

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XXXVIII

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2016

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXXVIII

GDAŃSK 2016

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 (Duchesne University w Pittsburghu)
ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Dariusz Robert Mazurek OFM Conv. (Instituto Superior de Estudios Teológicos „Juan XXIII” w Limie, Peru)
ks. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku)
ks. Ivan Platovnjak (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
ks. Piotr Roszak (Universidad de Navarra w Pampelunie)

Redaktor naczelny

ks. prof. UG, dr hab. Grzegorz Szamocki

Sekretarz redakcji

ks. mgr Lukasz Koszałka

Redaktorzy tematyczni

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

Redaktorzy językowi

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

Recenzenci tomu 38 (2016)

Ks. Daniel Brzeziński, Wiesław Długokęcki, ks. Tomasz Dutkiewicz, Bogusław Górka, ks. Wiesław Kraiński, Krzysztof Lewalski, ks. Wiesław Luzyński, Ireneusz Milewski, ks. Andrzej Jacek Najda, ks. Mieczysław Ozorowski, ks. Adam Skreczko, ks. Stanisław Stwiński, ks. Janusz Szulist, ks. Zbigniew Wanat, ks. Ireneusz Werbiński, Józef Włodarski,

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.....	11
Editorial.....	13

Artykuły

KS. MAREK PARCHEM

Biblijne korzenie legendy o smoku wawelskim, czyli podanie o całożercy z „Kroniki polskiej” Wincentego Kadłubka i późniejszych polskich przekazów kronikarskich w relacji do „Opowiadania o wężu” z Księgi Daniela (Dn 14,23-27).....	17
---	----

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI

Świętowanie niedzieli znakiem rozpoznawczym chrześcijan w perspektywie biblijnej teologii szabatu	51
--	----

ANDRZEJ T. KUBANOWSKI

Pytanie o status chrystianologii św. Pawła – quaestiones selectae	65
---	----

KRZYSZTOF PILARCZYK - KS. ROBERT DUBLANSKI¹_{SEP}

Moses Mendelssohn a judaizm i kultura żydowska	75
--	----

EDWARD JAKIEL

Introdukcja do religijnej literatury użytkowej w Polsce XIX wieku (środowisko rzymskokatolickie)	89
---	----

KS. ROBERT KACZOROWSKI,

Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne.....	101
--	-----

KS. MAREK ŻMUDZIŃSKI

Historyczne uwarunkowania misji Kościoła w kontekście jubileuszy chrztu Polski 1966 i 2016	123
---	-----

DARIUSZ ALEKSANDER DEKAŃSKI

Aleksander Lubomski – badacz dziejów opactwa cysterskiego w Oliwie. Na marginesie rozwoju historiografii szarych mnichów Pomorza Gdańskiego. Cz.1	137
--	-----

JAROSŁAW WARYLEWSKI

Krzyże i kapliczki pokutne (pojednania), jako element średniowiecznej jurysdykcji karnej.....	149
---	-----

KS. PRZEMYSŁAW AUGUST LEWIŃSKI

I fondamenti dell'ideologia di *Vladimir Il'ič* Lenin circa la religione..... 161

MARCIN SUBCZAK

Opresyjna lub porządkująca funkcja prawa. Karla Poppera i Erica Voegelina interpretacja
Platońskiego projektu *polis*..... 179

KS. WOJCIECH CICHOSZ

Quo vadis Academia? – kulturowa rekonfiguracja nauki 201

KS. JAKUB ZINKA

Liturgia jako przestrzeń przepowiadania słowa Bożego..... 215

KS. ZBIGNIEW WANAT

Spowiednik jako uczestnik rewolucji czułości w świetle nauczania Papieża Franciszka 227

KS. IVAN JANEZ ŠTUHEC

Der Einfluss der Soziallehre der Kirche auf die europäische Kultur und Gesellschaft 239

MONIKA BOBULSKA

Kariera zawodowa kobiet w ujęciu etyczno-społecznym 261

ANDRZEJ WADOWISZEWSKI

Problematyka zagrożeń duchowych w medytacji Wschodu w kontekście inicjacji
okultystycznych i synkretyzmu religijnego 279

Recenzje i omówienia

KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)

Piotr Tomasz Goliszek, *Personalistyczny wymiar katechezy*,
Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 467. 301

KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)

Ks. Edward Wasilewski, *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki
homiletycznej*, Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2015, s. 274. 309

KS. ADAM ROMEJKO (REC.)

Ahmad Mansour, *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus
umdenken müssen*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 2015, s. 271. 317

-
- KS. ADAM ROMEJKO (REC.)
John L. Allen Jr., Globalna wojna z chrześcijanami. Wstrząsający obraz współczesnych prześladowań, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 357. 325
- KS. ADAM ROMEJKO (REC.)
We wszystkim Chrystus. O narodzie, Kościele, mediach i rodzinie. Z biskupem Stanisławem Stefankiem TChr rozmawia Marzena Nykiel, Wydawnictwo SPES, Kraków 2015, s. 318. 333
- KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI (REC.)
Antoni Drabowicz, Egzorcyzm w walce z demonami,
Wydawca U.P.Z.P Dorant, Starachowice 2016, s. 315. 341

Contents

Editorial.....	13
----------------	----

Articles

KS. MAREK PARCHEM	
The biblical roots of “The Legend of the Wawel Dragon”, i.e. the tale of the whole-eater (holophagus) from the “Kronika polska” (The Chronicle of Poland) of Wincenty Kadłubek and from the later Polish annalist testimonies in relation to “The Story of Bel and the Snake” from the Book of Daniel (Dan 14:23-27).....	48
KS. GRZEGORZ SZAMOCCI	
The Celebration of Sunday as a Distinguishing Mark of Christians in the Perspective of Biblical Theology of the Sabbath	62
ANDRZEJ T. KUBANOWSKI	
The Question about State of St. Paul’s Christianology – Quaestiones Selectae	74
KRZYSZTOF PILARCZYK - KS. ROBERT DUBLANSKI	
Moses Mendelssohn to Judaism and Jewish Culture	87
EDWARD JAKIEL	
Introduction to Religious Literature in Use in Poland of the 19th Century (Roman Catholic)	100
KS. ROBERT KACZOROWSKI,	
The Preserved Masses of Otton Mieczysław Żukowski as the Expression of the Concern for Polish Identity. The Semantic and Musical Issues	121
KS. MAREK ŻMUDZIŃSKI	
Historical Conditions of the Context of Poland’s Baptism Jubilee 1966, 2016.....	136
DARIUSZ ALEKSANDER DEKAŃSKI	
Alexander Lubomski – Researcher of the History of the Cistercian Abbey in Oliwa. On the Margins of the Development of Historiography of the Gray Monks of Gdansk Pomerania. Part 1.....	148
JAROSŁAW WARYLEWSKI	
Crosses and Chapels of Penance (Reconciliation) as Part of the Medieval Criminal Jurisdiction.....	160
KS. PRZEMYSŁAW AUGUST LEWIŃSKI	
Fundamentals of the Ideology of W.I. Lenin to Religion.....	177
MARCIN SUBCZAK	
An Oppressive or an Ordering Function of the Law. Karl Popper and Eric Voegelin’s Interpretation of the Plato’s Project Polis.....	200

KS. WOJCIECH CICHOSZ Quo vadis Academia? – Cultural Reconfiguration of Science	213
KS. JAKUB ZINKA Liturgy as a Sphere of Sharing God's Word.....	226
KS. ZBIGNIEW WANAT Confessor as a Participant of Revolution of Tenderness in the Light of the Teaching of Pope Francis	238
KS. IVAN JANEZ ŠTUHEC The influence of the social teaching of the Church on the European culture and society	259
MONIKA BOBULSKA Women's Career in Ethical and Social Aspects	277
ANDRZEJ WDOWISZEWSKI Risks Spiritual Meditation East in the Context of the Initiation of the Occult and Religious Syncretism.....	297

Reviews and discussons

KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.) Piotr Tomasz Goliszek, <i>Personalistyczny wymiar katechezy</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 467.	301
KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.) Ks. Edward Wasilewski, <i>Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej</i> , Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2015, s. 274.	309
KS. ADAM ROMEJKO (REC.) Ahmad Mansour, <i>Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen</i> , S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 2015, s. 271.	317
KS. ADAM ROMEJKO (REC.) John L. Allen Jr., <i>Globalna wojna z chrześcijanami. Wstrząsający obraz współczesnych prześladowań</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 357.	325
KS. ADAM ROMEJKO (REC.) <i>We wszystkim Chrystus. O narodzie, Kościele, mediach i rodzinie. Z biskupem Stanisławem Stefankiem TChr rozmawia Marzena Nykiel</i> , Wydawnictwo SPES, Kraków 2015, s. 318.	333
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI (REC.) Antoni Drabowicz, <i>Egzorcyzm w walce z demonami</i> , Wydawca U.P.Z.P Dorant, Starachowice 2016, s. 315.	341

Od Redakcji

Uchwałą z dnia 22 grudnia 2015 r. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej jednomyślnie ustanowił rok 2016 Rokiem Jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski. W uchwale stwierdzono, że „akt ten miał decydujące znaczenie dla procesu jednoczenia plemion polskich pod władzą Piastów i kształtowania się chrześcijańskiej tożsamości naszego Narodu”. W dokumencie zacytowano również słowa św. Jana Pawła II, który na temat znaczenia chrztu wypowiedział się w przemówieniu do polskich biskupów 14 lutego 1998 roku. Wówczas podkreślił on, że przez chrzest „Polska weszła w krąg kultury chrześcijańskiego Zachodu i zaczęła budować swą przyszłość na fundamencie Ewangelii. Od tamtych czasów staliśmy się pełnoprawnymi członkami europejskiej rodziny narodów ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami. Współ z innymi narodami Europy jesteśmy współtwórcami, a zarazem dziedzicami jej bogatej historii i kultury”.

W jubileuszowe obchody zaangażował się przede wszystkim Kościół katolicki z Episkopatem Polski na czele. Z inicjatywy Konferencji Episkopatu już w roku 2013 rozpoczęto realizację ukierunkowanego na jubileusz chrztu czteroletniego programu duszpasterskiego pod hasłem „Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa”. Autorom programu przyświecał cel, aby obchody rocznicy chrztu Polski służyły nie tylko wspomnieniu historycznego wydarzenia, ale pomogły w odkryciu wartości chrztu świętego każdego chrześcijanina.

Główne jubileuszowe wydarzenia i uroczystości miały charakter nie tylko religijny, ale i państwowy. W związku z rocznicą zorganizowano także liczne sympozja i konferencje naukowe. Przewidziano wydanie szeregu tematycznych publikacji. Swój wkład w tym zakresie pragną wnieść również „Studia Gdańskie”.

Na treść niniejszego, 38. tomu oliwskiego periodyku składa się siedemnaście artykułów naukowych i sześć recenzji. Prezentowane studia skupiają się na temacie roli chrześcijaństwa w rozmaitych wymiarach ludzkiego życia. Kilka artykułów dotyka biblijnych fundamentów chrześcijańskich idei, postaw i praktyk oraz tradycji i twórczości literacko-kulturowej. Inne prezentują refleksję nad wpływem myśli chrześcijańskiej na praktykę życia społeczno-etycznego i politycznego oraz na naukę i duchowość. Szerokie spektrum poruszanych zagadnień jest świadectwem ogromu wartości, których polskiemu społeczeństwu dostarczyło, dostarcza i może

jeszcze dostarczyć chrześcijaństwo.

Oddając do rąk Czytelników kolejny tom „Studiów Gdańskich”, wyrażam wdzięczność wszystkim, którzy wnieśli wkład w jego powstanie. Bardzo dziękuję Księdzu Arcybiskupowi Sławojowi Leszkowi Głódziowi, Metropolicie Gdańskiemu, za życzliwe wsparcie materialne, bez którego „Studia Gdańskie” nie mogłyby się ukazywać. Za współpracę dziękuję Autorom tekstów i Recenzentom. Wszystkim Czytelnikom życzę natomiast przyjemnej i owocnej lektury.

ks. Grzegorz Szamocki
redaktor naczelny

Editorial

On 22 December, 2015, the Parliament of the Polish Republic unanimously declared 2016 a Jubilee Year to celebrate the one thousand and fiftieth anniversary of the Baptism of Poland. The Act proclaimed that “this event played a deciding role in the process of unifying the Polish tribes under the rule of the Piasts and in shaping the Christian identity of the Nation”. The words of St John Paul II from his speech to the Polish bishops of 14 February 1998 were also quoted in the document. The then Pope emphasised that it was by her baptism that “Poland entered the sphere of the Christian culture of the West and began to build her future on the foundation of the Gospel. It was from those times that we became full and equal members of the European family of nations, with all the consequences that flowed from that. Along with other nations of Europe, we are co-creators and at the same time inheritors of her rich history and culture”.

It was above all the Catholic Church, led by the Polish Episcopate, that was involved in the jubilee celebrations. By the initiative of the Bishops’ Conference, a four-year pastoral programme directed towards the baptism jubilee was put into practice in 2013. Its motto was “Through Christ, with Christ, in Christ. Through faith and baptism to testimony”. The creators of the programme hoped that the celebration of Poland’s baptism would not only serve to recall a historical event, but would also help all Christians to discover the value of their own holy baptism.

The main jubilee events and celebrations had not only a religious, but also a state dimension. Many symposia and conferences were organised in connection with the anniversary. The issue of a series of thematic publications was envisaged; the present issue of “*Studia Gdańskie*” is intended as a contribution to this.

The 38th issue of the journal consists of seventeen scholarly articles and six book reviews. The studies focus on the role of Christianity in various aspects of human life. Several articles concern the biblical foundations of Christian ideas, attitudes and practices, as well as traditions and literary-cultural creativity. Other articles present reflections on the influence of Christian thought on the practice of socio-ethical and political life and on learning and spirituality. The wide spectrum of problems addressed bears witness to the enormous scope of the values that Christianity has imparted

and continues to impart to Polish society.

In presenting this volume of “Studia Gdańskie” to the reader, I wish to express my gratitude to all those who have contributed to its completion. Special thanks are due to the Metropolitan Archbishop of Gdańsk, His Grace Sławoj Leszek Głódź, for his kind financial support, without which we would be unable to publish the journal. I also thank the writers of the articles and the reviewers; and I wish all readers pleasant and fruitful reading

Fr Grzegorz Szamocki
Chief Editor

ARTYKUŁY

KS. MAREK PARCHEM

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Biblijne korzenie legendy o smoku wawelskim, czyli podanie o całożercy z „Kroniki polskiej” Wincentego Kadłubka i późniejszych polskich przekazów kronikarskich w relacji do „Opowiadania o wężu” z Księgi Daniela (Dn 14,23-27)

Streszczenie: Tematyką niniejszego opracowania jest ukazanie biblijnych korzeni legendy o smoku wawelskim, którą do literatury polskiej wprowadził w swojej *Chronica Polonorum* mistrz Wincenty, zwany Kadłubkiem (przełom XII i XIII w.), a za nim powtórzyli ją niemal wszyscy późniejsi kronikarze polscy, a nawet wspomina o niej Sebastian Münster w dziele *Cosmographiae universalis* (wyd. łacińskie w 1550 r.; pierwsze wydanie niemieckie w 1544 r.). Analiza filologiczna i porównawcza wskazuje, że *Opowiadanie o wężu* z Księgi Daniela (Dn 14,23-27) może być uważane za źródło inspiracji dla literackiej wersji podania o potworze mieszkającym w jaskini pod wawelskim wzgórzem, o czym świadczy podobna terminologia i wspólne motywy, między innymi motyw węża/smoka, podstępny plan jego zgładzenia, wymyślna mieszanina przygotowana w celu jego zabicia i wreszcie śmierć, która nastąpiła na skutek żarłoczności potwora.

Słowa kluczowe: Księga Daniela, wąż czczony przez Babilończyków, smok wawelski, *Kronika polska* mistrza Wincentego Kadłubka, kroniki polskie

Legenda o smoku wawelskim, którą sparafrazował Józef Ignacy Kraszewski w *Starej baśni* rozpoczynającej jego cykl powieści historycznych¹, a następnie spopularyzowana w różnego rodzaju zbiorach baśni, jest bez wątpienia znana każdemu w Polsce. Motyw smoka pojawia się we wszystkich kulturach zarówno europejskich, jak i pozaeuropejskich (np. Chiny, Japonia). Przekonanie o istnieniu różnego rodzaju groźnych potworów jest obecne wśród ludów starożytnego Bliskiego Wschodu (Sumer, Asyria, Babilonia), czego echem są również teksty biblijne (np. Ps 74,13-

¹ J.I. Kraszewski, *Stara baśń. Powieść z IX wieku* (Powieści historyczne, 1), t. I, Kraków 1876, s. 75-77; nawiązanie do legendy o smoku wawelskim pojawia się w literaturze pięknej, m.in. Euzebiusz Słowacki, *Wanda* (ok. 1806); Tekla Łubińska, *Wanda, królowa polska* (1807); Zygmunt Krasiński, *Wanda* (1837); Cyprian Kamil Norwid, *Krakus, księżę nieznan. Tragedia* (1851); Stanisław Wyspiański, *Legenda* (1904).

14; 89,11; Iz 27,1; 51,9; Ap 12,3-9; 20,2)², w tradycji antycznej (Grecja, Rzym), w folklorze i mitologii ludów europejskich (m.in. Celtów, Germanów, Słowian), jak również w tradycji chrześcijańskiej, gdzie stają się symbolem zła, grzechu i szatana³.

Do literatury polskiej, a co za tym idzie, do świadomości historycznej, kulturowej i narodowej Polaków, motyw smoka wprowadził mistrz Wincenty, zwany Kadłubkiem, w swojej *Kronice polskiej* (*Chronica Polonorum*), gdzie pojawia się w kontekście podania o Kraku (Grakchu) oraz początkach miasta Krakowa (ks. I, rozdz. 5). W badaniach nad genezą motywu smoka w *Kronice polskiej* mistrza Wincen-tego wskazywano na różne źródła, między innymi upatrując w nim aluzji do historii o św. Jerzym pokonującym smoka⁴, czy też do popularnych w średniowieczu legend o Aleksandrze Macedońskim⁵. Z jednej strony próbowano nadać temu motywowi charakter historyczny dopatrując się w nim reminiscencji pokonania zbójców lub walki z wrogami narodu⁶, a z drugiej w sensie symbolicznym dostrzegano w postaci smoka ucieleśnienie skandynawskich najeźdźców i ich pokonanie⁷, reprezentację sił ciemności i chaosu, których pokonanie umożliwiło zasiedlenie i egzystencję dawnych Polaków⁸, lub też nawiązanie do potworów występujących w tradycji biblijnej (Lewiatan i Rahab w Psalmach oraz Księdze Izajasza; Smok w Apokalipsie

² Na temat motywu „smoka” w tradycji biblijnej, zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, 219-220 [hasło: *Smok*]; P. Briks, *Smoki i potwory w Biblii hebrajskiej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2005), s. 45-60; S. Borecki, *Motyw smoka w literaturze starotestamentowej*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny” 3 (2006), s. 119-149; C. Korzec, *Apokaliptyka o Szatanie: figura smoka w Ap 12*, w: S. Bukalski (red.), *Szatan w religii i kulturze* (Studia i Rozprawy. Wydzał Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 21), Szczecin 2008, s. 89-112.

³ Ogólnie na temat motywu smoka w różnych kulturach, zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2001, 394-396 [hasło: *Smok*]; A. Gąsiorowski, *Smok*, w: L. Leciejewicz (red.), *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa 1990, s. 360-361; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2008, s. 190-191; M. Sikorski, *Smok wawelski w kręgu mitu i historii*, Stradunia 2012, s. 8-9.

⁴ Tak sądzą: S. Zakrzewski, *Historia polityczna Polski do schyłku XII wieku*, Kraków 1920, s. 10; C. Baudouin de Courtenay-Jędrzejowiczowa, *Legenda o Krakusie mistrza Wincentego i pogromca smoka św. Jerzy w „Legenda aurea” Jakuba de Voragine*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie” 5 (1954), s. 57-63.

⁵ Np. S. Fränkel, *Die Sage von der Gründung Krakaus*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 9 (1907), s. 1-4; S. Ciszewski, *Baśń o Krakusie*, „Ziemia. Tygodnik Krajoznawczy Ilustrowany”, 1 (1910), s. 257-259; A. Fischer, *Baśń o Krakusie*, „Lud” 16 (1910), s. 281-285; M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, „Rocznik Krakowski” 42 (1971), s. 25-32.

⁶ Ze zbójcami, zob. K. Römer, *Podanie o Kraku i Wandzie*, „Biblioteka Warszawska” 3 (1872), s. 11; z Awarami, zob. R. Jamka, *Pradzieje Krakowa*, w: J. Dąbrowski (red.), *Kraków. Studia nad rozwojem miasta*, Kraków 1957, s. 81; tenże, *Początki głównych miast wczesnośredniowiecznych w Polsce południowej w świetle badań archeologicznych, część 1* (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, 272), Kraków 1971, s. 47 i 138.

⁷ Zob. K. Szajnocha (*Lechicki początek Polski. Szkic historyczny*, Lwów 1858, s. 126-128), który wskazywał na podobieństwo motywu smoka wawelskiego do pokonania smoka w staroangielskim poemacie *Beowulf* spisany na przełomie IX i X wieku.

⁸ Zob. L.P. Słupecki, *Wawel jako święta góra a słowiańskie mity o zajęciu kraju*, „Przegląd Religioznawczy” 2 (1993), s. 3-18.

św. Jana)⁹.

Celem niniejszego artykułu nie jest polemika z różnego rodzaju hipotezami starającymi się wyjaśnić źródła inspiracji dla potwora nazwanego przez mistrza Wincentego całóżercą (łac. *olophagus*), ale wskazanie na zbieżności terminologiczne i wspólne motywy z *Opowiadaniem o wężu* z Księgi Daniela (Dn 14,23-27; Włg: 14,22-26), które pojawiają się zarówno w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego (przełom XII i XIII w.), jak i we wszystkich późniejszych przekazach polskich kronikarzy. Upatrywanie w legendzie o smoku wawelskim korzeni biblijnych, a ściślej nawiązania do tekstu z Dn 14,23-27, który z dużym prawdopodobieństwem był inspiracją dla mistrza Wincentego¹⁰, jest tym bardziej uzasadnione, gdy uwzględnimy fakt, że jeden z późniejszych kronikarzy niemal dosłownie powtarzając podanie z *Kroniki polskiej* o uśmierceniu potwora dodaje słowa: *ad instar Danielis, qui draconem Babyloniorum occidit*, „na podobieństwo Daniela, który smoka babilońskiego zgładził” (*Kronika Dzierzwy*, początek XIV w.). Podobnie czyni Sebastian Münster, który swój przekaz o smoku wawelskim, przejęty z *Kroniki polskiej* Macieja z Miechowa (wyd. 1519 r.), kończy słowami: *cuius rei simile exemplum in Daniele propheta legimus*, „której to rzeczy podobny przykład u Daniela proroka czytamy” (wyd. łacińskie: *Cosmographiae universalis*, Basilea 1554; pierwsze wydanie niemieckie, 1544 r.). Opracowanie niniejsze ma przede wszystkim charakter filologiczno-porównawczy, w którym słownictwo dotyczące węża oraz motyw jego zabicia w Księdze Daniela (Dn 14,23-27) zostaną zestawione z materiałem dotyczącym podania o smoku wawelskim obecnym w polskiej tradycji kronikarskiej od XIII do XVI wieku.

1. *Opowiadanie o wężu* w Księdze Daniela (Dn 14,23-27)

Chociaż w obecnie istniejącej formie *Opowiadanie o Belu i wężu* (Dn 14,1-42) cechuje jedność kompozycyjna, gdzie głównym tematem jest krytyka i potępienie idolatrii oraz ukazanie wierności Bogu w obliczu prześladowań, to jednak w skład całej kompozycji wchodzi trzy odrębne jednostki literackie, które być może pierwotnie istniały samodzielnie. Po wprowadzeniu (ww. 1-2) następuje *Opowiadanie o Belu* (ww. 3-22), *Opowiadanie o wężu* (ww. 23-27) oraz *Opowiadanie o Danielu w jaskini lwów* (ww. 28-42). Całe opowiadanie w Dn 14 stanowi grecki dodatek do Księgi Daniela, którego nie ma w Biblii Hebrajskiej. Zachowało się w dwóch wersjach tekstu greckiego, mianowicie w przekładzie LXX (tj. Septuaginty) oraz Teodocjona. Warto zauważyć, że w tradycji chrześcijańskiej bardzo wcześnie zastą-

⁹ Na temat różnych hipotez dotyczących pochodzenia motywu smoka w *Kronice polskiej* Wincentego Kadłubka, zob. B. Kürbisówna, *Smok*, w: G. Labuda, Z. Stiebera (red.), *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, t. 5: S-Ś, Wrocław 1975, s. 316-317.

¹⁰ Tak opinię wyraził już K. Römer, *Podanie o Kraku i Wandzie*, s. 11; podobnego zdania jest W. Kopaliński, *Słownik symboli*, s. 396; możliwość taką dopuszcza również M. Sikorski, *Smok wawelski*, s. 61-62.

piono w powszechnym użyciu tekst LXX wersją Teodocjona, co odnosi się do całości przekładu greckiego Księgi Daniela, a było najprawdopodobniej spowodowane znacznymi różnicami zachodzącymi między tekstem hebrajsko-aramejskim a wersją LXX. Ostatecznie, to przekład Teodocjona stał się „oficjalnym” tekstem greckim Księgi Daniela¹¹.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, kiedy powstało *Opowiadanie o Belu i wężu*. Można jedynie przypuszczać, że zostało ono dodane do Księgi Daniela po ukończeniu greckiego tłumaczenia księgi (LXX), co najprawdopodobniej nastąpiło ok. 100 przed Chr. Podobne trudności odnoszą się do bliższego określenia miejsca i środowiska powstania. Chociaż niektórzy uczeni wskazują, że opowiadanie w Dn 14 mogło powstać w diasporze egipskiej¹² lub babilońskiej¹³, to jednak bardziej uzasadnioną wydaje się opinia, że powstało ono w Palestynie, zaś obraz pogańskiego władcy ukazanego w pozytywnym świetle, podobnie jak to jest w Dn 1-6, pozwala na przypuszczenie, iż powstało ono być może na początku II w. przed Chr., a więc przed panowaniem Antiocha Epifanesa (175-164 przed Chr.), który wprowadzając tzw. reformę hellenistyczną stał się inicjatorem prześladowań Żydów¹⁴.

Tekst *Opowiadania o wężu* (Dn 14,23-27), w którym pojawia się motyw węża/smoka, przedstawia się następująco¹⁵:

²³ *Był wielki wąż i czcili go Babilończycy.*

²⁴ *Król powiedział do Daniela: „Nie możesz powiedzieć, że ten nie jest bogiem żyjącym. Oddaj więc mu pokłon”.*

²⁵ *Daniel zaś powiedział: „Panu, Bogu mojemu, będę oddawał pokłon, bo On jest Bogiem żyjącym.*

²⁶ *Ty zaś, królu, daj mi władzę, a zabiję węża bez miecza i kija”.* *I powiedział król: „Daję ci”.*

²⁷ *Wziął więc Daniel smołę, łój i włosie, ugotował to razem, zrobił placki*

¹¹ Wspomina o tym Hieronim, *Incipit prologus Hieronymi in Danihele propheta*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. 28, Parisiis 1890, s. 1357; na temat tekstu greckiego Księgi Daniela, zob. C.A. Moore, *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 44), New York 1977, s. 30-33; J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993, s. 3-11; M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.ST 26), Częstochowa 2008, s. 35-39.

¹² W.M.W. Roth, *For Life, He Appeals to Death* (Wis 13:18): *A Study of Old Testament Idol Parodies*, CBQ 37 (1975), s. 43

¹³ Y.M. Grintz, *Bel and the Dragon*, w: F. Skolnik, i in. (red.), *Encyclopaedia Judaica*, t. 3. Jerusalem 2007, s. 277.

¹⁴ Zob. T.W. Davies, *Bel and the Dragon*, w: APOT I, s. 656; J.J. Collins, *Daniel*, s. 418; tenże, *The King Has Become a Jew’: The Perspective on the Gentile World in Bel and the Snake*, w: J.J. Collins, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (JSJSup 54), Leiden 1997, s. 177; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 735.

¹⁵ Tłumaczenia na język polski dokonano w oparciu o edycję tekstu greckiego w: *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, editio J. Ziegler, editio secunda, versionis iuxta LXX interpretis textum plane novum constituit O. Munnich, versionis iuxta „Theodotionem” fragmenta adiecit D. Fraenkel (Septuagina. Vetus Testamentum Graecum, XVI/2), Göttingen 1999, s. 402-403.

*i rzucił w paszczę węża. A wąż, zjadłszy, rozpekł się.
Wtedy powiedział: „Zobaczcie te [rzeczy] waszej czci”.*

Opowiadanie w Dn 14,23-27 rozpoczyna się od przedstawienia węża, którego czcili Babilończycy (w. 23), następnie Daniel w dialogu z królem zapowiada przeprowadzenie testu odnośnie prawdziwości węża jako boga (ww. 24-26), a całość kończy się opisem rezultatu testu, którym było zabicie węża (w. 27). Dla motywu smoka/węża występującego w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego i późniejszych przekazach kronikarskich istotna jest zwłaszcza treść w w. 23 (prezentacja węża) oraz w w. 27 (opis zabicia węża).

PREZENTACJA WĘŻA (w. 23a; Wlg: w. 22a).

W tekście greckim między wersją Teodocjona a LXX pojawiają się różnice dotyczące opisu węża oraz jego lokalizacji, natomiast tłumaczenie łacińskie jest kombinacją obydwu tekstów greckich:

Teodocjon: καὶ ἦν δράκων μέγας καὶ ἐσέβοντο αὐτὸν οἱ Βαβυλώνιοι
I był wąż wielki i czcili go Babilończycy

LXX: καὶ ἦν δράκων ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ καὶ ἐσέβοντο αὐτὸν οἱ Βαβυλώνιοι
I był wąż w tym miejscu i czcili go Babilończycy

Wlg: et erat draco magnus in loco illo et colebant eum Babyloonii
I był wąż wielki w tym miejscu i czcili go Babilończycy

W LXX zwrot „w tym miejscu” nie odnosi się do świątyni, ale najprawdopodobniej do Babilonu jako miasta, ponieważ w poprzednim wierszu była mowa o zniszczeniu świątyni Bela w Babilonie (w. 22). Dzięki temu wyrażeniu autor Dn 14 nawiązuje do *Opowiadania o Belu* (ww. 3-22) i łączy ze sobą oba opowiadania – być może istniejące pierwotnie oddzielnie – w jedną całość¹⁶. Tekst w Wlg zawiera połączenie obydwu przekładów greckich, ponieważ znajduje się w nim zarówno dopowiedzenie dotyczące węża z wersji Teodocjona (*draco magnus*, „wąż wielki”), jak też informacja o lokalizacji z wersji LXX (*in loco illo*, „w tym miejscu”).

Występujące tutaj greckie słowo δράκων tłumaczy się niekiedy jako „smok”, co zawiera wyraźne konotacje mityczne¹⁷, jednak słuszniejsza wydaje się suges-

¹⁶ Zob. C.A. Moore, Daniel, s. 142; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 748.

¹⁷ Np. T.W. Davies, *Bel and the Dragon*, s. 661; J. Homerski, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (PŚST XI/2), Poznań 2008, s. 174; również niektóre nowożytnie przekłady, m.in. Biblia Poznańska (1992); Biblia Paulistów (2008); The New Jerusalem Bible (1985); The New American Bible (2011); New Revised Standard Version (1989); French Traduction Oecumenique de la Bible (1988); Die Bibel [aus Herders Bibelkommentar] (2005); Nuovissima Versione della Bibbia, San Paolo Edizione (1995-1996).

tia, aby uznać, że jest to określenie zwyczajnego „węża”, które odnosi się do naturalnego i realnego zwierzęcia, co zresztą sugeruje sam autor Dn 14¹⁸. W Biblii Greckiej termin δράκων jest tłumaczeniem wielu słów hebrajskich określających bardzo różne zwierzęta, które niekiedy nie mają nic wspólnego z węzami, a ogólniej z istotami pełzającymi, mianowicie „barany” (Jr 50,8 = LXX: 27,8), „szakale” (Mi 1,8) oraz „młode lwy” (Hi 4,10). Najczęściej jednak terminem tym określa się węża (Wj 7,9-10.12; Pwt 32,33; Am 9,3; Hi 26,13; Mdr 16,10) oraz istoty mityczne, a więc Lewiatana (Ps 74,14 [LXX: 73,14]; 104,26 [LXX: 103,26]; Iz 27,1) oraz morskiego potwora (Hi 7,12)¹⁹. W literaturze greckiej – począwszy od Homera – termin δράκων jest często synonimem słowa οφις, którego podstawowym znaczeniem jest „wąż (naturalny, realny)”²⁰. Gdy chodzi o terminologię łacińską, to w kontekście Dn 14,23-27 warto zauważyć, że rzymski gramatyk Maurus Servius Honoratus (IV w. po Chr.) w swoim komentarzu do *Eneidy* Wergiliusza (2,204) wyróżnia trzy słowa na określenie zwierząt pełzających: *angues aquarum sunt, serpentes terrarum, dracones templorum*, „węże będące w wodach, węże na ziemi i węże w świątyniach”²¹.

Autor opowiadania w Dn 14,23-27 wyraźnie stwierdza, że wąż był obiektem kultu: „i czcili (ἐσέβοντο) go Babilończycy” (w. 23). Użyty tutaj czasownik σέβομαι / σέβω, „czcić; oddawać hołd, służyć” w Biblii Greckiej jest niemal terminem technicznym, który w sensie kultycznym odnosi się do oddawania czci zarówno prawdziwemu Bogu, jak i bóstwom pogańskim²². W formie rzeczownikowej ten termin pojawia się w zakończeniu całego opowiadania, gdy Daniel pokazując Babilończykom zabitego węża stwierdza: „zobaczcie te [rzeczy] czci (τὰ σεβάσματα) waszej” (w. 27).

¹⁸ Tak m.in. C.A. Moore, *Daniel*, s. 140; J.J. Collins, *Daniel*, s. 406; L.F. Hartman, A.A. Di Lella, *Księga Daniela*, w: R.E. Brown, i in. (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 798; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Minneapolis 2005, s. 25; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 748; z nowożytnych przekładów, np. Biblia Tysiąclecia.

¹⁹ Zob. E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, t. I, Grand Rapids 1989, s. 348 (pierwsze wydanie: Oxford 1897); T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole 2009, s. 177.

²⁰ Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon, With a Revised Supplement*, Oxford 1996, s. 448; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 601; M. Schlüter, *‘D’raqôn’ und Götzendienst: Studien zur antiken jüdischen Religionsgeschichte, ausgehend von einem griechischen Lehnwort in mAZ III 3* (Judentum und Umwelt, 4), Frankfurt am Main 1982, s. 14-40.

²¹ Zob. M. Schlüter, *‘D’raqôn’ und Götzendienst*, s. 14; J.J. Collins, *Daniel*, s. 414; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 747; tekst łaciński: Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, G. Thilo, H. Hagen (oprac. i red.), Leipzig 1881; dostępny również on-line: <http://perseus.mpiwg-berlin.mpg.de/cgi-bin//ptext?lookup=Serv.+A.+2.204>.

²² Zob. T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 619; w literaturze greckiej czasownik ten ma szersze znaczenie, gdyż odnosi się do oddawania czci bóstwom, jak również ludziom, między innymi władcom i rodzicom, ale przede wszystkim występuje on w kontekście religijnym, zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1588; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. IV, Warszawa 1965, s. 40.

Te słowa zawierają bardzo wyraźną ironię, która polega na tym, że wąż uważany przez króla i mieszkańców Babilonu za prawdziwego i żyjącego boga okazał się zwykłym zwierzęciem, które zostało zabite, a jedyną po nim pozostałością są resztki rozerwanego ciała.

TEST NA PRAWDZIWOŚĆ WĘŻA JAKO BOGA (ww. 24-26).

Treść dialogu Daniela z królem (w. 24) nawiązuje do rozmowy z poprzedniego opowiadania dotyczącej prawdziwości Bela, który w przekonaniu króla jest prawdziwym bogiem (14,5-6). Słowa króla skierowane do Daniela stanowią swoistego rodzaju prowokację. W poprzednim opowiadaniu Daniel udowodnił, że Bel czczony przez Babilończyków jest tylko idolem wykonanym z gliny i brązu, a więc tak naprawdę jest bogiem martwym (14,7-22), ale tym razem Daniel nie może powiedzieć, że bożek jest martwy, ponieważ ma przed sobą żywego węża, a jednocześnie trudno mu będzie udowodnić, iż nie jest on prawdziwym bóstwem. Jedynym sposobem, aby udowodnić, że wąż nie jest prawdziwym bogiem jest jego zabicie. Stąd też Daniel, wyznając swoją wiarę w prawdziwego Boga, wyraża równocześnie gotowość zgładzenia węża, co będzie dowodem na jego niemoc i śmiertelność (w. 25). Sposób zabicia węża „bez miecza i kija” (w. 25) wskazuje na zastosowanie podstępny, który jest rezultatem pomysłowości Daniela, co więcej, zwraca uwagę na to, że jego zamiarem jest nie tylko uśmiercenie węża, ale również udowodnienie, że skoro nie przewidział zagrażającego mu niebezpieczeństwa, nie posiada on rozumu, a więc jest tylko zwyczajnym zwierzęciem, a nie bogiem. Warto zauważyć, że Bóg w wyznaniu Daniela jest określony jako „Bóg żyjący”, co jest wyraźnym przeciwstawieniem prawdziwego Boga pogańskiemu bożkowi, który nie posiada życia i jest martwy, a więc tak naprawdę nie istnieje (zob. Iz 44,9-20; Ps 115,4-8; Mdr 13,11-19)²³.

OPIS ZABICIA WĘŻA (w. 27; w Włg: w. 26).

W tekście greckim różnice między wersją Teodocjona a LXX nie są znaczące i dotyczą przede wszystkim użycia odmiennych form gramatycznych, natomiast tłumaczenie łacińskie jest wiernym przekładem wersji Teodocjona:

Teodocjon: καὶ ἔλαβεν Δανιηλ πίσσαν καὶ στῆρ καὶ τρίχας καὶ ἤψησεν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐποίησεν μάζας καὶ ἔδωκεν εἰς τὸ στόμα τοῦ δράκοντος καὶ φαγῶν διεπράγη ὁ δράκων (...)

I wziął Daniel smolę, i łój, i włosie, i ugotował to razem, i zrobił placki,

²³ Zob. J.J. Collins, *Daniel*, s. 414; D.L. Smith-Christopher, *The Book of Daniel: Introduction, Commentary, and Reflections*, w: L.E. Keck, i in. (red.), *The New Interpreter's Bible*, t. VII, Nashville 1996, s. 192; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 749-450; L.M. Wills, *The Jewish Novel in the Ancient World*, Eugene 2015, s. 60-65.

i dał w paszczę węża, a wąż, zjadłszy, rozpełkł się (...)

LXX: καὶ λαβὼν ὁ Δανιηλ πίσσης μῶδας τριάκοντα καὶ στέαρ καὶ τρίχας ἤψησεν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐποίησε μάζαν καὶ ἐνέβαλεν εἰς τὸ στόμα τοῦ δράκοντος καὶ φαγὼν διερράγη (...)

I Daniel, wzięwszy trzydzieści min smoły, i łój, i włosie, ugotował to razem; i zrobił placek, i rzucił w paszczę węża, a (on) zjadłszy, rozpełkł się (...)

Włg: tulit ergo Danihel picem et adipem et pilos et coxit pariter fecitque massas et dedit in os draconi et disruptus est draco (...)

Wziął więc Daniel smołę, i łój, i włosie, i ugotował to razem; i zrobił placki, i dał w paszczę węża, a wąż zjadłszy, rozpełkł się (...)

Autor Dn 14 z niezwykłą emfazą uwypukla prawdę, że zabicie węża nastąpiło na skutek podstępny, który obmyślił Daniel. W celu rozprawienia się z wężem będącym obiektem kultu Babilończyków, Daniel prosi króla, aby mógł unicestwić go „bez miecza i kija” (w. 25), co wskazuje, że sposób zabicia zwierzęcia nie będzie zwyczajny. Jak się wkrótce okaże niezwykła inwencja Daniela w celu uśmiercenia węża nie tylko wykaże jego pomysłowość i spryt, ale również skuteczność podjętych działań. Sposób zgładzenia węża jest niezwykle wymyślny, ponieważ Daniel ze smoły, łaju i włosia przygotował coś w rodzaju placków, które następnie rzucił w paszczę węża. Użyty tutaj termin „placek” (gr. μάζα; łac. *massa*) stanowi *hapax legomenon* w tekstach biblijnych²⁴, natomiast dość często występuje w literaturze greckiej, gdzie oznacza placek jęczmienny²⁵.

Niezwykła jest mieszanina składników, z których zostały przygotowane placki w celu uśmiercenia węża. Termin πίσσα (łac. *pix*) oznacza „smołę”, ogólnie stając się określeniem materiału łatwopalnego. W Biblii Greckiej pojawia się jeszcze trzy razy, mianowicie w Iz 34,9, gdzie jest mowa o „płonącej smole”, która pojawia się w paralelizmie ze wzmianką o „siarce” i jest narzędziem kary Boga wobec Edomu, w Dn 3,46 jest materiałem wrzuconym do ognistego pieca, aby wzmocnić ogień, a w Syr 13,1 jest synonimem materiału, który powoduje zabrudzenia²⁶. Słowo στήρ (łac. *adips*), które w wersji Teodocjona występuje jako forma ściągnięta od στέαρ (= LXX), oznacza „gęsty tłuszcz; łój”, najczęściej pochodzenia zwierzęcego. Słowo θρίξ (łac. *pilus*) jest ogólnym określeniem oznaczającym „włosy”, zarówno ludzkie, jak i zwierzęce, tj. sierść, wełna. Trudno jednoznacznie stwierdzić, w jaki sposób

²⁴ Zob. E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, t. II, s. 892; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 438.

²⁵ Zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1072; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa 1962, s. 63.

²⁶ Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 559.

ta dziwna mieszanina miała uśmiercić węża, ponieważ sama w sobie nie ma ona charakteru wybuchowego, ani też nie jest jakąś substancją trującą. Wydaje się, że zabicie węża poprzez rozerwanie jego ciała²⁷ nie nastąpiło na skutek wybuchowego charakteru zjedzonego przez niego materiału, ale było skutkiem jego przedjedzenia. Według autora Dn 14, wąż zjadł zbyt dużą ilość pokarmu i właśnie z tego powodu się rozpękł. Innymi słowy, węża zgubiła jego własna żarłoczność. Na takie rozumienie wskazuje wersja LXX, gdzie podaje się ilość smoły, która wynosiła trzydzieści min. Użyte tutaj słowo „mina” jest określeniem jednostki wagowej odpowiadającej ok. 500-600g. Wynika z tego, że zabójcza mieszanina podana wężowi przez Daniela wynosiła ok. 15-18 kg, co jest wartością bardzo dużą, zwłaszcza gdy ma się na uwadze fakt, iż była przeznaczona dla zwykłego węża²⁸.

Podsumowując należy stwierdzić, że *Opowiadanie o wężu* w Dn 14,23-27 – podobnie jak poprzednie o Belu (Dn 14,3-22) – jest satyrą na temat idolatrii i zawiera bardzo ostrą krytykę czczenia bożków poprzez ich ośmieszenie, a w konsekwencji doprowadzenie do ich zniszczenia. Krytyka idolatrii pojawia się często w tradycji biblijnej (zob. np. Iz 44,9-20; Jr 10,1-16; Ha 2,18-19; Ps 115,4-8; 135,15-18; Bar 6). Należy jednak zauważyć, że podczas gdy w tekstach biblijnych potępiających idolatrię nie mówi się o zniszczeniu wyobrażeń bóstw tj. idoli, a jedynie zwraca się uwagę, że czczenie bożków jest głupotą i jako takie powinno być zaniechane, to w *Opowiadaniu o wężu* z Księgi Daniela stwierdza się wyraźnie, że idolatria nie tylko powinna być potępiona, ale w żaden sposób nie może być tolerowana, zaś wyobrażenia bóstw i różnego rodzaju obiekty fałszywego kultu muszą zostać zniszczone.

2. Podanie o smoku wawelskim w kronikarstwie polskim

Po raz pierwszy legenda o smoku wawelskim włączona do opisu wydarzeń związanych z panowaniem Kraka (Grakcha; łac. *Graccus*) i początkami miasta Krakowa pojawia się *Kronice polskiej* mistrza Wincentego (koniec XII w. – początek XIII w.), a następnie – cytowana bezpośrednio lub z różnymi dodatkowymi elementami – występuje niemal we wszystkich polskich kronikach²⁹, a mianowicie w *Kronice polsko-śląskiej* (ok. 1285 r.), *Kronice Dzierzwy* (początek XIV w.), *Kronice*

²⁷ Czasownik διαρρήγνυμι użyty na określenie uśmiercenia węża ogólnie oznacza „rozerwać, rozszarpać, rozsadzić, spowodować pęknięcie”, zaś użyty w formie biernej dosłownie znaczy „rozerwać na dwie części” (w tej samej formie jest użyty na określenie rozdzielenia morza w Ps 78,13 [LXX: 77,13] oraz rozłupania skały w Ps 78,15 [77,15]), zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 157; w odniesieniu do literatury greckiej, zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 410; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. I, s. 551.

²⁸ Zob. C.A. Moore, *Daniel*, s. 142-143; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 750-751.

²⁹ Podanie o smoku wawelskim nie pojawia się w *Kronice wielkopolskiej* (koniec XIII w.), chociaż znajduje się w niej opis działalności Kraka, który założył miasto Kraków; tekst łaciński: *Chronica Poloniae maioris*, wydała i komentarzem opatrzyła B. Kürbis (Monumenta Poloniae historica = Pomniki dziejowe Polski, seria II, t. 8), Warszawa 1970; tłumaczenie na język polski: *Kronika wielkopolska*, przetłumaczył K. Abgarowicz, wstęp i komentarze opracowała B. Kürbisówna, Warszawa 1965. .

ksiąg polskich (koniec XIV w.), *Rocznikach czyli Kronikach sławnego Królestwa Polskiego* Jana Długosza (poł. XV w.), *Kronice polskiej* Macieja z Miechowa (wyd. 1519 r.), *Kronice wszytkego swyata* Marcina Bielskiego (wyd. 1551 r.), *O sprawach, dziejach i wszytkich innych potocznościach koronnych polskich* Marcina Kromera (wyd. 1555 r.), *Kronice polskiej Marcina Bielskiego* opracowanej przez Joachima Bielskiego (wyd. 1597 r.)³⁰.

2.1. *Kronika polska (Chronica Polonorum)* mistrza Wincentego

Mistrz Wincenty, zwany Kadłubkiem, biskup krakowski (w latach 1208-1217/1218), który ustąpił z biskupstwa i resztę życia spędził w klasztorze cysterskim w Jędrzejowie (zmarł w 1223 r.), napisał na przełomie XII i XIII w. *Kronikę polską (Chronica Polonorum)*, która jest słusznie uważana za jeden z podstawowych pomników literatury polskiej³¹. Mistrz Wincenty jest pierwszym Polakiem, który opisał dzieje swojego narodu, a jego znakomite dzieło stało się źródłem kształtowania świadomości narodowej, kulturowej i historycznej Polaków³².

Podanie o wawelskim całozercy pojawia się w kontekście wydarzeń związanych z panowaniem Kraka I (Grakch, łac. *Graccus*). Bestię w podstępny sposób uśmiercają dwaj jego synowie, a po jej pokonaniu młodszy brat (Kрак II) napadł i zgładził starszego, a ojcu doniósł, że zabił go potwór. Wkrótce jednak bratobójstwo zostało ujawnione, zaś mordercę skazano na wygnanie (ks. I, rozdz. 5). Po tym wydarzeniu władzę królewską objęła Wanda, córka Kraka I, która została wybrana przez senat i cały lud. Na skale, pod którą w pieczarze mieszkał potwór, założono miasto, które od imienia Grakcha zostało nazwane Gracchovia (łac. *Graccouia*). Mistrz Wincenty podaje także inną etymologię nazwy miasta, mianowicie iż niektórzy nazywają je Krakowem (łac. *Craccouia*), od krakania kruków, które zleciały się do padliny zabitej bestii (ks. I, rozdz. 7). Tekst legendy o smoku przedstawia się następująco (ks. I, rozdz. 5)³³:

³⁰ Zob. M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, s. 21-25; szerzej na temat rozwoju podania o smoku wawelskim w literaturze dawnej i w różnego rodzaju późniejszych opracowaniach, zob. E.M. Firlet, *Smocza Jama na Wawelu. Historia, legenda, smoki*, Kraków 1996, s. 95-107; M. Sikorski, *Smok wawelski*, s. 67-74.

³¹ Obszerne omówienie postaci mistrza Wincentego, jego działalności oraz kroniki (zarówno kwestii literackich, jak i historii badań), zob. B. Kürbis, *Wstęp*, w: *Mistrz Wincenty Kadłubek, Kronika polska*, przełożyła i opracowała B. Kürbis (Skarby Biblioteki Narodowej), Wrocław 2003, V-CXXVI; zob. także biografie kronikarza: K.R. Prokop, *Wincenty Kadłubek (Wielcy ludzie Kościoła)*, Kraków 2005; A. Lis, *Spory wokół biografii mistrza Wincentego Kadłubka*, Lublin 2013.

³² Na temat mistrza Wincentego i jego dzieła interesujące refleksje snuje A. Nowak, który stwierdza, że Polacy są „Kadłubkowym plemieniem”, zaś sama kronika przedstawia „fascynujący wzór polskości” mający decydujące znaczenie dla przetrwania Polski w ciągu kolejnych wieków jej historii, zob. A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. I: *Skąd nasz ród (do roku 1202)*, Kraków 2014, s. 356-367.

³³ Tekst łaciński podano za: *Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika polska – Magistri Vincentii dicti Kadłubek Chronica Polonorum*, wydał, wstępem i przypisami opatrzył M. Plezia (MPH II/11), Kraków 1994, s. 10-11; przekład polski podano za: *Mistrz Wincenty Kadłubek, Kronika polska*,

Erat enim in cuiusdam speculi anfractibus monstrum atrocitatis inmanissime, quod quidam olophagum dici putant. Huius uoracitati singulis eptadibus secundum dierum subputationem certus armentorum numerus debebatur, que nisi accole quasi quasdam uictimas obtulissent, humanis totidem capitibus a monstro plecterentur (...)

Sepe igitur apertam uirorum audaciam, sepius nudos nequiquam experti uirium conatus, industrie tandem niti coguntur suffragio. Coria enim armentorum accenso plena sulphure loco solito pro armentis collocantur; que dum audissime glutit olophagus, exalantibus intro flammis suffocatur.

Był bowiem w załomach pewnej skały okrutnie srogi potwór, którego niektórzy zwać zwykli całożercą. Żarłoczności jego każdego tygodnia według wyliczenia dni należała się określona liczba bydła. Jesliby go mieszkańcy nie dostarczyli, niby jakichś ofiar, to byłiby przez potwora pokarani utratą tyluż głów ludzkich (...)

Gdy więc doświadczyli po wielekroć otwartej męskiej walki i daremnej najczęściej próby sił, zmuszeni zostali wreszcie uciec się do podstępów. Bowiem zamiast bydła podłożyli w zwykłym miejscu skóry bydłecze, wypchane zapaloną siarką. I skoro połknął je z wielką łapczywością całożerca, zadusił się od buchających wewnątrz płomieni.

Na określenie potwora został tutaj użyty termin *monstrum*, który ogólnie wyraża myśl o czymś dziwnym i niezwykłym, natomiast w odniesieniu do istot żyjących przybiera znaczenie „potwór, bestia, osobliwe stworzenie, dziwadło”³⁴. Ponadto potwór został określony słowem *olophagus*, które w języku łacińskim jest neologizmem utworzonym przez mistrza Wincentego w wyniku połączenia dwóch słów greckich, mianowicie ὄλος, „cały, wszystko” oraz φαγεῖν (*infinitivus aoristus* od ἔφαγον, *ind. aor.*)³⁵, „jeść, pożerać” i oznacza kogoś, kto pożera w całości lub pożera wszystko, tj. „całożerca, wszystkożerca”³⁶. Można przypuszczać, że mistrz Wincenty stworzył

przełożyła i opracowała B. Kürbis, s. 13-14.

³⁴ Zob. M. Plezia (red.), *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. VI, zeszyt 3 (47): *Militia – Moror*, Wrocław 1987, kol. 462-463; zob. też C.T. Lewis, C. Short, *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary Revised, Enlarged, and in Great Part Rewritten*, Oxford 1958, s. 1163; J. Korpany (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. II, Warszawa 2001, s. 280.

³⁵ Warto zauważyć, że w greckim czasowniku „jeść, pożerać” oprócz form aorystu, element -φαγ pojawia się jeszcze w formach czasu przyszłego (φαγομαι, *ind. fut.*), natomiast w czasie teraźniejszym przybiera formę ἐσθίω (*ind. praes.*), zob. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1911.

³⁶ Na temat etymologii słowa *olophagus*, zob. M. Plezia (red.), *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. VI, zeszyt 6 (34): *Historiace – Hystrix*, Wrocław 1977, kol. 774; zob. też A. Bielowski, *Słowniczek*, w: *Monumenta Poloniae historica*, t. 2, Lwów 1872, s. 451; O. Balzer, *Studium o Kadłubku, II*, w: *Pisma pośmiertne Oswalda Balzera*, t. II (Prace Naukowe, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego we Lwowie, I/10), Lwów 1935, s. 199; M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, 22; B. Kürbis, *Holophagus. O smoku wawelskim i innych smokach*, w: M. Biskup (red.), *Ars historica. Prace*

łacińską nazwę *olophagus* na określenie potwora w oparciu o opowiadanie znajdujące się w Dn 14,23-27, gdzie jest mowa o wężu, którego w podstępny sposób zabił Daniel. W greckim tekście biblijnym występuje czasownik „jeść, pożerać” w formie imiesłowowej φαγών, „zjadłszy” (ptc. aor. act.), który stanowi drugi element składowy łacińskiego neologizmu. Natomiast jego pierwszy element, tj. olo- (gr. ὄλος), był najprawdopodobniej wynikiem spostrzeżenia, że wąż pożarł wszystko, co Daniel „dał/rzucił w paszczę węża” (w. 27). Warto również zauważyć, że na określenie pożarcia przez całożercę mieszaniny podrzuconej mu w skórach bydłęcych mistrz Wincenty używa czasownika *glutire* (*gluttire*), który oznacza „połykać, pochłaniać”, co nasuwa na myśl sposób przyjmowania pokarmu przez węża³⁷. W związku z sugestią, że to biblijny tekst z Dn 14,23-27 (w wersji greckiej!) stał się źródłem, które zainspirowało mistrza Wincentego do utworzenia łacińskiego słowa *olophagus*, „całożerca”, powstaje pytanie o znajomość przez niego języka greckiego, a jeśli tak, to w jakim stopniu. Wydaje się, że autor *Kroniki polskiej* znał język grecki – przynajmniej w stopniu podstawowym – o czym może świadczyć jego wykształcenie zdobyte w największych ośrodkach naukowych tamtych czasów, mianowicie w Bolonii i Francji (najprawdopodobniej w Paryżu), gdzie od czasów karolińskich trwała tradycja studiów greckich, a przede wszystkim fakt, że w swoim dziele bardzo chętnie używał słów greckich oraz różnego rodzaju grecyzmów³⁸.

Na biblijne podłoże legendy o wawelskim całożercy w przekazie mistrza Wincentego może wskazywać specyficzna terminologia użyta w odniesieniu do zwierząt podrzucanych potworowi na pożarcie. Otóż autor *Kroniki polskiej* stwierdza, że *quasi quasdam uictimas obtulissent*, „niby jakieś ofiary dostarczali”. Słowo *victima* (= gr. θυσία), „ofiara”, które dosłownie oznacza „zwierzę ofiarne”, a więc zwierzę przeznaczone na ofiarę, jest terminem technicznym używanym w języku kulturowo-religijnym, zarówno w tradycji biblijnej, jak i w literaturze grecko-rzymskiej³⁹. Podobny charakter kulturowo-religijny posiada czasownik *obtulissent*, „dostarczali” (con. pluperf. act., od *offerre*, „przynieść, przedstawić (coś); ofiarować, składać ofi-

z dziejów powszechnych i Polski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Seria historia, 71), Poznań 1976, s. 174.

³⁷ Zob. M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, s. 22.

³⁸ Szerzej na temat użycia słów pochodzących z języka greckiego przez mistrza Wincentego, a co za tym idzie, jego znajomości tego języka, zob. O. Balzer, *Studium o Kadlubku*, II, 176-234; B. Kürbis, *Wstęp*, w: *Mistrz Wincenty Kadlubek, Kronika polska*, CI-CIV; o znajomości języka greckiego przez mistrza Wincentego jest również przekonany S. Szczęsny, Recenzja: *Mistrz Wincenty* (tzw. *Kadlubek*), *Kronika polska. Przetłumaczyła i opracowała Brygida Kürbis. Indeks sporządziła Danuta Zydorek*. Wrocław – Warszawa – Kraków (1992). Zakłady Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, ss. CXXXII, 322, 2nlb. „Biblioteka Narodowa”. Seria I. Nr 277, „Pamiętnik Literacki” 85/2 (1994), s. 218.

³⁹ Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 334-335; H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 812; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 1960, s. 480; J. Korpanty, *Słownik łacińsko-polski*, t. II, s. 962; więcej na ten temat, zob. J. Behm, θύω θυσία, etc., w: G. Kittel (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, tł. G.W. Bromiley, t. III, Grand Rapids 1995, s. 180-190.

arę”), który w dziełach łacińskich pisarzy chrześcijańskich jest terminem technicznym używanym na określenie składania ofiary⁴⁰. Wyrażenie *uictimas obtulissent*, „ofiary składali” mistrz Wincenty poprzedza słowem *quasi*, „jakby, jak gdyby, niby”, które pełni tutaj funkcję porównawczą, ale może również wyrażać ironię, która polega na tym, że autor w sposób sarkastyczny przyrównuje zwierzęta podzrucane potworowi do składania ofiar. Analizując słownictwo użyte przez autora *Kroniki polskiej* można wątpić, że jest to tylko przypadek, gdyż sugeruje ono, iż mistrz Wincenty postrzegał legendę o wawelskim całożercy w kategoriach religijnych mających swoje źródło w tradycji biblijnej⁴¹. Warto w tym miejscu zauważyć, że podobna atmosfera towarzyszy biblijnemu opowiadaniu z Księgi Daniela (Dn 14,23-27), które jest satyrą na temat idolatrii, zaś śmiertelna mieszanina przygotowana dla węża i powodująca jego zgładzenie stała się dowodem pokazującym głupotę tych, którzy go czcili. Autor biblijny nie ukrywa drwiny, gdy stwierdza, że obiektem kultu było zwierzę, które rozpękało się z przejedzenia. Wydaje się, że również mistrz Wincenty w opisie wawelskiego całożercy nie unika drwiącego tonu w opisie losu potwora, którego zgubiła jego własna żarłoczność.

Wpływ biblijnego *Opowiadania o wężu* z Dn 14,23-27 jest widoczny również w opisie uśmiercenia całożercy, który znajduje się w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego. Należy zwrócić uwagę, że w obu przypadkach sposób zabicia potwora jest rezultatem podstępny, a przygotowanie pokarmu mającego na celu jego zgładzenie odznacza się wyjątkową pomysłowością, a nawet sprytem. Chociaż istnieje różnica w odniesieniu do poszczególnych składników mieszaniny, która została przygotowana jako pokarm dla węża w Dn 14,27 (smoła, łój, włosie) oraz dla całożercy w *kronice* mistrza Wincentego (zapalona siarka), to warto mieć na uwadze fakt, że użyty w tekście biblijnym termin „smoła” (gr. πίσσα; łac. *pix*) jest ogólnym określeniem materiału łatwopalnego, który w Iz 34,9 pojawia się w paralelizmie ze słowem oznaczającym „siarkę”. Warto także zauważyć, że termin „siarka” (łac. *sulphur*; gr. θείον) użyty przez mistrza Wincentego na określenie śmiertelności dla całożercy materiału, w tradycji biblijnej jest częstym narzędziem kary, której skutkiem staje się unicestwienie grzeszników (zob. Rdz 19,24; Pwt 29,22; Iz 30,33; 34,9; Ez 38,22; Ps 11,6; Łk 17,29; Ap 9,17-18; 14,10; 21,8), zaś w Apokalipsie św. Jana siarka jest narzędziem zagłady w odniesieniu do bestii (Ap 19,20) oraz diabła (Ap 20,10).

W obu tekstach, tj. w Dn 14,23-27 i *Kronice polskiej* mistrza Wincentego, podobny jest motyw kończący całą historię, a więc spektakularne uśmiercenie węża (przez Daniela) / całożercy (przez synów Kraka), który został pokonany dzięki mądrości

⁴⁰ Zob. C.T. Lewis, C. Short, *A Latin Dictionary*, s. 1259; K.E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, t. II, Hannover 1918, s. 1328 (reprint: Darmstadt 1998).

⁴¹ B. Kürbis (*Holophagus*, s. 168-169) odmawia wyrażeniu o składaniu „jakby jakichś ofiar” potworowi wawelskiemu sakralnego charakteru stwierdzając, że autor *kroniki* używając tego zwrotu „nie chce dopuścić myśli o istnieniu rzeczywistego rytuału kultowego”. Należy jednak zauważyć, że owszem, mistrz Wincenty zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek kultu, ale czyni to przez użycie terminologii religijnej, dzięki której jeszcze bardziej wzmacnia ironiczny charakter całego opisu, zaś samo podzrucanie „jakby ofiar” staje się swoistego rodzaju parodią prawdziwego kultu.

i pomysłowości człowieka posługującego się podstępem, ponieważ nie mógł stanąć z nim do otwartej walki. W obu przypadkach pokonanie potwora dokonuje się w sposób naturalny, to znaczy na skutek przemyślanego działania człowieka, a nie dzięki interwencji sił nadprzyrodzonych.

Wskazując na możliwość istnienia biblijnych – zwłaszcza zaś pochodzących z Księgi Daniela (Dn 14,23-27) – inspiracji dla legendy o wawelskim całożercy znajdującej się w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego nie sposób również nie uwzględnić argumentu *ad personam*. Autor kroniki był człowiekiem wykształconym i posiadającym ogromną wiedzę, rozmiłowanym w dziełach autorów antycznych, do których chętnie i często nawiązywał, ale równocześnie był dzieckiem swojej epoki, w której całą rzeczywistość postrzegano przede wszystkim w kategoriach religijnych. Mając ponadto na uwadze fakt, że był on przecież osobą duchowną, biskupem krakowskim, który po zrezygnowaniu z tej godności postanowił żyć zgodnie z niezwykle surową regułą cysterską, nawiązywanie do tradycji biblijnych jawi się jako coś zupełnie naturalnego i oczywistego. W tym kontekście nie powinno więc dziwić to, że mistrz Wincenty mógł postrzegać wawelskiego całożercę jako symbol uosobionego zła, którego pokonanie przywróci porządek, harmonię i dobro⁴². Takiemu rozumieniu nie przeciwstawia się fakt, że cała sprawa dzieje się w czasach pogańskich, ponieważ mistrz Wincenty zwraca uwagę na uniwersalną myśl o walce dobra ze złem, która jest centralna w tradycji biblijnej. Warto przy tym zauważyć, że Krak (łac. *Graccus*) jest ukazany jako ten, który zakłada państwo i ustanawia prawa dla dobra obywateli. Co więcej, chociaż Krak jest przecież poganinem, to przez mistrza Wincentego został przedstawiony jako model władcy idealnego, który nawet z narażeniem własnego życia powinien bronić swoich poddanych. Generalnie można stwierdzić, że w badaniach nad genezą legendy o wawelskim całożercy w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego zbyt nacisk kładzie się na jednorodny – i jednocześnie wyłączający inne możliwości – charakter źródeł, to znaczy wskazuje się albo na tradycję ludową, albo na przekazy o Aleksandrze Macedońskim, albo też na historię o św. Jerzym pokonującym smoka. Tymczasem może warto zaakceptować sugestię, że pierwszy Polak spisujący dzieje swojego narodu mógł znać i wykorzystać źródła różnego rodzaju, a więc zarówno miejscowe podania o charakterze folklorystycznym, jak i legendy dotyczące Aleksandra i św. Jerzego, a przede wszystkim tradycję biblijną kształtującą mentalność ludzi tamtych czasów, w tym bez wątpienia również umysł mistrza Wincentego, zwanego Kadłubkiem, którego podanie o całożercy zagrażającym ludziom i zwierzętom przejęli wszyscy następni kronikarze.

⁴² Możliwość postrzegania przez mistrza Wincentego motywu wawelskiego potwora w kategoriach religijnych, głównie w oparciu o tradycję biblijną będącą źródłem kształtowania umysłowości ludzi tamtych czasów, akceptuje M. Sikorski, *Smok wawelski*, 60-61.

2.2 Kronika polsko-śląska (*Chronica Polonorum*)

Dzieło noszące tytuł *Kronika polsko-śląska* lub *Kronika polska* (*Chronica Polonorum*) zostało napisane na Śląsku pod koniec XIII w. (ok. 1285 r.) przez anonimowego autora, którym najprawdopodobniej był cysters z Lubięża. W opisie dziejów najdawniejszych (do 1202 r.) autor wykorzystuje przede wszystkim kronikę mistrza Wincentego, a w odniesieniu do czasów późniejszych bardziej skupia się na sprawach śląskich⁴³.

W legendzie o wawelskim całożercy autor *Kroniki polsko-śląskiej* wykorzystuje relację mistrza Wincentego, ale wprowadza do niej pewne zmiany i nieco ją skraca. Identyfikacja jest kontekst wydarzeń, a więc działalność potwora uaktywnia się w czasie panowania Kraka (Grakch; łac. *Graccus*). Bestię zabijają dwaj jego synowie posługując się podstępem, po czym młodszy brat zgładził starszego winą za to obarczając bestię. Gdy zbrodni ujawniono, sprawca został wygnany, a władzę królewską objęła Wanda, córka Kraka. W *Kronice polsko-śląskiej* – podobnie jak u mistrza Wincentego – podając etymologię miasta Krakowa, z jednej strony stwierdza się, że na skale, gdzie mieszkał potwór, założono miasto, które od imienia Grakcha zostało nazwane Gracchovia (łac. *Graccovia*), a z drugiej jest mowa o tym, że niektórzy nazywają to miasto Krakowem (łac. *Cracovia*), od krakania kruków, które zleciały się do ciała zabitej bestii. Tekst legendy o wawelskim całożercy przedstawia się następująco⁴⁴:

Erat enim in cuiusdam (spelunce) scopuli anfractibus monstrum atrocitatis inmanissime, quod quidam olofagum dicunt. Huis voracitati acole singulis diebus certum armentorum numerum quasi pro victimis offerebant, alioquin totidem humanis capitibus ab eodem monstro plectebantur (...)

Non igitur virium (suarum) sed industrie innitentes suffragio coram olofago armentorum corpora sulfure et igne repleta loco solito ponunt. Que dum avidissime glutit olofagus, exalantibus intro flammis suffocatur.

Był bowiem w załomach (jaskini) pewnej skały okrutnie srogi potwór, którego niektórzy zwali całożercą. Żarłoczności jego mieszkańcy każdego dnia określoną liczbą bydła ofiarowywali jakby na ofiary, w przeciwnym razie byłiby przez tego potwora pokarani utratą tyłuż głów ludzkich (...)

Nie siłami męstwa (swojego), lecz uciekając się do sposobu, przed cało-

⁴³ Zob. J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, s. 24-25; szerzej na temat kroniki, zob. Z. Wielgosz, *Kronika polska – metoda prezentacji dziejów*, w: K. Gajda (red.), *Dawna historiografia śląska. Materiały sesji naukowej odbytej w Brzegu w dniach 26-27 listopada 1977 roku*, Opole 1980, s. 44-60; E. Wilamowska, *Kronika polsko-śląska. Zabytek pochodzenia lubińskiego*, „Studia Źródłoznawcze” 25 (1980), s. 79-95.

⁴⁴ Tekst łaciński podano za: *Kronika polska – Chronica Polonorum*, opracował L. Ćwikliński (MPH 3), Lwów 1878, s. 607-608; przekład na język polski własny, por. G.K. Walkowski, *Regni Poloniae Documenta rerum gestarum MCCCLXVIII-MCCCLXXXV*, Bydgoszcz – Warszawa 2014, s. 293 i 295 (tłumaczenie dość swobodne).

żercą ciała bydła wypełnione siarką i ogniem w zwykłym miejscu podłożyli. I skoro połknął je z wielką łapczywością całożerca, zadusił się od buchających wewnątrz płomieni.

Na określenie potwora wawelskiego autor *Kroniki polsko-śląskiej* używa tych samych określeń, które występują u mistrza Wincentego, mianowicie *monstrum*, „potwór” oraz *olofagus*, „całożerca” (ze zmianą pisowni: zamiast *olophagus* jest *olofagus*).

W tej kronice zostaje zamiast słowa *speculum*, „wysokie miejsce, szczyt góry, skała”, które występuje u mistrza Wincentego, pojawia się termin *scopulus*, „skała” (identyczna zmiana zachodzi też w *Kronice Dzierzwy*). Ponadto autor wprowadza dodatkowe słowo *spelunca*, „jaskinia, jama, grota”, którego wprowadzenie wydawca tekstu wyjaśnia jako próbę wytłumaczenia mniej znanego terminu *anfractus*, „załom, rozpadlina (skalna)”⁴⁵. W opisie zwierząt dostarczanych potworowi autor *Kroniki polsko-śląskiej* – podobnie jak mistrz Wincenty – posługuje się językiem religijnym używając wyrażenia *quasi pro victimis offerebant*, dosł. „jakby na ofiary ofiarowywali”. Wskazuje na to nie tylko rzeczownik *victima*, „zwierzę ofiarne, tj. zwierzę przeznaczone na ofiarę; ofiara”, które w tradycji biblijnej jest terminem technicznym określającym materię ofiary krwawej, ale również czasownik *offerre*, „przynieść, przedstawić (coś); ofiarować, składać ofiarę”. Porównując podrzucanie dla bestii zwierząt na pożarcie do składania ofiar autor kroniki używa słowa *quasi*, „jakby, jak gdyby”, które przede wszystkim ma znaczenie partykuły porównawczej, ale w tym kontekście może zawierać również odcień ironiczny w sensie „niby, niejako”. Można więc przypuszczać, że autor *Kroniki polsko-śląskiej* – podobnie jak mistrz Wincenty – postrzegał postać całożercy w kategoriach religijnych, a więc ogólnie mówiąc jako uosobienie zła. Stąd też składane potworowi zwierzęta stanowiły „niby ofiary”, ponieważ w opinii autora, którym był mnich cysterski, były one przeciwieństwem prawdziwych ofiar należnych tylko Bogu. Nie może dziwić fakt, że w taki właśnie sposób autor kroniki postrzega motyw wawelskiego całożercy, ponieważ jako zakonnikowi z pewnością bardzo bliskie były mu obrazy oraz motywy biblijne, i to właśnie przez ich pryzmat przedstawia to podanie. Warto też zauważyć, że ironia kryjąca się za terminem *quasi*, „jakby, niby” może też w jakiejś mierze nawiązywać do opowiadania z Księgi Daniela (Dn 14,23-27), gdzie zabicie węża będącego obiektem kultu jest ukazane w świetle niezwykle mocno wyeksponowanej drwiny mającej na celu ośmieszenie jego czcicieli.

W opisie mieszaniny, która uśmierciła wawelskiego całożercę, autor kroniki zamiast zwrotu *accenso ... sulphure*, „zapaloną siarką” występującego u mistrza Wincentego używa wyrażenia *sulfure et igne*, „siarką i ogniem”, gdzie termin *accensus*, „zapalony, palący się, świecący” (ptc. perf. pass., od *accendo*) został zastąpiony słowem *ignis*, „ogień”. Ta zmiana lepiej wyjaśnia buchające we wnętrzu potwora

⁴⁵ Zob. Kronika polska – *Chronica Polonorum*, opracował L. Ćwikliński (MPH 3), s. 607.

płomienie, które stały się przyczyną jego śmierci.

2.3. *Kronika Dzierzwy (Chronica Dzirsvae)*

Dzieło noszące tytuł *Kronika Dzierzwy* (dawniej *Mierzwy*) powstało najprawdopodobniej na początku XIV wieku. Chociaż niewiele wiadomo o autorze, to na podstawie informacji znajdujących się w samej kronice można stwierdzić, że był on franciszkaninem związanym z Krakowem⁴⁶.

Podanie o wawelskim potworze znajdujące się w *Kronice Dzierzwy* jest zasadniczo wzorowane na przekazie mistrza Wincentego, chociaż zachodzą tutaj pewne różnice. Podobnie jak w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego, legenda o całożercy pojawia się w kontekście opisu panowania Kraka I (Grakch, łac. *Graccus*). Również tutaj bestię w podstępny sposób zabijają dwaj jego synowie, a potem młodszy brat (Krak II) zgładził starszego, zaś ojcu powiedział, że zrobiła to bestia. Gdy morderstwo brata wyszło na jaw, sprawca został wygnany, a władzę królewską objęła Wanda, córka Kraka I. W *Kronice Dzierzwy* – podobnie jak u mistrza Wincentego – stwierdza się, że w pobliżu skały, gdzie mieszkał potwór, założono miasto, które od imienia Grakcha zostało nazwane Gracchovia (łac. *Graccovia*). Także tutaj wspomina się, że niektórzy nazywają miasto Krakowem (łac. *Cracovia*), od krakania kruków, które zleciały się do padliny zabitej bestii. Tekst legendy o wawelskim całożercy w ujęciu autora *Kroniki Dzierzwy* przedstawia się następująco⁴⁷:

Huius quoque tempore erat in cuiusdam scopuli anfractibus monstrum atrocitatis immanissime, quod quidam olophagum dici putant, cuius voracitati singulis eptadibus secundum supputationem dierum certus armentorum numerus debebatur, que nisi accole quasi quasdam victimas obtulissent, humanis totidem a monstro capitibus plecterentur (...)

Tandem igitur industria uti coguntur. Coria enim armentorum accensa plena sulphure ac pice ad instar Danielis, qui draconem Babyloniorum occidit, loco solito pro armentis collocantur, que dum avidissime gluit olophagus, exhalantibus intro flammis suffocatur.

Za jego czasu był w załomach pewnej skały okrutnie srogi potwór, którego niektórzy zwać zwykli całożercą, którego żarłoczności każdego tygodnia we-

⁴⁶ Zob. K. Pawłowski, *Wstęp*, w: *Kronika Dzierzwy – Chronica Dzirsvae*, wydał, wstępem i przypisami opatrzył K. Pawłowski (MPH II/15), Kraków 2013, s. VI-VII; więcej na ten temat, zob. J. Banaszekiewicz, *Kronika Dzierzwy – problem wykładu dziejów ojczystych w XIV wieku*, „Studia Źródloznawcze” 22 (1977), s. 89-95; tenże, *Kronika Dzierzwy, XIV wieczne kompendium historii ojczystej*, Wrocław 1979.

⁴⁷ Tekst łaciński podano za: *Kronika Dzierzwy – Chronica Dzirsvae*, wydał, wstępem i przypisami opatrzył K. Pawłowski (MPH II/15), s. 4-5; przekład na język polski własny, por. H. Kownacki, *Kronika polska przez Dzierwę w końcu wieku XII napisana z dodatkiem rocznych dziejów z ziemi krakowskiej w szczególności w wieku XIII*, Warszawa 1823, s. 16-18.

dług wyliczenia dni należała się określona liczba bydła, której jeśliby mieszkańcy nie dostarczyli, niby jakichś ofiar, to byłiby przez potwora pokarani utratą tyłuż głów ludzkich (...)

Wreszcie wymyślili więc sposób. Skóry bowiem bydlęce wypchane zapaloną siarką i smołą, na podobieństwo Daniela, który smoka babilońskiego zgładził, podłożyli w zwykłym miejscu zamiast bydła. I skoro połknął je z wielką łapczywością całożerca, zadusił się od buchających wewnątrz płomieni.

Na określenie smoka wawelskiego w Kronice Dzierzwy zostały użyte terminy występujące w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego, mianowicie *monstrum*, „potwór” oraz *olophagus*, „całożerca”. Ponadto pojawia się tutaj słowo *draco*, „wąż, smok” (= gr. δράκων), które występuje na określenie węża, którego zabił Daniel w opowiadaniu biblijnym (Dn 14,23.27; Wlg: ww. 22 i 26).

Poza odmiennymi wariantami gramatycznymi, w relacji o wawelskim całożercy według *Kroniki Dzierzwy*, pojawiają się także trzy znaczące różnice w porównaniu z tekstem mistrza Wincentego. Po pierwsze, zamiast słowa *speculum*, „wysokie miejsce, szczyt góry, skała”, które występuje u mistrza Wincentego, w *Kronice Dzierzwy* pojawia się termin *scopulus*, „skała” (taka sama zmiana następuje również w *Kronice polsko-śląskiej*). Po drugie, w opisie mieszaniny pokarmu, który został przygotowany dla potwora, dodano słowo *pix*, „smoła” w wyrażeniu *accensa ... sulphure ac pice*, „zapaloną ... siarką i smołą”. To samo słowo pojawia się w Dn 14,26 (Wlg): *tulit ergo Danihel picem (...)*, „wziął więc Daniel smołę (...)”. Można więc przypuszczać, że autor kroniki dodał to słowo w celu większego upodobnienia swojej relacji do tekstu biblijnego. Po trzecie, w opisie uśmiercenia potwora zostają dodane słowa: *ad instar Danielis, qui draconem Babyloniorum occidit*, „na podobieństwo Daniela, który smoka babilońskiego zgładził”. Te słowa w sposób wyraźny i jednoznaczny łączą podanie o zabiciu potwora wawelskiego oraz *Opowiadanie o wężu* z Księgi Daniela (Dn 14,23-27; w Wlg: 14,22-26). Autor kroniki, mówiąc o biblijnych korzeniach motywu zabicia potwora wawelskiego, wskazuje tym samym, że legendę o nim postrzega przede wszystkim w kategoriach religijnych, zwłaszcza zaś jego zgładzenie jest dla niego obrazem unicestwienia zła, którego uosobieniem stał się wawelski całożerca⁴⁸. Zarówno więc dodanie słowa *pix*, „smoła” w opisie mieszaniny mającej uśmiercić smoka, jak również – a raczej przede wszystkim – wzmianka o tym, że zabicie wawelskiego całożercy było podobne do zgładzenia przez Daniela węża/smoka babilońskiego wskazuje wyraźnie na przekonanie autora *Kroniki Dzierzwy*, że tekst biblijny był źródłem inspiracji legendy o potworze wawelskim, zwłaszcza zaś do motywu dotyczącego sposobu jego zgładzenia⁴⁹.

⁴⁸ Na możliwość rozumienia legendy o wawelskim potworze w kategoriach religijnych zwraca uwagę M. Sikorski, *Smok wawelski*, s. 64; zob. także E.M. Firlet (*Smocza Jama na Wawelu*, s. 96-97), która zauważa, że kronikarz odwołując się do Księgi Daniela „starał się znaleźć jakąś analogię do przedstawianych wydarzeń, zresztą zupełnie trafnie”.

⁴⁹ W odniesieniu do odwołania się autora *Kroniki Dzierzwy* do Księgi Daniela nieco dziwnie i zaska-

2.4. *Kronika książąt polskich (Chronica principum Poloniae)*

Dzieło zatytułowane *Kronika książąt polskich (Chronica principum Poloniae)* powstało na Śląsku pod koniec XIV w. (w latach 1382-1386), a za jego autora uważa się niekiedy Piotra z Byczyny, kanonika kolegiaty w Brzegu⁵⁰. Kronika opisując dzieje Polski od czasów najdawniejszych opiera się przede wszystkim na *Kronice polskiej* mistrza Wincentego, natomiast w odniesieniu do okresu późniejszego kolejnym źródłem jest również *Kronika polsko-śląska*.

W tekście legendy o smoku wawelskim autor *Kroniki książąt polskich* wzoruje się na kronice mistrza Wincentego, ale zmienia nieco jej ogólny kontekst. Przede wszystkim w ujęciu tej kroniki Krak (łac. *Graccus*) sam zgładził smoka, natomiast zbrodnia, której dokonał jego młodszy syn zabijając swego brata nastąpiła po tym zdarzeniu. Po wygnaniu bratobójcy wzniesiono na skale, gdzie mieszkał potwór, wspaniałe miasta, które nazwano Krakowem (łac. *Cracovia*), od imienia Kraka (łac. *Graccus*), a władzę przekazano jego córce Wandzie. Tekst legendy o całożercy wawelskim w ujęciu *Kroniki książąt polskich* przedstawia się następująco⁵¹:

Erat itaque temporibus illis in quibusdam Polonie scopulis spelunca profunda, in qua monstrum, quod nonnulli nominant olofagum, immanissimum habebatur, cuius voracitati singulis diebus armenta tria quasi pro victimis offerebant, alioquin tot humana corpora plectebantur ab illo. Graccus vero, iam senex, equanimiter tantam hominum non ferens perniciem, omnibus convocatis, prehabito consilio cum eisdem corpora, que monstro danda fuerant, sulfure atque igne artificiose repleta more locoque solitis offerunt olofago, quibus avidissime comestis per eum, intus flammis erumpentibus suffocatur.

A była w tych czasach w pewnej skale Polski głęboka jaskinia, gdzie mieszkał okrutny potwór, którego niektórzy nazywają całożercą. Żarłoczności jego każdego dnia trzy bydłeta składali, jakby na ofiary, w przeciwnym razie byłiby przez niego pokarani utratą tyłuż ciał ludzkich. Grakch zaś, będąc już starcem, cierpliwie tak wielkiego ludzkiego nieszczęścia nie mogąc już znieść, zwoławszy wszystkich, postanowił w naradzie z nimi, aby ciała, które potworowi były dawane, siarką i ogniem zręcznie wypełnione jak zwykle w tym samym miejscu całożercy podłożyć, które gdy pożarł z wielką łapczywością, zadusił się od bu-

kująco brzmia słowa, które wypowiada M. Plezia (*Legenda o smoku wawelskim*, s. 23), że „anonimowy franciszkanin krakowski zauważył podobieństwo polskiej legendy do wątków wschodnich, choć podobieństwo to było w znanym mu wypadku dość odległe”.

⁵⁰ Zob. R. Heck, *Kronika książąt polskich – metoda prezentacji dziejów*, w: K. Gajda (red.), *Dawna historiografia śląska. Materiały sesji naukowej odbytej w Brzegu w dniach 26-27 listopada 1977 roku*, Opole 1980, s. 61-81; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, s. 24; A. Nowak, *Dzieje Polski*, t. II: *Od rozbicia do nowej Polski (1202-1340)*, Kraków 2015, s. 125.

⁵¹ Tekst łaciński podano za: *Kronika książąt polskich – Chronica principum Poloniae*, opracował Z. Węclewski (MPH 3), s. 430-431; przekład na język polski własny, por. G.K. Walkowski, *Regni Poloniae Documenta rerum gestarum*, s. 69 (tłumaczenie dość swobodne).

chających wewnątrz płomieni.

W odniesieniu do relacji o samym potworze i sposobie jego uśmiercenia, autor kroniki używa tej samej terminologii, co mistrz Wincenty. Na jego określenie zostały użyte terminy *monstrum*, „potwór” oraz *olofagus*, „cząłozerca” (jedyna zmiana dotyczy sposobu zapisu, zamiast *olophagus* jest *olofagus*). W tej kronice – podobnie jak w *Kronice polsko-śląskiej* – autor używa języka religijnego w opisie zwierząt podrzucanych cąłozercy, używając identycznego sformułowania: *quasi pro victimis offerebant*, dosł. „jakby na ofiary ofiarowywali”. Użyte tu zostały te same słowa, mianowicie rzeczownik *victima*, „zwierzę przeznaczone na ofiarę; ofiara” oraz czasownik *offerre*, „przynieść, przedstawić (coś); ofiarować, składać ofiarę”, które w tradycji biblijnej są terminami technicznymi na określenie czynności kultycznych, zwłaszcza w odniesieniu do składania ofiar. Autor kroniki używa słowa *quasi*, „jakby, jak gdyby, niby” w odniesieniu do zwierząt rzucanych bestii na pożarcie, co może – tak samo jak w *Kronice polsko-śląskiej* – zawierać ironię i pośrednią aluzję do biblijnej relacji o zabicu węża przez Daniela (Dn 14,23-27). Mając na uwadze fakt, że autorem tej kroniki był najprawdopodobniej kanonik kolegiaty w Brzegu, nie dziwi postrzeganie zabicie cąłozercy w kategoriach religijnych, podobnie jak to czynili jego poprzednicy. Gdy chodzi o mieszaninę mającą uśmiercić potwora, podobnie jak w *Kronice polsko-śląskiej*, również tutaj pojawia się wzmianka o ogniu w wyrażeniu *sulfure atque igne*, „siarką i ogniem”, co lepiej tłumaczy przyczynę śmierci bestii, jaką były buchające w jej wnętrzu płomienie. Wiele podobieństw w relacji o wawelskim cąłozercy zachodzących w tym dziele oraz w *Kronice polsko-śląskiej* jest zrozumiałe, gdy uwzględni się ich wspólne powstanie na Śląsku.

2.5. *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*

Jan Długosz (ur. 1415 r. – zm. 1480 r.), kronikarz, historyk, geograf, dyplomata, kanonik krakowski i wychowawca synów króla Kazimierza Jagiellończyka, jest autorem wielu dzieł, z których najślynniejszym jest kronika dziejów Polski od czasów najdawniejszych aż do 1480 roku w dwunastu księgach, która nosi tytuł *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego (Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae)*. W swoim dziele, które rozpoczął w 1455 r., Jan Długosz korzystał z wielu źródeł zarówno polskich, jak i obcych (m.in. czeskich, ruskich, krzyżackich)⁵².

W swoim przekazie legendy o potworze wawelskim Jan Długosz korzystał z wcześniejszych dzieł kronikarskich, o czym świadczą jego własne słowa: „Po zabicu potwora i okropnego zwierza, który u pewnych pisarzy (*a quibusdam scriptoribus*) występuje pod mianem smoka (...)”. Chociaż Jan Długosz nawiązuje do wcześniejszych relacji kronikarskich, przede wszystkich do *Kroniki polskiej* mistrza Wincentego i *Kroniki książąt polskich*⁵³, jak również do ustnych przekazów

⁵² Szerzej zob. J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do 1480)*, Wrocław 1964, s. 189-240.

⁵³ Na przejście – z pewnymi zmianami – przez Jana Długosza legendy o cąłozercy wawelskim

pochodzących z tradycji ludowej, to zmienia on dość znacząco kontekst tej opowieści. Podczas gdy we wcześniejszych przekazach Kraków został założony po zabiciu smoka, to w relacji Jana Długosza miasto wcześniej założył sam Krak (łac. *Grak sive Graccum*) i było ono terroryzowane przez potwora żyjącego w jaskini pod wzgórzem wawelskim. Z powodu szkód, które wyrządzał, Krak podstępnie uśmiercił bestię uwalniając w ten sposób mieszkańców miasta od ciągle zagrażającego im niebezpieczeństwa. Tekst legendy o bestii wawelskiej w ujęciu Jana Długosza przedstawia się następująco (ks. I)⁵⁴:

Belua enim insolite magnitudinis, draconis aut olofagi speciem habens, in antro montis Wąwel, super quo castrum Grak erexerat, cubile posuerat, que ad explendam suam esuriam aliquot pecorum aut armentorum prebita corpora corripuens devorabat, sed nec humanis deferebat corporibus sed quociens illius rabiem non reperti aut non dati pecoris diucior excruciasset rabies et fames, tociens sub clara luce diei ad mitigandam sui ventris ingluviem horrida rictibus ora trahens e cubili suo potenter emergeret, et valida iumentorum atque boum corpora, sive adiuncta carpento, sive subiugata aratro invaderet, suffocaret, voraret; in quosque etiam homines seviens, nisi in tutum refugerent, alvum suam illorum horrenda cede explebat. Que execranda ingluviei rabies adeo cives Cracouienses terruit afflixitque, ut de deserenda magis quam de habitanda urbe propter tam infestum vastatorem cogitarent. Mandato autem et decreto principis Gracci, [qui] urbis a se fundate molestius ferebat progressum civium discessu rescindi, tria singulis diebus belue iactantur corpora, quorum sacietate non hominibus solum, verum et ceteris animantibus prestabatur securitas. Sed cum hec quoque onerosa magis principi quam civibus, qui post mortem suam urbem desertum iri verebatur, condicio videretur, iactanda monstro corpora sulphure iussit, et caumate parum igne contacta, cera atque pice impleri, et belue exponi; que cum naturali et solita aviditate deglutisset, ab igne torrente et flammis alcius diffusis interiora urgente sensim collapsa et extincta est.

(...) Bestia bowiem olbrzymiej wielkości, mająca wygląd smoka lub całożericy, w jaskini góry Wąwel, na której Krak wznosił zamek, obrala sobie legowisko, a dla zaspokojenia swej żarłoczności pożerała ciała stad (owiec) i bydła, które mu rzucano, a nie przepuszczała nawet ludzkim ciałom. Gdy zaś długim zmorzona głodem nie znajdowała przygodnej lub podrzuconej sobie ofiary, wte-

od mistrza Wincentego zwrócił już uwagę A. Semkowicz, *Krytyczny rozbiór Dziejów Polskich Jana Długosza (do roku 1384)*, Kraków 1887, s. 69; zob. też M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, s. 23.

⁵⁴ Tekst łaciński podano za: *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, Liber primus, Liber secundum, editionem curavit et introductionem scripsit I. Dąbrowski*, Warszawa 1964, s. 125-126; przekład polski, z niewielkimi zmianami, podano za: *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego, Księga pierwsza, Księga druga, do 1038, redagował i wstępem opatrzył J. Dąbrowski, na język polski przełożyli S. Gawęda, Z. Jabłoński, A. Jachelson, J. Radziszewska, K. Stachowska, A. Strzelecka, przekład polski przejrzał M. Plezia*, Warszawa 2009, s. 188-189.

dy z dziką wściekłością wypadła ze swej kryjówki w dzień biały i rycząc prze-
rażliwie rzucala się na najroślejsze bydłeta, konie czy woły zaprzężone do wozu
lub pługa, mordowała je i zabijała, a srożąc się także i wobec ludzi, jeśli nie
uszli w bezpieczne [miejsce], brzuch swój napelniała ich poszarpanym ciałem.
Ta żarłoczność do tego stopnia zatrwożyła mieszkańców Krakowa, że z powo-
du tak niebezpiecznego niszczyciela raczej myśleli o opuszczeniu miasta, niż
o dalszym tu zamieszkaniu. Z rozkazu więc i polecenia księcia Kraka, który
bolał nad tym, że rozwój założonego przezeń miasta cierpi [skutkiem] odpływu
mieszkańców, każdego dnia rzucano potworowi trzy ciała zwierzęce, zabezpie-
czając jego sytością nie tylko samych ludzi, lecz i inne żyjące stworzenia. Lecz
gdy to stało się bardziej uciążliwe dla księcia niż dla mieszkańców, który oba-
wiając się, by po jego śmierci całkiem nie opustoszało miasto, rozkazał ciała
rzucane potworowi wypełniać siarką, próchnem, woskiem, żywicą i smołą, za-
żec ogniem i tak rzucić bestii, która ze zwykłą jej żarłocznością pochłonąwszy
je, od żaru i płomieni trawiących jej wnętrze od razu padła i zginęła.

Relacja o smoku wawelskim jest przez Jana Długosza znacznie poszerzona
w porównaniu z opisem znajdującym się u mistrza Wincentego i wszystkich doty-
czasowych kronikach. W szczególny sposób została uwypuklona żarłoczność
bestii, a co za tym idzie, ogromne niebezpieczeństwo, które z jej strony zagrażało
mieszkańcom Krakowa i okolic. Warto zauważyć, że w relacji Jana Długosza brak
wyraźnej terminologii nawiązującej do sfery religijnej, która pojawiała się w po-
przednich kronikach polskich, co sprawia, że jego wersja ma charakter bardziej leg-
endarny i folklorystyczny.

W odniesieniu do wawelskiego potwora Jan Długosz stosuje bardzo bogatą ter-
minologię, ponieważ oprócz terminów przejętych od mistrza Wincentego, mianowi-
cie *monstrum*, „potwór” i *olofagus*, „całożerca”, dodaje również nowe słowa, który-
mi są *belua* przebierające znaczenie „zwierzę (dzikie, drapieżne, ogromne), bestia,
potwór”, niekiedy odnoszone również w sensie negatywnym do ludzi⁵⁵ oraz *vasta-
tor*, „niszczyciel, pustoszyiciel, zabójca”⁵⁶. Ponadto w jego opisie pojawia się słowa
draco, „wąż, smok” (= gr. δράκων), co może być pośrednią aluzją do biblijnego
Opowiadania o wężu (Dn 14,23-27), chociaż ogólny wydźwięk całego opowiadania
bardziej wskazuje na popularne średniowieczne wyobrażenie o istnieniu smoków
zagrożających ludziom i zwierzętom.

Wspólnym z opowiadaniem biblijnym – jak również z wszystkimi dotych-
czasowymi relacjami – jest sposób zabicia potwora, który polega na zastosowaniu
podstępu i jest rezultatem pomysłowości oraz sprytu jego zabójcy. Podobnym jest
również motyw mieszaniny, która została przygotowana w celu uśmiercenia bestii,
przy czym u Jana Długosza pojawia się znacznie większa liczba składników. O ile

⁵⁵ Zob. M. Plezia (red.), *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, t. I: *A-Byssus*, Wrocław 1953-1958, s. 1070; zob. też J. Korpanty (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. I, Warszawa 2001, s. 242.

⁵⁶ Zob. J. Korpanty (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. II, s. 930.

siarka występuje we wszystkich przekazach kronikarskich, to *pix*, „smoła” występuje też w opowiadaniu z Księgi Daniela oraz w *Kronice Dzierzwy*, gdzie jak wiadomo odwołanie do tekstu biblijnego jest wyrażone w sposób wyraźny i bezpośredni. Pozostałe części składowe mieszaniny, a więc próchno, wosk i żywica, są własnym materiałem Jana Długosza.

2.6. Późniejsze kroniki (drukowane)

We wszystkich kronikach powstałych po Janie Długoszu legenda o smoku wawelskim jest – w mniejszym lub większym stopniu – przepracowaniem jego wersji, co przede wszystkim polega na dość znacznym jej skróceniu.

a. Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum* (1519 r.)

Maciej z Miechowa, zwany Miechowitą (ur. 1457 – zm. 1523), humanista, historyk, geograf, lekarz, profesor i rektor Akademii Krakowskiej, kanonik krakowski. Jego *Kronika polska* (*Chronica Polonorum*) jest pierwszym drukowanym opracowaniem dziejów Polski. Pierwsze wydanie (1519 r.) zostało wycofane z uwagi na zastrzeżenia wpływowych rodów szlacheckich, natomiast już w 1521 roku okazało się drugie wydanie zmienione. Kronika zawiera opis historii Polski od czasów najdawniejszych, gdzie opiera się głównie na dziele Jana Długosza, aż do 1506 roku⁵⁷.

Maciej z Miechowa, podobnie jak Jan Długosz, opisuje szczęście i dobrobyt mieszkańców Krakowa za czasów panowania Kraka. Jednak niezwykle groźne niebezpieczeństwo czyhało na wszystkich ze strony potwora, o którym pisze w następujący sposób (ks. I, rozdz. 5)⁵⁸:

(...) nisi olofagus quaedam belua (ut aiunt draco) plurima impedimenta intulisset. Rapiebat siquidem e specu de sub monte Vauel egressa, iumenta & homines incaute oberrantes, rictibus horridis uoracissime deglutiendo. Quo malo afflicte Graccouiae, Graccus anxius condolens tria corpora iussit quottidie olofago exponi. Nam his contentando, caetera non requirebat. Sed & hoc graue onerosumque erat, propterea suapte industria persuasit exponendis corporibus, sulfur & cauma ignitum, cera piceque inclusa, admiscere & occultare, belua enim tum naturali rabie, tum uoraci esurie exagitata, sine delectione oblatam praedam rapiebat atque uorabat, sensimque debilitata extincta est.

(...) *gdyby nie całozerca, pewna bestia (jak powiadają smok), która powodowała ogromne szkody. Mianowicie, wychodząc z jaskini pod górą Wawel,*

⁵⁷ Zob. J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, s. 25-26; szerzej zob. H. Barycz (red.), *Maciej z Miechowa 1457-1523. Historyk, geograf, lekarz, organizator nauki* (Monografie z dziejów nauki i techniki, 15), Wrocław 1960

⁵⁸ Tekst łaciński podano za: Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum*, Kraków 1521, s. 7; przekład na język polski własny.

porywała zwierzęta i ludzi niebacznie tam przechodzących, których straszną paszczą żarłocznie połykała. Zatroskany Krak, współczując tak bardzo ciemiężonemu Krakowowi rozkazał, aby codziennie rzucano całóżercy trzy ciała. Bowiem ten zadowolwszy się, więcej się nie domagał. Lecz i to było przykre i uciążliwe, dlatego używając podstępny polecił, aby włożyć do rzucanych ciał siarkę i żarzące się próchno, wosk i smołę, wymieszać i ukryć, bowiem bestia pędzona czy to naturalną wściekłością, czy to żarłocznym głodem, bez wyboru porwała i pożarła, a stopniowo słabnąc, zginęła.

Na określenie potwora mieszkającego w jaskini pod wzgórzem wawelskim Maciej z Miechowa używa terminu *olofagus*, „całożerca”, utworzonego przez mistrza Wincentego i powtarzanego we wszystkich późniejszych kronikach, jak również słów *belua*, „bestia” oraz *draco*, „wąż, smok” (= gr. δράκων w Dn 14,23-27).

W ujęciu legendy o wawelskim potworze przez Macieja z Miechowa pojawiają się – w wersji skróconej – podobne motywy, jak u Jana Długosza, a mianowicie całóżerca zagrażający mieszkańcom Krakowa, podstępny plan Kraka w celu zgładzenia bestii, przygotowanie śmiertelnej mieszaniny, której pożarcie skutkuje jej śmiercią.

b. Marcin Bielski, *Kronika wszytkego swyata* (1551 r.)

Marcin Bielski (ur. 1495 – zm. 1575), historyk, kronikarz. W swoim dziele *Kronika wszytkego swyata*, która została wydana w Krakowie w 1551 roku, przedstawił wydarzenia ze Starego Testamentu, dziejów starożytnej Grecji i Rzymu oraz Nowego Testamentu, jak również historię państw europejskich aż do czasów sobie współczesnych. Ostatnia księga została poświęcona przedstawieniu dziejów Polski od czasów najdawniejszych. Dzieło Marcina Bielskiego jest pierwszym opracowaniem historii świata napisanym w języku polskim⁵⁹.

Legenda o smoku wawelskim znajduje się w ostatniej księdze poświęconej opisowi historii Polski, w części noszącej tytuł: *Poczyna się Kronika Polska Bernata Wapowskiego niegdy Kantora Krakowskiego Kościola*. Marcin Bielski zapożyczył podanie o smoku z kroniki Wapowskiego, której pierwsza część obejmująca opis historii najdawniejszej nie zachowała się do dnia dzisiejszego. Relacja Marcina Bielskiego o smoku wawelskim jest pierwszą polską wersją tego wydarzenia. Zostało ono przedstawione w kontekście czasów panowania Kraka i datowane na „lata od narodzenia Pańskiego 700”. Tekst pierwszej polskojęzycznej wersji legendy o wawelskim potworze przedstawia się następująco⁶⁰:

Pisali kronikarze Polscy iż pod tą gora Wawel na ktorey zamek Krakow-

⁵⁹ Zob. I Chrzanowski, *Bielski Marcin*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. II, Kraków 1936, s. 64-66; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, s. 19.

⁶⁰ Tekst (z zachowaną oryginalną pisownią oraz interpunkcją) podano za: Marcin Bielski, *Kronika*

ski / jest smok wielki w iamię na ten czas ktory kiedi głodzien był ludzi kradal y pożerał a parą smrodliwą zabiyal / przeto mu musieli dawać obrok każdy dzień kolegią po troygu dobytku / aż Grakus księżę rozkazało w wynątrzonem cielećciu siarki smoły a saletri z ogniem przyprawionym zadać / zaprawiwszy a przeciw iamię iego położyć / ktory gdy uyrzał pożarł / a gdy w nim tlało, pił wodę, aż się rospukł.

W ujęciu Marcina Bielskiego wawelski potwór nie jest już określony jako *olofagus*, „całożerca”, ale zostaje nazwany smokiem. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w odniesieniu do śmierci smoka został dodany motyw jego pęknięcia, co nastąpiło na skutek wypicia zbyt dużej ilości wody przez bestię, która w ten sposób chciała zagasić tłący się w jej wnętrznościach żar. To właśnie ten wariant śmierci smoka stanie się najpopularniejszy w późniejszych przekazach legendy.

c. Marcin Kromer, *De origine et rebus gestis Polonorum* (1555 r.)

Marcin Kromer (ur. 1512 – zm. 1589), humanista, historyk, dyplomata, sekretarz króla Zygmunta Starego, od roku 1579 biskup warmiński. W swoim dziele napisanym w języku łacińskim zatytułowanym *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, które po raz pierwszy zostało wydane w Bazylei w 1555 roku, opisał dzieje Polski od czasów najdawniejszych do początków panowania króla Zygmunta Starego. Dzieło to zostało w 1611 roku przetłumaczone na język polski przez Marcina Błazowskiego z Błazowa i wydane w Krakowie pod tytułem: *O sprawach, dziejach i wszystkich innych potocznościach koronnych polskich ksiąg XXX*⁶¹.

Legenda o wawelskim potworze w ujęciu Marcina Kromera przedstawia się następująco (tekst łaciński: Basilea 1568; przekład polski: Kraków 1611)⁶²:

Fertur etiam, immanem belluam, quam Holophagum uocant nostri, Solinus Boam, ni fallor, appellat, in antro montis, cui arx Crocouiensis superposita est, cubile habentem, & uiciniam omnem deuorandis pecudibus, iumentis & hominibus uasantem, a Craco astu interemptam esse, cum corpora illi obijcienda, pice, sulfure & fomite succenso infarciri iussisset, & ignis conceptus uiscera beluę torruisset. Quod nescio an fabulosum sit. Antrum quidem in hanc usque diem extat saxo exeso profundum, quod Specum draconis uocant: quod tamen etiam natura sic extitisse potuit.

wszystkiego swyata, Kraków 1551, s. 161 (karta 200-200).

⁶¹ Zob. J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, s. 24.

⁶² Tekst łaciński podano za: *Martini Cromeri de origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, Basilea 1568, s. 21; przekład na język polski (z zachowaniem oryginalnej pisowni) podano za: *Marcin Błazowski z Błazowa, Marcina Kromera biskupa Warmieńskiego, O sprawach, dziejach i wszystkich innych potocznościach koronnych polskich, ksiąg XXX*, Kraków 1611, s. 26.

Powiadają też, że Krakus okrutną bestyą (nasi ją Holophagiem, albo smokiem, Solinus Boa nazywają) w jaskini tej gory, na której zamek krakowski stoi, legowisko swe mającą i wszystek powiat pożeraniem bydła, i ludzi pustoszącą sztuką i tym przemysłem zatracił: Mięso bydłęce smołą, siarką i zagwią zapaloną natkane, na pożarcie rzucać jej w pieczarę kazał; a tak w trzewach ogień zajęty, wewnętrzności wszystkie onej bestyi wypalił. Co jeśli wymysły, nie wiem. Jestci wprawdzie i po dziś dzień jeszcze w skale wydrożonej jaskinia głęboka, co smoczą jamą zowią; wszakże tak i z przyrodzenia mogła stanąć.

W dziele Marcina Kromera wawelski potwór został określony jako *holophagus*, „całożerca”. To właśnie ten termin, który został utworzony w *Kronice polskiej* przez mistrza Wincentego w formie *olophagus*, był używany we wszystkich późniejszych kronikach polskich. Na uwagę zasługuje fakt, że Marcin Kromer w tym łacińskim neologizmie stanowiącym połączenie dwóch słów greckich (tj. ὅλος, „cały, wszystko” + φαγεῖν, „jeść, pożerać”) po raz pierwszy – a równocześnie jedyny – uwzględnił istnienie przydechu (*spiritus asper*)⁶³ w greckim słowie będącym pierwszym członem całego wyrazu, stąd też forma łacińska w ujęciu Marcina Kromera brzmi *holophagus*.

Warto zauważyć, że Marcin Kromer przytaczając różne określenia wawelskiego potwora, mianowicie belua (lub *bellua*), „bestia” oraz *holophagus*, „całożerca”, powołuje się na autorytet Solinusa (tj. Gajusz Juliusz Solinus, gramatyk i pisarz rzymski z III w.), który w swoim dziele *De mirabilibus mundi* wspomina o potworze określanym jako *boa*, co oznacza wielkiego węża mieszkającego w Italii (II, 31-34; wyd. C.M.T. Mommsen, Berlin 1895).

d. Joachim Bielski, *Kronika polska Marcina Bielskiego* (1597 r.)

Joachim Bielski (ur. 1540 – zm. 1599), historyk, poeta, poseł króla Stefana Batorego i kanclerz królewski Zygmunta III Wazy, był synem Marcina Bielskiego. Jednym z jego licznych dzieł była *Kronika polska* wydana w Krakowie w 1597 roku, która stanowiła nowe opracowanie i uzupełnienie *Kroniki* wszytkiego swyata jego ojca Marcina⁶⁴.

Tekst polskojęzyczny legendy o wawelskim potworze w ujęciu Joachima Bielskiego przedstawia się następująco⁶⁵:

⁶³ W języku greckim, zarówno klasycznym, jak i hellenistycznym (koine), w którym powstały greckie przekłady Starego Testamentu oraz został spisany Nowy Testament, każdy wyraz zaczynający się od samogłoski posiada zawsze przydech, mianowicie słaby (*spiritus lenis*), który nie był wymawiany, oraz mocny (*spiritus asper*) wymawiany jako dźwięk „h”, zob. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 6; J.W. Rosłon, *Gramatyka języka greckiego oparta na tekstach Starego a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistyki i nauk pokrewnych*, Warszawa 1990, s. 10-11.

⁶⁴ Zob. H. Barycz, *Bielski Joachim*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. II, Kraków 1936, s. 61-64; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, s. 19.

⁶⁵ Tekst (z zachowaną oryginalną pisownią oraz interpunkcją) podano za: *Kronika polska Marcina*

Piszą naszymi starzy Kronikarze / iż pod tą górą Wawel / był Smok wielki / który troje dobył raz zjadał / także y ludzi kradł y iadł: przeto musieli mu dawać obrok / każdy dzień troje cieląt abo baranów. Kazał tedy KROK nadziać skorą cielecą siarką / a przeciw iamię położyć rano: co uczynił za radą Skuba Szewca niejakiemu / którego potym dobrze udarował y opatrzył. On wyszedłszy z iamy / mniemał by ciele / pożarł raz: gdy to w nim tlało tak długo pił wodę / aż zdechł. Jest jeszcze jego iama pod zamkiem / zowią Smocza iama.

Według relacji Joachima Bielskiego, podstępny sposób zabicia smoka wawelskiego, mianowicie za pomocą skóry cielecej wypchanej siarką, podsunął Krakowi niejaki Skub, który był szewcem. Warto przy tym zauważyć, że wzmianka o szewcu Skubie po raz pierwszy pojawia się w opisie herbu Abdank, w dziele pt. *Herby rycerstwa polskiego*, które zostało opracowane w 1584 roku przez Bartosza Paprockiego. Tekst, w którym pojawia się postać szewca, przedstawia się następująco⁶⁶:

(...) początek herbu tego opisuie Długosz wieku nie opisuiąc / tylko Przodka pomienił Skubow / siły wielkiej Męża: O tym tak niektorzy powiedaią / żeby miał jeszcze za Graka Monarchy który Krakow zakładał / skorą bydłęcą trucizny w nie abo smoły y siarki nakładszy / tak przyprawić iako własny żywy woł / y dla tegoż go pomienia że był Szwiec.

Począwszy od relacji Joachima Bielskiego, postać szewca zwanego Skub, który w podstępny sposób uśmiercił smoka wawelskiego, będzie pojawiać się w późniejszych wersjach legendy⁶⁷.

e. DODATEK: Sebastian Münster, *Cosmographiae universalis libri VI* (1554 r.)

W połowie XVI w. legenda o smoku wawelskim była już znana poza granicami Polski. Zamieścił ją w swoim dziele *Cosmographiae universalis* Sebastian Münster, niemiecki humanista, znawca języka hebrajskiego, autor dzieł o kosmografii i geografii. Po raz pierwszy dzieło, którego treścią był opis świata, ukazało się w języku niemieckim w 1544 roku, a następnie było wielokrotnie wznawiane i ukazywało się również w innych językach: łacińskim (pierwsze wydanie: 1550 r.), francuskim (pierwsze wydanie: 1552 r.), włoskim (pierwsze wydanie: 1558 r.) i czeskim (wydanie w 1554 r.).

Legenda o smoku wawelskim pojawia się w księdze czwartej pt. *De Polonia*,

Bielskiego nowo przez Ioach. Bielskiego syna jego wydana, Kraków 1597, s. 30.

⁶⁶ Tekst (z zachowaną oryginalną pisownią oraz interpunkcją) podano za: Bartosz Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego. Na pięćoro Xiąg rozdzielone*, Kraków 1584, s. 158.

⁶⁷ Zob. M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, s. 24; E.M. Firllet, *Smocza Jama na Wawelu*, s. 98; M. Sikorski, *Smok wawelski*, s. 71.

której treścią jest opis Polski. W odniesieniu do podania o wawelskim potworze, Sebastian Münster niemal w dosłowny sposób przytacza tekst z kroniki Macieja z Miechowa. Podobny jest również najbliższy kontekst poprzedzający relację o smoku, w którym jest mowa o szczęściu mieszkańców Krakowa, a ich życie byłoby pozbawione nieszczęść, gdyby nie potwór porywający i pożerający zwierzęta i ludzi. Treść legendy przedstawia się następująco⁶⁸:

(...) nisi olophagus quaedam belua (draconem uocant) plurima impedimenta intulisset. Rapiebat quidem e specu de sub monte egressa iumenta et homines incaute oberrantes, rictibus horridis deglutiendo. Quo malo afflictis, Graccus anxius condolens tria corpora iussit cottidie belluae exponi. Nam his contenta, caetera non requirebat, quodcum graue esset persuasit, suapte natura, exponendis corporibus sulfur & cauma ignitum, cera piceque inclusa admiscere & occultare. Belua enim tum naturali rabie, tum uoraci esurie exagitata, sine delectu oblatam praedam rapiebat atque uorabat, sensimque debilitata extincta est. Cuius rei simile exemplum in Daniele propheta legimus.

(...) *gdyby nie całożerca, pewna bestia (nazywana smokiem), która powodowała ogromne szkody. Mianowicie, wychodząc z jaskini pod górą, porywała zwierzęta i ludzi niebacznie tam przechodzących, których straszną paszczą połykała. Zatroškany Krak, współczując tak bardzo ciemężonym, rozkazał, aby codziennie rzucano całożercy trzy ciała. Bowiem ten zadowolony, więcej się nie domagał, co jednak było uciążliwe, dlatego polecił, instynktownie, aby włożyć do rzuczanych ciał siarkę i żarzące się próchno, wosk i smołę, wymieszać i ukryć. Bestia bowiemi pędzona czy to naturalną wściekłością, czy to żarłocznym głodem, bez wyboru porwała oraz pożarła, a stopniowo słabnąc, zginęła, której to rzeczy podobny przykład u Daniela proroka czytamy.*

Sebastian Münster powtarza za Maciejem z Miechowa te same określenia wawelskiego potwora, mianowicie olophagus, „całożerca” (zmienia jednak pisownię, ponieważ u Miechowity jest olofagus), *belua*, „bestia” oraz *draco*, „wąż, smok”, a jednocześnie pomija nazwy topograficzne, mianowicie „Wawel” (łac. *Vauel*) oraz „Kraków” (łac. *Graccouia*). Podczas gdy w relacji Miechowity smok został uśmiercony dzięki podstępemu planowi wymyślonemu przez Kraka, to Sebastian Münster stwierdza, że sama natura podsunęła mu ten pomysł (łac. *suapte natura*, dosł. „ze swej natury”, tj. „samorzutnie, spontanicznie”)⁶⁹. Zarówno mieszanina przygotowana w celu zabicia smoka, jak i jego śmierć, są w sposób dosłowny powtórzone za tekstem kroniki Macieja z Miechowa.

⁶⁸ Tekst łaciński podano za: Sebastian Münster, *Cosmographiae universalis libri VI*, Basilea 1554, s. 889; przekład na język polski własny.

⁶⁹ Zob. J. Korpanty (red), *Słownik łacińsko-polski*, t. II, s. 302; zob. też M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, s. 24.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Sebastian Münster kończy swój opis smoka wawelskiego słowami: *cuius rei simile exemplum in Daniele propheta legimus*, „której to rzeczy podobny przykład u Daniela proroka czytamy”. Można przypuszczać, że wyrażenie *simile exemplum*, „podobny przykład” odnosi się przede wszystkim do sposobu zabicia węża przez Daniela (Dn 14,27), który wykazuje wiele zbieżności ze sposobem uśmiercenia smoka przez Kraka. Wydaje się, że autor *Cosmographiae universalis* odwołując się do proroka Daniela nie tylko zwraca uwagę na analogie zachodzące między opisami obu tych zdarzeń⁷⁰, ale wyraża również przekonanie, że biblijne opowiadanie z Księgi Daniela (Dn 14,23-27) było inspiracją dla podania o zgładzeniu wawelskiego potwora. Warto w tym miejscu przypomnieć, że podobne przekonanie zostało też wyrażone w powstałej na początku XIV wieku *Kronice Dzierzwy*.

Podsumowanie

Legendę o potworze zamieszkującym jaskinię znajdującą się pod wzgórzem wawelskim, która jest znana każdemu w Polsce, do literatury, a co za tym idzie, do świadomości kulturowej i narodowej Polaków, wprowadził mistrz Wincenty, zwany Kadłubkiem, opisując ją w swojej *Chronica Polonorum* powstałej na przełomie XII i XIII wieku. W badaniach nad genezą tego podania wskazywano na różne źródła, które mogły mieć wpływ na jego powstanie. Nie negując różnych możliwości, w których uczeni doszukują się źródeł tej legendy, a mianowicie w podaniach ludowych, aluzji do historii o św. Jerzym pokonującym smoka, czy legend o Aleksandrze Macedońskim, wydaje się słuszne – i zarazem konieczne – zwrócenie uwagi na *Opowiadanie o wężu* z Księgi Daniela (Dn 14,23-27; Włg: 14,22-26). Liczne zbieżności terminologiczne oraz wspólne motywy pozwalają na stwierdzenie, że biblijne opowiadanie przedstawiające Daniela, który uśmiercił węża (gr. δράκων; łac. *draco*) czczonego przez Babilończyków, stało się inspiracją dla literackiej wersji podania o wawelskim potworze w *Kronice polskiej* mistrza Wincentego. Na takie rozumienie wskazują również dwa późniejsze świadectwa, mianowicie *Kronika Dzierzwy* z początku XIV w. (*ad instar Danielis, qui draconem Babyloniorum occidit*, „na podobieństwo Daniela, który smoka babilońskiego zgładził”) oraz *Cosmographiae universalis Sebastiana Münstera* wydanej w 1544 r. (*cuius rei simile exemplum in Daniele propheta legimus*, „której to rzeczy podobny przykład u Daniela proroka czytamy”), gdzie w sposób wyraźny i bezpośredni stwierdza się, że biblijne opowiadanie z Księgi Daniela było źródłem podania o potworze wawelskim. Mistrz Wincenty – pierwszy Polak spisujący dzieje swojego narodu – utworzył termin na określenie potwora, mianowicie *olophagus*, „całożerca”, który jako neologizm w języku łacińskim stanowi złożenie dwóch słów greckich (ὄλος, „cały, wszystko” + φαγεῖν, „jeść, pożerać”). Użyty w tej nazwie czasownik pojawia się w Dn 14,27, zaś słowo „cały, wszystko” nawiązuje do sposobu pożerania ofiary przez węża, tj.

⁷⁰ Zob. M. Plezia, *Legenda o smoku wawelskim*, s. 24.

połykania jej w całości. Autor *Kroniki polskiej* używa religijnego języka kultycznego w odniesieniu do podrzucanych zwierząt przeznaczonych na pożarcie przez wawelskiego potwora stwierdzając, że były to „jakby jakieś ofiary”, co może stanowić aluzję do kontekstu opowiadania z Księgi Daniela, które jest satyrą przeciwko idolatrii. Zarówno w opowiadaniu biblijnym, jak i w podaniu o całożercy wawelskim pojawiają się podobne motywy, mianowicie podstępny plan zabicia bestii, przygotowanie wymyślnej mieszanki w celu jej zgładzenia oraz śmierć będąca skutkiem jej żarłoczności. Dostrzeżenie w legendzie o wawelskim całożercy korzeni biblijnych, a więc nawiązania do tekstu z Dn 14,23-27, w pewnym stopniu jest uzasadniona tym, że mistrz Wincenty był biskupem krakowskim, który po dobrowolnym zrezygnowaniu z tej godności resztę życia spędził w klasztorze w Jędrzejowie, gdzie podporządkował się surowej regule zakonu cysterskiego. Mając to na uwadze, fakt sięgania przez niego do tradycji biblijnych wydaje się czymś naturalnym i oczywistym, tym bardziej, że mistrz Wincenty był dzieckiem swojej epoki, w której całą rzeczywistość postrzegano przede wszystkim w kategoriach religijnych. W oparciu o tradycje biblijne, wąż/smok nazwany przez niego całożercą mógł symbolizować demoniczne siły zła, których pokonanie gwarantowało istnienie i dalszy rozwój dobra. Warto mieć na uwadze fakt, że legenda o potworze wawelskim pojawia się w kontekście powstania Krakowa, a przede wszystkim panowania Kraka, który jest ukazany jako prawodawca i model władcy idealnego. Uogólniając można stwierdzić, że w ujęciu mistrza Wincentego zabicie wawelskiego potwora stało się symbolicznym początkiem powstania i dalszego tworzenia dobra, którego rezultatem stało się powstanie polskiej państwowości. Legenda o wawelskim całożercy została – z wyjątkiem *Kroniki wielkopolskiej* (koniec XIII w.) – powtórzona we wszystkich kronikach polskich: w *Kronice polsko-śląskiej* (ok. 1285 r.), *Kronice Dzierzwy* (początek XIV w.), *Kronice książąt polskich* (koniec XIV w.), *Rocznikach czyli Kronikach sławnego Królestwa Polskiego* Jana Długosza (poł. XV w.), *Kronice polskiej* Macieja z Miechowa (wyd. 1519 r.), *Kronice wszytkyego swyata* Marcina Bielskiego (wyd. 1551 r.), *O sprawach, dziejach i wszytkich innych potocznościach koronnych polskich* Marcina Kromera (wyd. 1555 r.), *Kronice polski Marcina Bielskiego* opracowanej przez Joachima Bielskiego (wyd. 1597 r.), a nawet jest znana poza granicami Polski, o czym świadczy relacja niemieckiego humanisty i uczonego Sebastiana Münstera. Chociaż w późniejszych przekazach legendy o wawelskim całożercy pojawiały się różne nowe motywy, zaś nowożytnie wersje nadały jej charakter bardziej baśniowy, to warto jednak pamiętać o jej pierwotnym przekazie, który nawiązując do biblijnego opowiadania z Księgi Daniela, podkreśla konieczność walki ze złem, gdyż tylko jego pokonanie umożliwia trwanie dobra i jego dalszy rozwój.

Literatura

Teksty źródłowe do Księgi Daniela:

Susanna, Daniel, Bel et Draco, edidit J. Ziegler, editio secunda, versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit O. Munnich, versionis iuxta „Theodotionem” fragmenta adiecit D. Fraenkel (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, XVI/2), Göttingen 1999.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit A. Rahlfs, Editio altera, quam recognovit et emendavit R. Hanhart, Stuttgart 2006.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem (Editio quinta), adiuvantibus B. Fisher et aliis, recensuit et brevi apparatu critico instruit R. Weber, editionem quintam emendatam retractam praeparavit R. Gryson, Stuttgart 2007.

Teksty źródłowe do legendy o smoku wawelskim (ułożone chronologicznie):

Mistrza Wincentego zwanego Kadlubkiem Kronika polska – Magistri Vincentii dicti Kadlubek Chronica Polonorum, wydał, wstępem i przypisami opatrzył M. Plezia (Monumenta Poloniae historica = Pomniki dziejowe Polski, seria II, t. 11), Kraków 1994.

Mistrz Wincenty Kadlubek, Kronika polska, przełożyła i opracowała B. Kürbis (Skarby Biblioteki Narodowej), Wrocław 2003.

Kronika polska – Chronica Polonorum, opracował L. Ćwikliński (Monumenta Poloniae historica = Pomniki dziejowe Polski, t. 3), Lwów 1878, s. 578-656 [tzw. *Kronika polsko-śląska*].

Kronika Dzierwy, wydał, wstępem i przypisami opatrzył K. Pawłowski (Monumenta Poloniae historica = Pomniki dziejowe Polski, seria II, t. 15), Kraków 2013.

Kronika ksiąg polskich – Chronica principum Poloniae, opracował Z. Węclewski (Monumenta Poloniae historica = Pomniki dziejowe Polski, t. 3), Lwów 1878, s. 423-578.

Ioannis Długossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, Liber primus, Liber secundum, editionem curavit et introductionem scripsit I. Dąbrowski, textum recensuit atque praefatione instruxit V. Semkowicz-Zaremba, commentarios confecerunt C. Pieradzka, B. Modelska-Strzelecka, Warszawa 1964.

Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego, Księga pierwsza, Księga druga, do 1038, redagował i wstępem opatrzył J. Dąbrowski, na język polski przełożyli S. Gawęda, Z. Jabłoński, A. Jachelson, J. Radziszewska, K. Stachowska, A. Strzelecka, przekład polski przejrzał M. Plezia, Warszawa 2009 (pierwsze wydanie: Warszawa 1962).

Maciej Miechowita, Chronica Polonorum, Kraków 1521 (pierwsze wydanie: Kraków 1519, zostało skonfiskowane).

Marcin Bielski, *Kronika wszytkyego swyata* (...), Kraków 1551.

Sebastian Münster, *Cosmographiae universalis libri VI*, Basilea 1554 (pierwsze wydanie w języku niemieckim w 1544 r.).

Martini Cromeri de origine et rebus gestis Polonorum libri XXX, Basilea 1568 (pierwsze wydanie: Basilea 1555); tłumaczenie na język polski: *Marcina Kromera biskupa Warmieńskiego, O sprawach, dziejach i wszystkich innych potocznościach koronnych polskich, ksiąg XXX, przez Marcina Błazowskiego z Błazowa wyraznie na polski język przetłumaczone, przydatkami i dowodami niektórymi poniekąd utwierdzone i własnym onegoż kosztem z druku na świat podane*, Kraków 1611.

Bartosz Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego. Na pięcioro Xiąg rozdzielone*, Kraków 1584.

Joachim Bielski, Kronika polska Marcina Bielskiego nowo przez Ioach. Bielskiego syna jego wydana, Kraków 1597.

Opracowania do Księgi Daniela (wybór):

Collins, J.J., *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993.

Collins, J.J., ‘*The King Has Become a Jew*’: *The Perspective on the Gentile World in Bel and the Snake*, w: J.J. Collins, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Journal for the Study of Judaism, Supplement Series, 54), Leiden 1997, s. 167-177.

- Davies, T.W., *Bel and the Dragon*, w: R.H. Charles (red.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. I, Oxford 1913, s. 652-664.
- Moore, C.A., *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible, 44), New York 1977.
- Parchem, M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 26), Częstochowa 2008.
- Opracowania do legendy o smoku wawelskim (wybór):
- Firlet, E.M., *Smocza Jama na Wawelu. Historia, legenda, smoki*, Kraków 1996.
- Gąsiorowski, A., *Smok*, w: L. Leciejewicz (red.), *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa 1990, s. 360-361.
- Kürbis, B., *Holophagus. O smoku wawelskim i innych smokach*, w: M. Biskup (red.), *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Seria historia, 71), Poznań 1976, s. 163-178.
- Kürbisówna, B., *Smok*, w: G. Labuda, Z. Stiebera (red.), *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, t. 5: S-Ś, Wrocław 1975, s. 316-317.
- Plezia, M., *Legenda o smoku wawelskim*, „Rocznik Krakowski” 42 (1971), s. 21-32.
- Sikorski, M., *Smok wawelski w kręgu mitu i historii*, Stradunia 2012.
- Strzelczyk, J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 2008, s. 190-191 [hasło: *Smok wawelski*].

The biblical roots of “The Legend of the Wawel Dragon”, i.e. the tale of the whole-eater (holophagus) from the “Kronika polska” (The Chronicle of Poland) of Wincenty Kadłubek and from the later Polish annalist testimonies in relation to “The Story of Bel and the Snake” from the Book of Daniel (Dan 14:23-27).

Summary: The purpose of this study is to picture the biblical roots of “The legend of the Wawel dragon”. It was Wincenty the Master called Kadłubek (lived in XII-XIII century AD) who first introduced this tale into the Polish literature. After him it was subsequently picked up and repeated by almost all the Polish annalists. It is also mentioned by Sebastian Münster in his work *Cosmographiae universalis* (edited in Latin in 1550, first German edition in 1544). The philological and the comparative studies prove that “The story of Bel and the Snake” from the Book of Daniel (Dan 14:23-27) can be viewed as the root of inspiration for the literary version of the tale of the monster that lived in a cave under the Wawel hill. There are common motives and similar terminology in both of the stories: among others, the motive of the dragon/snake, the treacherous plan of killing the beast, elaborate mixture designed to be eaten by the monster, finally its death that followed as the result of its voracity.

Keywords: The Book of Daniel, snake which the Babylonians worshipped, the Wawel dragon, *Kronika polska* (*The Chronicle of Poland*), Wincenty Kadłubek, the Polish Annals

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański
Gdańskie Seminarium Duchowne

Świętowanie niedzieli znakiem rozpoznawczym chrześcijan w perspektywie biblijnej teologii szabatu

Streszczenie: Niedziela jest cotygodniowym świętem chrześcijan dla wspominania i celebracji zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Jako dzień wolny od pracy stanowi okazję do odpoczynku, spotkań rodzinnych i zgromadzeń liturgicznych. Celem niedzieli jest przede wszystkim ożywianie i umacnianie opartej na wierze relacji z Bogiem i przenikanie nią codziennego życia.

Chrześcijańskie świętowanie niedzieli bazuje na starotestamentowej teologii szabatu w interpretacji Jezusa. W myśl tej nauki niedziela urzeczywistnia szabat, wyrażając jego pełnię w perspektywie historii zbawienia zwieńczonej przez Jezusa Chrystusa i Jego dzieło. Jako taka niedziela jest dniem Boga i dniem dla człowieka. W tym dniu człowiek otwiera się na Boga i Jego działanie oraz na innych ludzi i ich potrzeby. Bóg dopełnia i błogosławi wówczas ludzkie dzieła. W niedzielę człowiek ma możliwość odpoczynku i radowania się z owoców swojej pracy oraz wyrażenia wiary, że wszystko kim jest i co ma, zawdzięcza Bogu.

Słowa kluczowe: Szabat, Dekalog, przykazanie, niedziela, zmartwychwstanie, odpoczynek

Wprowadzenie

Według zapisów Ewangelii „pierwszego dnia po szabacie”, czyli w niedzielę, Jezus zmartwychwstał i objawił się uczniom (Mt 28,1; Mk 16,2.9; Łk 24,1; J 20,1). W niedzielę, w dzień Pięćdziesiątnicy, w pierwszym dniu ósmego tygodnia po żydowskim święcie Paschy, miało także miejsce zesłanie Ducha Świętego (Dz 2,1).

Już w pierwszych latach po tych wydarzeniach rozpowszechniła się wśród chrześcijan praktyka świętowania niedzieli jako wspomnienia i celebracji zmartwychwstania Jezusa. Z czasem niedziela, pierwszy dzień po szabacie i równocześnie pierwszy dzień tygodnia, zaczęła wyznaczać rytm życia uczniów Chrystusa. Teksty nowotestamentowe informują, że w tym dniu chrześcijanie gromadzili się na „ła-

manie chleba”, rozumiane najczęściej jako uczta eucharystyczna, oraz na słuchanie apostoelskich mów i pouczeń (np. Dz 20,7-12; 1Kor 10,16-17; 11,17-34; 16,2).¹ W Apokalipsie Janowej są słowa świadczące o nazywaniu niedzieli „dniem Pańskim” (1,10), który był dniem Chrystusa zmartwychwstałego i dniem cotygodniowego zgromadzenia liturgicznego.² Świętowanie niedzieli stało się cechą wyróżniającą chrześcijan. Stwierdził to już na początku II wieku namiestnik Bitynii Pliniusz Młodszy, który w liście do cesarza Trajana napisał, że chrześcijanie mają w zwyczaj u gromadzić się tego samego dnia przed wschodem słońca i śpiewać razem hymn Chrystusowi jako Bogu³.

Do IV w. chrześcijańskie świętowanie niedzieli sprowadzało się głównie do zgromadzeń, modlitw i śpiewów ku czci Chrystusa. W 321 r. cesarz Konstantyn uczynił z niedzieli oficjalny dzień świąteczny wolny od pracy. Dzięki temu chrześcijańskie obchody niedzieli mogły odtąd łączyć się także z odpoczynkiem. Dla chrześcijan niedziela otrzymała charakter cotygodniowego święta, które urzeczywistnia i historiozabawczo poszerza starotestamentowy szabat w jego aspekcie świętowania stworzenia i odkupienia, oraz w aspekcie odpoczynku.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie natury chrześcijańskiego świętowania niedzieli na bazie pogłębionej refleksji nad biblijną teologią szabat.

1. Pochodzenie szabat

Pochodzenie szabat pozostaje ciągle kwestią niewyjaśnioną. Według jednej z teorii szabat jest adaptacją analogicznego święta znanego w Mezopotamii u Babilończyków. Argumentem tej tezy miałyby być prawdopodobny związek hebrajskiego słowa *šabbāt* z akkadyjskim *šab/pattu*, będącym nazwą środkowego – piętnastego dnia miesiąca, dnia pełni księżyca, uznawanego za dzień uspokojenia serca i gniewu [bóstwa] (*ûm nûh libbi*) i dzień odpowiedni na pokutę⁴. Podobnie jak šabattu dzielił miesiąc na dwie części, tak szabat mógł służyć podziałowi miesiąca na cztery części. Ta teoria nie znajduje jednak potwierdzenia w Starym Testamencie. Ponadto, gdyby szabat był świętem Babilończyków, to nie mógłby być znakiem wyróżniającym

¹ Np. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament; 5), Regensburg 1956, s. 230-231; J. Kürzinger, *The Acts of the Apostles*, t. 2 (New Testament for Spiritual Reading; 11), tł. z niem. S. Young – E. Young, New York 1981, s. 93-94; R.N. Longenecker, Acts, w: *The Expositors Bible Commentary, Vol. 10: Like-Acts*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 1024.

² Na temat znaczenia wyrażenia *kyriakē hēmera* (dzień Pański) w Ap 1,10 zob. np. U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia* (Supplementi alla Rivista Biblica; 17), Bologna 1988, s. 87-97; D.J. Harrington, *Revelation* (Sacra Pagina Series; 16), Collegeville, Minnesota 1993, s. 50; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1997, s. 85-86.

³ Epist. 10,96-97 (M. Döring [hrsg.], *C. Plinii Caecilii Secundi, Epistolae*, Freyberg 1843, s. 385-386). Zob. także Jan Paweł II, *List apostolski Dies Domini*, 21 (https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/1998/documents/hf_jp-ii_apl_05071998_dies-domini.html [30.04.2016]).

⁴ T.J. Meek, *The Sabbath in the Old Testament (Its Origin and Development)*, „Journal of Biblical Literature” 33/3 (1914), s. 201-203.

Izraelitów⁵.

Znana jest także hipoteza, że Izraelici przejęli szabat od nomadycznych plemion Kenitów. Inna jeszcze, że przypomina on powtarzające się dni targowe. Trudno jednak wytłumaczyć, dlaczego dzień targowy mógłby przekształcić się w jego przeciwieństwo – z zakazanym handlem i stać się dniem świętym ku czci JHWH⁶.

Według jeszcze innej opinii powstanie szabatu można łączyć z tygodniowym obchodem dwóch dorocznych świąt: wiosennym (Paschy i Przaśników) i jesiennym (Namiotów). Świąteczny tydzień miałby być modelem dla normalnego tygodnia z szabatem na końcu⁷.

W Izraelu szabat mógł być znany przynajmniej już w VIII w. Wskazują na to prorockie wypowiedzi Amosa, Ozeasza i Izajasza (Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13), w których szabat jest wymieniany obok nowiu księżyca jako święto powtarzające się w krótkich okresach⁸.

2. Teologiczne uzasadnienie świętowania szabatu

Dla pogłębionego zrozumienia natury niedzieli ważna jest jednak nie tyle kwestia pochodzenia szabatu i jego początku, ile bardziej jego teologia oraz racje i sposoby jego świętowania.

O znaczeniu szabatu wiele mówi fakt, że jego przestrzeganie nakazuje Dekalog i to w przykazaniu, które treściowo jest najbardziej rozwinięte (Wj 20,8-11; Pwt 5,12-15). W obydwu wersjach Dekalogu, w Księdze Wyjścia i w Księdze Powtórzonego Prawa, celem nakazanego przestrzegania szabatu jest jego uświęcenie (*l'qaddēšō*). Według przykazania ma się to realizować poprzez pracę w ciągu sześciu dni i przez powstrzymanie się od pracy w dniu siódmym, zwanym szabatem.

Hebrajskie słowo *šabbāt* jest łączone z czasownikiem *šābat*, oznaczającym „przestać”, „skończyć”, „odpocząć”. Jak dotąd nie rozstrzygnięto jednak, czy w przypadku nazwy *šabbāt* mamy rzeczownik odczasownikowy od *šābat*, czy też czasownik *šābat* pochodzi od rzeczownika *šabbāt*⁹.

Według przykazania Dekalogu szabat ma być w pierwszym rzędzie dniem za-

⁵ Por. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, tł. J. McHugh, London 1994, s. 476-478.

⁶ Por. T.J. Meeke, *The Sabbath in the Old Testament*, 202; R. de Vaux, *Ancient Israel*, s. 478-479.

⁷ Zob. np. V.P. Hamilton, שָׁבַת (*shābat*) *cease, desist, rest*, w: *Theological Wordbook of the Old Testament*, t. 2, red. R.L. Harris, Chicago 1980, s. 902-903; F. Stolz, שָׁבַת *šbt* *aufhören, ruhen*, w: *Teologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, red. E. Jenni - C. Westermann, Gütersloh⁴1993, s. 869; G.F. Hasel, Sabbath, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 5, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 850-851.

⁸ Więcej np. F. Stolz, שָׁבַת *šbt* *aufhören, ruhen*, w: *Teologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, red. E. Jenni - C. Westermann, Gütersloh⁴1993, s. 865.

⁹ Zob. np. N.M. Sarna, *Genesis* (The JPS Torah Commentary; 1), Philadelphia, Pennsylvania, 1989, s. 15; E. Haag, שָׁבַת; *šabbāt*, w: *Teologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 7, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, Stuttgart 1993, s. 1048; L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 2, Leiden³1995, s. 1307-1308.

przestania pracy („Nie będziesz wykonywał żadnej pracy” [lō’ ta ‘ašeh kol-me’lā’ kāh] [Wj 20,10; Pwt 5,14]). Przykazanie w Księdze Powtórzonego Prawa podaje jeszcze wyraźnie, że celem powstrzymania się od pracy jest odpoczynek („aby wypoczął” [l^oma ‘an jānūah]). W obydwu wersjach Dekalogu przykazanie o szabacie kończy się motywacją, która w każdej z tych dwóch edycji jest jednak inna¹⁰.

2.1. Szabat dopełnianiem stworzenia

W Wj 20,11 jest odwołanie do wypowiedzi z tzw. kapłańskiego opisu stworzenia świata w Rdz 1,1-2,3 i uzasadnienie przestrzegania szabatu tym, że sam Bóg odpoczął siódmego dnia po sześciu dniach pracy przy stwarzaniu (Rdz 2,2-3): „W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął” (Wj 20,11a). Przykazanie o szabacie z Wj 20 wzywa zatem do naśladowania Boga¹¹.

Według rzeczowego zapisu Księgi Rodzaju (1,1-2,3) wszystkie wymienione tam stworzenia zostały uczynione przez Boga i uznane przez Niego samego za bardzo dobre (Rdz 1,31a: „I Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” [waj-jar’ ‘elōhīm ‘et-kol-’ašer ‘āšāh w^ehinnē-tōb m^e’ōd]). Ryby, ptaki i ludzie, jako istoty żyjące, otrzymały ponadto błogosławieństwo (1,22.28). O dniu siódmym jest natomiast mowa, że został przez Boga pobłogosławiony i uczyniony świętym (waj^ehārek’ ‘elōhīm ‘et-jōm hašš^ehī’i waj^eqaddēš ‘ōtō [2,3]). Ten fakt, przypomniany również w przykazaniu o szabacie w Wj 20,11b, może sugerować, że punktem szczytowym i koroną dzieła stworzenia nie jest wcale człowiek, lecz właśnie dzień siódmy¹².

Tłem dla biblijnego mówienia o odpoczynku Boga na zakończenie czynności stwórczej mógł być rozpowszechniony w historii religii motyw *otiositas* boga stwórcy, czyli motyw bezczynności stwórcy i nic nierobienia z tym, co zostało stworzone. *Otiositas* stwórcy oznacza, że dzieło stworzenia zostało ukończone. Stwórca w nie już nie ingeruje, aby nie zniszczyć ustalonego porządku. Samo stwarzanie jest tylko prawydarzeniem a nie początkiem dziejów¹³.

Autor biblijny powiązał odpoczynek Boga z dniem siódmym i w ten sposób włączył go do swojej koncepcji całości siedmiu dni. W tym miejscu należy zwrócić

¹⁰ Więcej na temat formalnych różnic w obydwu wersjach przykazania o szabacie zob. np. M. Prudký, *The Two Versions of the Sabbath-Commandment: Structural Similarities*, w: *Stimulation from Leiden Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organisation for the Study of the Old Testament, Leiden 2004*, red. H.M. Niemann – M. Augustin, Frankfurt am Main – Berlin – New York 2006, s. 239-255.

¹¹ Por. np. G.F. Hasel, *Sabbath*, s. 851.

¹² Por. np. G. Robinson, *The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 82 (1980), s. 39-40; N.M. Sarna, *Genesis*, s. 14; C. Westermann, *Genesis. Bd. I: Genesis 1-11. Teil 1: Gen 1-3* (Biblischer Kommentar. Altes Testament; I/1,1), Neukirchen-Vluyn 41999, s. 235-237.

¹³ Świadectwem motywu *otiositas* boga są na przykład słowa jednej z egipskich inskrypcji w Memfis: „Ptah odpoczął (niektórzy tłumacze: „był zadowolony”), gdy uczynił wszystkie rzeczy i wszystkie boże słowa”. Zob. C. Westermann, *Genesis. Bd. I: Genesis 1-11*, s. 230.

uwagę na fakt, iż według tekstu hebrajskiego (masoreckiego i qumrańskiego) w Rdz 2,2a „Bóg ukończył (*wa^ekal*) w dniu siódmym (*bajjôm hašš^eblⁱ’i*) swe dzieło, nad którym pracował”¹⁴. Stwarzanie rozpoczęte pierwszego dnia zostało zakończone w dniu siódmym. Hagiograf przekonuje w ten sposób, że dzień siódmy jest zatem częścią dzieła stwarzania. Bez siódmego dnia to dzieło byłoby niepełne.

Bóg pobłogosławił ten siódmy dzień i uczynił go świętym (Rdz 2,3a). Wcześniej Bóg pobłogosławił istoty żywe - ryby, ptaki i ludzi, udzielając im w ten sposób mocy płodności. Znaczenie błogosławieństwa w odniesieniu do dnia siódmego jest bardziej abstrakcyjne. W tym przypadku chodzi o udzielenie mocy, która uczyni ten dzień płodnym dla ludzkiej egzystencji. Nie sam dzień siódmy, jako wielkość sama w sobie, otrzymuje błogosławieństwo, lecz ten dzień w jego znaczeniu dla świata i dla ludzkości, dla społeczeństwa w jego uwarunkowaniach¹⁵.

Wyrażenie „uczynił świętym” oddaje hebrajskie *j^eqaddēš*, którego rdzeń *qdš* niesie z sobą znaczeniowy aspekt wydzielenia, separacji. „Święty” w Biblii Hebrajskiej oznacza wydzielony z powszechnego użycia i przeznaczony dla celów związanych z Bogiem. Jeżeli więc Bóg uczynił świętym (= ogłosił jako święty) dzień siódmy, to znaczy, że ten dzień został wydzielony spośród pozostałych dni tygodnia i zarezerwowany dla Boga. Wydzielenie dnia siódmego dzieli czas, rozpoczynający się wraz ze stworzeniem, na czas pracy i czas odpoczynku. Chodzi tu o porządek ustanowiony dla dobra ludzi. Zgodnie z tym porządkiem dni pracy mają swój cel w dniu odpoczynku¹⁶.

Dzień siódmy, jako dzień święty, nie jest jednak tylko dniem bezczynności, nic nierobienia, lecz dniem, który należy do Boga. W tym dniu człowiek ma dziękować Bogu za stworzenie i za możliwość kontynuowania dzieła stwórczego. Uświęcenie dnia siódmego wskazuje człowiekowi na cel stworzenia, którym jest odniesienie go i całej ludzkiej pracy nad stworzeniem do Boga. Dzień siódmy, który w przykazaniu z Wj 20 jest nazwany szabatem, stanowi zatem zaproszenie do radowania się Bożym stworzeniem i uznania Bożej władzy. W świętowaniu szabatatu chodzi także o uznanie, że życie człowieka nie jest owocem jego własnego działania, ale zawdzięcza je Bogu, który mu to życie daje¹⁷. Według przykazania człowiek święci szabat, jeżeli nie pracuje, a profanuje go (= odświęca) przez zakazaną w tym dniu pracę (Wj 20,8).

¹⁴ W przekładzie Biblii Tysiąclecia jest „w dniu szóstym”, co odpowiada tekstowi Septuaginty (*en tē hēmera tē hektē*), Pięcioksięgu samarytańskiego oraz wersji syryjskiej (S^A i S^W).

¹⁵ Por. C. Westermann, *Genesis. Bd. I: Genesis 1-11*, s. 237.

¹⁶ Zob. np. C. Westermann, *Genesis. Bd. I: Genesis 1-11*, s. 235-236; J.H. Tigay, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary; 5), Philadelphia, Pennsylvania 1996, s. 68.

¹⁷ Por. V.P. Hamilton, שַׁבָּת (*shābat*) *cease, desist, rest*, w: *Theological Wordbook of the Old Testament*, t. 2, red. R. L. Harris, Chicago 1980, s. 903; J. Scharbert, *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 5), Würzburg 1990, s. 47; C. Westermann, *Genesis. Bd. I: Genesis 1-11*, s. 236-237; R. Meynet, *I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6-21)*, „Gregorianum” 81/4 (2000), s. 668-669; J.E. Hartley, *Genesis* (Understanding the Bible. Commentary Series: Old Testament), Grand Rapids, Michigan 2012, s. 50-51.

2.2. Szabat aktualizacją odkupienia

Motywacją świętowania szabatu w przykazaniu z Pwt 5 jest pamięć niewoli egipskiej i wyzwolenia dokonanego przez Boga JHWH: „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd JHWH, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał JHWH, Bóg twój, strzec dnia szabatu” (w. 15). W tej motywacji sześć dni pracy zostało porównanych do egipskiej niewoli, a szabat do eksodusu z Egiptu. Szabat opiera się więc na pamięci tego, co Bóg uczynił „ręką mocną i wyciągniętym ramieniem”. O ile więc w Dekalogu z Księgi Wyjścia szabat jest powiązany ze stworzeniem świata opisanym w Księdze Rodzaju (1,1-2,3), o tyle Dekalog Księgi Powtórzonego Prawa łączy szabat z wyzwoleniem z Egiptu opisanym w Księdze Wyjścia (12-15). Świętowanie szabatu ma być zatem także wspomnianiem Boga jako wyzwoliciele.

Historyczne uzasadnienie szabatu eksodusem łączy ponadto przykazanie o szabacie ze wstępem do Dekalogu, który brzmi tak samo w Pwt 5,6 jak w Wj 20,2. JHWH przedstawia się w nim jako ten, który wyzwolił Izraela z egipskiej niewoli: „Ja jestem JHWH, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli”. Przestrzeganie przykazania o szabacie jest więc ukazane jako fundamentalna odpowiedź adresatów Dekalogu na zbawcze działanie Boga w eksodusie, tak samo jak podporządkowanie się wcześniejszemu przykazaniu, które zakazuje czczenia obcych bogów i poleca ich odrzucenie¹⁸. Jeżeli zatem człowiek jest posłuszny przykazaniu o szabacie i nie pracuje w dniu siódmym, to otwiera się w tym dniu na wyzwolenie i zbawcze działanie Boga w jego życiu.

2.3. Szabat instytucją społeczną, humanitarną i rodzinną

Środkowa część przykazania o szabacie (Wj 20,9-10; Pwt 5,13-14) świadczy wyraźnie, że szabat jest instytucją społeczną, humanitarną i rodzinną. Jakkolwiek przykazanie jest skierowane do wszystkich ludzi związanych przymierzem z Bogiem JHWH, to jednak bezpośrednim adresatem słów przykazania jest ojciec rodziny i gospodarz, który stoi na czele swojego domu i jest odpowiedzialny za wszystkich, którzy żyją pod jego dachem, tak ludzie, jak i zwierzęta.

Przykazanie każe dokonać podziału w rytmie czasu człowieka na dwa asymetryczne bloki. Po sześciu dniach pracy ma być dzień odpoczynku, który otrzymuje specyficzną nazwę: „szabat”. Przykazanie o szabacie wprowadza więc społeczny porządek w rytm ludzkiego życia. Sześć dni należy pracować i potem jeden dzień odpoczywać. Prawem odpoczynku nie jest związany zatem ten, kto nie pracował przez sześć dni i nie wykonał swojej pracy. Właśnie relacja pomiędzy czasem pracy i czasem odpoczynku nadaje sens szabatowi. Bez pracy szabat nie miałby podstaw, a bez szabatu praca zatraciłaby sens, byłaby bezcelowa. Przykazanie w wersji

¹⁸ Np. V.P. Hamilton, שַׁבָּת (*shābat*), s. 903; E. Otto, *Deuteronomium 1-11. Zweiter Teilband: 4,44-11,32* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg im Breisgau 2012, s. 739-741.

z Księgi Powtórzonego Prawa podaje jasno: „Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ..., aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty” (5,14). Celem szabatów jest więc odpoczynek, który nie polega tylko na „nic nierobieniu”, lecz na wejściu w wymiar wypoczynku i radości. Bez szabatów praca byłaby wyobcowująca i niejednokrotnie służalcza. Brakowałyby możliwości radowania się z owoców pracy. Szabat ma być zatem dniem cieszenia się owocami sześciodniowego trudu i doświadczania ich dobroci¹⁹.

Według przykazania ojciec rodziny ma zadbać o odpoczynek szabatowy także tych wszystkich, którzy mu podlegają. Przykazanie jakby zakładało, że gospodarz znajdzie czas na odpoczynek dla siebie i swojej rodziny, ale może zaniedbać troskę o taki sam odpoczynek dla swoich sług, niewolników a także zwierząt. Tymczasem według przykazania każda istota żywa ma prawo do wypoczynku szabatowego i nie należy jej nakładać w tym dniu żadnego jarzma. Zadaniem ojca rodziny jest rozpoznać i praktykować w szabat własną wolność oraz aktualizować wyzwolenieczy akt Boga w swoim domu, dzieląc się Bożym darem wolności z innymi. W ten sposób ma się wyrazić podobieństwo między ojcem i synem, między panem i sługą oraz między Izraelitą i obcym. W dniu szabatów wszyscy mają być równi. Przestrzeganie szabatów ma wyrażać prawdę, że wszyscy są równi przed Bogiem. Różnice ról i różnice społeczne widoczne w inne dni tygodnia, w szabat mają zaniknąć²⁰.

2.4. Przestrzeganie szabatów znakiem przymierza z Bogiem

W Wj 31,13-17 w ramach mowy Boga do Mojżesza są podane słowa, według których przestrzeganie szabatów jest znakiem przymierza Boga z Izraelitami: „Izraelici winni pilnie przestrzegać szabatów jako obowiązku i przymierza wiecznego poprzez pokolenia. To będzie znak (*’ôl*) wiekuisty między Mną a Izraelitami” (Wj 31,16 -17a). W podobnym tonie wypowiedział się o szabatcie prorok Ezechiel: „Dałem im także szabat, aby były znakiem (*’ôl*) między Mną a nimi, aby poznano, że Ja jestem Pan, który ich uświęca” (Ez 20,12; por. 20,20). Jako znak przymierza szabat dołączył do znaku tęczy (Rdz 9,12-17) i obrzezania (Rdz 17,11). Stał się znakiem identyfikacyjnym Izraelitów i odróżniającym ich od innych ludów i narodów²¹.

Skoro świętowanie szabatów było znakiem trwania w przymierzu z JHWH i wyrazem izraelskiej tożsamości, nie dziwi fakt, że według biblijnych wypowiedzi profanacja szabatów była obwarowana karą śmierci (Wj 31,14; Lb 15,32-36; Jr 17,19-27).

¹⁹ Ten aspekt szabatowego wypoczynku sugeruje wypowiedź hagiografa z Rdz 1,31, do której odwołuje się przykazanie o szabatcie w wersji Księgi Wyjścia: „I widział Bóg wszystko, co uczynił, i że było bardzo dobre” (Por. N.M. Sarna, *Genesis*, s. 14).

²⁰ Zob. P. Bovati, *Il Libro del Deuteronomio (1-11)*, Roma 1994, s. 67-68; J.H. Tigay, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary; 5), Philadelphia, Pennsylvania 1996, s. 68; R. Meynet, *I due decaloghi, legge di libertà* (Es 20,2-17 & Dt 5,6-21), „Gregorianum” 81/4 (2000), s. 681-682; E. Otto, *Deuteronomium* 1-11, s. 738-742.

²¹ Por. J.I. Durham, *Exodus* (Word Biblical Commentary; 3), Grand Rapids, Michigan 1987, s. 413; W.C. Kaiser, *Exodus*, w: *The Expositor's Bible Commentary Revised Edition: Genesis-Leviticus*, t. 1, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2008, s. 537.

Jak długo Izraelici przestrzegali szabat, afirmowali swoją lojalność wobec JHWH i zapewniali sobie Jego zbawczą obecność²². Dla wierzącego Izraelity uszanowanie szabatu i zaprzestanie w tym dniu zwykłych, codziennych prac było znakiem własnego obumarcia po to, aby wszystko otrzymać od Boga. Świącenie szabatu stało się wyrazem zaufania Bogu. Było znakiem wiary, że rezygnacja w tym dniu z własnego wysiłku i wkładu w jakieś ludzkie dzieło niczego nie umniejszy i nie spowoduje braków, ale otworzy to dzieło na jego dopełnienie przez Boga.

3. Praktyka szabatu w starożytnym Izraelu

W myśl prawa wyrażonego w przykazaniu Dekalogu praktyka obchodzenia szabatu sprowadzała się przede wszystkim do powstrzymywania się od prac powszednich (Wj 20,10; Pwt 5,14; Wj 23,12; 34,21). Ze świadectw biblijnych wiadomo, że szabat stał się dniem świątecznym i radosnym. W tym dniu przerywano działalność handlową (Am 8,5), nawiedzano sanktuarium, organizowano spotkania i udawano się do „męża Bożego”, być może w celu wysłuchania nauki bądź uczestniczenia w kulcie (Iz 1,13; Oz 3,13; 2Krl 4,23)²³.

Rolę znaku identyfikującego Izraelitów przypisano szabatowi najprawdopodobniej w czasach wygnania babilońskiego. Takie znaczenie szabatu było z pewnością podkreślane później, w okresie powygnaniowej restauracji, a zwłaszcza w czasach prześladowań, na przykład w okresie machabejskim²⁴.

W szabat do świątyni przybywało więcej ludzi (2Krl 11,5-8; Ez 46,3) i składano specjalne ofiary (Lb 28,9-10; Ez 46,1-5). Nehemiasz, widząc gwałcenie szabatu poprzez pracę w polu i handel, dla ukrócenia tych wykroczeń nakazał w szabat zamknąć bramy Jerozolimy (Ne 13,15-22). Z czasem przepisy o szabacie stawały się coraz bardziej rygorystyczne. W okresie powstania machabejskiego pewna grupa Żydów pozwoliła się zabić przez Syryjczyków, nie chcąc naruszyć szabatu poprzez stawianie oporu (1Mch 2,32-38). Później zdecydowano, że w szabat można się bronić (1Mch 2,39-41)²⁵.

Apokryficzna Księga Jubileuszów (II w. przed Chr.) zakazuje w szabat korzystania z małżeństwa, rozpalania ognia i przygotowywania posiłków (50,8-12). Józef Flawiusz o przestrzeganiu szabatu przez esseńczyków napisał, że oni „nie tylko bowiem przygotowują sobie pożywienie na dzień naprzód, aby w tym czasie nie rozpałać ognia, ale nawet nie ośmielają się przenosić sprzętu na inne miejsce lub iść

²² Por. V.P. Hamilton, שַׁבָּת (*shābat*) cease, desist, rest, w: *Theological Wordbook of the Old Testament*, t. 2, red. R. L. Harris, Chicago 1980, s. 903.

²³ Por. T.R. Hobbs, *2 Kings* (Word Biblical Commentary; 13), Grand Rapids, Michigan 1985, s. 51-52; R.D. Patterson – H.J. Austel, *1 and 2 Kings*, w: *The Expositor's Bible Commentary Revised Edition: 1 Samuel - 2 Kings*, t. 3, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2009, s. 824.

²⁴ Por. M. Strubhann, *Sabbat*, w: *Herders Neues Bibellexikon*, red. F. Kogler, Freiburg - Basel - Wien 2008, s. 643-644.

²⁵ Zob. np. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, tł. J. McHugh, London 1994, s. 482-483.

z potrzebą” (BJ II, VIII, 9)²⁶.

W czasach Nowego Testamentu Żydzi uważali, że w szabat nie wolno, na przykład, nieść łóżka (J 5,10), uzdrawiać chorego (Mk 3,2; Łk 13,14), zrywać kłosów zbóż (Mt 12,2), przejść odległość większą niż „droga szabatowa” (200 łokci [ok. 1000 m]). Rabini dopuszczali odstępienie od przestrzegania prawa o szabacie jedynie w przypadku niebezpieczeństwa śmierci lub w jakiejś szczególnej konieczności. Chorego można było zatem leczyć w szabat tylko wówczas, gdy jego życie było w niebezpieczeństwie (Miszna, Yoma 8,6; Mek. 22,2; 23,13).

Szczegółowa i bardzo drobiazgowa praktyka przestrzegania szabatu doprowadziła do sformalizowania tego święta, do zwracania uwagi tylko na formę zewnętrzną.

4. Jezus a szabat

Jezus miał szacunek do szabatu. W szabat uczestniczył w liturgii synagoidalnej (Mk 6,2; Łk 4,16; 13,10). Zdecydowanie wystąpił jednak przeciwko zagubieniu właściwego i głębokiego sensu szabatu. Jezus zarzucał religijnym elitom żydowskim skupienie się na tym, co w świętowaniu szabatu jest marginalne, i wypaczanie zasadniczej idei tego święta. Według Jezusa obowiązek przestrzegania szabatu ustaje wobec przykazania miłości bliźniego. W szabat należy dobrze czynić drugiemu człowiekowi. Wyzwalać go z jego więzów, bo „szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27). W imię tej idei Jezus „łamał” szabat (Mk 2,23; 3,2-5; Łk 14,1-6; J 9,13-16). Jako Ten, który przynosi zbawienie ludzkości, sam siebie proklamował „panem szabatu” (Mk 2,28)²⁷.

5. Szabatowe fundamenty i implikacje dla świętowania niedzieli

Chrześcijańska niedziela stanowi wypełnienie szabatu starotestamentowego. W niedzielę chrześcijanin ma ogłaszać nowe stworzenie i nowe przymierze dopełnione przez Jezusa. Pamiątka wyzwolenia, jakim było wyjście z Egiptu, w niedzielę uzyskuje swój pełny sens, stając się pamiątką odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Niedziela zatem urzeczywistnia doskonale szabat, a nawet go poszerza i „w pełni wyraża w perspektywie historii zbawienia, której zwieńczeniem jest Chrystus”²⁸. Chrześcijański charakter niedzieli podtrzymuje zatem biblijną teologię szabatu.

Niedziela, jak szabat, jest dniem świętym oraz dniem Boga i człowieka. W niedzielę chrześcijanin powinien uświadomić sobie swoją żywotną i wyzwalającą zależność od Stwórcy oraz swoje powołanie do współpracy z Nim. Niedziela, jako pa-

²⁶ Cytat za Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, tł. J. Radożycki, Poznań 1980, s. 164.

²⁷ Por. W. Beilner, *σάββατον, ου, τό sabaton Sabbat, Woche*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3: *παριδεύω - ώφέλιμος*, red. H. Balz - G. Schneider, Stuttgart 1992, s. 524-525; R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, tł. J. McHugh, London 1994, s. 483; W.W. Wessel – M.L. Strauss, *Mark*, w: *The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition: Matthew & Mark*, t. 9, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2010, s. 736.

²⁸ Jan Paweł II, *List apostolski Dies Domini*, 59.

miątka zmartwychwstania Chrystusa, przypomina chrześcijaninowi, że to Bóg jest jego wyzwolicielem, że może go wyzwolić z rozmaitych więzów.

Niedziela, jako dzień święty, jest dniem wydzielonym i różniącym się od pozostałych dni tygodnia i przeznaczonym dla Boga. Tę odrębność powinien wyrazić przede wszystkim inny porządek dnia, a także, jak to często tradycyjnie ma miejsce, inny ubiór, strój świąteczny, czy też inny, świąteczny posiłek. W niedzielę chrześcijanin ma przede wszystkim otworzyć się na Boga i dać temu wyraz w przeznaczeniu części czasu niedzieli na spotkanie z Bogiem w kulcie i w modlitwie. Niedziela chrześcijańska powinna być czasem szczególnego otwarcia się na Boga i „pozwolenia” Bogu na działanie i dopełnianie ludzkich działań.

Chrześcijanin odpoczywa w niedzielę, rezygnuje w tym dniu z własnej działalności, aby cieszyć się owocami swojej pracy. Ma okazję do refleksji nad swoją pracą, jej sensem i rezultatami. W niedzielę chrześcijanin prezentuje swoją pracę także Bogu. Dziękuje Mu za sukcesy i prosi o ich zatwierdzenie. Przedstawia owoce swojej pracy Bogu, aby Bóg je pobłogosławił i włączył w wymiar pozaziemski, w ramy konstruktywnej współpracy człowieka z Bogiem nad stworzeniem, do której człowiek jest powołany.

Niedzielny odpoczynek pozwala człowiekowi wyrwać się z rytmu ziemskich zajęć i przypomnieć sobie, na nowo uświadomić, że wszystko jest dziełem Bożym. Taki odpoczynek - niedzielna przerwa w pracy - pomaga w nadaniu właściwych proporcji codziennym troskom i zajęciom oraz zabiegom o rzeczy materialne i duchowe. Świętowanie niedzieli odpowiada na naturalną ludzką potrzebę odprężenia, radości oraz wypoczynku ducha i ciała. Jest wyrazem uznania absolutnego prymatu Boga, a także prymatu godności człowieka nad wymogami ekonomii²⁹.

Przykazanie o szabacie nakazuje troskę o odpoczynek dla wszystkich. Zgodnie z tą ideą świętowanie niedzieli przez jednych nie powinno odbywać się kosztem zmuszania do pracy innych. „Nie ma [bowiem] radości bez miłości”³⁰. Niedzielnemu świętowaniu powinien zatem towarzyszyć duch braterskiej miłości i solidarności. Niedziela jako wypełnienie szabatów domaga się nie tylko stanięcia przed Bogiem poprzez modlitwę i nabożeństwa, poprzez udział we Mszy św. Niedzielę świętuje się także poprzez spotkania z innymi, poprzez radowanie się we wspólnocie. Nie człowiek jest dla niedzieli, ale niedziela dla człowieka. Jest to więc dzień, w którym powinno się pomóc innym wyzwalać się z różnych form zniewolenia fizycznego i duchowego. W niedzielę należy czynić to, co jest dobre dla innych i dla siebie.

Zakończenie

Religijna gorliwość tych, którzy interpretowali prawo o szabacie w czasach Starego Testamentu, wyrażała się w aplikowaniu tego prawa do wszystkich sfer życia oraz w trosce o jego drobiazgowo wypełnianie. Przy tej tendencji zbyt silne i wielkie

²⁹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski Dies Domini*, 67-68.

³⁰ Jan Paweł II, *List apostolski Dies Domini*, 69.

okazało się niebezpieczeństwo sformalizowania prawa o szabacie i wykrzywienia idei, jaką Bóg z tym prawem związał. Szabat, który miał być dla człowieka i służyć jego dobru, niejednokrotnie ograniczał go w czynieniu dobra oraz w wykorzystywaniu i rozwijaniu zgodnie z wolą Bożą tego, czym sam Bóg go obdarzył. Prawo szabatowe zamiast służyć budowaniu relacji człowieka z Bogiem, pozostawiało człowieka samego. Wytykało mu przy tym jego słabość i bezradność w sprostaniu wynikającym z tego prawa wymaganiom.

Jezusowa interpretacja szabatów odpowiada pierwotnej idei tego święta wyrażonej w prawie starotestamentowym. Chrześcijańskie świętowanie niedzieli bazuje na teologii szabatów, której nauczał Jezus. Dla uczniów Jezusa, także dzisiejszych, niedziela nie zastępuje szabatów, ale go urzeczywistnia. Wyraża jego pełnię w perspektywie historii zbawienia zwieńczonej przez Jezusa Chrystusa i Jego dzieło.

Chrześcijańskie świętowanie niedzieli zasadza się więc na tym, że jest to dzień Boga i dzień dla człowieka. W tym dniu człowiek otwiera się na Boga i Jego działanie oraz na drugiego człowieka i jego potrzeby. Człowiek potrzebuje niedzieli, aby Bóg dopełnił i pobłogosławił jego działania i dokonania, a także aby odpoczął, doświadczył radości ze swojej pracy i swoich osiągnięć. Świętowanie niedzieli służy ożywianiu i umacnianiu więzi z Bogiem, a także wyrażaniu miłości do ludzi oraz potwierdzaniu poczucia bliskości i wspólnoty z nimi. Z woli Bożej niedziela, jak szabat, jest dla człowieka.

Literatura

- Beilner, W., σάββατον, ου, τό *sabaton Sabbat, Woche*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3: παγιδεύω - ὠφέλιμος, red. H. Balz - G. Schneider, Stuttgart 21992, s. 523-529.
- Bovati, P., *Il Libro del Deuteronomio* (1-11), Roma 1994.
- de Vaux, R., *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, tł. J. McHugh, London 1994.
- Döring, M., *C. Plinii Caecilii Secundi, Epistolae*, Freyberg 1843.
- Durham, J.I., *Exodus* (Word Biblical Commentary; 3), Grand Rapids, Michigan 1987.
- Giesen, H., *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1997.
- Haag, E., תב"ו; שַׁבָּת, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 7, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, Stuttgart 1993, s. 1047-1057.
- Hamilton, V.P., תב;ו' (*shābat*) *cease, desist, rest*, w: *Theological Wordbook of the Old Testament*, t. 2, red. R. L. Harris, Chicago 1980, s. 902-903.
- Harrington, D.J., *Revelation* (Sacra Pagina Series; 16), Collegeville, Minnesota 1993.
- Hartley, J.E., *Genesis* (Understanding the Bible. Commentary Series: Old Testament), Grand Rapids, Michigan 2012.
- Hasel, G.F., *Sabbath*, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 5, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 847-856.
- Hobbs, T.R., *2 Kings* (Word Biblical Commentary; 13), Grand Rapids, Michigan 1985.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”* (https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/1998/documents/hf_jp-ii_apl_05071998_dies-domini.html [30.04.2016]).
- Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, tł. J. Radozycki, Poznań 1980.
- Kaiser, W.C., *Exodus*, w: *The Expositor's Bible Commentary Revised Edition: Genesis-Leviticus*, t. 1, red. T. Longman III and D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2008, s. 333-562.
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, t. 2, Leiden 1995.
- Kürzinger, J., *The Acts of the Apostles*, t. 2 (New Testament for Spiritual Reading; 11), tł. z niem. S. Young – E. Young, New York 1981.
- Longenecker, R.N., *Acts*, w: *The Expositors Bible Commentary: Like-Acts*, t. 10, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 665-1102.
- Meek, T.J., *The Sabbath in the Old Testament (Its Origin and Development)*, „Journal of Biblical Literature” 33/3 (1914), s. 201-212.
- Meynet, R., *I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6-21)*, „Gregorianum” 81/4 (2000), s. 659-692.
- Otto, E., *Deuteronomium 1-11. Zweiter Teilband: 4,44-11,32* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg im Breisgau 2012.
- Patterson, R.D. – Austel, H.J., *1 and 2 Kings*, w: *The Expositor's Bible Commentary Revised Edition: 1 Samuel - 2 Kings*, t. 3, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2009, s. 615-954.
- Prudký, M., *The Two Versions of the Sabbath-Commandment: Structural Similarities*, w: *Stimulation from Leiden Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organisation for the Study of the Old Testament, Leiden 2004*, red. H.M. Niemann – M. Augustin, Frankfurt am Main – Berlin – New York 2006, s. 239-255.
- Robinson, G., *The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 82 (1980), s. 32-42.
- Sarna, N.M., *Genesis* (The JPS Torah Commentary; 1), Philadelphia, Pennsylvania, 1989.
- Scharbert, J., *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 5), Würzburg 31990.
- Stolz, F., תב;ו' *šbt* *aufhören, ruhen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh 41993, s. 863-869.
- Strubhann, M., *Sabbat*, w: *Herders Neues Bibelllexikon*, red. F. Kogler, Freiburg - Basel - Wien 2008, s. 643-644.

- Tigay, J.H., *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary; 5), Philadelphia, Pennsylvania 1996.
- Vanni, U., *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia* (Supplementi alla Rivista Biblica; 17), Bologna 1988.
- Wessel, W.W. – Strauss, M.L., Mark, w: *The Expositor's Bible Commentary Revised Edition: Matthew & Mark*, t. 9, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2010, s. 671-989.
- Westermann, C., *Genesis. Bd. I: Genesis 1-11. Teil 1: Gen 1-3* (Biblischer Kommentar. Altes Testament; I/1,1), Neukirchen-Vluyn 41999.
- Wikenhauser, A., *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament; 5), Regensburg 31956.

The Celebration of Sunday as a Distinguishing Mark of Christians in the Perspective of Biblical Theology of the Sabbath

Summary: Sunday is the weekly feast of Christians, in which the resurrection of Jesus Christ is remembered and celebrated. As a holiday, it is an opportunity for rest, family gatherings and liturgical assemblies. The aim of Sunday is primarily to enliven and strengthen a relationship with God based on faith and to help that relationship to penetrate into everyday life.

Christian celebration of Sunday is based on the Old Testament theology of the Sabbath as interpreted by Jesus. According to this teaching, Sunday fulfils the Sabbath, expressing its fullness in the perspective of salvation history, crowned by Jesus Christ and His work. As such, Sunday is both God's day and man's, a day on which human beings open themselves to God and His work, and to other people and their needs. God completes and blesses human work. On Sunday, Christians have the opportunity to rest and rejoice in the fruits of their work and to express their faith that all of who they are and what they have, they owe to God.

Keywords: Shabbat, Decalogue, commandment, Sunday, resurrection, rest

ANDRZEJ T. KUBANOWSKI

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Pytanie o status chrystianologii św. Pawła – *quaestiones selectae*

Streszczenie: Niniejszy artykuł prezentuje cztery koncepcje rozumienia terminu „chrystianologia”. Jest on próbą odpowiedzi na pytanie, co to właściwie jest. Pierwsza z opisywanych koncepcji, autorstwa Emmanuela L. Rehfelda rozważa „chrystianologię” jako jeden z głównych nurtów występujących w antropologicznej refleksji prowadzonej na kartach pism Pawłowych. Kolejna koncepcja sformułowana przez o. Romana S. Zdziarstka „chrystianologią” nazywa naukę o chrześcijaństwie pozostającym w ontycznej relacji z Trójcą Przenajświętszą. Celem owej nowej dyscypliny teologicznej jest poszukiwanie podstaw tożsamości chrześcijańskiej. Trzecia koncepcja, ks. prof. Mirosława Mroza w „chrystianologii” dostrzega teologię moralną, która jest ukierunkowana na proces stawania się „Chrystusowym”. Ks. Mróz sugeruje również, iż ta perspektywa jest właściwą myśli teologicznomoralnej Tomasza z Akwinu. Autorem ostatniej koncepcji jest o. Wacław Hryniewicz. Rozpatruje on „chrystianologię” jako specyficzne podejście w refleksji teologicznej, poszukującej paschalnego wymiaru w egzystencji i duchowości chrześcijańskiej. Według niego „paschalna chrystianologia” może zostać wykorzystana w rozwiązywaniu współczesnych problemów egzystencjalnych. Artykuł zakończony jest kilkoma wnioskami, które mogą posłużyć jako przyczynek do dalszej refleksji.

Słowa kluczowe: antropologia teologiczna; bycie chrześcijaninem; chrystianologia; Paweł Apostoł; teologia moralna.

Wprowadzenie

Wbrew niektórym opiniom teologia nie jest dziedziną „skostniałą”, lecz nauką, która nieustannie się rozwija. Wynika to przede wszystkim z dwóch rzeczy. Po pierwsze, objawienie Boże, na którym winna opierać się cała teologia jest rzeczywistością niewyczerpanej treści. Dlatego też można ją nieustannie i na nowo odkrywać. Po drugie, *realitas ecclesiae* jest w swojej istocie niezmienna, lecz istnieje w zmieniającym się świecie. Stąd musi wciąż pogłębiać teologiczną hermeneutykę, aby prowadzić dialog z owym światem oraz z tymi, którzy w niej się znajdują. W literaturze teologicznej spotyka się więc nie tylko nowe interpretacje, czy syntezy, ale także nowe prądy, kierunki, a nawet dyscypliny. Jedną z takich „nowości”

z zakresu teologii biblijnej jest wspomniana w tytule „chryistianologia”. Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, czym ona właściwie jest? Nie da się tego uczynić, jeżeli najpierw nie dokona się pewnej prezentacji oraz porównania z sobą poglądów wybranych autorów, którzy w swoich publikacjach, oprócz użycia samego terminu zawarli jeszcze jego wyjaśnienia o charakterze systematyzującym, metodologicznym lub formalnym. Pytanie o status „chryistianologii” zostanie zatem postawione przed takimi teologami jak Emmanuel L. Rehfeld, o. Wacław Hryniewicz, o. Roman S. Zdziarstek oraz ks. Mirosław Mróz. Szczególnie interesujący jest fakt, że wspomniani autorzy swój opis koncepcji chryistianologicznej konstruują zasadniczo niezależnie od siebie i przez to nadają jej jakby różne oblicza. Będzie to widoczne w toku prowadzonych dalej rozważań.

1. Emmanuel L. Rehfeld – chryistianologia a antropologia

Jako pierwsza zostanie przedstawiona koncepcja chryistianologii, którą formułuje E. Rehfeld w swojej książce pt. „Relationale Ontologie bei Paulus”. Opierając się na wnikliwej analizie treści Listów Pawłowych ten niemiecki teolog sugeruje, iż wykład antropologiczny jaki przekazuje św. Paweł Apostoł ma podwójny charakter. Ów podwójny charakter lub dwuwarstwowość refleksji antropologicznej wynika nie tyle z egzegetycznego dyskursu nad treścią listów, ale z odkrycia w niej swobodnego doświadczenia ontycznego samego autora oraz adresatów¹. Bazując na tych przesłankach E. Rehfeld formułuje tezę o istnieniu dwóch antropologii w ramach przekazu *Corpus Paulinum*. Jedną z nich określa jako chryistianologię. Protestantcki teolog wyjaśnia, iż użycie tak specyficznego terminu ma swoje uzasadnienie w samej konstrukcji antropologicznej. Jej istota bowiem jest osadzona na ontycznej relacji człowieka i Chrystusa, której zaistnienie powoduje nastanie zupełnie nowego stanu ontycznego – nowej antropologii. W tej perspektywie przestrzeń ontycznego doświadczenia relacyjności skierowanej ku Chrystusowi staje się ekskluzywną przestrzenią doświadczeń egzystencji chrześcijańskiej, które dotyczą wszystkich elementów antropologicznej kompozycji człowieka, w tym jego duchowości, psychiki, a nawet fizyczności. Etymologiczne podobieństwo między „chrystologią” a „chryistianologią” jest nieprzypadkowe, ponieważ człowiek w Chrystusie – chrześcijanin sam staje się Chrystusem (Rz 6). Rehfeldowi bynajmniej nie chodzi o unię hipostatyczną człowieka i Chrystusa, ile raczej o unię pneumatyczną (*pneumatischen Union*) lub tzw. chrystologię wcielenia (*Inkorporationschristologie*), które stanowiłby zasadę relacji *conformitas Christi*². Przedstawia także interesującą obserwację, że sam Apostoł Narodów w tych fragmentach listów, z których można by wyodrębnić

¹ Por. E. Rehfeld, *Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels*, Tübingen 2012, s. 119.

² Tamże, s. 121-123; zob. też A. Kubanowski, *Conformitas Christi – Ku chryistianologii jako nauce o byciu chrześcijaninem*, „Teologia i Człowiek” 28/4 (2014), s. 66; *Chryistianologia moralna – nowe ujęcie nauki o moralności chrześcijańskiej według św. Tomasza z Akwinu*, „Ateneum Kapłańskie” 166/2 (2016), s. 341-342.

pewne pytania antropologiczne, odpowiada na nie ograniczając się do perspektywy chrześcijańskiej - chrystianologii, albo pozostającej z nią w kontraście perspektywy niechrześcijańskiej - hamartologii. Hamartologia jest drugą, rzadziej pojawiającą się w Listach Pawłowych antropologią. Jej przedmiot stanowi nie tyle grzech, co sam grzesznik – niechrześcijanin. Według tego teologa pomiędzy chrystianologią a hamartologią nie występuje wzajemna relacja treściowa, ponieważ nawet sam przedmiot refleksji antropologicznej jest odmienny. Nie jest nim bowiem jakiś „ogólny” człowiek, który w swojej strukturze antropologicznej istniałby zarówno w rzeczywistości chrześcijańskiej, jak i niechrześcijańskiej, lecz odpowiednio dla chrystianologii – człowiek w Chrystusie (chrześcijanin), dla hamartologii – człowiek w grzechu (grzesznik)³.

Stąd też można podsumować, że w obserwacji Rehfelda chrystianologia jawi się jako nauka antropologiczna prowadząca refleksję według metod właściwych antropologii teologicznej, której przedmiotem zainteresowania jest człowiek w Chrystusie – chrześcijanin oraz jego *conditio humana* rozważana w perspektywie treści Listów Pawłowych⁴.

2. O. Roman Zdziałek – chrystianologia ontyczna

Te same kwestie dotyczące chrystianologii, które E. Rehfeld w zasadzie tylko sygnalizuje już dwadzieścia lat wcześniej rozwijał o. Roman S. Zdziałek OP w swojej dysertacji doktorskiej zatytułowanej: „Chrystianologia Świętego Pawła”. Bazując na orędziu Pism Pawłowych zauważa, iż wszelkie tematy antropologiczne związane z człowiekiem są przez Apostoła Narodów poruszane przy zastosowaniu pewnej kategorii jakości ontycznej. Mianowicie, obiektem zainteresowania św. Pawła nie jest jakiś ogólny, konceptualny byt ludzki właściwy filozofii greckiej, ale człowiek, którego status ontyczny można nazwać nowością stworzenia (*καὴν κτίσις*), byciem-w-Chrystusie, byciem chrześcijaninem (*Χριστιανός*), byciem zbawionym itd. Kategoria przeciwna, czyli niechrześcijanin (stary człowiek, żyjący w świecie, nieochrzczony) w nauczaniu apostoelskim pojawia się nieczęsto i zazwyczaj na zasadzie kontrastu ma wzmacniać przekaz dotyczący absolutnej nowości ontycznego statusu chrześcijanina – nowego człowieka w Chrystusie. Dlatego też mówienie stricte o antropologii Pawłowej o. Zdziałek uważa za nie do końca zasadną interpretację⁵. Właściwszym podejściem jest bowiem wskazanie na elementy pochodzące przede wszystkim z antropologii hebrajskiej, które Apostoła Narodów

³ Por. E. Rehfeld, *dz. cyt.*, s. 120-124.

⁴ Por. A. Kubanowski, *Nam frater est, et quantum ad generationem gratiae... - Analiza chrystianologiczna Listu do Filemona w świetle Super Epistolam B. Pauli ad Philemonem lectura św. Tomasza z Akwinu*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8/1 (2015), s. 82.

⁵ Por. R. Zdziałek, *Chrystianologia Świętego Pawła, Aspekt ontyczny*, t. 1, Kraków 1989, s. 33-34; zob. tenże „*Żyjący-w-Chrystusie*” jako jedno z określeń człowieka ochrzczonego w Pawłowej wizji chrześcijanina, w: *Agnus et sponsa, Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. Dąbek – T. Jelonek, Kraków 1993, s. 315.

wprowadza także do swojego nauczania⁶. Samą jednak koncepcję antropologiczną św. Pawła należałoby określić mianem chrystianologii. „Otóż «chrystianologia» (Χριστιανός- chrześcijanin; λόγος- nauka) to nauka o chrześcijaninie oparta na objawieniu Bożym, ujmująca go w relacji do Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego”⁷. W tej definicji należy zwrócić uwagę na trzy elementy: przedmiot, metodę oraz cel. O ile wcześniej został już wspomniany przedmiot chrystianologii, którym jest chrześcijanin – człowiek zbawiony, o tyle dwa pozostałe elementy formalne nie były jeszcze omawiane. Potrzeba również odnieść się krótko do kategorii relacji. Stanowi ona wszakże znaczący rys apostołskiej chrystianologii. Chrześcijanin jest w niej postrzegany jako „istność relacyjna”, która zarówno w swoim wymiarze ontycznym, jak i moralnym odnosi się do Osób Trójcy Świętej⁸. Właśnie na ten charakter relacyjny wskazują wyrażenia przyimkowe, które znajdują się w treści Listów Pawłowych. Należą do nim m.in. ἐν Χριστῷ, οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ, διὰ Χριστόν, ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἐν αὐτῷ, ἐξ αὐτοῦ, ἐν πνεύματι, ζῆ τῷ Θεῷ, εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ itd. (Ef 1,4; 1,11; 2 Tm 2,9; 1 Kor 1,30; 1,9; Ga 1,6; Flp 1,6; Kol 1,12; Rz 5,5; 8,15 ...)⁹. Te przyimkowe wyrażenia wraz terminami o charakterze ontycznym i egzystencjalnym (np. będący-w-Chrystusie; żyjący-w-Chrystusie; wybrany-przez-Boga; umiłowany-przez-Boga; będący-w-Duchu itp.) tworzą swoiste formuły określające chrześcijan, w których zawarta jest zasadnicza treść chrystianologicznego przekazu¹⁰. Aby ją wydobyć o. Zdzisław postępuje się złożoną metodą historyczno-literacką oraz teologiczną adaptacją i aktualizacją interpretowanych tekstów. Właśnie metoda złożonej interpretacji, która

⁶ Jest to przede wszystkim traktowanie człowieka jako całości egzystencjalnej pozostającej w nieustającej relacji do Boga Stworzyciela. Nie jest to zaś wizja greckiej filozofii (szczególnie platonizmu), która w człowieku upatruje złączenie duszy i ciała jako pewnych elementów niespójnych, a nawet przeciwnych. Św. Paweł za innymi autorami biblijnymi wyróżnia w strukturze bytu ludzkiego zarówno ciało (hbr. *bāšār*), duszę (*nefeš*) oraz ducha (*ruach*), ale zawsze stanowią one dla niego jedność osobową przenikniętą duchem i związaną szczególną relacją z Bogiem. Por. S. Ormanty, *Człowiek jako istota osobowa w świetle antropologii biblijnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57/1 (2004) s. 35-37; A. Smurzyńska, *Dusza-umysł-ciało. Rozważania nad triadyczną antropologią*, „Racjonalia” 2 (2012), s. 187; R. Zdzisław, *Chrystianologia*, s. 49 i 57.

⁷ R. Zdzisław, *Chrystianologia*, s. 35.

⁸ Relacja to *ordo unius ad aliud*. Przyporządkowując więc chrystianologiczną relację chrześcijanin – Bóg do tej definicji można wskazać, iż jej podmiotem (*subiectum*) jest chrześcijanin, kresem (terminus) są poszczególne Osoby Trójcy Przenajświętszej, natomiast podstawą (*fundamentum*) fakt istnienia Boskich Osób. Należy nadmienić, że określenia „podmiot” i „kres” nie są zamienne z określeniami „przyczyna” i „skutek”, gdyż „podmiot” relacji nie stwarza jej „kresu”, a tylko nawiązuje z nim więź. Chrystianologia relacje chrześcijanin – Bóg rozpatruje w kontekście relacji dziecko – ojciec lub stworzenie – Stwórca. Dlatego też rodzaj owej relacji w ramach filozofii realistycznej można określić mianem transcendentalnej i istnieniowo-osobowej. Por. G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 127-128; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 60-63; R. Zdzisław, *Chrystianologia*, s. 36-37.

⁹ Por. A. Kubanowski, *Conformitas Christi*, s. 68-73; *Nam frater est*, s. 83.

¹⁰ Zob. A. Gieniusz, *Chrześcijańskie korzenie chrześcijańskiej egzystencji według Świętego Pawła*, w: *Agnus et sponsa, Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. Dąbek – T. Jelonek, Kraków 1993, s. 87-101.

bazuje na właściwej hermeneutyce biblijnej, a także wnikliwej refleksji teologicznej nawiązującej do spuścizny dawnych, jak i współczesnych rozważań może zostać uznana za metodę stosowną dla chrystianologii jako dyscypliny naukowej¹¹.

Kończąc prezentację chrystianologicznej koncepcji sformułowaną przez tego dominikańskiego teologa trzeba wspomnieć jeszcze cel samej dyscypliny. Celem chrystianologii jest poszukiwanie „podstaw tożsamości chrześcijańskiej, tego co można by nazwać jako *esse christianum*, czyli tej cechy, która umożliwi określenie chrześcijanina oraz która wyodrębnia go spośród innych wierzących w Boga i wchodzących z Nim w osobową relację, nie będących jednak chrześcijanami”¹².

3. Ks. Mirosław Mróz – chrystianologia moralna

Ontyczny aspekt chrystianologii stanowi fundament, na którym powinna zostać ukonstytuowana refleksja moralna. Wspomina o tym sam o. Zdzisław, jednak nie kontynuuje on swoich rozważań właśnie w tym kierunku. Powstała w ten sposób luka w koncepcji chrystianologicznej stara się wypełnić ks. Mirosław Mróz. W swoich publikacjach przedstawia on bowiem zarysy chrystianologii moralnej. Warto zwrócić uwagę, iż owa koncepcja jest przez niego oparta o teologicznomoralny wykład św. Tomasza z Akwinu. Jest to wynikiem odkrycia biblijnego rysu teologii Akwinaty, w którego kształtowaniu się poczesne miejsce zajęło nauczanie św. Pawła Apostoła. Przypomina o tym m.in. o. Servais Th. Pinckaers OP dowodząc, iż *parenesis* Pawłowa stanowiła jedną z najważniejszych inspiracji dla Doktora Anielskiego, co udaje się dostrzec szczególnie w jego komentarzach do *Corpus Paulinum*, a także licznych cytatach w *Summa Theologiae*¹³. Kierując się spostrzeżeniami o. Zdzisława i o. Pinckaersa ks. Mróz próbuje dokonać swoistej „chrystianologicznej rewizji” teologicznomoralnej myśli Tomasza z Akwinu¹⁴.

Jest rzeczą oczywistą, że *Doctor angelicus* w żadnym ze swoich dzieł nie używa terminu „chrystianologia”, ani też nie poddaje go zdefiniowaniu. Natomiast pewne ślady takiej chrystianologicznej refleksji ks. Mróz dostrzega w Tomaszowym koncepcie *conformitas Christi*. Jest on zasadą interpretacji teologicznomoralnej myśli Akwinaty, w której człowiek zostaje formowany na wzór Chrystusa, gdy otwiera się na przyjęcie samej istoty naśladowania. Naśladowanie Chrystusa nie jest tylko zewnętrznym odtwarzaniem pewnych postaw, ale wchodzeniem w najgłębsze znaczenie dwóch egzemplaryzmów¹⁵. „Chrześcijanin pozostając w ontycznej relacji z Chry-

¹¹ Por. R. Zdzisław, *Chrystianologia*, s. 46.

¹² Tamże, s. 30; zob. też W. Cichosz – J. Lisica, *Przyczynek do chrystianologii moralnej św. Pawła w świetle Listu do Rzymian 1-8*, „Studia Pelplińskie” 1 (2013), s. 32.

¹³ Zob. S. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, tł. A. Fabiś, Poznań 1998, s. 38-46.

¹⁴ Por. M. Mróz, *Nova vita in Christo. Elementy chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu w świetle Wykładu Listu do Kolosan*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan, Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura*, red. P. Roszak, Toruń 2012, s. 321-322.

¹⁵ Tenże, „By nie zniweczyć chrystusowego krzyża” (1 Kor 1,17). *Zrozumienie misterium męki i śmierci Jezusa w świetle niektórych elementów chrystianologii moralnej św. Tomasz z Akwinu*,

stusem (egzemplaryzm ontyczny), kształtuje siebie przez upodobnienie do «obrazu Chrystusa» (egzemplaryzm moralny) mocą łaski i cnót teologicznych¹⁶. Zrozumienie owej perspektywy polega na odkrywaniu Chrystusowego człowieczeństwa jako „mojej” rzeczywistości bycia chrześcijaninem, czyli bycia Chrystusem. Św. Tomasz wyraża to w *S.Th.*, II-II, q. 124, a. 5, ad 1¹⁷. Na tej kanwie ksiądz profesor formułuje definicję chrystianologii moralnej, według której jest ona nauką kształtującą się na styku antropologii i chrystologii, podejmującą refleksję „o człowieku ukształtowanym według zasady chrystycznej, gdzie «obraz i podobieństwo» spotyka się ze swoim wzorem – człowieczeństwem ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i chwalebny¹⁸. W związku z tym chrystianologiczny wykład moralności chrześcijańskiej wychodzi od misterium chrześcijańskiego chrztu, a następnie rozwija się na drodze doświadczenia łaski Ducha Świętego objawiającej się w cnotach i darach Chrystusowych¹⁹.

4. O. Wacław Hryniewicz – chrystianologia paschalna

Ostatnią z koncepcji przedstawianych w niniejszym opracowaniu jest koncepcja chrystianologii według o. W. Hryniewicza OMI. W porównaniu z poprzednimi należy podkreślić, iż bazując na odmiennych argumentach zdaje się być zasadniczo odmienna od pozostałych. Ojciec profesor wychodzi bowiem od analizy duchowych wyzwań współczesności, jakie zostają postawione przed człowiekiem, którego nieustanny pęd do osiągnięcia kolejnych sukcesów staje się wręcz duchową chorobą²⁰. Jedynym lekarstwem na nią jest wejście w rzeczywistość duchowości paschalnej. W tej perspektywie chrystianologia zostaje określona jako sposób systematycznej refleksji nad fundamentami chrześcijańskiego życia i duchowości, który polega na poszukiwaniu paschalnych źródeł dla zagadnień antropologicznych i egzysten-

„Teologia i Człowiek” 11 (2008), s. 101-102; zob. też F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, s. 192: „Naśladowanie bowiem jest dążeniem do odtworzenia w sobie obrazu osobowego Chrystusa, jest wejściem świadomym i stałym w Jego zbawcze dzieło miłości (Ef 5,1)”.

¹⁶ M. Mróz, *Nauka św. Tomasza na kanwie adhortacji Evangelii Gaudium*, Wykład wygłoszony z okazji liturgicznego wspomnienia Świętego Tomasza z Akwinu w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, Pelplin 28.01.2014, cyt. za: A. Kubanowski, *Conformitas Christi*, s. 76.

¹⁷ Tenże, *Nova vita in Christo*, s. 323-324; zob. też A. Kubanowski, *Chrystianologia moralna*, s. 334-337.

¹⁸ M. Mróz, *Znaczenie obrzędów wyjaśniających Chrztu w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu o byciu chrześcijaninem*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła (V). Liturgia Chrztu Świętego*, red. I. Chłopkowska, Warszawa-Siedlce 2010, s. 64.

¹⁹ Tenże, *By nie zniweczyć*, s. 102-103; zob. też W. Cichosz – J. Lisica, dz. cyt., s. 47.

²⁰ Por. W. Hryniewicz, *The Challenge of Our Hope: Christian Faith in Dialogue*, Washington D.C. 2007, s. 123-124: Do wyzwań tych należy zaliczyć niezdolność do zaakceptowania uczucia samotności i pustki wewnętrznej; życie pozbawione pozytywnego ukierunkowania, przez co człowiek popada w stany zubożenia i depresji; wykluczenie pytań metafizycznych; presja nieustannego przekraczania granic własnych możliwości.

cialnych²¹. Według o. Hryniewicza paschalny charakter „chrześcijańskości” opiera się na trzech wymiarach: wymiarze zbawczym, wymiarze kenotycznym i wymiarze rezurekcyjnym. Zadaniem chrystianologii paschalnej jest namysł, a następnie wskazanie na działania urzeczywistniające owe wymiary w życiu konkretnej osoby. To urzeczywistnienie polega przede wszystkim na przyjęciu postawy miłości paschalnej, czyli stawaniu się prawdziwie Chrystusowym. O. Hryniewicz opisując atrybuty miłości paschalnej kreśli również pewne obszary ludzkiej egzystencji, które powinny zostać objęte chrystianologiczną refleksją. Ma to swoisty wymiar terapeutyczny dla współczesnej duchowości potrzebującej „zmartwychwstania”. W tym aspekcie rolą chrześcijan nie jest „opłakiwanie” świata, lecz inspirowanie go własnym świadectwem do paschalnej przemiany, która przewycięża egoizm, poczucie bezsensu, odosobnienie, smutek oraz najistotniejsze, przywraca człowiekowi właściwy ontycznie status otwartego na dialog i zaistnienie relacji międzysobowych. Paschalna chrystianologia ma także prowadzić do zintegrowania z sobą wiedzy religijno-moralnej reprezentowanej przez intelekt i duchowej mądrości kochającego serca²².

Podsumowanie

Po przedstawieniu powyższych poglądów można orzec, iż „chrystianologia” jest desygnatem zróżnicowanej struktury teologicznej, mającej swoje podstawy bezpośrednio lub pośrednio w treści biblijnej. Tak więc:

1. Dla E. Rehfelda jest wiodącym, jednym z dwóch nurtów antropologicznej treści przekazywanej przez Pawła Apostoła w swoich listach.
2. Dla o. R. Zdziałka OP jest teologiczną nauką o chrześcijaństwie będącym w ontycznej relacji z Trójcą Świętą²³. Korzysta ona ze złożonej metody teologicznej interpretacji, aby odkrywać podstawy tzw. *esse christianum*, czyli tożsamości chrześcijańskiej, o których wiedzę można wykorzystać w rozważaniach teologii moralnej oraz duszpasterstwie²⁴.

²¹ Tamże, s. 123.

²² Tamże, s. 125-134. W przeciwieństwie do pozostałych teologów koncepcja paschalnej chrystianologii o. W. Hryniewicza nie posiada zasadniczo rysu metodologicznie systematyzującego zagadnienie „chrystianologii”. W wybranym tekście porusza natomiast wiele wątków nawiązujących także do innych tematów teologicznych, które ze względu na profil niniejszego artykułu nie zostały tutaj odnotowane. Niemniej jednak warto zapoznać się z nimi, aby poszerzyć perspektywę dla chrystianologicznej interpretacji. Do tematów tych należą m.in.: potrzeba doświadczeń mistycznych w duchowości paschalnej (s. 124); zbawienie jako lek na problemy duchowe i egzystencjalne (s. 125-126); człowiek jako *Homo paschalis* (s. 127-128); paschalna natura miłości - miłość jako *eros* (s. 129-130); podstawy paschalnej przemiany duchowej (s. 132-133). Ich wartość zwiększa też spora liczba odwołań do konkretnych fragmentów Ewangelii, wypowiedzi ojców i pisarzy Kościoła, takich jak np. Izaak Syryjczyk, Klemens Aleksandryjski, Augustyn z Hippony, prawosławnych teologów, a nawet przykładów z literatury pięknej – „Zbrodnia i kara” Dostojewskiego.

²³ A. Kubanowski, *Conformitas Christi*, s. 80.

²⁴ Dwa cele praktyczne chrystianologii w aspekcie ontycznym, zob. R. Zdziałek, *Chrystianologia*, s. 30-31.

3. Dla ks. M. Mroza jest nauką teologicznomoralną o byciu chrześcijaninem, w której główne zainteresowanie zostaje skierowane na proces upodobniania się człowieka ochrzczonego do Chrystusa, gdzie Chrystusowe misteria – wcielenie, męka i zmartwychwstanie są przestrzenią wypełniania się synowskiego wybrania chrześcijanina²⁵. Chrystianologia stanowi także adekwatną perspektywę do rozpatrywania moralnego wykładu św. Tomasza z Akwinu.
4. Dla o. W. Hryniewicza OMI jest sposobem teologicznej refleksji, który u źródeł chrześcijańskiej egzystencji oraz chrześcijańskiej duchowości poszukuje ich paschalnego wymiaru, stanowiącego jedną z podstaw do rozwiązania problemów egzystencjalnych współczesnych ludzi.

Pytanie o status epistemologiczny „chrystianologii” zostaje nadal pytaniem otwartym. Można ją bowiem traktować zarówno jako nową metodę opowiadania o teologicznej antropologii zawartej w pismach Pawłowych, jak i formalną dyscyplinę teologiczną, która posiada własną specyfikę metodologiczną oraz elementy decydujące o jej naukowości²⁶. Niemniej jednak chrystianologiczna struktura, wraz z odniesieniami do innych dyscyplin, jak antropologia teologiczna, teologia biblijna, egzegeza i teologia moralna, nie jest jeszcze wystarczająco opracowana. Jej źródła teologiczne (*loci theologici*) nie są również dokładnie sprecyzowane, gdyż powyżsi autorzy odwołują się zarazem bezpośrednio do treści Nowego Testamentu, jak też do interpretacji ojców i pisarzy wczesnego Kościoła (Hryniewicz) lub Tomasza z Akwinu (Mróz). Czy „chrystianologia” jest przynależna wyłącznie Pawłowej paraklezie²⁷, czy może też jest konceptem właściwym całemu Nowemu Testamentowi? Te nieścisłości i pytania niech stanowią przyczynek do dalszych badań i refleksji nad ową „chrystianologią”, która już po wstępnym rozeznaniu jawi się jako interesujący i praktyczny namysł nad istotą bycia chrześcijaninem.

²⁵ Por. M. Mróz, *Znaczenie obrzędów*, s. 64–65.

²⁶ Zob. J. Nagórny, *Teologia moralna – wokół odnowy po Soborze Watykańskim II*, red. K. Jeżyna – J. Gocko, Lublin 2014, s. 92.

²⁷ Zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu: Apostoł i świadek*, tł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 225: „Parakleza, czyli upominanie, obejmuje wiele form ludzkiej, słownej wymiany: od pocieszenia, zachęcenia i przekonania, aż po napominanie”.

Literatura

- Cichosz, W. – Lisica, J., *Przyczynek do chrystianologii moralnej św. Pawła w świetle Listu do Rzymian 1-8*, „Studia Pelplińskie” 1 (2013), s. 31-48.
- Dogiel, G., *Metafizyka*, Kraków 1992, ss. 171.
- Gieniusz, A., *Chrześcijańskie korzenie chrześcijańskiej egzystencji według Świętego Pawła*, w: *Aguns et sponsa, Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. Dąbek – T. Jelonek, Kraków 1993, s. 87-101.
- Gnilka, J., *Paweł z Tarsusu: Apostoł i świadek*, tł. W. Szymona, Kraków 2001, ss. 467.
- Gogacz, M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, ss. 187.
- Greniuk, F., *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, ss. 220.
- Hryniewicz, W., *The Challenge of our Hope: Christian Faith in Dialogue*, Washington D.C. 2007, ss. 316.
- Kubanowski, A.T., *Chrystianologia moralna – nowe ujęcie nauki o moralności chrześcijańskiej według św. Tomasza z Akwinu*, „Ateneum Kapłańskie” 166/2 (2016), s. 334-343.
- Kubanowski, A.T., *Conformitas Christi – Ku chrystianologii jako nauce o byciu chrześcijaninem*, „Teologia i Człowiek” 28/4 (2014), s. 65-81.
- Kubanowski, A.T., *Nam frater est, et quantum ad generationem gratiae... - Analiza chrystianologiczna Listu do Filemona w świetle Super Epistolam B. Pauli ad Philemonem lectura św. Tomasza z Akwinu*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8/1 (2015), s. 81-97.
- Mróz, M., *„By nie znieweczyć Chrystusowego krzyża” (1 Kor 1,17), Zrozumienie misterium męki i śmierci Jezusa w świetle niektórych elementów chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia i Człowiek” 11 (2008), s. 101-124.
- Mróz, M., *Nauka św. Tomasza na kanwie adhortacji Evangelii gaudium*, Wykład wygłoszony z okazji liturgicznego wspomnienia Świętego Tomasza z Akwinu w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, Pelplin 28.01.2014.
- Mróz, M., *Nova vita in Christo. Elementy chrystianologii moralnej św. Tomasza z Akwinu w świetle Wykładu Listu do Kolosan*, w: *Tomasz z Akwinu, Wykład Listu do Kolosan, Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura*, red. P. Roszak, Toruń 2012, s. 321-356.
- Mróz, M., *Znaczenie obrzędów wyjaśniających Chrztu w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu o byciu chrześcijaninem*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła (V). Liturgia Chrztu Świętego*, red. I. Chłopkowska, Warszawa-Siedlce 2010, s. 61-111.
- Nagórny, J., *Teologia moralna – wokół odnowy po Soborze Watykańskim II*, red. K. Jeżyna – J. Gocko, Lublin 2014, ss. 430.
- Ormanty, S., *Człowiek jako istota osobowa w świetle antropologii biblijnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57/1 (2004), s. 35-43.
- Pinckaers, S.Th., *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, tł. A. Fabiś, Poznań 1998, ss. 336.
- Rehfeld, E.L., *Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christisbezogenheit im Denken des Heidenapostels*, Tübingen 2012, ss. 518(14).
- Smurzyńska, A., *Dusza-umysł-ciało. Rozważania nad triadyczną antropologią*, „Racjonalia” 2 (2012), s. 182-192.
- Zdziarstek, R.S., *„Żyjący-w-Chrystusie” jako jedno z określeń człowieka ochrzczonego w Pawłowej wizji chrześcijanina*, w: *Aguns et sponsa, Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. Dąbek – T. Jelonek, Kraków 1993, s. 315-322.
- Zdziarstek, R.S., *Chrystianologia Świętego Pawła, Aspekt ontyczny*, t. 1, Kraków 1989, ss. 270.

The Question about State of St. Paul's Christianology – Quaestiones Selectae

Summary: The paper presents four conceptions of understanding the term – “christianology”. It try to answer, what does it really mean. The first author – Emmanuel L. Rehfeld considers “christianology” as a mainstream of anthropological contents in the St. Paul’s teaching. The second author describes “christianology” as a theological study of Christian, which is in the ontic relation to Holy Trinity. In his christianological conception Zdziarstek uses the complex theological method, which the aim is finding the foundations of Christians identity (*esse christianum*). The next author – M. Mróz considers “christianology” as a moral theology. This conception is directed to the Christian being as a process of *conformitas Christi*. Also fr. Mróz suggests to use the christianological methods for examination on Thomas Aquinas’s moral thought. The last author – W. Hryniewicz deems “christianology” as an approach of theological reflection, which searches the Passover’s dimension in the sources of Christian existence and Christian spirituality. “The Paschal christianology” can be solution for the existential problems of contemporary people. The conclusions’ section contains a few issues for the further considerations.

Keywords: Christian being; christianology; moral theology; Paul the Apostle; theological anthropology

KRZYSZTOF PILARCZYK

Uniwersytet Jagielloński
Kraków

KS. ROBERT DUBLAŃSKI

Sankt Pölten
Austria

Moses Mendelssohn a judaizm i kultura żydowska

Streszczenie: Druga połowa XVIII wieku przyniosła istotną zmianę w dziejach Żydów i ich religii – judaizmu. Nowe elity żydowskie, pod wpływem europejskich prądów oświeceniowych, zaczęły kwestionować paradygmaty żydowskiego życia religijnego i społecznego, eksponując takie wartości jak: tolerancja, równouprawnienie i wolność religijna. Dążono do obywatelskiego zrównania praw Żydów oraz odrzucenia tradycji ukształtowanej przez judaizm rabiniczny. Do głosu doszły także nurty racjonalistyczne. Tendencje te dały początek nowej kulturze żydowskiej zwanej *haskalą*, która w początkowej fazie znalazła swe centrum w Berlinie, a za jej prekursora i lidera uznano Mosesa Mendelssohna, wybitnego filozofa żydowskiego doby oświecenia okresu „pre-Kantowskiego”, zwanego „żydowskim Sokratesem”. Na jego stosunek do judaizmu i kultury żydowskiej miała wpływ (1) zdobyta w młodości formacja religijna i intelektualna, (2) presja otoczenia domagającego się zmiany modelu kształcenia językowego Żydów i wewnętrzna tego potrzeba, (3) chęć dążenia do zachowania żydowskiej tożsamości religijnej przez reinterpretację tradycji za pomocą narzędzi filozofii oświeceniowej. Autorzy artykułu opisują te trzy czynniki, charakteryzując w ten sposób początkową fazę *haskali* żydowskiej.

Słowa kluczowe: Moses Mendelssohn, oświecenie, judaizm, Żydzi, Biblia, filozofia niemiecka

Wprowadzenie

Istotną zmianę w dziejach Żydów i ich religii – judaizmu przyniosła druga połowa XVIII wieku. Po przeszło piętnastu wiekach zaczął rozpadać się model życia żydowskiego, który tworzyli od końca I wieku nauczyciele Prawa zwani rabinami. Był on oparty na Torze pisanej i ustnej, odczytywanej jako Boże objawienie, zawierającej nakazy i zakazy dotyczące życia każdego Żyda oraz funkcjonowania zorganizowanej społeczności – gminy z wpisanymi w nią takimi instytucjami jak *kahaal* (zarząd gminy), synagoga, *jesziwa* (akademia rabiniczna), sąd rabiniczny (*beit din*) i rabin. Model ten akceptowała większość Żydów, których w XVIII wieku najliczniejsza populacja mieszkała już w Europie, głównie na ziemiach polsko-litewskiego państwa

dzielonego wówczas przez Prusy, Austrię i Rosję. Jednak nowe elity żydowskie, pod wpływem europejskich prądów oświeceniowych, zaczęły kwestionować paradygmaty żydowskiego życia religijnego i społecznego, eksponując takie wartości jak: tolerancja, równouprawnienie i wolność religijna. Dążono do obywatelskiego zrównania praw Żydów oraz odrzucenia tradycjonalizmów związanych z judaizmem rabinicznym¹. Od połowy XVIII wieku do głosu dochodziły nurty racjonalistyczne, które niszczyły sam fundament judaizmu rabinicznego. Tendencje te dały początek nowej kulturze żydowskiej – *haskali* (hebr. = edukacja, oświecenie; jid. *haskole*), która w początkowej fazie znalazła swe centrum w Berlinie, a za jej lidera uznano Moseśa (Mojżesza) Mendelssohna. Jej zwolenników nazywano *maskilami* (hebr. = oświeceni). Ruch ten dość szybko objął inne kraje europejskie: Austrię, Holandię, Francję, Wielką Brytanię oraz dotarł na ziemię polskie w jej historycznych granicach (najpierw do Galicji, a następnie do Królestwa Polskiego i na ziemię litewskie). Przyniósł on drastyczne zmiany. Odcinał się od tradycyjnej edukacji wiodącej przez cheder do jesziwy i koncentrującej się na studium *Talmudu*. W to miejsce proponował nowoczesne szkolnictwo z językiem nieżydowskiego otoczenia i gamą świeckich przedmiotów, mających ułatwić dialog z kulturami krajów, w których przyszło Żydom żyć. Mieli oni upodobnić się (asymilować) do swego otoczenia wyglądem, strojem, obyczajami, językiem, słowem przejąć obowiązujący w danym kraju kanon kulturowy. Sprzyjały temu również płynące z Ameryki Północnej i Francji nowe wzorce egalitarności. Emancypacja dawała Żydom nominalnie szansę stania się pełnoprawnymi obywatelami. Swoją żydowskość w wymiarze etnicznym i religijnym mieli podtrzymywać w domu; miała być ona ich sprawą prywatną. A i w jej obrębie maskile domagali się swoistego oczyszczenia – wyzbycia się średniowiecznych przesądów, częściowej zmiany obrzędowości, reformy liturgii synagogałnej (m.in. wprowadzenie do niej języka danego kraju i kazań w nim wygłaszanych, muzyki organowej i chóralnej). Postulowane zmiany miały uczynić z Żydów ludzi bardziej przydatnych społeczeństwu, dostosowanych do cywilizacji, umoralnionych, otwartych na nowe zawody, zwłaszcza na roli i w rzemiośle. Maskil nie mógł zatem tolerować obskurantyzmu (dlatego walczył z wyłaniającą się ortodoksją i chasydyzmem besztańskim), choć w nowoczesny sposób miał być tradycjonalistą, czytać Torę w języku nieżydowskim, interesować się swą przeszłością jak historyk, a nie jej strażnik, pieczołowicie zachowujący nawet anachroniczne zwyczaje i kultuwający mitologiczne przekazy. Wielu zwolenników *haskali* nie oparło się daleko posuniętej asymilacji. Burząc jedne mury getta widzialnego, wznosili następne, tym razem pomiędzy swymi pobratymcami, którzy w większości nie podzielali ich poglądów. Niemniej maskile dali impuls do podejmowania studiów historycznych (czynili to później zwolennicy kierunku *Wissenschaft des Judentums*), rozwinęli literaturę żydowską (głównie w języku niemieckim, włoskim i hebrajskim), dokonywali przekładów pism świętych judaizmu, założyli pierwsze periodyki, próbując przez nie

¹ F. Battenberg, *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1550-1933*, tł. A. Soróbkka, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000, s. 251.

w nowy sposób oddziaływać na społeczność żydowską, w końcu wywarli wpływ na przemiany w judaizmie, zwłaszcza oddziałując na nowe jego kierunki – reformowany i konserwatywny, oraz – niezamierzenie – na rozbudzenie żydowskiego ruchu narodowego. Prekursorem tych zmian stał się Moses Mendelssohn, wybitny filozof żydowski doby oświecenia okresu „pre-Kantowskiego”, zwany „żydowskim Sokratesem” i ojcem *haskali*². Na jego stosunek do judaizmu i kultury żydowskiej miała wpływ (1) zdobyta w młodości formacja religijna i intelektualna, (2) presja otoczenia domagającego się zmiany modelu kształcenia językowego Żydów i wewnętrzna tego potrzeba, (3) chęć dążenia do zachowania żydowskiej tożsamości religijnej przez reinterpretację tradycji za pomocą narzędzi filozofii oświeceniowej.

1. Formacja religijna i intelektualna Mendelssohna

Moses Mendelssohn³, tj. Moses [Mosze] ben Menachem [akronim: RaMbeMaN] zwany jest czasami Mojżeszem z Dessau (1729-1786), ponieważ urodził się w Dessau w Księstwie Anhalt. Pochodził z ubogiej rodziny żydowskiej, która szczyliła się swymi związkami od strony matki z wybitnym szesnastowiecznym rabinem z Krakowa Mojżeszem Isserlesem. Po swym znanym w Europie przodku otrzymał też imię. W rodzinnej miejscowości zyskał tradycyjne wykształcenie judaistyczne (biblijne i talmudyczne) jak przystało synowi *setama* (kopisty) Tory, pozostając pod wpływem miejscowego rabina Dawida Fränkla, człowieka głęboko wierzącego i wnikliwego talmudysty a zarazem otwartego na racjonalne myślenie. On to zapoznał młodego Mojżesza z różnymi nurtami filozofii żydowskiej, zwłaszcza z pismami Mosze ben Majmona (Majmonidesa), głównie z jego dziełem *More newuchim*, myśląc, że zostanie – zgodnie ze swoim i ojca pragnieniem – rabinem. Mając czternaście lat Mendelssohn opuścił Dessau i udał się do Berlina, gdzie jego nauczyciel otrzymał zaszczytną posadę rabina. Dzięki nawiązanej znajomości z Aaronem So-

² Jego prace wydane zostały w monumentalnym jubileuszowym dziele, które zaczęto publikować w setną rocznicę urodzin wybitnego berlińczyka, pt. *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* (begonen hrsg. v. I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch, Bd. 1-27, Berlin: Akademie-Verlag, 1929-1998).

³ Zob. M. Mendelssohn, *Obrzędowe ustawy co do spadków, opieki, testamentów i stosunków małżeńskich, o ile się te dotyczą własności*, tł. J.N. Janowski, Warszawa 1830, s. I-III (przypis tłumacza (*)); S. Spitzer, *Mojżesz Mendelssohn. Życiorys*, Kraków 1886; M. Bałaban, *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, Lwów-Warszawa-Kraków 1925, t. 3. s. 369-376; H. Grätz, *Historia Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929 (repr. Kraków 1990), [t. 3], s. 505-534; K.-W. Segreff, *Mendelssohn, Moses*, w: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 17, Berlin 1994, s. 46-49; G. Wigoder, *Słownik biograficzny Żydów*, Warszawa 1998, s. 352-353 (*Mendelssohn Moses*); J. Ochman(n), *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Kraków 2000, s. 22-35 (*Historia Filozofii Żydowskiej*, t. 3); R. Kuliniak, *Mendelssohn Moses*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 57-59; S. Tree, *Moses Mendelssohn*, Reinbek bei Hamburg 2007, s. 7-23; A. Jospe, L. Yahil, *Mendelssohn Moses*, 2nd ed. A. Arkush and Sh. Feiner, w: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 2007, s. 33-40; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków 2009, s. 299-304; *Moses Mendelssohn. Wybór pism filozoficznych*, przeł., wstępem i wprowadzeniem oraz kom. opatrzyli R. Kuliniak i T. Małyżek, Wrocław 2013, s. 16-23.

lomonem Gumperzem, należącym do tzw. Żydów dworskich, który jako pierwszy Żyd uzyskał w Prusach stopień doktora, Mojżesz posiadał znajomość języka francuskiego i angielskiego oraz poznał ówczesną elitę intelektualną Berlina, w tym filozofów Christiana Wolffa i Gottfrieda Wilhelma Leibniza, na których pismach sam się kształcił. Poza językami nowożytnymi Mendelssohn poznał hebrajski, łacinę i grekę. Jego nauczycielami byli m.in. Israel z Zamościa (uczył go też matematyki) i Abraham Kisch. Mając dwadzieścia pięć lat, spotkał niemieckiego poetę Gottholda Ephraima Lessinga, który wykazywał dużo zrozumienia dla kwestii żydowskiej, co wyraził m.in. w napisanym już wcześniej dramacie *Die Juden*. Młody intelektualista żydowski, z którym się zaprzyjaźnił⁴, wywarł na nim duże wrażenie (widział w nim „drugiego Spinozę”), w rezultacie czego utrwalił go w swym kolejnym dramacie *Nathan der Weise (Natan mędrzec)* oraz wprowadził do literatury niemieckiej, publikując – zresztą bez zgody Mendelssohna – kilka jego rozpraw filozoficznych, które dostał od autora tylko do przeczytania. Były to pierwsze artykuły autora-Żyda pisane po niemiecku. Przyjęte życzliwie przez opinię publiczną otworzyły mu drogę do pism literackich i filozoficznych oraz do niemieckiego środowiska intelektualistów berlińskich. Pracując najpierw jako wychowawca dzieci właściciela fabryki jedwabiu Bernharda, następnie jako buchalter w tejże fabryce, w końcu został współnikiem swego pracodawcy. W 1762 roku Mendelssohn poślubił Frometę Guggenheim z Hamburga, z którą miał sześcioro dzieci. Razem prowadzili otwarty dom, przyjmowali licznych gości – Żydów i nie-Żydów, a w wolnym czasie Mendelssohn prowadził rozległą korespondencję i pisywał teksty krytyczno-literackie do czasopism literackich. Wyróżnieniem dla niego było przyznanie mu w 1763 roku pierwszej nagrody przez Pruską Królewską Akademię Nauk za pracę *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*. Po niej otrzymał status *Schutzjude* – uprzywilejowanego Żyda, co skutkowało zdjęciem z niego m.in. nadzoru policyjnego. W 1771 roku został wybrany nawet na członka Akademii Pruskiej, jednak król Fryderyk II nie zatwierdził jego kandydatury, ponieważ wcześniej Mendelssohn krytycznie ocenił utwory literackie króla, czym naraził się monarsze. Niemniej kolejnych zwolenników przysporzył Mendelssohnowi opublikowany esej pt. *Phaedon, oder über den Unscherblichkeit der Seele (Phaedon, czyli o nieśmiertelności duszy, 1767)* napisany na wzór dialogu platońskiego⁵. Niemiecka opinia publiczna, podziwiając erudycję autora, nazwała go „niemieckim Sokratesem”. Utwór ten stał się ulubioną lekturą intelektualistów niemieckich (Herder, Gleim, Goethe). Mendelssohn widząc jednak, że podstawowym problemem dla społeczności żydowskiej, żyjącej w zachodniej Europie, zwłaszcza w Niemczech, jest zmierzenie się z ideologią oświecenia i emancypacją dającą szansę wyjścia z getta, próbował swym pisarstwem wyznaczyć żydostwu drogi do kultury i cywilizacji nowożytnej

⁴ Na temat tej przyjaźni zob. V. Forester, *Lessing und Moses Mendelssohn. Geschichte einer Freundschaft*, Hamburg 2001.

⁵ Zob. M. Mendelssohn, *Fedon czyli o nieśmiertelności duszy w trzech rozmowach*, tł. J. Tugendhold, Warszawa 1829.

oraz do uobywatelnienia. Obawiając się, że samodzielnie opracowany przez niego program polityczny dotyczący Żydów może być w Niemczech źle odebrany, namówił do jego przygotowania chrześcijanina, radcę na dworze królewskim, Christiana Wilhelma Dohma (1741-1820). Bezpośrednim pretekstem do jego opracowania była sytuacja Żydów w Alzacji. Dlatego wydana w 1781 roku rozprawa *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* autorstwa Dohma była memorandum skierowanym do rządu francuskiego. Niemniej przedstawiona w niej została sytuacja Żydów w całej Europie zachodniej, gdzie z większości aglomeracji Żydzi zostali usunięci, a jeżeli mogli przebywać, to tylko przez krótki czas i pod nadzorem. Dohm, wykazując przydatność i zasługi Żydów, wezwał do nadania im statusu równoprawnych obywateli, którzy mogliby w sposób wolny zarabkować, kształcić się, twórczo pracować, pomnażając dobrobyt państwa. Wprowadzenie tych zmian – jak pisał – związane musi być z organizacją dla młodych Żydów nowego systemu edukacji i oddziaływaniem na dorosłych w celu zmiany ich etosu. Jedynie nie zalecał dopuszczania ich do urzędów administracji państwowej, ponieważ nie byli do tego przygotowani.

Tak więc Mendelssohn, zdobywszy tradycyjne wykształcenie żydowskie zarówno lingwistyczne (hebrajski, aramejski, jidysz) i talmudyczne oraz poznawszy kulturę europejską z jej językami oraz nowymi trendami filozoficznymi, żył w dwóch światach – judaizmu tradycyjnego i osiemnastowiecznej kultury oświeceniowej Europy⁶, próbując z dość dużym powodzeniem łączyć te światy, czym zasłużył sobie na nazwanie „trzecim Mojżeszem” (pierwszy to Mojżesz biblijny, wielki prawodawca, drugim zaś był Mojżesz Majmonides)⁷.

2. Języki Żydów medium do poznania własnej tradycji i kultury europejskiej

Apel o uobywatelnienie i emancypację Żydów, za którym stał Mendelssohn, był jedną z pierwszych publikacji, która próbowała otworzyć zamknięte dotąd dla Żydów państwa i miasta europejskie oraz ich osiągnięcia kulturowe i cywilizacyjne. Mendelssohn, mając świadomość, że uobywatelnienie Żydów musi prowadzić poprzez asymilację lingwistyczną, tj. zerwanie z hermetycznym językiem jidysz, który dominował wśród Żydów na obszarze niemiecko-francuskim oraz ziemiach polsko-litewskich i był potocznym narzędziem komunikacji, a jednocześnie symbolem mentalności obejmującej historię i tradycję całej grupy społecznej⁸. Dosadnie to określił ówczesny orientalista Oluf Gerhard Tychsen, który widział w nauczycielach tego języka, szeroko napływających w XVIII wieku ze Wschodu na ziemie niemieckie, duńskie, holenderskie i angielskie, nie tylko jego propagatorów, ale również moderatorów całego pokolenia Żydów, którzy od nich uczyli się Tory i prawa zwyczajowego wyznaczającego im sposób życia. Sami owi nauczyciele, wykazując

⁶ Por. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 91.

⁷ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Warszawa-Komorów 2001, s. 226.

⁸ F. Battenberg, *dz. cyt.*, s. 261.

się brakiem rozsądku, uczyli niezrozumiałego dla otoczenia języka, nie będąc zdolni – jak twierdził Tychsen – do kierowania się rozumem⁹. Urzędnicy niemieccy, nie doceniając samodzielności języka jidysz, jaką osiągnął w połowie XVIII wieku¹⁰, dążyli do jego wytępienia i skłonienia Żydów do nauki języka górnoniemieckiego. Mendelssohn również nie cenił języka jidysz, uważając go za żargon, a posługiwanie się wyłącznie nim za oznakę braku wykształcenia. Niemniej jednak uważał za konieczne kultywowanie języków żydowskich jako nośników tradycji narodowej, religijnej i kulturowej¹¹. Nie chciał bowiem odseparować Żydów od tradycji judaistycznej dostępnej kolejnym pokoleniom przez teksty biblijne przekazywane po hebrajsku oraz aramejsku i tłumaczone na jidysz (te były daleko posuniętą akomodacją tekstu hebrajskiego do potrzeb judaizmu rabinicznego). Uznał, że poprzez medium słowa Bożego zawartego w księdze przetłumaczonej na język górnoniemiecki, choć zapisanych powszechnie znanym Żydom alfabetem hebrajskim, będzie mógł ich nauczyć języka niemieckiego, przygotowując w ten sposób na emancypację duchową. Język narodowy kraju, w którym żyli jego pobratymcy, miał stać się oknem na świat, który dotąd był zamknięty, zakazany, nieznany i obcy. W krajach niemieckich miał to być język niemiecki. W latach 1770(1780)-1783 Mendelssohn dokonał dość dosłownego tłumaczenia na niemiecki najpierw *Psalmsów* a następnie całego *Pięcioksięgu*, przy czym zależało mu bardziej na stworzeniu pięknego pod względem poetyckim tekstu w języku niemieckim o walorach literackich. Pierwotnie dzieło to podjął głównie z myślą o własnych dzieciach. Zachęcony jednak do jego ogłoszenia drukiem zdecydował tym samym znacznie rozszerzyć krąg jego odbiorców. Świadomy wagi tej decyzji podjął ją, chcąc przerwać dotychczasową tradycję rabiniczną utrwaloną w Europie środkowo-wschodniej, która doprowadziła do wypaczenia – jak mniemał – sensu Biblii w jidysz. Podjęte przez niego tłumaczenie na niemiecki miało oczyścić jej przekaz z naleciałości interpretacyjnych, a przez to podnieść na wyższy poziom kulturę biblijną Żydów, na której oparte było wychowanie żydowskie. Jednocześnie, aby zmanifestować swój stosunek do judaizmu i tradycji żydowskiej, zdecydował się dołączyć do tłumaczenia komentarz po hebrajsku, bez którego Żydzi nie czytali swych świętych pism; nazwał go *Biur* (*Beur*) i zdecydował upowszechnić w nim idee oświeceniowe. Napisali go wraz z nim dwaj rabini z Polski, Szlomo z Dubna i Aaron z Jarosławia, oraz dwaj maskile, Naftali Herz Wessely (Hartwig Weisel) z Hamburga i Naftali Herz Homberg. Ponieważ planowane dzieło stało się poważnym przedsięwzięciem wydawniczym, zdecydowano rozpisać na nie subskrypcję, która z jednej strony była sprawdzianem popularności „żydowskiego Sokratesa”, z drugiej zaś, oczekiwań społeczeństwa (nie tylko żydowskiego) na „czysty” tekst *Pięcioksięgu* nieskażony przez rabiniczne interpretacje, a przez to zrozumialszy. Oprócz Żydów zapisywali się na nią także

⁹ Por. B. Simon, *Jiddische Sprachgeschichte*, Frankfurt am Main 1988, s. 9-10.

¹⁰ Zob. Ch. Shmeruk, *Historia literatury jidysz. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 11.

¹¹ Zob. M. Flis-Jaszczuk, *Mendelssohn Moses*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 530.

chrześcijańscy profesorowie, pastory, kaznodzieje nadworni i radcy konsystorialni, a na poczesnym miejscu widniało imię króla duńskiego. Natomiast rabanicy, nie dopuszczający możliwości jakichkolwiek zmian w judaizmie, byli przeciwni tłumaczeniu Biblii na niemiecki, ponieważ – jak to ujął Grätz – było ono „dzwonem pogrzebowym dla dawnych czasów, dla wiary naiwnej, która bezkrytycznie przyjmuje wszystko za emanację źródła boskiego”¹². Biblia „berlińska” – jak ją określano – przez jednych oczekiwana, dla innych obrazoburcza, została po raz pierwszy wydrukowana w 1784 roku w oficynie F.G. Stracka, pt. *Netiwot ha-szalom we-hu chibur kolel chameszet chumszei tora im tikun sofrim we-tirgum aszkenazi u-weur*. W ten sposób tłumaczenie Mendelssohna stało się dostępne Żydom nieznającym alfabetu niemieckiego. Jej tłumacz, chcąc złagodzić reakcję żydowskich środowisk tradycyjnych, pozyskał dla swej publikacji aprobatę rabina berlińskiego. Nie powstrzymało to jednak znanych talmudystów z Niemiec (i nie tylko) od gwałtownych reakcji. Zakazali posługiwania się tym tłumaczeniem pod groźbą klątwy. W wielu miastach nawet spalono Biblię Mojżesza Mendelssohna jako symbol bezbożności i zepsucia. Niemniej w środowiskach maskilów była podstawową lekturą nieustannie przedrukowywaną. Z niej młodzież żydowska w Szwajcarii, Niemczech i na ziemiach polsko-litewskich, nawet ta ucząca się w jesziwach, uczyła się nie tylko języka niemieckiego, ale i filozofii religii, gramatyki hebrajskiej i poezji, stając się zwolennikami „religii berlińskiej”. Mendelssohn, widząc, że praca jego nie poszła na darmo, przełożył jeszcze na niemiecki trzecią część Biblii judaizmu – *Ketuwim* (Pisma) oraz fragmenty z drugiej części – *Newiim* (Proroków).

Podjęte przez Mendelssohna tłumaczenie Biblii hebrajskiej należy także widzieć na szerszym tle atmosfery intelektualnej panującej w krajach niemieckich w XVIII wieku¹³. Ogólnie nurt oświeceniowy panujący w tym stuleciu z gruntu zwalczał religie objawione, a jego ostrze wymierzone było głównie w chrześcijaństwo. Niemniej na Starym Kontynencie od Wysp Brytyjskich po Niemcy obok naturalistów, deistów i ateistów znajdowali się również gorliwi obrońcy religii objawionych i zbudowanego na nich porządku społecznego, co powodowało – przede wszystkim w krajach niemieckich – ścieranie się poglądów filozoficznych i teologicznych. P. Hazard napisze, że w tej epoce „pozowano przed sąd zarówno Boga protestantów, jak i Boga katolików”¹⁴. Nie ominęło to również Boga Żydów. Sędzią nad Nim uczyniono rozum, który religie i Boga uczynił odpowiedzialnym za wszelkie zło. Dlatego poglądy tzw. neologów koncentrują się wówczas na kwestii „pogodzenia prawd objawionych w Biblii z zasadami racjonalnego myślenia i sprowadzają przy tym teologię do twierdzeń dających się wyprowadzić rozumowo i odrzucają mające swe zako-

¹² Zob. H. Grätz, *dz. cyt.*, s. 522.

¹³ Por. P. Zarychta, *Biblia w literaturze niemieckiej od średniowiecza po klasycyzm weimarski, w: Cóż za księga!*. Biblia w literaturze niemieckojęzycznej od oświecenia po współczesność, pod red. M. Kłańskiej – J. Kity-Huber – P. Zarychty, Kraków 2010, s. 39-46. *Notabene* w pracy tej w ogóle nie uwzględniono tłumaczenia Biblii dokonanego przez M. Mendelssohna.

¹⁴ Zob. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, tł. H. Suwała; wstęp S. Pietraszko, Warszawa 1972, s. 58.

rzenie w tekstach biblijnych”¹⁵. Niejako w opozycji do tego nurtu rozwijały się krytyczne badania filologiczne, historyczne i porównawcze tekstów biblijnych oraz podstaw wiary religijnej pozbawione uprzedzeń i gotowych tez, które oprą się nawet racjonalistycznej krytyce, widząc w rozumie sprzymierzeńca w uzasadnieniu wiary religijnej. Ten nurt nie zwalczał religii (chrześcijaństwa, judaizmu), lecz nieprawidłowe fundamentalistyczne jej rozumienie. Oprócz niego rozwijał się także radykalniejszy, kwestionujący objawieniowy charakter Biblii, widząc w niej tylko literaturę i to nienajwyższego lotu. Poddana badaniom empirycznym i racjonalistycznej krytyce z założenia miała tracić swój boski autorytet i normatywny charakter. Reprezentantem takiego podejścia badawczego był w Niemczech Hermann Samuel Reimarus, a po jego śmierci G.E. Lessing, obaj zaprzyjaźnieni z Mojżeszem Mendelssohnem i między sobą. Jakie stanowisko zajął w tym zakresie Mojżesz z Dessau? Dlaczego obok esejów filozoficznych, monografii i dialogów w jego twórczości poczesne miejsce zajmował przekład Biblii hebrajskiej i komentarz do niej oraz pisma na temat judaizmu? Jak godził swój racjonalizm z uznawanym przez siebie boskim autorytetem Biblii?

3. Wobec judaizmu tradycyjnego

Osiemnastowieczna kultura europejska z jej filozoficznymi prądami oświeceniowymi, którą młody Mendelssohn chłonał i stawał się zwolennikiem racjonalizmu, nie przeszkadzała mu być na co dzień Żydem tradycyjnym, respektującym w życiu prywatnym (indywidualnie i rodzinnie) przepisy talmudyczne. Wprawdzie studiował pisma Majmonidesa i Spinozy, ale ich heterodoksyjne poglądy nie prowadziły go do odrzucenia Tory (Prawa żydowskiego) i zanegowania jego objawieniowego charakteru. Początkowo jako intelektualista nie okazywał swej żydowskości. Przełomowy w jego życiu okazał się rok 1769, kiedy to szwajcarski pastor J.C. Lavater, z którym Mendelssohn prowadził prywatne – jak mniemał – dysputy, upublicznił jego poglądy, domagając się zajęcia przez swego rozmówcę stanowiska w sprawie postawionej tezy o jedynej prawdziwości chrześcijaństwa. Mendelssohn został wezwany albo do jej obalenia przy pomocy racjonalnych argumentów, albo przyjęcia i w konsekwencji dokonania konwersji na chrześcijaństwo zakończonej chrztem. Intelektualne środowisko berlińskie poruszone tzw. „sprawą Lavatera” z uwagą ją śledziło. Mendelssohn odpowiedział na prowokujące wezwanie obszernym artykułem, rozpętując dłuższą dyskusję, ocenioną później przez samych interlokutorów jako wyjątkowo niesmaczną. Poza tym niechętnie nastawiony do Żydów król Fryderyk II z dezaprobatą odnosił się do angażowania się młodego żydowskiego intelektualisty, którego nie lubił, w dyskusję na temat chrześcijańskiej i żydowskiej religii. Mendelssohn dostrzegł, że dalsze atakowanie chrześcijaństwa nie będzie prowadziło do niczego dobrego. Po jej wyciszeniu w kilka lat później swe poglądy na temat

¹⁵ Zob. P. Zarychta, *dz. cyt.*, s. 41; por. T. Namowicz, *Antropologizacja Boga*, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, red. T. Namowicz – K. Sauerland – M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 36-37.

religii określił w licznych artykułach publikowanych na łamach królewieckiego czasopisma hebrajskiego „Ha-Measef”, założonego przez uczniów Mendelssohna, a następnie syntetycznie ujął je w dziele *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judenthums* (1783)¹⁶, które niemal równolegle ukazało się z jego tłumaczeniem Pięcioksięgi i Psalmów opatrzonych komentarzem. Głównie w nich oraz pośmiertnie wydrukowanym piśmie *An die Freunde Lessings* (1786)¹⁷ odnajdujemy odpowiedzi na postawione pytania w poprzednim paragrafie.

Dla Mendelssohna judaizm ze swoimi pismami świętymi był równocześnie religią racjonalną i indywidualnym życiem religijnym¹⁸. Sam to lapidarnie ujął w *Liście do przyjaciół Lessinga* w następujący sposób: „To, co twierdzą o judaizmie, mianowicie że wcale nie zakłada wiary w wieczne prawdy, lecz tylko wiarę historyczną (...). Język hebrajski nie ma nawet odpowiedniego słowa na to, co nazywamy religią. Judaizm nie jest objawieniem dogmatów i wiecznych prawd, w które nakazane jest wierzyć. Polega wyłącznie na objawionych prawach służby Bogu i zakłada naturalne, rozumowe przekonanie o prawach religijnych, bez których nie może istnieć żadne Boże Prawo”¹⁹. W tym stwierdzeniu widać przynależność Mojżesza z Dessau do dwóch światów, rabinicznego, wiernego objawionej Torze, tj. Prawu Bożemu, które ma charakter normatywny, nakazujący jak żyć, i do świata oświeceniowego (racjonalistycznego), dzięki którego narzędziom filozoficznym pragnie dokonać reinterpretacji tradycji żydowskiej. Judaizm był dla niego – jak to przedstawił w *Jeruzalem* – religią rozumu, którą wpisuje on w swoją filozofię polityczną, mieszając wykład o nim z racjonalizmem, liberalizmem i ideami oświeceniowymi. Z racjonalizmem łączyła się w jego ujęciu moralność, prymat aspiracji ludzkich do cnoty, działalności prywatnej i publicznej oraz szczęścia (dobrobytu). Do sprecyzowania koncepcji tego celu nie był mu potrzebny judaizm ani objawienie, ponieważ tego można dokonać przy pomocy rozumu i zawiera się ona w jego filozofii moralnej i politycznej (pierwsza część *Jeruzalem*). Niemniej judaizm był dla niego religią odrębną, partykularną, a Żydzi zobowiązani do specyficznego, tylko ich dotyczącego sposobu życia, co starał się racjonalnie uzasadnić, aby wykazać, że Żydzi są państwowcami, tj. ludźmi zdolnymi do osiągania celów formułowanych w sposób racjonalny przez tę instytucję, z którą religia (w tym wypadku judaizm) chce układać harmonijną koegzystencję. Jego ideałem nie było bezpaństwowe społeczeństwo

¹⁶ Zob. M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthums*, w: *Moses Mendelssohn's Schriften zur Psychologie und Ästhetik sowie zur Apologetik des Judenthums*, hrsg. M. Brasch, Leipzig 1881, „Erster Abschnitt”, s. 365nn.; M. Mendelssohn, *Jerusalem and Other Jewish Writings*, transl. by A. Jope, New York 1969; M. Mendelssohn, *Jerozolima albo o władzy religijnej i judaizmie*, w: M. Mendelssohn, *Wybór pism filozoficznych*, s. 101-137 (rozdział pierwszy). Praca Mendelssohna traktuje o relacjach między prawem religijnym a prawem politycznym oraz wyjaśnia podstawy judaizmu, problem istnienia Boga, a także stosunek objawienia chrześcijańskiego do judaizmu.

¹⁷ Por. M. Mendelssohn, *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela*, przekł., wprowadzenie i oprac. R. Kuliniak i T. Małyszek, Kraków 2006 („Biblioteka Principia”).

¹⁸ Por. M.L. Morgan, *Mendelssohn*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank – O. Leaman; tł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 682-704.

¹⁹ M. Mendelssohn, *dz. cyt.*, s. 92-93.

religijno-moralne. Widział potrzebę istnienia zarówno państwa, jak i religii, które się wzajemnie uzupełniają, dążąc do dobrobytu i szczęścia człowieka. Do osiągnięcia tych celów potrzeba według niego wiary „w podstawowe zasady, co do których wszystkie religie są zgodne”: w Boga, w opatrność i życie przyszłe (*Jeruzalem*). Te trzy zasady religii naturalnej (racjonalnej) są niezbędne do osiągnięcia szczęścia i cnoty (doskonałości moralnej), które mają należne miejsce w państwie liberalnym. W judaizmie objawione są tylko prawo i prawodawstwo²⁰; one czynią szczególną postać życia żydowskiego, określając jego partykularyzm. Nadanie owego prawa dokonało się w akcie historycznym, do którego dostęp Żydzi mają wyłącznie przez objawienie. Mendelssohn ujął to niezwykle zwięźle w *Jeruzalem*: „Judaizm szczyci się tym, że nie ma żadnego wyłącznie własnego objawienia prawd wiecznych, które by były niezbędne do zbawienia (...). Objawiona religia to jedno, a objawione prawo – to drugie”. Uzasadnia on również, dlaczego po tylu latach są one wciąż obowiązujące (druga część *Jeruzalem*): mają one wraz z obrzędami judaizmu przypominać o potrzebie dążenia do doskonałości przez poznanie wiecznej prawdy o Bogu, opatrności i dążenia do życia wiecznego. To dopiero zapewnia szczęście ludzkie i osiągnięcie przez człowieka cnoty oraz dobrobytu. Prawo objawione i respektowanie nakazów Bożych przez człowieka pozwala pozbyć się błędnych pojęć o Bogu, odrzucić Jego negację (ateizm), przeciwstawić się poglądom materialistycznym, naturalistycznym i kultowi nauki.

Nie zawsze objawione prawo Boże było dla Żydów zrozumiałe. Niekiedy spełnianie obrzędów z niego wynikających było zakryte, niemniej obowiązujące. Wprawdzie ich cel był zdeterminowany historycznie przez kontekst i zmieniające się okoliczności, w jakich Izraelici otrzymali Torę, ale forma jego nadania jest rozkazem, boskim przykazaniem. Dopóki nie zostanie ono odwołane, dopóty jest obowiązujące. Mendelssohn mógł dyskutować nad tym, jak rozumieć prawo (w tym obrzędowe), ale bez zastrzeżeń przyjmował jego boski autorytet i nauczał tego między innymi w swoim komentarzu do *Pięcioksięgu*. Nie unikał na tym tle polemik z rabinami broniącymi tradycyjnego (fundamentalistycznego) wykładu Tory, choćby dotyczącego czasu pochówku zmarłego Żyda. Wychodząc z założenia, że treść i cel objawionego prawa zmieniają się w zależności od okoliczności historycznych, pojmował żydowskie prawo obrzędowe jako rodzaj żywego pisma, które można adaptować do nowej sytuacji. Pozostaje ono dla człowieka inspirujące do kontemplacji i racjonalnej refleksji niezbędnych do przypominania, nauczania oraz rozumienia prawd i zasad uniwersalnej wiary moralnej. W XVIII wieku rytuał żydowski posiadał też dla wyznawców judaizmu charakter apologetyczny, bo bronił i jednoczył wyznawców religii monoteistycznych przed ich licznymi przeciwnikami. Podkreślał, że to nie treść i interpretacja boskiego prawa są niezienne, lecz ich obowiązywal-

²⁰ „Judaizm nakazuje wiarę w prawdy historyczne, w fakty, na których opiera się autorytet naszego pozytywnego prawa rytualnego. Istnienie i autorytet najwyższego prawodawcy musi być jednak uznany przez rozum i nie ma tutaj miejsca, według zasad judaizmu i moich, na objawienie i wiarę. Judaizm nie jest także objawioną religią, lecz objawionym prawem” – zob. M. Mendelssohn, *dz. cyt.*, s. 92.

ność. Prawo może co do celu i treści ulegać zmianom, ale nie przestaje być prawem: „Wolno nam snuć refleksje nad prawem – napisze w *Jeruzalem* – wnikać w jego ducha (...), odgadywać jego cel, który być może zależał od czasu, miejsca i okoliczności, i który, być może, podatny jest na zmiany stosownie do czasu, miejsca i okoliczności – jeśli Najwyższy Prawodawca chce ujawnić swoją wolę w tej sprawie (...). O ile to się nie stało, o ile nie potrafimy wskazać na taki autentyczny wyjątek od prawa, żadna sofistyka z naszej strony nie zwalnia nas ze ścisłego posłuszeństwa, które winni jesteśmy prawu”. Ta przyjęta przez Mendelssohna tzw. „zasada rabiniczna” nakazuje człowiekowi urodzonemu pod prawem, żyć i umrzeć według niego, a rozumowym objaśnieniem tego nakazu jest koncepcja Bożej opatrności, która obejmuje akt nadania prawa Izraelitom na Synaju²¹. Z tego historycznego faktu przy pomocy rozumu Mojżesz z Dessau wyprowadza wniosek, że Bóg istnieje i troszczy się o swoje stworzenie. Dalej rozum nie był w stanie go prowadzić. Dlatego bez odpowiedzi pozostają pytania: dlaczego Bóg objawił Prawo i dlaczego uczynił to wobec Izraela. W miejsce bezradnego rozumu wkracza w tym momencie historia, która pozwala rozeznąć fakty utrwalone przez świadków i teksty biblijne.

Mendelssohn zapewniał, że nie ma sprzeczności pomiędzy filozoficznym racjonalizmem a wiernością judaizmowi. Judaizm był dla niego nie tyle religią, co racjonalnym objawionym Prawem, a określony przez nie ceremoniał wymagał racjonalnego i naturalnego zrozumienia. Do końca życia (1786) pozostał mu wierny, choć wielu z jego krewnych (w tym jego dzieci i wnuki) i najbliższych przyjaciół maskilów dokonało konwersji na chrześcijaństwo (najczęściej do wspólnot protestanckich).

²¹ Mendelssohn był znawcą obowiązującego wówczas rytuału żydowskiego wywodzonego z Tory i usankcjonowanej praktyką gmin żydowskich (Mojżesz z Dessau przebadał prawo zwyczajowe gmin żydowskich zwłaszcza w Spirze, Wormacji i Moguncji). Sam podjął się jego kodyfikacji, kiedy zwrócił się o nią dwór pruski uznający autonomię Żydów wyrażaną w praktykowaniu tegoż prawa. Kodyfikacja miała stanowić pomoc również urzędnikom pruskim. Opublikował ją w 1778 roku (pierwotny druk) pt. *Ritualgesetze der Juden, betreffend Erbschaften, Vormundschaftssachen, Testamente und Ehesachen, in so weit, sie das Mein und Dein angehen. Entworfen von Moses Mendelssohn auf Veranlassung und unter Aufsicht R. Hirschel Lewin, Oberrabbiners Berlin*. Później kodyfikację tę, przetłumaczoną na język polski przez Jana Nepomucena Janowskiego, dedykowano księciu Adamowi Czartoryskiemu, pt. *Obrzędowe ustawy co do spadków, opieki, testamentów i stosunków małżeńskich, o ile się te dotyczą własności używano na ziemiach polskich, m.in. w Kongresówce* (druk: Warszawa 1830). Por. F. Koneczny, *dz. cyt.*, s. 227.

Literatura

- Balaban, M., *Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce*, t. 3, Lwów-Warszawa-Kraków 1925.
- Battenberg, F., *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1550-1933*, t. A. Soróbka, Wrocław-Warszawa- Kraków 2000.
- Flis-Jaszczuk, M., *Mendelssohn Moses*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 530.
- Forester, V., *Lessing und Moses Mendelssohn. Geschichte einer Freundschaft*, Hamburg 2001.
- Grätz, H., *Historia Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929 (repr. Kraków 1990).
- Hazard, P., *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, t. H. Suwała; wstęp S. Pietraszko, Warszawa 1972.
- Jospe, A., Yahil, L., *Mendelssohn Moses*, 2nd ed. A. Arkush and Sh. Feiner, w: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 2007, s. 33-40.
- Kuliniak, R., *Mendelssohn Moses*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 57-59.
- Mendelssohn, M., *Do przyjaciół Lessinga wraz z „Przedmową” Johanna Jacoba Engela*, przekł., wprowadzenie i oprac. R. Kuliniak – T. Małysek, Kraków 2006 („Biblioteka Principia”).
- Mendelssohn, M., *Fedon czyli o nieśmiertelności duszy w trzech rozmowach*, tł. J. Tugendhold, Warszawa 1829.
- Mendelssohn, M., *Jerozolima albo o władzy religijnej i judaizmie*, w: M. Mendelssohn, *Wybór pism filozoficznych*, przeł., wstępem i wprowadzeniem oraz kom. opatrzyli R. Kuliniak – T. Małysek, Wrocław 2013, s. 101-137.
- Mendelssohn, M., *Jerusalem and Other Jewish Writings*, transl. by A. Jope, New York 1969.
- Mendelssohn, M., *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthums*, w: *Moses Mendelssohn's Schriften zur Psychologie und Ästhetik sowie zur Apologetik des Judenthums*, hrsg. M. Brasch, Leipzig 1881.
- Mendelssohn, M., *Obrzędowe ustawy co do spadków, opieki, testamentów i stosunków małżeńskich, o ile się te dotyczą własności*, tł. J.N. Janowski, Warszawa 1830.
- Mendelssohn, M., *Ritualgesetze der Juden, betreffend Erbschaften, Vormundschaftssachen, Testamente und Ehesachen, in so weit, sie das Mein und Dein angehen. Entworfen von Moses Mendelssohn auf Veranlassung und unter Aufsicht R. Hirschel Lewin, Oberrabbiners Berlin*, Berlin 1778.
- Morgan, M.L., *Mendelssohn*, w: *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank – O. Leaman; przekł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 682-704.
- Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, begonen hrsg. v. I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch, Bd. 1-27, Berlin 1929-1998.
- Moses Mendelssohn. Wybór pism filozoficznych*, przeł., wstępem i wprowadzeniem oraz kom. opatrzyli R. Kuliniak – T. Małysek, Wrocław 2013.
- Namowicz, T., *Antropologizacja Boga*, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, red. T. Namowicz – K. Sauerland – M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 29-39.
- Ochman(n), J., *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Kraków 2000 (Historia Filozofii Żydowskiej, t. 3).
- Pilarczyk, K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali*, Kraków 22009.
- Segreff, K.-W., *Mendelssohn, Moses*, w: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 17, Berlin 1994, s. 46-49.
- Shmeruk, Ch., *Historia literatury jidysz. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992.
- Simon, B., *Jiddische Sprachgeschichte*, Frankfurt am Main 1988.
- Spitzer, S., *Mojżesz Mendelssohn. Życiorys*, Kraków 1886.
- Tree, S., *Moses Mendelssohn*, Reinbek bei Hamburg 2007.
- Unterman, A., *Żydzi. Wiara i życie*, tł. J. Zabierowski, Łódź 1989.
- Wigoder, G., *Słownik biograficzny Żydów*, Warszawa 1998.
- Zarychta, P., *Biblia w literaturze niemieckiej od średniowiecza po klasycyzm weimarski*, w: *Cóż za księga!”. Biblia w literaturze niemieckojęzycznej od oświecenia po współczesność*, red. M. Kłańskiej – J. Kity-Huber – P. Zarychty, Kraków 2010, s. 39-46.

Moses Mendelssohn to Judaism and Jewish Culture

Summary: The second half of the eighteenth century brought a significant change in the history of the Jews and their religion – Judaism. The new Jewish elite, influenced by European currents of the Enlightenment, began to question the paradigms of Jewish religious and social life, exposing values such as tolerance, equality and religious freedom. They sought to equate civil rights of Jews and rejection of tradition shaped by rabbinic Judaism. They came to the fore as the rationalist currents. These trends have given rise to a new culture called the Jewish Haskalah, which in the initial phase found its center in Berlin, and for its forerunner and leader was Moses Mendelssohn, the famous Jewish philosopher of the Enlightenment period “pre-Kantian” called “Jewish Socrates.” On his relationship to Judaism and Jewish culture have an impact: (1) acquired in his youth, religious formation and intellectual, (2) peer pressure, demanding a paradigm shift in education language of the Jews and the inner of this need, (3) the desire to strive to maintain a Jewish religious identity through reinterpretation tradition of using tools Enlightenment philosophy. The authors of article describe these three factors, characterizing thus the initial phase of the Jewish Haskalah.

Keywords: Moses Mendelssohn, Enlightenment, Judaism, Jews, the Bible, German philosophy.

EDWARD JAKIEL

Wydział Filologiczny
Uniwersytet Gdański

Introdukcja do religijnej literatury użytkowej w Polsce XIX wieku (środowisko rzymskokatolickie)

Streszczenie: Niniejszy szkic jest wprowadzeniem w badania religijnej literatury użytkowej, jaka istniała w XIX wieku na ziemiach polskich. Jak dotąd nie prowadzono systematycznych badań w tym zakresie, a znane publikacje dotyczą jednostkowych zjawisk i tekstów. Najpierw wprowadzam podstawowe pojęcia i rozróżnienia terminologiczne, za pomocą których definiowany jest materiał badawczy. W dalszej części wskazuję na źródła i cele użytkowej literatury religijnej, omawiam podstawowe cechy i formy religijnej literatury użytkowej. Charakteryzuję i dokonuję wstępnej typologizacji druków religijnych, w których publikowana była przedmiotowa literatura religijna.

Słowa kluczowe: modlitewniki polskie, religijna literatura użytkowa, pia exercitia.

1. Podstawowe rozróżnienia

Literatura religijna, rozumiana jako tekst stworzony dla zaspokajania skonkretyzowanych potrzeb religijnych ludzi wierzących, ma charakter pragmatyczny. Służy bowiem realizacji określonych celów kultycznych, praktyk religijnych, a także - najszerzej ujmując - pragmatyce kultury religijnej w jej wymiarze wspólnotowym (eklezyjalnym) jak też indywidualnym. Za religijną literaturę użytkową przyjąć należy pozakanoniczne teksty służące praktykom religijnym, ale nie wchodzące w ścisły zakres tekstów liturgicznego *actio*, a więc rytu eucharystii, sakramentów, poświęceń i konsekracji oraz nabożeństw, które mają status prawnokanoniczny. W ten sposób wyodrębniona religijna literatura użytkowa w wąskim zakresie jest twórczością przeznaczoną do wykorzystania w pozaliturgicznej (w ścisłym rozumieniu liturgii jako oficjalnej modlitwy Kościoła) praktyce religijnej. Mieści się ona w szerszym kontekście produkcji religijnej, w którym znajdziemy też utwory o wyraźnym charakterze literackim, jak też teksty kanonicznie zatwierdzone do użytku liturgicznego lub inne, kanonicznie zalegalizowane, ale nie posiadające zastosowania w ścisłym zakresie liturgicznym.

W obszarze polskiej, dziewiętnastowiecznej produkcji literatury religijnej wyróżniamy zasadniczo trzy grupy tekstów. Pierwszą stanowią utwory liturgiczno – kultyczne, drugą zaś pobożnościowa literatura tendencyjna o wyraźnym profilu lite-

rackim. W trzeciej mieszczą się teksty literatury z dziedziny duchowości, hagiografii oraz wszelkiego rodzaju „przewodniki” religijne, kompendia teologiczne (w tym też katechizmy), rozbudowana literatura apologetyczna, poradniki i instruktaże liturgiczne, którymi tutaj zajmować się nie będziemy, a których badania przynależą niewątpliwie do takich dziedzin jak historia idei religijnych, dogmatyki i innych, uszczegółowionych dyscyplin teologicznych. Teksty przynależne do drugiej z wymienionych grup, popularnie, acz niepoprawnie, nazywanej literaturą dewocyjną¹, genetycznie, formalnie i estetycznie przynależą do produkcji literackiej (artystycznej a nie użytkowej). Literatura ta, którą określam jako pobożnościowa (nie leży w obszarze niniejszych rozważań), ma na celu katechezę wyrażoną za pomocą utworu skomponowanego wedle prawideł sztuki pisarskiej, z zastosowaniem form wypowiedzi literackich. Ten typ twórczości będzie służył wyraźnemu uobecnieniu prawd wiary w sferze literackiego przekazu². Obok jednoznacznie literackich utworów w tym obszarze literatury pobożnościowej pozostanie szereg innych form, jak chociażby wspomnienia z pielgrzymek³, różnotematyczne rozważania duchowe, teksty kaznodziejskie (bardzo bogata spuścizna kazań okolicznościowych i tematycznych), glosy i komentarze biblijne⁴, szczególnie ewangeliczne na konkretne niedziele oraz uroczystości i święta roku liturgicznego⁵. Ten z kolei typ wyraźnie promuje treści dogmatyczne, szczególnie silnie oddziałując na mentalności religijną, oraz dokonuje w ramach tzw. ustawicznej formacji promowania określonych wartości i norm moralnych. Twórczość ta jest słabo nasycona kerygmatycznie.

Religijna literatura użytkowa, jaka funkcjonowała w polskich środowiskach

¹ Najpierw trzeba odrzucić to określenie ze względu na wartościującą ujemnie definicję dewocyjności jako przejawu przesadnej religijności. W tym przypadku mielibyśmy do czynienia z określeniem przesadnie religijnym czegoś co ze swej natury i co do zasady jest religijne. Chodzi jednak o inny, ważniejszy, merytoryczny powód. Dewocyjny utwór bowiem to taki, który jest konkretną formą wypowiedzi religijnej o znaczeniu najczęściej kultycznym, jest to więc efekt potrzeb religijnych, duchowych, a przede wszystkim praktyki religijnej. Dewocyjny więc to tekst o określonej formie i treści służący celom praktycznoreligijnym bez oznaczania stopnia jego nasycenia poprawnodogmatycznego.

² W swojej książce *W służbie katechezy. Teksty literackie w periodykach religijnych 1890-1918 w kontekście Młodej Polski* (Gdańsk 2010) przedstawiam analizy katechetycznego potencjału utworów literackich, dzieląc się też uwagami natury teoretyczno – metodologicznej.

³ Np. ks. Ignacego Hołowińskiego *Pielgrzymka do Ziemi Świętej* (Petersburg 1853), ks. Jana Kloczowskiego *Pielgrzymka do Ziemi Świętej* (Warszawa 1890). Zob. ostatnią na ten temat monografię Doroty Kulczyckiej *Obraz Ziemi Świętej w prozie polskiej doby romantyzmu* (Zielona Góra 2012).

⁴ Tu mamy liczne historie biblijne, komentarze i postylle (by tylko tradycję Wujkową tu wspomnieć). Na temat dziewiętnastowiecznych historii biblijnych w polskim piśmiennictwie dziewiętnastowiecznym i zawartych w nich treściach starotestamentowych zob. mój szkic w księdze pokonferencyjnej *Biblia w literaturze polskiej. Romantyzm – Pozytywizm – Młoda Polska. Stary Testament*, red. E. Jakiel – J. Mosakowski, Gdańsk 2014.

⁵ W licznych tytułach dziewiętnastowiecznej, polskiej prasy katolickiej znajdujemy homilie, komentarze i objaśnienia do niedzielnych czytań (lekcji), ale szczególnie wiele publikowano tu homiletycznego charakteru wypowiedzi, jako komentarzy do niedzielnej *Ewangelii*. Tu warto też wspomnieć różnego rodzaju cykle poetyckie, poświęcone liturgiczno – biblijnemu tematowi. Zob. np. zbiory poetyckie z początku XX wieku, ale wyrosłe z kultury religijnej XIX wieku: Wandy Grodzickiej *Rok Pański w pieśni* (Warszawa 1913), czy anonimowa edycja *Rok Chrystusowy w sonetach* (Tarnów 1914).

rzymskokatolickich w XIX wieku, a która jest przedmiotem niniejszych uwag, obejmuje utwory o zastosowaniu liturgiczno – kultycznym. Ich głównym obszarem zastosowań i pragmatyki religijnej była *pia exercitia*. Dodać przy tym należy, że literatura ta służyła bezpośrednio formacji duchowej, wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniom rozlicznych praktyk religijnych, charakterystycznych dla polskiej kultury religijnej tamtego stulecia⁶. Nie funkcjonuje ona samodzielnie na takich zasadach jak utwór artystyczny, ale jako tekst stosowany w praktyce religijnej.

Z wymienionych i wstępnie zdefiniowanych powyżej trzech grup tekstów polskiej produkcji religijnej XIX wieku zajmiemy się tu pierwszą z nich: liturgiczno – kultyczną, w określonym jej zakresie. Przeprowadzone badania⁷ upoważniają, by na tym etapie uszczegółowień wyodrębnić dwa podstawowe typy tekstów religijnej literatury użytkowej. Tak więc należy pamiętać, że w obszarze interesującej nas tu produkcji wyróżniamy teksty kanoniczne i dewocyjne. Do pierwszego typu należą teksty stosowane w liturgii, uświęcone tradycją i posiadające swe prawnokanoniczne osadzenie w praktyce eklezjalnej. Nie są one wytworem narodowym, ale należą do całej społeczności Kościoła powszechnego i jako takie posiadają swe znaczenie i zastosowanie uniwersalne. Wśród nich są wszystkie teksty mszalne (*epikleza, komplety, introity, prefacje* itd.)⁸. Będą tu też te wszystkie teksty liturgiczne, jakie odnotowujemy w różnego rodzaju księgach liturgicznych (ceremoniarzach, pontyfikałach, benedykcyjnarzach itp.), a które stosowane były w obrzędach sakramentalnych, błogosławieństwach i innych czynnościach liturgicznych. Drugi typ stanowią teksty pozakanoniczne, stosowane w praktykowanej *pobożności ludowej*, najczęściej indywidualnej praktyce modlitewnej, rzadziej zbiorowej⁹. Mają one, podobnie jak pierwszy z wymienionych typów, charakter kultyczny, służą oddawaniu czci, wyrażaniu prośb, a dotyczą nie tylko Boga (*latria*), Matki Bożej (*hyperdulia*) ale też świętych (*dulia*). Utwory (a często kompozycje złożone z kilku osobnych utworów modlitewnych) takie są *sensu stricto* tekstami religijnej literatury użytkowej, wyko-

⁶ Zob. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.

⁷ Prowadzone przez mnie badania polskich druków dewocyjnych XIX wieku (dokładnie lata 1800-1918) obejmują niemal cztery tysiące wolumenów (sporządzona przeze mnie bibliografia nie jest jeszcze ukończona).

⁸ Należy przy tym pamiętać, że w XIX w. istniały przekłady tekstów liturgicznych na język polski z przeznaczeniem dla świeckich (np. monumentalne dzieło ks. Szymona Kozłowskiego *Roczne nabożeństwo według obrządku świętego rzymsko-katolickiego Kościoła*, t. 1-4, Berlin 1844-1845); zob. D. Zimoń, *Uczestnictwo wiernych we mszy świętej na ziemiach polskich XIX wieku w świetle modlitewników i podręczników liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, Katowice 2008, s. 63-71.

⁹ Trzeba pamiętać, że wprawdzie pobożność indywidualna dominowała w XIX wieku, a wspólnotowa modlitwa Kościoła pozostawała niejako na drugim miejscu, niemniej zauważalne były (zwłaszcza na Zachodzie) tendencje do pogłębiania teologii wspólnotowej modlitwy. W popularnych zaś wydawnictwach religijnych, zwłaszcza pod koniec XIX wieku zauważa się jasne sygnały nie tylko zachęcające do spełniania obowiązku niedzielnej Mszy świętej, ale motywujące ten obowiązek od strony wartości wspólnotowej modlitwy Kościoła. Przykładem jest książka ks. Henryka Bolo *Na wyżynach modlitwy* (anonimowy przekład ukazał się w Poznaniu w 1914 roku nakładem Księgarni św. Wojciecha), a zwłaszcza rozdział *Modlitwa w Kościele*.

rzystywanymi w modlitwach i różnorodnych praktykach religijnych. Służą nie tylko praktykowaniu form pobożności, ale też są tekstami metareligijnymi, czyli takimi, które tę religijność określają, charakteryzują, stymulując jednostkowy, indywidualny rozwój wierzącego, jak też wpływają na wspólnotę wyznaniową, moderując jej formację religijną. Zasadniczą cechą takiej literatury jest jej użytkowość, praktyczne stosowanie w *pobożności ludowej* (*pia exercitia*)¹⁰.

2. Aspekty użytkowości: źródła i cele

Użytkowość tekstów religijnych, rozumiana jako wyraz ich pragmatyki i stosowalności, wiąże się z dwoma aspektami, definiującymi źródła i cele tychże tekstów. Uwzględnienie tych aspektów użytkowości pozwala dokonać dalej idących klasyfikacji i uporządkowań religijnej literatury użytkowej w jej historycznym odniesieniu do piśmiennictwa religijnego XIX wieku w polskim obiegu czytelniczym (zawężonym tu do środowiska rzymskokatolickiego).

Religijna literatura użytkowa w polskim obiegu dziewiętnastowiecznego piśmiennictwa religijnego miała swe źródło (i jednocześnie zastosowanie) zarówno w indywidualnej jak też zbiorowej (a lepiej powiedzieć: wspólnotowej) praktyce religijnej. Jak pozwalają stwierdzić przeprowadzone przeze mnie badania, wspólnotowe źródło religijnej literatury użytkowej może być rozumiane eklezyjalnie albo pozaeklezyjalnie. Do pierwszego należą nabożeństwa pozaliturgiczne, jak np. *nabożeństwo majowe*, albo liczne programy modlitewne oferowane dla pielgrzymujących grup pątniczych. Tu także należeć będą praktyki religijne, charakterystyczne dla określonej prowincji kościelnej lub takie, na których treści i temporalnej powtarzalności zaważyła bliskość jakiegoś sanktuarium albo zakonu czy innego ośrodka religijnego, oddziaływującego na najbliższą okolicę określonym typem pobożności, albo formą lub podmiotem kultu. Do drugiego należą pozaeklezyjalne, wynikające najczęściej z regionalnych praktyk religijnych, osadzonych nierzadko w rodzimym folklorze. Tu mamy np. bogaty repertuar modlitw za konających albo czuwania przy zwłokach (śpiewy, modlitwy wstawiennicze), które chociaż poza tymi środowiskami powstały (inkorporacja tekstów europejskich pisarzy duchowych), niemniej w określonym regionie praktykowanych w sposób niepowtarzalny gdzie indziej¹¹.

Źródłem modlitewnych form użytkowych były skonkretyzowane lub elastycznie formułowane i uniwersalizowane modlitwy w potrzebach egzystencjalnych. Mamy tu zespół modlitw w różnych sytuacjach życia i modlitwy błagalne w konkretnej, życiowej sprawie (np. narodzenie dziecka, narzeczeństwo, daleka podróż, a nawet

¹⁰ Z bogatej literatury na temat wskażmy na najnowsze orzeczenie Magisterium Kościoła i prace teologiczne, jak choćby: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, tł. J. Sroka, Poznań 2003, zwł. s. 30-45 oraz *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003.

¹¹ Były to nie tylko samodzielne teksty dewocyjne, ale też parafrazy lub przekłady na język polski tekstów zaczerpniętych z ksiąg liturgicznych. O ich użytkowaniu w ramach *pobożności ludowej* pisałem w szkicach *Modlitwy przy konających w polskich modlitewnikach rzymskokatolickich XIX wieku*, zamieszczonych w „Język-Szkoła-Religia VIII/1 i 2.

poważny wydatek pociągający za sobą ryzyko finansowe). W tym zakresie mamy też teksty literatury użytkowej, będące pochodnymi praktyk pozaliturgicznych, jak np. nawiedzenie kościoła (połączone z krótką adoracją *Sanctissimum*), albo parasakramentalnym (np. modlitwy substytuujące *sakrament chorych*).

Głównym źródłem religijnej literatury użytkowej, jaka funkcjonowała w polskim piśmiennictwie religijnym XIX wieku, pozostaje niewątpliwie *Eucharystia – Msza święta*. W polskojęzycznych wydawnictwach religijnych tego stulecia nie znajdziemy reprodukcji liturgii godzin¹², czy obowiązujących form udzielania sakramentów, chociaż są liczne kopie modlitw, imitujących *kanon*. Mają one charakter modlitw błagalnych. Najważniejszą jednak sprawą jest uczestnictwo we Mszy świętej. I tu prym wiedzie indywidualny sposób jej przeżywania. W związku z Mszą świętą pozostają liczne teksty użytkowe, których źródła i inspiracji należy upatrywać w szesnastowiecznym tekście Marcina Hińczy *Zabawa z Jezusem przez mszą świętą*. Mamy tu szereg modlitw imitujących formy oracji mszalnych (np. *introitu*), ale też *czytanki duchowe*, będące jednocześnie komentarzem liturgicznym jak też tekstem przynależnym do teologii duchowości (rozważania przypisane poszczególnym częściom mszy św.). Obok nich duża popularnością cieszyły się tzw. *msze polskie*, chętnie drukowane w licznych *książeczkach do nabożeństwa*¹³. Stanowiły one swego rodzaju „ministranturę dla świeckich”.

Celowość tekstów religijnej literatury użytkowej może być rozpatrywana z różnego punktu widzenia. Unikając jednakże zbytniego rozdrobnienia, które na tym etapie rozważań nie wydaje się wskazane, trzeba uwzględnić dwa z nich. Cel nadrzędny (z punktu widzenia teologii) religijnej literatury użytkowej, jaką zna polskie piśmiennictwo religijne XIX wieku, ma charakter soteryjny. Teksty dewocyjne odgrywają służebną rolę w relacji człowieka z Bogiem, podtrzymywania jej i w ten sposób prowadzące do eschatycznie postrzeganych skutków soteriologii indywidualnej. Z takim zamiarem powstawały i w takim celu wprowadzano je (poprzez tłumaczenia i trawestacje dzieł obcych lub publikacje dzieł autorów rodzimych) do obiegu czytelniczego¹⁴. Drugi, formalny cel (a lepiej mówić o zespole celów) upatrywać należy w doskonaleniu życia religijnego, pogłębieniu go, służący ogólnie rozwojowi wewnętrznemu. Tak pojmowany cel religijnej literatury użytkowej wyraża się w do-

¹² Propagowano jednakże stałą gotowość modlitewną i proponowano modlitwy na każdą chwilę dnia, realizując niejako świecką wersję *Liturgii Godzin*, zob. np.: dziełko popularnego autora, ks. Józefa Baki *Nabożeństwo codzienne*, które miało swe kolejne wydanie nawet w XIX jeszcze wieku (Wilno 1808), albo popularne *officia*, jak np. *Officium codzienne różnego nabożeństwa* (Rzeszów 1843). Tego rodzaju antologie modlitw miały zawężone środowisko użytkowników, kierowano je bowiem np. do środowisk tercjarskich, albo do młodzieży. Wiązano je też czasami z kultem określonego świętego.

¹³ Gruntowne omówienie tych kompozycji (w oparciu o wydanie tych mszy w pelplińskim *Zbiorze pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* z 1871 r.) przynoszą studia ks. Roberta Kaczorowskiego (np. w „Studiach Gdańskich” t. XXXV).

¹⁴ Piśmiennictwo religijne w polskim obiegu językowym w XIX wieku jest bogate, a pod tym określeniem kryją się różne formy wypowiedzi i twórczość. Klasyfikację tego piśmiennictwa (ale bez uwzględnienia przedmiotowej literatury użytkowej) zaproponowałem w swym opracowaniu *Młodo-polskie portrety biblijne. Wybrane zagadnienia i kreacje* (Gdańsk 2007, s. 44-53).

skonaleniu moralności oraz jakości i intensywności życia religijnego. Odnotowywane w licznych wydawnictwach religijnych XIX wieku wskazówki i porady moralne, czytania na temat moralności chrześcijańskiej, czy wreszcie konkretne przewodniki *sakramentu pokuty* (zwłaszcza w zakresie rachunku sumienia) niezawodnie stymulowały formację duchową adresatów przedmiotowych wydawnictw. Celowość teologicznie i pragmatycznie motywująca użytkowość religijnej literatury odsyła też do jeszcze czegoś innego. Praktyki pobożnościowe, jakie charakterystyczne były dla katolików polskich w XIX wieku, angażowały także sferę emocjonalną. Tak więc literatura religijnoużytkowa w tym zakresie wkraczała w sferę doznań i przeżyć psychicznych, stymulując je i w ten sposób wpływając na przeżycia religijne praktykujących wierzących. Ten aspekt warto rozwinąć w dalszych badaniach, zwłaszcza z perspektywy historii i psychologii religii.

3. Cechy i formy religijnej literatury użytkowej

Religijne teksty użytkowe, o jakich tu mowa, powstały w określonym środowisku kulturowym i to ich, swego rodzaju, *Sitz im Leben* należy brać pod uwagę. Nie były one tylko wytworem, pochodną środowiska religijno-kulturowego, ale w jego obrębie funkcjonowały, publikowane były i komponowane dla potrzeb środowisk katolickich (były zorientowane immanentnie, dośrodkowo, wpływając na środowisko to właśnie). Są to teksty pragmatyczne, służące określonym zadaniom tzw. stałej formacji. Jak w soczewce skupiała się w nich teologia katolicka w szczególnym swym odcieniu popularyzacji i pragmatyki modlitewnej. Można nawet stwierdzić, że stanowi ta literatura pewnego rodzaju *locus theologicus* dla jej użytkownika. Jest *miejszem teologicznym* w tym znaczeniu, że inspiruje do właściwej kontemplacji tajemnic wiary, jest źródłem religijnego myślenia, niezastąpionym materiałem formacyjnym itd.

Teksty użytkowej literatury religijnej powstawały i były publikowane, wychodząc naprzeciw skonkretyzowanym oczekiwaniom praktyki religijnej. Ich budowa i treść dostosowana była do użytkownika i spełniała (najczęściej) kryteria poprawności dogmatyczno – liturgicznej. Pragmatyczny charakter tej produkcji piśmienniczej powodował, że w przedmiotowych tekstach mamy określoną sytuację komunikacyjną, charakterystyczny typ nadawcy i odbiorcy - adresata.

Pragmatyczny charakter przedmiotowej produkcji religijnej skutkowało tym, że dominował element treściowy nad estetycznym. Zdecydowaną większość tekstów redagowano i komponowano (w przypadku złożonych aktów modlitewnych takich jak nabożeństwa) tak, by były komunikatywne, pozostawiając dbałość o estetykę i poetykę na dalszym planie. Dalsze dopiero badania mogą dać genetyczną rekonstrukcję form wypowiedzi przedmiotowej literatury, na tym zaś etapie możemy jedynie zasygnalizować, że element estetyczny (artystyczny) ma swe stałe, acz drugoplanowe miejsce. Korzystano tu z szerokiego wachlarza repertuaru tradycyjnych form wypowiedzi religijnych, nierzadko komponując utwory o wysokim nasyceniu

lirycznym zupełnie samodzielnie, albo na szkieletach modlitwy znanej praktyce modlitewnej od stuleci i posiadającej swą mniej lub bardziej bogatą tradycję.

Mając do czynienia z niezwykle bogatym repertuarem form religijnej literatury użytkowej, pozostawić należy dalszym, bardziej uszczegółowionym studiom kwestie gatunkowo – formalne. Na tym etapie rozpoznania problematyki pozostajemy na stwierdzeniu, że bogactwo przedmiotowej literatury dostarcza wielu jeszcze problemów badawczych, a filologicznych w szczególności, zwłaszcza jeśli chodzi o kwestie autorskie. Przeprowadzone badania pozwalają w tym miejscu wyrazić uwagę, że w wielu przypadkach mamy do czynienia z trawestacjami i daleko idącymi, różnego rodzaju modyfikacjami tekstów pierwotnych. Mówiąc najprościej, ten sam utwór religijny ma wiele swych odmian i wersji. O ile nie zmieniana bywała w takich przypadkach główna idea, myśl, zasadnicza treść religijna tekstu, o tyle ingerencje modyfikacyjne mniejszej wagi dają się zauważyć. Badanie intertekstualności literatury religijnoużytkowej jest wyzwaniem badawczym.

Mówiąc o formach religijnej literatury użytkowej, nie sposób w krótkim szkicu wymienić, a tym bardziej, choćby pobieżnie tylko omówić ich wszystkich, odnotowanych w kilkunastotysięcznym zespole tekstów. Tu tylko wystarczy wskazać zasadnicze zespoły form, których proponowana tu typologia uwzględni kryterium formalne i treściowe. Mamy więc kilka zasadniczych grup tekstów;

Najczęściej spotykanymi formami religijnej literatury użytkowej są teksty proweniencji liturgicznej o wyraźnym profilu modlitewnym¹⁵. Najczęściej jest to *modlitwa prośby*, rzadziej *modlitwa dziękczynienia*. Mówiąc o liturgiczno – modlitewnym charakterze tego zespołu tekstów, należy podkreślić charakterystyczną dla niektórych z ich cech. Wiele przedmiotowych tekstów zdradza wyraźne oznaki apokryficzno-liturgiczne, imitując uświęcone tradycją i posiadające swoje prawnokanoniczne ugruntowanie w praktyce liturgii rzymskiej modlitwy. Imitacja może być czysto formalna lub dotyczyć treści (rzadziej mamy do czynienia ze stylizacją np. w zakresie leksyki) np. *kanonu*, a szczególnie *epiklezy*. Swe imitacje, ludowe odpowiedniki (zastępniki) liturgiczne mają też *doksologie* (zarówno wielka, *Gloria...*, jak też mała, *Per ipsum...*), odpowiednio wplecione w tekst jakiejś modlitwy. Nie są to na ogół imitacje funkcjonujące jako samodzielne teksty, ale najczęściej stanowią one fragment jakiejś modlitwy, wyraźnie nasycając jej treść ideą inkorporowanej i odpowiednio zmodyfikowanej modlitwy liturgicznej. Mamy tu do czynienia z rodzajem *compositum*, pewnego rodzaju złożenia, łączącego w odrębną całość różne i rozmaicie zmodyfikowane teksty liturgiczne. Zabiegi modyfikacyjne miały konkretny i wyraźny cel, jakim było ubogacenie życia religijnego poprzez wzbogacenie form praktyk religijnych. Teksty użytkowej literatury religijnej, o jakiej tu mowa, pokrewne są też innym jeszcze, a tu nie wspomnianym, tekstom liturgicznym, gdyż w tym środowisku powstawały. Stąd w licznych utworach tego rodzaju wyraźna i wielopłaszczyznowa dialogowość, silna, czytelna intertekstualność. Mamy tu związki

¹⁵ Na temat modlitw liturgicznych zob. M. Makuchowska, *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole 1998.

z wieloma innymi, dotąd nie wymienionymi tekstami liturgii rzymskiej, jak choćby *oracjami*, *kolektami*, a szczególnie *anaforami*, a także *antyfonami*, szczególnie *wielkimi*, *maryjnymi antyfonami* „O”.

W charakterystyce przedmiotowego piśmiennictwa należy też zaznaczyć (a w późniejszych badaniach gruntownie rzecz przeanalizować) kompozycje nabożeństw, ich strukturę, warianty połączeń różnych, osobno funkcjonujących modlitw. Religijna literatura użytkowa w polskim obiegu piśmienniczym XIX wieku dostarcza w tym zakresie niezwykle bogactwo publikacji. Wynikało to z kultury religijnej tego wieku, sposobu przeżywania *sacrum*, rozumienia soteriologicznego sensu modlitwy i wszelkiej praktyki religijnej. Stąd taka bogata gama tekstów religijnoużytkowych.

4. Typy publikacji

Religijną literaturę użytkową publikowano w różnorodnej postaci. Najogólniejszym, chociaż zróżnicowanym określeniem jest *książeczka do nabożeństwa*. Terminem takim posługiwano się potocznie, chociaż różne ono oznaczało publikacje (*mszałiki*, *modlitewniki*, *śpiewniki* itp.). Wydawnictwa te miały zawsze charakter antologii odpowiednio wybranej i ułożonej. Najczęściej były to teksty wyjęte z innych dzieł tego rodzaju, albo z autorskich wydań¹⁶.

Najbliższym liturgii wydawnictwem zawierającym religijne teksty użytkowe były *mszałiki*. Skoncentrowane na najważniejszym, szczytowym przejawie życia wspólnoty eklezjalnej – Mszy świętej, przynosił teksty modlitewne, ale także instruktaż liturgiczny, rozmyślenia duchowe a czasami też pieśni, wykorzystywane w danej prowincji czy diecezji w czasie Mszy. Układ jego treści miał wewnętrzną logikę. Całość podporządkowana była strukturze *mszy*, inne zaś teksty religijnoużytkowe, o których tu wspomniałem, wyraźnie stanowiły element dodatkowy.

Innym rodzajem *książeczek do nabożeństwa* były *modlitewniki*. Bogata tradycja piśmiennicza i opisane już w tym zakresie zabytki piśmiennictwa¹⁷ to sprawa osobna. Dziewiętnastowieczne *Modlitewniki* mają bowiem swoją, można by powiedzieć, historię. W XIX wieku (a na pewno w obszarze polskojęzycznym) mamy do czynienia z niezwykle w tym zakresie ożywieniem wydawniczym. Nie tylko reedytowano wcześniejsze publikacje, ale głównie układano nowe, albo przekładano obcojęzyczne, modyfikując ich zawartość, dostosowując do potrzeb środowiska, do którego kierowano dany *modlitewnik*. W odróżnieniu od *mszałików*, *modlitewniki* zawierały szeroką gamę modlitw, antologię pieśni, a nierzadko nawet kilka lub kilkanaście nabożeństw. To w nich publikowane były rozbudowane modlitwy i praktyki religijne, jak choćby nigdzie indziej nie spotykane modlitwy za konających (np. *Siedem Zamków*). W *modlitewnikach* znajdują się też teksty okołomszalne, jak chociażby w kil-

¹⁶ Np. Antoniego Gąsiorowskiego *Katolik prawdziwy, czyli zbiór modlitw wybranych z różnych nabożnych ksiąg* (Toruń 1847).

¹⁷ Zob. np. L. Bernacki, *Pierwsza książka polska. Studium bibliograficzne*, Lublin 1918.

kunastu odnotowanych przez mnie odmianach *Sposoby słuchania mszy świętej*¹⁸.

Rodzajem, czy też wariantem *modlitewnika* były liczne wówczas we właściwym tego słowa znaczeniu *książeczki do nabożeństwa*. Podobnie były złożone jak *modlitewniki*, z tym że zamieszczano w nich szersze spektrum tekstów, nie tylko modlitwy, ale też różnorodne nabożeństwa. Były tu zatem: scalone nabożeństwa okresowe (np. *nabożeństwo czerwcowe, majowe, różańcowe*¹⁹), okolicznościowe (np. *suplikacje*, nabożeństwa związane z życiem sakramentalnym), kultyczne (np. *nowenny do świętych*²⁰), a najczęściej zespół różnych nabożeństw. Na ogół dominantą tematyczną tego rodzaju publikacji jest różnorodna antologia nabożeństw, związanych zarówno z rokiem liturgicznym jak też świętami kultycznymi (*święta wiary i święta faktu*). Te wydawnictwa kierowane były i układane, wychodząc naprzeciw potrzebom duszpasterskim, jak choćby w najśłynniejszy śląski modlitewnik parafialny ks. Ludwika Skowronka *Droga do nieba*, na temat którego powstało kilka opracowań²¹. Wielką zyskało też popularność opracowanie Józefy Kamockiej *Bądź wola Twoja* (wydane kilkakrotnie w Warszawie, począwszy od 1877 roku). Podobnie zresztą jak dla Śląska regionalny zasięg miały *Śłużba Boża* arcybiskupa Szymona Marcina Kozłowskiego (Wilno 1873 i nast.) oraz wydawana kilkadziesiąt razy (w wersji dla kobiet i mężczyzn) *Książeczka do nabożeństwa*, skomponowana z polecenia arcybiskupa Marcina Dunina (Gniezno, Poznań, Leszno).

Innym jeszcze rodzajem *książeczek do nabożeństwa* były pojedyncze, osobno drukowane *nowenny* albo *modlitewniki monotematyczne* (np. kultyczne: maryjne²², albo wynikające z kultu jakiegoś świętego²³ lub kultu lokalnego²⁴). Ograniczone do jednego najczęściej *nabożeństwa*, miały niewielki zbiór modlitw i wydawane

¹⁸ Dominować w nich będzie profil paschalny, tj. przeżywanie Mszy jako ofiary na krzyżu. Wszystkie jej części były więc odnoszone anamnesticznie do określonego faktu z męki i śmierci Chrystusa.

¹⁹ Chociaż różaniec jest chrystocentryczny (wbrew obiegowej opinii, że to „modlitwa maryjna”), podkreślano jego sens chrystologiczny odpowiednimi treściami rozważań poszczególnych tajemnic. Zob. np. J. Borodzicz, *Różaniec na cześć Serca Jezusowego i Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1901.

²⁰ Mylna czasem bywała tytulatura, jak choćby zebrany przez anonimowego Anioła-Rafała Mały brewiarzyk (np. wyd. 3, Warszawa 1901) sugerujący odniesienie do nabożeństwa godzin kanonicznych, którego podtytuł dopiero precyzował autentyczny zakres treści tego wydawnictwa: *Nabożeństwo dla czcicieli św. o. Franciszka Serafickiego zawierające solenną nowennę, litanie, pieśni oraz odpowiednie modlitwy*.

²¹ Ostatnio publikacja pokonferencyjna *Stulecie „Drogi do nieba” ks. Ludwika Skowronka...*, red. ks. R. Pierskała, Opole 2003.

²² Mamy tu niejednorodne tematycznie modlitewniki, które oprócz modlitw i nabożeństw maryjnych, zawierały też kompozycje o tematyce chrystycznej, np. *Książeczka do nabożeństwa na cześć Najświętszej Maryi Panny nieustającej pomocy. Z dodatkiem modlitwy św. Alfonsa. Napisana przez księdza ze zgromadzenia najśw. Zbawiciela*, (wyd. 2, Grudziądz 1892).

²³ Np. *Magdaleno Święta. Pieśni religijne polskie illustrowane*, zebrał ks. F. Namysłowski (Warszawa 1913), zawierający wiele pieśni o Marii Magdalenie, godzinki, różaniec, modlitwy – wszystko związane z jej kultem.

²⁴ Najczęściej były to kalwaryjki, np. *Droga do Nieba, czyli Rozpamiętywanie męki P. Jezusowej i innych Tajemnic św. w pobożnej pielgrzymce po Kalwarii i przy mieście Wejherowie z przydatkiem niektórych pieśni i modlitw nabożnych* kilkakrotnie wydawana w XIX wieku w Pelplinie.

były jako broszury²⁵.

Osobną grupę stanowiły *Śpiewniki kościelne*. Bogata tradycja tego rodzaju publikacji swój rozwój i rekonosans przeżywała właśnie w XIX wieku. W polskim obiegu piśmiennictwa religijnego tamtego wieku mamy takie opracowania jak np. Pankraciego Folwarskiego *Śpiewnik* (Kraków 1802), wielokrotnie wznawiany *Dostateczny śpiewnik domowy i kościelny* (Piekary Niemieckie 1850 i nast.), czy wreszcie wykorzystywany nawet w niektórych regionach do dzisiaj *Śpiewnik kościelny* ks. Jana Siedleckiego.

Religijna literatura użytkowa, o jakiej tu mowa, pojawiała się też w innego rodzaju wydawnictwach religijnych. *Modlitwy, pieśni*, a nawet *nowenny* zamieszczane też były w wydawnictwach nie posiadających charakteru *modlitewnika*. Do takiego rodzaju dystrybutorów przedmiotowej literatury należało szereg innych publikacji²⁶. Wśród nich są np. wydawnictwa hagiograficzne. Obok biografii świętego, albo też świętych zamieszczano *modlitwy wstawiennicze*, świadczące o kulcie jakiejś osoby. Przedmiotową literaturę znajdziemy też w dziewiętnastowiecznych opisach sanktuariów. Każde zresztą sanktuarium posiadało własne przewodniki i historie, często z antologią różnorodnych tekstów do użytku w indywidualnej albo zbiorowej praktyce religijnej²⁷. Jeszcze innym dystrybutorem modlitw były elementarze, gdzie też zamieszczano modlitwy²⁸.

Wśród kilku tysięcy przedmiotowych publikacji dziewiętnastowiecznych bardzo często spotykane są wydawnictwa mieszane. Mamy więc połączenia różnych, wyżej wspomnianych dystrybutorów religijnej literatury użytkowej. Przykładem może być opracowanie Joanny Belejowskiej *Panie wysłuchaj modlitwę moją* (Warszawa, kilka wydań w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX w), łączących antologię modlitw i pieśni z antologią nabożeństw. Ze względów praktycznych książeczki służące do spełniania praktyk religijnych zawierały możliwie najszerszy zakres tekstów użytkoworeligijnych (modlitw, pieśni, nabożeństw, koronek, adoracji, rozmyślań i czytań duchowych).

5. Zakończenie i postulaty badawcze

Prezentowana tu problematyka jest jak dotąd obszarem w ogóle nie badanym. Stąd proponowane tu rozwiązania terminologiczne i metodologiczne, całe instrumentarium badawcze, a przede wszystkim zakres problematyki, jakie tu zaprezen-

²⁵ Np. *Arcybractwo Najdroższej Krwi Jezusa Chrystusa* (Poznań 1847).

²⁶ Np. druki ulotne, wydawane jako pamiątki po duchownym (np. sakry biskupiej, święceń prezbiteratu), które w wielu przypadkach miały na rewersie *oracje* albo *akty strzeliste*, nierzadko skomponowane przez duchownego, dla którego je drukowano. Inne z kolei tego rodzaju wydawnictwa związane były ściśle z określonym kultem (np. Serca Jezusowego, jakiegoś świętego).

²⁷ Zob. np. *Książka kalwaryjska służąca dla użytku pątników Kalwarię Piekarską nawiedzających z dodaniem historii o cudownym obrazie Matki Boskiej oraz historii kościoła Kalwaryi* (Kalwaria Piekarska 1916).

²⁸ Zob. A. Lewińska, *Ojców mowę znać należy. Język elementarzy polskich wydawanych na Pomorzu Gdańskim w latach 1840-1920 jako narzędzi kształcenia i wychowania*, Pelplin 2012, zwł. s. 110-114.

wałem mają charakter introdukcyjny, wprowadzając w problematykę i podsuwając podstawowe rozstrzygnięcia.

Jako postulaty badawcze pozostaje wyrazić kilka życzeń przeprowadzenia następujących badań, które przyniosą określone efekty poznawcze:

- przeprowadzić gruntowne kwerendy zasobów bibliotecznych, drenaż katalogów i opis z autopsji pozwolą skompletować przedmiotowe wydawnictwa, sporządzając ich szczegółową bibliografię;
- opracować recepcję poszczególnych tekstów i kompozycji;
- odtworzyć kulturę religijną XIX wieku w formie, jaka jest *pobożność ludowa*;
- zbadać potencjał teologiczny i liturgiczny użytkowej literatury religijnej w polskim obiegu czytelnym XIX wieku;
- podjąć wnikliwe studia, a zwłaszcza śledztwa filologiczne badające intertekstualne związki dadzą obraz recepcji tekstów liturgicznych i hymnologii chrześcijańskiej w obszarze użytkowej literatury religijnej w polskim piśmiennictwie religijnym XIX wieku.

Nie bez znaczenia będzie osadzenie tych zadań badawczych w kontekstach kultury religijnej oraz literackiej, pamiętając, że druki te, są nieocenionym źródłem badań nad językiem religijnym, czego dowodzi chociażby dysertacja Izabeli Kęпки²⁹.

²⁹ Zob. I. Kęпка, *Modlitewniki Kalwarii Wejherowskiej (1785-1901): Słownictwo i frazeologia*, Gdańsk 2005.

Literatura

- Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, przeł. ks. Józef Sroka, Poznań 2003.
- Jakiel, E., *Modlitwy przy konających w polskich modlitewnikach rzymskokatolickich XIX wieku*, „Język – Szkoła – Religia” 8/1 (2013), s. 133-146.
- Jakiel, E., *Modlitwy przy konających w polskich modlitewnikach rzymskokatolickich XIX wieku. II Charakterystyka*, „Język – Szkoła – Religia” 8/2 (2013), s. 94-109.
- Kaczorowski, R., *Msze per Annum (I-V) ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego opublikowanego w 1871 roku w Pelplinie*, „Studia Gdańskie” 24 (2009), s. 253-264.
- Kaczorowski, R., *Msze per Annum (VI-X) z pelplińskiego śpiewnika opublikowanego w 1871 roku*, „Studia Gdańskie” 31 (2012), s. 277-299.
- Kaczorowski, R., *Msze per Annum (XI-XV) ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego (Pelplin 1871)*, „Studia Gdańskie” 35 (2014), s. 183-206
- Kęпка, I., *Modlitewniki Kalwarii Wejherowskiej (1785-1901): Słownictwo i frazeologia*, Gdańsk 2005.
- Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003.
- Makuchowska, M., *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole 1998.
- Olszewski, D., *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996.
- Zimoń, D., *Uczestnictwo wiernych we Mszy świętej na ziemiach polskich XIX wieku w świetle modlitewników i podręczników liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne*, Katowice 2008.

Introduction to Religious Literature in Use in Poland of the 19th Century (Roman Catholic)

Summary: This draft is an introduction to the research of the utility religious literature in 19th century. Up to now there have been no systematical reseach in this domain. Publictions within this scope are limited to the isolated phenomenons and texts. In the first place I introduce basic terminological concepts, that are useful to define research material. Further I determine the sources and purposes of the utility religious literature and describe its essential features. I characterise and typologize the utility religious literature publications.

Keywords: Polish prayer books, religious literature Usable, pia exercitia.

KS. ROBERT KACZOROWSKI,

Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki
Gdańsk

Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne

Streszczenie: Niniejszy artykuł omawia cztery zachowane msze wciąż mało znanego polskiego kompozytora Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942). Są to: *Msza polska* op. 38, *Trzecia msza polska* op. 50 do słów Henryka Odyńca, *Czwarta msza polska* op. 41 do słów Marii Konopnickiej oraz zachowany w Bibliotece Naukowej we Lwowie jedynie *Introit z Piątej mszy polskiej* op. 81. Te wykonywane jednogłosowo lub przez chóry utwory, faktycznie były pieśniami mszalnymi, odpowiadającymi poszczególnym częściom stałym (*ordinarium missae*) i zmiennym (*proprium missae*) liturgii. Ich śpiew w języku narodowym, polskim, wzmacniał poczucie tożsamości narodowej w czasie, gdy Polski nie było na mapach Europy, oraz w naturalny sposób stawał się nośnikiem treści religijnych, przyczyniając się do ugruntowania prawd katechizmowych.

Słowa kluczowe: Msza polska, pieśń mszalna, polskość, XIX wiek, Otton Mieczysław Żukowski.

Wstęp

Otton Mieczysław Żukowski to niestety wciąż kompozytor, o którym polski świat muzyczny wie zdecydowanie za mało. Sytuacji tej dodatkowo nie ułatwiają publikacje słownikowe i encyklopedyczne. O ile bowiem w starszych wydawnictwach zawarty jest jeszcze biogram kompozytora¹, to w najnowszym tomie wielkiej *Encyklopedii muzycznej PWM*, będącej swoistą biblią dla muzyków, teoretyków muzyki i muzykologów, nie ma w ogóle wzmianki o kimś takim, jak Otton Mieczysław Żukowski². Sytuacja ta wyzwała zatem wewnętrzny imperatyw, nakazujący zapoznać czytelnika z tą zapomnianą postacią, która w wyjątkowy sposób wpisuje się w historię polskiej muzyki przełomu XIX i XX wieku.

Ponadto spotkanie z wnuczką kompozytora, Zofią Bajdą, pozwoliło ustalić wiele interesujących faktów z życia jej dziadka, jak chociażby datę śmierci. W dotych-

¹ *Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej*, opr. ks. Gerard Mizgalski, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, s. 558.

² *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna, w-ż*, red. E. Dziębowska, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 2012, s. 404–406.

czasowych bowiem publikacjach pojawia się niezmiennie – nie wiadomo dlaczego – rok 1931. Zofia Bajda, będąca w posiadaniu aktu zgonu swojego dziadka potwierdza, że kompozytor urodzony 8 marca 1867 roku, zmarł 31 marca 1942 roku we Lwowie.

Otton Mieczysław Żukowski to kompozytor, który prawie całe życie spędził w Czerniowcach, w północnej Bukowinie (dzisiaj są to tereny należące do Ukrainy). To tutaj zdobył wykształcenie podstawowe i średnie, zarówno ogólnokształcące, jak i muzyczne. Po studiach we Lwowie pracował w seminariach nauczycielskich w Czerniowcach i Cieszynie, gdzie był profesorem języka polskiego. Jednocześnie, pochodząc z rodziny o głębokich tradycjach patriotycznych i religijnych, z całym oddaniem poświęcał się umacnianiu polskości, czego wyrazem było między innymi zaangażowanie w tworzenie szkół na Bukowinie z nadobowiązkowym językiem polskim. Wyrazem troski o polskość i zachowanie wiary ojców jest również jego licznie zachowana twórczość tak religijna, jak i świecka, w której pierwiastek narodowyzwoleńczy zawsze jest wyraźnie obecny³.

W takim kontekście mieści się problem niniejszego artykułu, którego celem jest omówienie czterech zachowanych mszy Ottona Mieczysława Żukowskiego w ich warstwie semantycznej i muzycznej. Utwory te bardzo wyraźnie ukazują troskę kompozytora o zachowanie i pielęgnowanie polskości w czasach, gdy Polski nie było na mapach Europy, oraz stają się śpiewaną katechezą, ugruntowującą podstawowe prawdy wiary Kościoła rzymskokatolickiego.

1. Prezentacja materiału

Opis wszystkich zachowanych mszy Ottona Mieczysława Żukowskiego przedstawia się następująco⁴.

Msza polska op. 38

Wykonawcy: na chór mieszany lub na 1 głos z towarzyszeniem organów⁵.

Autor tekstu: nieznany.

Dedykacja: „Memu bratu Ks. Dr. Janowi Żukowskiemu, profesorowi Uniwer-

³ Zob. R. Kaczorowski, *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2011; *O muzyce Ottona Mieczysława Żukowskiego – z barytonem Robertem Kaczorowskim rozmawia Arkadiusz Jędrasik*, „Muzyka21”, Rok XIV nr 12 (161), grudzień 2013, s. 20-22; R. Kaczorowski, *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne*, w: „*Musica Vocale*. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku”, red. R. Minkiewicz, Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku, Gdańsk 2014, s. 59-73; *Otton Mieczysław Żukowski – nieznanne fakty z życia kompozytora i jego rodziny. Z wnuczką kompozytora Zofią Bajdą rozmawia Robert Kaczorowski*, „Muzyka21”, Rok XVI nr 1 (174), styczeń 2015, s. 36-37; *Muzyka Żukowskiego – kolejne odkrycie. Z ks. Robertem Kaczorowskim rozmawia Arkadiusz Jędrasik*, „Muzyka21”, nr 6 (179), czerwiec 2015, Rok XVI, s. 28-31.

⁴ Nuty mszy są w posiadaniu autora.

⁵ Na ostatniej stronie okładki tego wydawnictwa znajduje się wykaz skomponowanych przez O.M. Żukowskiego utworów. Przy *Mszy polskiej* op. 38 widnieje adnotacja, że kompozytor przygotował

sytetu Lwowskiego”.

Miejsce wydania: „Skład główny w księgarni T. Gieszczykiewicza, dawniej A. Piwarski i Ska, Kraków, ul. św. Jana 3”. Druk samoistny. Brak roku wydania. Adnotacja: „Nakład i własność autora”.

Inne: utwór zdobył II nagrodę na konkursie Towarzystwa Muzycznego w Warszawie.

Trzecia msza polska op. 50

Wykonawcy: na chór mieszany lub na 2 głosy z towarzyszeniem organów.

Autor tekstu: Henryk Odyniec.

Dedykacja: brak.

Miejsce wydania: Kompozytor opublikował mszę w 3. zeszycie „Śpiewów kościelnych” („Księgarnia i skład nut T. Gieszczykiewicz, dawniej A. Piwarski i Ska, Kraków, Św. Jana 3, Fr. Zieliński i Ska w Krakowie”). Brak roku wydania.

Inne: Słowa H. Odyńca „wyróżniono pierwszą nagrodą na konkursie Towarzystwa Muzycznego w Warszawie”.

Czwarta msza polska op. 41

Wykonawcy: na chór mieszany z towarzyszeniem organów.

Autor tekstu: Maria Konopnicka.

Dedykacja: „Memu bratu ks. dr. Stanisławowi Żukowskiemu, profesorowi Uniwersytetu Lwowskiego”.

Miejsce wydania: „Skład główny w księgarni T. Gieszczykiewicza (dawniej A. Piwarski i Ska, Kraków, ul. św. Jana 3)”. Druk samoistny. Brak roku wydania. Adnotacja: „Nakład i własność autora”.

Inne: „Muzykę do słów Marji Konopnickiej wyróżnionych pierwszą nagrodą na konkursie Towarzystwa Muzycznego w Warszawie napisał Otton Mieczysław Żukowski”.

również wersję na 3 głosy równe. Póki co nie udało się odnaleźć tej wersji. Za to w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie (Magazyn Muzykaliów, Mus.III.161.645) natrafiono na *Mszę polską* op. 38 w wersji na chór męski. Pełny tytuł tego utworu brzmi: *Msza polska na chór męski z towarzyszeniem organów do słów odznaczonych 2. nagrodą na konkursie tow. muz. w Warszawie*. Utwór ten znajdował się m.in. w repertuarze Chóru „Syrena” we Lwowie, o czym świadczy pieczęć na partyturze. W wielu dostępnych wykazach twórczości Żukowskiego kompozytor nigdzie nie zamieścił informacji o wersji tej mszy na chór męski. Wersja ta nieznacznie różni się od wersji na chór mieszany lub 1 głos. Części *Kyrie*, *Gloria*, *Graduale*, *Agnus* w wersji na chór męski transponowane są o sekundę wielką do góry, *Offertorium* i *Sanctus* – o tercję wielką, zaś *Benedictio* – o tercję małą do góry. Ponadto wersja na chór męski nie posiada części *Credo*, zaś *Offertorium* ma tylko jedną, a nie dwie zwrotki.

Piąta msza polska, op. 81

Wykonawcy: nieznani.

Autor tekstu: X. Fr. Błotnicki.

Dedykacja: brak.

Inne: *Introit* mszy znaleziony w Bibliotece Naukowej im. W. Stefanyka we Lwowie. Brak wiedzy, czy zachowane są gdziekolwiek pozostałe części kompozycji⁶.

Zawartość poszczególnych mszy wygląda następująco.

	<i>Msza polska</i> , op. 38	<i>Trzecia msza polska</i> , op. 50	<i>Czwarta msza polska</i> , op. 41	<i>Piąta msza polska</i> , op. 81
INTROIT				+
KYRIE	+	+	+	?
GLORIA	+	+	+	?
GRADUALE	+		+	?
CREDO	+	+	+	?
OFFERTORIUM	+	+		?
SANCTUS	+	+	+	?
BENEDICTUS	+	+	+	?
AGNUS DEI	+	+	+	?
BENEDICTIO	+	+		?

W kontekście prezentacji mszy O.M. Żukowskiego trzeba stwierdzić, że spośród pięciu, jakie zachowały się w całości (lub częściowo – jak *Piąta msza polska*), nie ma śladu istnienia drugiej mszy, której tytuł najpewniej brzmiałby: *Druuga msza polska*. Pytanie, które póki co musi pozostać bez odpowiedzi, brzmi: czy kompozytor w ogóle napisał tę drugą mszę? Patrząc bowiem na opusowanie dzieł Żukowskiego można stwierdzić, że utwory te najpewniej nie powstawały w sposób chronologiczny. *Czwarta msza* nosi bowiem opus 41, a więc wcześniejszy niż *Trzecia msza* z opusem 50. Z kolei *Mszę polską* (pierwszą) i *Mszę czwartą* dzieli zaledwie różnica trzech opusów... Znalezienie odpowiedzi utrudnia ponadto fakt, że w absolutnej większości przypadków w wydanych drukiem partyturach O.M. Żukowskiego nie figuruje rok ich wydania.

Istotną sprawą wydaje się być również kwestia dotycząca autorstwa mszy. Otóż przez wiele lat na okładkach licznych publikacji Ottona Mieczysława Żukowskiego

⁶ W Bibliotece Naukowej im. W. Stefanyka we Lwowie, oprócz omawianej mszy, znajduje się jeszcze kilka pomniejszych utworów O.M. Żukowskiego. *Piąta msza polska* op. 81 to jedna karta formatu A-4, pisana ręcznie, dość czytelnym pismem. Pracownicy lwowskiej instytucji potwierdzili, że oprócz niej nie zachowały się inne. Dotychczas nigdzie nie udało się natrafić na ślad pozostałych części mszy.

znajdowała się błędna informacja, iż skomponował on jeszcze jedną mszę, której tytuł brzmi następująco: *Missa in honorem Immaculatae Conceptionis B. Mariae V. – Msza łacińska na 2 głosy z towarzyszeniem organów, osnuta na motywach melodii hebrejskich*. Gdy piszącemu te słowa udało się zgromadzić dość obszerne zasoby nutowe, okazało się, że pośród druków samoistnych znajduje się również wyżej wymieniona msza, tyle że jej autorem jest brat Ottona Mieczysława, ks. dr Jan Żukowski⁷.

2. Msze na płytach CD

Kompletowanie utworów Ottona Mieczysława Żukowskiego miało na celu ich popularyzowanie podczas koncertów muzyki religijnej oraz rejestrację na płytach CD, aby ta nieznana twórczość polskiego kompozytora mogła trafić do jak największej rzeszy odbiorców. Dlatego nawiązano współpracę z firmą fonograficzną Acte Préalable z siedzibą w Warszawie, która specjalizuje się w wydawaniu wartościowych utworów zapomnianych polskich kompozytorów. Zaproponowano cykl fonograficzny pod nazwą „Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa”. I tak, na pierwszej płycie z cyklu („Opera omnia religiosa 1”) została zarejestrowana *Msza polska* op. 38⁸. W ramach „Opera omnia religiosa 3” znajduje się *Trzecia msza polska* op. 50⁹, zaś „Opera omnia religiosa 4” pomieściła *Czwartą mszę polską* op. 41¹⁰. Natomiast zachowany jedynie *Introit z Piątej mszy polskiej* op. 81 zostanie zamieszczony na płycie „Opera omnia religiosa 7”¹¹.

3. Zagadnienia semantyczne

Jedyny zachowany w mszach Żukowskiego *Introit* z mszy op. 81, czyli śpiew na rozpoczęcie nabożeństwa, jest wprowadzeniem słuchacza i uczestnika liturgii w istotę przeżywanego misterium. Z treści *Introitu* wynika, że cała msza była najpewniej mszą ku czci Matki Bożej, czyli mszą maryjną. Świadczą o tym już pierwsze słowa, stanowiące wezwanie do wychwalania pieśnią i słowem Tej, która jest

⁷ W partyturze brak roku wydania. Niniejszy utwór został zarejestrowany pod koniec września 2016 roku. Wykonawcy: Marta Wróblewska – sopran, Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy. Płyta ukaże się najprawdopodobniej pod koniec 2016 roku jako „Opera omnia religiosa 8”, na której pomieszczone zostaną wszystkie zachowane i odnalezione utwory religijne braci Ottona Mieczysława: ks. Jana, ks. Stanisława oraz Aleksandra.

⁸ Nr katalogowy: AP0288. Wykonawcy mszy: Piotr Kusiewicz – tenor i Ewa Rytel – organy. Płyte wydano w 2013 roku. Realizacja albumu została wsparta przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego – Fundusz Promocji Twórczości.

⁹ Nr katalogowy: AP0347. Wykonawcy mszy: Jacek Ścibor – tenor, Robert Kaczorowski – baryton i Ewa Rytel – organy. Płyte wydano w 2015 roku.

¹⁰ Nr katalogowy: AP0354. Wykonawcy mszy: Strzyżowski Chór Kameralny pod dyr. Grzegorza Oliwy oraz Tomasz Zajac – organy. Płyte wydano w 2015 roku.

¹¹ Rejestracja materiału miała miejsce pod koniec września 2016 roku. Wykonawcy utworu: Chór mieszański „Music Everywhere” pod dyr. Beaty Śnieg. Według planów wydawniczych płyta ma się ukazać pod koniec 2016 roku.

„Matką i Królową” oraz Jej „przymiotów przewspaniałych”. Tak jak Maryję, trzeba też wychwalać Syna, który podczas sprawowanej Mszy zstąpi na ołtarz w znakach chleba i wina. Modlitwa zanoszona do Boga winna być ofiarowana „za Ojczyznę i za siebie”.

W śpiewie *Kyrie eleison* wierni modlą się o zmiłowanie Boga. W mszy op. 38 jej autor błaga Wszechmocnego, by spojrzął na ludzki ucisk i trud oraz, by w nadprzyrodzonych darach zstąpił „na wierny lud”. Zawarta jest również prośba do Jezusa, aby uświęcił ludzkie myśli i oddalał to, co grzeszne, by człowiek mógł wzrastać w łasce. W mszy op. 50 wierni „w poddańczej pokorze” padają przed obliczem Boga i razem z kapłanem znoszą swe ufne błagania i modlitwy. Pragną, aby ich pieśń wyjednała światu pokój i zgodę, by „uśmierzyła gromy, zażegnała burze”, którymi ludzkość wciąż jest doświadczana jako kara za panoszący się grzech. W mszy op. 41 przeplatają się liturgiczne wezwania w języku greckim z polskimi błaganiami o zmazanie win oraz prośbą, aby Bóg nie odwracał swego ojcowskiego oblicza.

W śpiewie *Gloria* zgromadzony na liturgii lud wychwala Pana Boga za wielkie dzieła i Jego nieustanną opiekę nad światem. W mszy op. 38 ku Bogu „w niebie” skierowane jest uwielbienie oraz prośba o pokój „na ziemi”. W wychwalaniu Wszechmocnego powinien „zespolić się cały świat”, który jest Bożą „miłością przeniknięty”. Powinien ukorzyć się przed majestatem Najwyższego, który jest Jeden w trzech Osobach. To On „gładzi ludzkie winy” i otwiera ludzkości „bramy niebios”. W mszy op. 50 Boga wychwalają „wszystkie stworzenia”, które „niosą słowa gorącej podziękności” za wszystko, czym obdarza On stworzony przez siebie świat. Dlatego Bogu trzeba śpiewać dziękczynny hymn i wychwalać Jego święte imię.

W mszy op. 41 wiekuistemu Panu składa cześć „ziemia cała” „odgłosem hymnów i radosnych lir”. I tak jak kiedyś Łazarz powstał z grobu, tak teraz każdy człowiek może i powinien powstać ze swego grzechu, aby móc żyć pełnią życia i sławić Tego, od którego wszystko pochodzi.

Śpiew *Graduale* posiadają tylko dwie msze. W mszy op. 38 zawarta jest prośba, by Pan „dał siłę” człowiekowi. Tylko wówczas będzie on mógł wnieść swe serce ku niebu i zrozumieć Boże Słowo zawarte na kartach Pisma Świętego. Słowo to może zaś przemienić „jałową duszę” ludzką; może ją „użyźnić”, aby wydało niezwykle owoce w życiu. Z kolei w mszy op. 41 przypomniana została prawda, że Bóg daje swe Słowo „na padół smutku i boleści”. Jego Słowo to „zwiastun dobrych wieści”. Człowiek więc prosi Najwyższego, by ów „zdrój żywota” wciąż ku niemu płynął, szczególnie wtedy, gdy wokół panuje niepokój.

W *Credo* w mszy op. 38 wyznawana jest prawda, że Bóg jest „w Trójcy niepojęty”. Trójca zaś to Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Bóg jest Stwórcą i Zbawicielem, w którego z całego serca swego wierzy każdy człowiek. Wierzy on również w święty Kościół, gdzie dokonuje się ofiara Mszy świętej; wierzy w „Świętych obcowanie”, „grzechów odpust”, zmartwychwstanie i „żywot wieczny dusz i ciał”. Człowiek modli się, by dobry Bóg pomagał mu w dochowaniu świętej wiary. Z kolei w mszy op. 50 człowiek wyznaje swą wiarę w Boskie istnienie. Wyznaje wiarę w Je-

zusa, który przyszedł na świat „z Marji narodzenia”, oraz w Ducha, który „oświeca”. Człowiek wierzy w mękę i śmierć Jezusa, wyznaje wiarę w Jego cudowne zmartwychwstanie i wniebowstąpienie oraz w sąd ostateczny, w Kościół święty, „grzechów odpuszczenie” oraz „żywot wieczny dusz naszych”. Natomiast w mszy op. 41 Bóg ukazany zostaje jako „mądrość przedwieczna, która świata słońce zapala”. Bóg to „miłość najwyższa”, która zstąpiła na ziemię, aby dzielić się z człowiekiem „gorzkim życia chlebem”. Jezus zaś to „Zbawca ludzkości”, który poprzez krzyż wysłużył człowiekowi niebo. Dlatego pojawia się modlitewna prośba, aby Bóg dawał ludziom tyle siły, by mogli wytrwać w świętej wierze „ojców”.

Kolejna część, *Offertorium*, obecna jest w dwóch mszach. W mszy op. 38 jej autor wyraża wdzięczność Bogu za wszelkie zesłane łaski, a jednocześnie wciąż prosi „o zmiłowanie”. Czyni to w imieniu wszystkich „grzesznych sług”. Znosi modlitwę „za Kościół święty”, za „ojczystą ziemię”, „za bliźnich” oraz za „spokój zmarłych dusz”. W modlitwie tej człowiek łączy błaganie za swą grzeszną i wciąż upadającą naturę. Wierzy w „moc Ofiary”, w której Jezus cały daje się człowiekowi. Chleb i wino to prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa. To owoce krzyża, wysłużone na Golgocie. Z kolei w mszy op. 50 pojawia się wezwanie do Boga, by „z górnych swych krain” spojrzął na niedolę człowieka; by „nie odmawiał swej łaski”, by „osuszył łzy” i „ukoił żal”, gdyż „coraz gorzej i smutniej na ziemi”. Prosi również, by Bóg chronił ludzkość od obecnej wszędzie „niewiary”.

Śpiewy *Sanctus* są pełnymi radości pieśniami na cześć „trzykroć świętego Boga” (msza op. 38). Wszystko jest bowiem pełne „Jego Boskiej chwały”. Dlatego trzeba Bogu śpiewać „hosanna”. To On „otwiera serc podwoje”, aby mógł w nich „mnożyć święte łaski swoje”. W mszy op. 50 Bóg jawi się jako „wszechpotężny, wielki i wspaniały” oraz „niepojęty”. Jest to Bóg „po trzykroć święty”, którego wysławia szczęśliwy lud i „pod niebiosy” śle swój hymn wdzięczności. W mszy op. 41 niepojęty Bóg „u swoich nóg” ma „słońce miliony”. To „Pan” i „Stwórca” oraz „wszechmocny Bóg”, przed którym nawet zastępy anielskie „czołem biją” „jak łan zboża zgięty”.

W śpiewie *Benedictus* w mszy op. 50 Bóg jawi się jako „Stwórca niedocieczony”, nieodgadniony, do którego „z ufnością” spieszą ludzie. Pragną być pocieszeni, gdyż wciąż „nieszczęściem są pognębiani”. Dlatego proszą, by Bóg ulitował się nad smutną ich dolą oraz by „lżej już karał” „za winy ojców”. Z kolei *Benedictus* z mszy op. 41 ukazuje wywyższonego na krzyżu Chrystusa, który „wyciąga swe ramiona” ku światu. Człowiek zwraca się zatem z ufną prośbą, by Bóg dawał mu moc i siłę, gdy „duch w ciemnościach omdlewa i kona”. Prosi również, by Wiekuisty „ducha ożywił” i „dał zmartwychwstanie”.

Śpiew *Agnus* z mszy op. 38 ukazuje „Baranka Bożego”, który „gładzi grzechy całego świata”, a jednocześnie „w niebieską chwałę lud wiedzie swój”. Człowiek ma ponadto świadomość, że jedno Boże słowo może sprawić, że niegodna dusza ludzka będzie uzdrowiona i wejdzie do świętych „przybytków” Pańskich. Zaś w mszy op. 50 Baranek Boży to „Zbawca jedyny”, który przez swą mękę i cierpie-

nie przyniósł grzesznej ludzkości „przebaczenie” i „odkupił winy”. Z kolei w mszy op. 41 Baranek Boży „wziął na siebie Ojca swego gniew”. Dlatego ku Jezusowi kierowana jest prośba, by był miłościw, gdy „Pan prawicę ciężką swą położy”. By był obecny „w sercach” i „w myślach” oraz by „błogosławił każdej cichej chaty próg” i umacniał jedność między ludźmi.

Ostatni śpiew, na *Benedictio*, obecny jest tylko w dwóch mszach. W mszy op. 38 uwypuklona zostaje prośba o błogosławieństwo, o odpuszczenie grzechów oraz o to, aby udział w świętych misteriach pomógł w dobrych „czynach”, „myślach” i „chęciach”. W mszy op. 50 również pojawia się prośba o błogosławieństwo i o wytrwałość w „ciężkich dniach” dla ludzi „pracy znoјnej”, którzy w pocie czoła „i we krwi” strzegą polskiej ziemi. Autor prosi również o „wiek spokojny” i „wieczne szczęście” dla nich.

4. Zagadnienia muzyczne

W swych kompozycjach Otton Mieczysław Żukowski posługuje się harmonią tonalną, co oznacza, że z reguły w utworach tych bez problemu można odnaleźć centrum tonalne, wskazujące na tonację główną. Zastosowanie z kolei układu skupionego lub rozległego akordów bez problemu umożliwi wykonanie utworu bądź przez solistę, bądź przez 4-głosowy chór.

Poniższy przykład nutowy może być potraktowany jako reprezentatywny dla całej twórczości kompozytora.

Przykład nutowy. *Kyrie z Mszy polskiej op. 38 O.M. Żukowskiego*

Kyrie.

O. M. Żukowski, Op. 38.

ANDANTE.

p Pa-nie, zmiłuj się nad na-mi! Spojrz na u - cieś nasz i - trud,

mf iz Twych Ho-skich łusk da - ra - mi racz na - wier - ny - zstą - pód - lud!

p Chry - ste, zmiłuj się nad na - mi! *mf* My - śli, ser - ca po - święc w nas.

Nie - chaj nie już ich nie ma - mi, Sam w nich mieszkał w ka - łądy czas!

f Nie - chaj nie już ich nie ma - mi, *p* Sam w nich mieszkał w ka - łądy czas!

Stosując oznaczenia współczesnej harmonii funkcyjnej, powyższy przykład można opisać w następujący sposób.

$$\text{F-dur: } T \dots \left| \dots D^7 \left| T \begin{matrix} 2 < -3 \\ 4 < -5 \\ 6 - 7 < -1 \end{matrix} \right| T \dots \left| S_{VI} \begin{matrix} 8 - 7 \\ 3 - 2 \end{matrix} S \left| {}^{\circ}S_{II}^7 D \left| D_{5-6}^7 D_{2-3}^7 \right| T \left| \right. \right.$$

$$D \dots \left| (D \dots \left| \dots 7-6-5 \right| D_{4-3}^{6-5} \left| T^{7<} (D_{1-1<}^{8-7}) \left| (D_4^{6\cdot} \left| \dots 4-3-2-3 \right| D \left| \right. \right. \right.$$

$$D^7 \dots \left| \dots \dots \frac{9}{7} \left| T^{3-2<3} \left| \dots \left| D^7 \dots \left| \dots 1-2-3 \frac{9}{7} \left| T D^7 T D^7 \left| T \left| \right. \right. \right.$$

$$(D^7 \dots \frac{9}{7}) \left| S_{II} (D^7 \left| \dots 6-5 \dots \left| D_7^9 \right) S_{II} \left| D_{6-5}^{8-7} \left| T S \left| \dots (S^7 \left| D) \right. \right. \right.$$

$$D_{3-4}^{5-6} D^7 \left| T_{1-2}^{3-4} \left| T^{5-6>} \left| S^6 T \begin{matrix} 7 < -6 \\ 3 \\ 4 \end{matrix} \left| \dots 3 < \frac{5}{5} {}^{\circ}S \left| \dots {}^{\circ}S_{II}^7 \left| D_4^6 \dots \frac{5-7}{3} \left| T \parallel \right. \right. \right.$$

Zarówno zapis nutowy, jak i oznaczenia harmonii funkcyjnej ukazują, że Żukowski często stosuje dźwięki przejściowe oraz opóźnienia, podprowadzające do kolejnych akordów.

Szczególne zjawisko zaobserwować można w trzecim systemie w przedostatnim takcie. Na trzecią miarę występuje tonika z podwojoną tercją, po niej zaś dominanta septymowa bez tercji, za to z podwojoną kwintą. Taka postać D^7 to akord eliptyczny. Po niej ponownie następuje tonika z podwojoną kwintą czystą.

Inne zjawisko, które nieczęsto pojawia się w literaturze, to dwa ostatnie akordy wtrącone w czwartym systemie. Pierwszy z nich to molowa subdominanta z septymą małą (akord g-moll⁷), po którym następuje dominanta – akord A-dur. Jako akordy wtrącone dążą one do rozwiązania, czyli do toniki w nowej tonacji D-dur. Akord ten jednak nie pojawia się. Takie zjawisko nazywa się rozwiązaniem pojęciowym, domyślnym, takim, które bez problemu można usłyszeć – między innymi w tym celu jest ćwierćnutowa pauza, po której rozpoczyna się nowa myśl muzyczna i akord C-dur jako dominanta w tonacji głównej, czyli F-dur.

Zapis powyższego przykładu nutowego według współczesnej harmonii funkcyjnej jest jedynie oglądową propozycją i próbą opisanie utworu Żukowskiego narzędziami

dziami, które kompozytor niewątpliwie inaczej traktował. Bowiem z punktu widzenia współczesnej harmonii nie wszystkie rozwiązania uznano by dzisiaj za poprawne, np. dwojenie poszczególnych składników akordów lub powtarzanie tych samych akordów na przestrzeni dwóch taktów. Nie można jednak zapomnieć, że Żukowski tworzył swe utwory na początku XX wieku i stąd też wynika jego swobodniejsze podejście do zasad harmonii, które szczegółowo zostały opisane dopiero pod koniec lat 40. ubiegłego wieku przez wybitnego polskiego kompozytora i teoretyka muzyki Kazimierza Sikorskiego¹².

Niewątpliwie jednak zastosowana w twórczości Ottona Mieczysława Żukowskiego harmonia nadaje jego utworom niepowtarzalny klimat. Na pozór prosta i nieskomplikowana, w rzeczywistości niesie z sobą wiele wyzwań i w ten sposób pomaga odkryć prawdziwe piękno zawarte w tych kompozycjach. W takim też duchu zrecenzowano *Mszę polską* op. 38:

„... radować nas musi pojawienie się utworu tak niepospolitego, jakim jest nowe dzieło autora, znanego już dobrze z twórczości na polu muzyki kościelnej... Posiada ono najpierw melodyjność, wolną od wszelkiej banalności, nawskroś oryginalną, a tak pożądaną dla słuchacza, który piękna samej harmonizacji ocenić nie zdoła. Harmonizacja jest wszędzie wzorową a łatwą do wykonania dlatego, że służyć może równie do śpiewu czterogłosowego jak i do akompaniamentu na organach lub harmonium. Wszystkie części kompozycji tchną duchem kościelnym i odznaczają się nastrojem głęboko religijnym, dlatego wywołują w słuchaczu nastrój poważny i podniosły. Dla tych zalet nie wahamy się polecić gorąco tej nowej mszy kapłanom, szkołom, zgromadzeniom i organistom, którzy często w prawdziwym są kłopotcie, gdy chodzi o świeże a udatne twory, których mało posiadamy”¹³.

Zakończenie

Prezentacja czterech mszy autorstwa Ottona Mieczysława Żukowskiego w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych, uprawnia do sformułowania ostatecznych wniosków, które przedstawiają się następująco.

Wykorzystane przez kompozytora teksty różnych autorów zawierają podstawowe prawdy wiary i dogmaty religii rzymskokatolickiej. Przypominają naukę o Trójcy Świętej, która dla człowieka wciąż jest tajemnicą, niemożliwą do poznania naturalnymi zmysłami. Przekazują wiarę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół. Podkreślają narodzenie Jezusa z Maryi Dziewicy oraz zbawcze dzieło Syna Bożego, który umarł na krzyżu „dla naszego zbawienia”. Wyrażają wiarę w zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa, w sąd ostateczny, który każdego człowieka czeka po śmierci, „w świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny” oraz w łaskę potrzebną do zbawienia. Uczą o prawdziwej obecności Chrystusa podczas Mszy świętej w znakach chleba i wina,

¹² K. Sikorski, *Harmonia*, t. I–III, PWM, Kraków 1948–1949.

¹³ „Gazeta Kościelna” nr 5 (1907).

które stają się Ciałem i Krwią Pańską.

W tekstach mszalnych obecna jest również wiara w żywą obecność Pana Boga w Słowie Pisma Świętego oraz w Jego opatrzność nad stworzonym światem.

Prezentowane ponadto pieśni mszalne ugruntowują również postawy pobożnościowe człowieka przełomu XIX i XX wieku. Zachęcają do trwania przy Bogu i oddawania Mu czci, tak jak czynią to aniołowie w niebie. Podkreślają wartość modlitwy wstawienniczej za bliźnich i za cały świat. Przypominają o potrzebie uczestniczenia w Mszy świętej ze względu na jej nadprzyrodzone owoce, czynienia znaku krzyża świętego i zachowania wiary ojców.

Teksty mszalne, w duchu potrydenckiej religijności, mocno podkreślają grzeszną naturę człowieka, który winien wciąż korzyć się przed Bogiem w poddańczej wręcz pokorze i prosić o lżejsze kary „za winy ojców”, jednocześnie nie wymawiając się od nich, „gdy lud zasłuży na karę”.

W ten sposób wykonywane podczas niedzielnych nabożeństw w kościołach msze, napisane do nieskomplikowanych, a pięknych melodii, stawały się swoistym śpiewanym katechizmem i piękną katechezą, której w sposób regularny nie praktykowano. Ów śpiew w języku narodowym pozwalał również na pielęgnowanie właśnie w kościołach polskości, w czasach, gdy Polska została wymazana z mapy Europy. Dlatego pojawiają się również – jakby mimochodem – wersety za „ojczystą ziemię” oraz „za Ojczyznę”, która cierpi. Stąd obecna jest również Maryja, która jest nie tylko Matką narodu polskiego, ale przede wszystkim „Królową” nieistniejącego państwa.

Aneks

Msza polska op. 38

Kyrie

Panie, zmiłuj się nad nami!
Spójrz na ucisk nasz i trud,
i z Twych Boskich łask darami
racz na wierny zstąpić lud!
Chryste, zmiłuj się nad nami!
Myśli, serca poświęć w nas.
Niechaj nic już ich nie mamy,
Sam w nich mieszkaj w każdy czas!

Gloria

Chwała Panu Bogu w niebie!
Pokój ludziom dobrej woli!
Boże nasz, by wielbić Ciebie,

Niech się wszystkim świat zespoli.
Niech miłością przeniknięty
z czcią przed Tobą się ukorzy;
bo Ty Bóg, Tyś Pan, Ty święty,
Ojca Syn, Baranek Boży.
Ty zgładziłeś ludzkie winy,
niebios otworzyłeś bramy,
Tyś najwyższy, Tyś jedyny,
Gloria, chwałę Ci śpiewamy!

Graduale

O Chryste Panie!
Ach, daj nam siły
tak nasze serca ku Tobie wzniesć,
by zdolne były, by godne były
słyszac, zrozumieć Twą dobrą wieść.
A spraw niech rolę tych dusz jałową
by w niej nie zmarniał łask powiew Twój,
tej ewangelii użyźni słowo,
jak życiodawczy cudowny źródół.

Credo

Boże w Trójcy niepojęty,
Ojcze, Synu, Duchu Święty,
Stwórco, Zbawco, wodzu nasz!
Wierzym w Ciebie duszą całą,
Wierzym w kościół Twój gdzie z chwałą,
W objawieniu Swojem trwasz!
Wierzym w Świętych obcowanie,
Grzechów odpust, zmartwych, wstanie,
Żywot wieczny dusz i ciał.
Wierzym, pragniem wierzyć szczerze,
Ale utwierdź nas w tej wierze,
Abyś wierne sługi miał.

Offertorium

Ach tyle co dzień łask nam zsyłasz, Panie,
i rośnie wciąż wdzięczności naszej dług.
A co dzień błaga Cię o zmiłowanie
Żałosny jęk i płacz Twych grzesznych sług.

Za kościół święty Twój, ojczystą ziemię,
za bliźnich swych, za spokój zmarłych dusz,
Za własnych swoich win i nędzy brzemię
modlimy się: o wzrusz się, Boże, wzrusz!
Lecz gdzież te modły są, gdzie śluby, dary,
Co tyle łask wyjednać mogą nam?
Sprawić to zdoła tylko moc Ofiary,
Co ją Twój Syn poświęcił za nas Sam.
Więc przyjm ją, Ojczy, przyjm w tym chlebie, winie,
to Jego Ciało jest, to Jego krew,
Co z ran najświętszych tam na krzyżu płynie,
By wzbudzić litość, Twój przebłagać gniew.

Sanctus i Benedictus

Trzykroć święty, święty, święty
Pan Zastępów wiecznotrwały,
niebo, ziemia, mórz odmęty
pełne Jego Boskiej chwały.
Przed nim drżą mocarstwa, trony,
Aniołowie gną kolana.
Hosanna błogosławiony, który idzie w imię Pana,
Hosanna na wysokości,
Otwierajczy serc podwoje,
Niech w nie zstąpi, niech w nich gości,
Mnożąc święte łaski swoje, święte łaski swoje.

Agnus

Oto Baranek Boży,
objata Najmilsza Panu, żywota zdroj,
On głodzi grzechy całego świata,
w niebieską chwałę lud wiedzie swój.
Niegodni tego, byś łaską nową,
Wejść zechciał Panie w przybytek nasz.
Błagamy tylko, racz rzeknąć słowo,
a pożądane zbawienie dasz.

Benedictio

Pobłogosław nam, o Boże,
Niech nam moc ofiary tej
darem wszelkich cnót wspomóże

i utwierdzi w łasce Twej.
Pobłogosław nasze czyny,
każdą dobrą myśl i chęć,
odpuść wszystkie nasze winy,
święć się w duszach naszych święć.

Trzecia msza polska op. 50, tekst Henryk Odyniec

Kyrie

Przed Twoim tronem, Stworzycielu ziemi,
chylimy czoła w poddańczej pokorze,
i modły nasze z modły kapłańskimi
do stóp Twych ślemy wszechmogący Boże!
Niech pieśni nasze w jednogodnym chórze
wymodlą światu łaskę Twoją Panie,
uśmierzą gromy, zażegnają burze,
które nam zsyłasz wciąż na pokaranie.

Gloria

Wszystkie stworzenia za łaski Twej ręki
chwałą Cię, Stwórco, hymnami wesela
i niosą słowa gorącej podziękii
do stóp swojego Boga Zbawiciela.
Więc zespół z nimi wdzięcznością przejęci,
kiedy Cię wielbi świat i ziemia cała,
śpiewamy niech się imię Twoje święci,
chwała Ci, chwała, o Przedwieczny, chwała.

Credo

W Twoje istnienie wierzymy, o Boże,
i w Syna Twego z Marji narodzenie,
w Ducha, co tylko oświecić nas może,
jak Tve za grzechy zyskać przebaczenie.
Wierzymy w mękę i ukrzyżowanie
Jezusa Pana za ród ludzki cały,
w śmierć poniesioną i zmartwychpowstanie,
w powrót do Boskiej światłości i chwały.
Wierzymy w Jego zejście między ludzi,
w sąd ostateczny za wiekowe winy,
w Ducha, świętego, co w nas wiarę budzi

i w ten powszechny kościół nasz jedyny.
Wierzymy w łaskę, co daje zbawienie,
w skutki Twej Boskiej nad nami opieki,
wierzymy w grzechów naszych odpuszczenie
i w żywot wieczny dusz naszych na wieki.

Offertorium

Boże, co niecisz wśród ciemności blaski,
z górnych swych krain spojrzeć na nas racz;
i nie odmawiaj Boskiej swojej łaski
osusz łzy nasze i ukój nasz żal.
Bo coraz gorzej i smutniej na ziemi,
i coraz więcej wąpiących wśród nas,
o Boże otocz skrzydłami nas swemi
i od niewiary po wieczny chroń czas.

Sanctus

O wszechpotężny, wielki i wspaniały,
niewysłowiony mową niepojęty,
rozgłośnym hymnem wielbi Cię świat cały
o święty Boże, święty, święty, święty.
Więc we czci onej z powszechnemi głosy
szczerej miłości uczuciem przejęty
zebrany dzisiaj lud śle pod niebiosy:
o święty Boże, święty, święty, święty.

Benedictus

O Stwórco świata, niedocieczony,
z ufnością śpieszym w objęcia Twe,
pociesz nieszczęściem lud pognębiony,
nad dolą jego ulituj się!
Zlituj się, zlituj nad nami Panie,
za winy ojców lżej dzisiaj karz,
i daj nam święte swe zmiłowanie
i łaską swoją zawsze nas darz.

Agnus

Ty, coś odkupił ludzkości winy
męczeńską śmiercią na wieków wieki

Baranku Boży, Zbawco jedyny
nie szcędź nam nigdy świętej opieki.
Przez swoją mękę, przez swe cierpienie,
przez swoje, Zbawco ludzkości, rany
racz nam za grzechy dać przebaczenie,
bo Ty nasz Ojciec, Tyś Pan nad Pany.

Benedictio

Błogosław Boże, błogosław Twe dzieci,
daj im wytrwale przeżyć ciężkie dni,
niechaj im promień Twojej łaski świeci,
a w sercach miłość ku Tobie niech łśni.
Błogosław Boże ludziom w pracy znoonej
na niwie w pocie z oranej i krwi,
a za te trudy daj im wiek spokojny
i wieczne szczęście daj po wieczne dni.

Czwarta msza polska op. 41, słowa: Maria Konopnicka

Kyrie

Kyrie elejson, zmiłuj się o Panie,
Kyrie elejson, winy nasze zmaż!
Kyrie elejson, zmiłuj się o Panie,
Swoją ojcowską obróć ku nam twarz!
Chryste elejson.
Kyrie elejson, zmiłuj się o Panie.
Kyrie elejson, winy nasze zmaż!
Kyrie elejson, elejson.

Gloria

Niech śpiewa Syon, niech brzmi ziemia cała
odgłosem hymnów i radosnych lir!
O chwała Bogu, na niebiosach chwała,
a zbożnym ludom pokój tu i mir;
o wstań Łazarzu z swojego barłogu,
wznies w górę czoło, zrzuć śmiertelny kir!
Chwała, o chwała, na niebiosach chwała,
a zbożnym ludziom pokój tu a mir.

Graduale

Na padół smutków i boleści
swe żywe słowo zesłał Pan,
i zstąpił zwiastun dobrych wieści
i zakon został ludziom dan.
O Chryste, niechaj zdrój żywota
ze słowa Twego płynie nam,
a kiedy burza się rozmota,
wśród dzieci Twoje zestąp sam.

Credo

W mądrość przedwieczną, która świata słońce zapala,
siejże blaski zorze, morza napełnia i gwiazd drogi strzeże,
w Boga i Ojca wszechistnienie wierzę.
W miłość najwyższą, co wzgardziła niebem,
z ludźmi się dzieląc gorzkim życia chlebem,
w miłość, co krew swą słała nam w ofierze,
w Zbawcę ludzkości, w krzyż Chrystusa wierzę.
Wiarą tą znaczę pierś i czoło moje,
o spraw to, Panie, niech przy niej dostoję,
karaj, gdy lud Twój zasłuży na karę,
lecz nam pozostaw ojców naszych wiarę.

Sanctus

W istności swojej dla nas niepojęty,
co słońce miliony masz u swoich nóg,
o święty, święty, święty, trzykroć święty
Pan nasz i Stwórca, wszechmogący Bóg.
Serafów chóry jak łan zboża zgięty
gwiaździstem czołem biją w niebios próg,
o święty, święty, święty, trzykroć święty
Pan nasz i Stwórca, wszechmogący Bóg.

Benedictus

O podniesiony na krzyżu Chryste,
wyciągnij ku nam swe ramiona,
gdy duch w ciemnościach omdlewa i kona,
Ty nad nim rozpal światło wieczyste,
o Zbawco nasz Panie, o Chryste.
O podniesiony na krzyżu Panie,

z otchłani wieków wołamy ku Tobie.
Ty zbaw swe wierne a nawiedź je w grobie
i ducha ożyw i daj zmartwychwstanie.
O podniesiony na krzyżu Zbawicielu Panie,
ducha ożyw i daj zmartwychwstanie.

Agnus Dei

O Zbawicielu, o Baranku Boży,
coś wziął na siebie Ojca swego gniew,
kiedy nas pomsta wszechmocna zatrwoży,
gdy Pan prawicę ciężką swą położy,
bądź nam miłościw, o Baranku Boży!
Bądź w sercach naszych, w myślach naszych bądź,
błogosław każdej cichej chaty próg,
wzmacniaj jednością, zgodą wspólną rządz,
boś Ty nasz Ojciec, boś Ty nasz Bóg.

Piąta msza polska op. 81, słowa: X. Fr. Błotnicki

Introit

Chwalmy pieśnią, chwalmy słowem
naszą Matkę i Królowę,
chwalmy duszą, sercem całym
Jej przymioty przewspaniałe.
Chwalmy Matkę, chwalmy Syna,
co w postaciach chleba, wina
na ten ołtarz wkrótce zstąpi,
niech nam swoich łask nie skąpi.
Bierzmy wszyscy z wiarą, szczerze
udział w świętej tej ofierze,
prośmy Ojca, co jest w niebie,
za Ojczyznę i za siebie.

Literatura

Źródła

Archiwum autora

„Gazeta Kościelna” nr 5 (1907).

Otton Mieczysław Żukowski, *Msza polska* op. 38.

Otton Mieczysław Żukowski, *Trzecia msza polska* op. 50.

Otton Mieczysław Żukowski, *Czwarta msza polska* op. 41.

Otton Mieczysław Żukowski, *Piąta msza polska*, op. 81.

Biblioteka Narodowa w Warszawie (Magazyn Muzykaliów, Mus.III.161.645), *Msza polska na chór męski z towarzyszeniem organów do słów odznaczonych 2. nagrodą na konkursie tow. muz. w Warszawie*.

Biblioteka Naukowa im. W. Stefanyka we Lwowie, *Piąta msza polska* op. 81 (*Introit*).

Opracowania

Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna, w-ż, red. E. Dziębowska, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 2012.

Kaczorowski, R., *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne*, w: „*Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku*”, red. R. Minkiewicz, Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku, Gdańsk 2014, s. 59-73.

Kaczorowski, R., *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2011.

Muzyka Żukowskiego – kolejne odkrycie. Z ks. Robertem Kaczorowskim rozmawia Arkadiusz Jędrasik, „Muzyka21”, nr 6 (179), czerwiec 2015, Rok XVI, s. 28-31.

O muzyce Ottona Mieczysława Żukowskiego – z barytonem Robertem Kaczorowskim rozmawia Arkadiusz Jędrasik, „Muzyka21”, Rok XIV nr 12 (161), grudzień 2013, s. 20-22.

Otton Mieczysław Żukowski – nieznanne fakty z życia kompozytora i jego rodziny. Z wnuczką kompozytora Zofią Bajdą rozmawia Robert Kaczorowski, „Muzyka21”, Rok XVI nr 1 (174), styczeń 2015, s. 36-37.

Podręczna encyklopedia muzyki kościelnej, opr. Gerard Mizgalski, Poznań – Warszawa – Lublin 1959. Sikorski, K., *Harmonia*, t. I–III, PWM, Kraków 1948–1949.

Płyty CD

„Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa 1”. Wydawca: © 2013 Acte Préalable. AP0288. Dołączony tekst: Robert Kaczorowski.

„Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa 3”. Wydawca: © 2015 Acte Préalable. AP0347. Dołączony tekst: Robert Kaczorowski.

„Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa 4”. Wydawca: © 2015 Acte Préalable. AP0354. Dołączony tekst: Robert Kaczorowski.

The Preserved Masses of Otton Mieczysław Żukowski as the Expression of the Concern for Polish Identity. The Semantic and Musical Issues

Summary: Four preserved masses of the still little known Polish composer, Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942) have been discussed in this study. The masses include: *Msza polska* (*The Polish Mass*) op. 38, *Trzecia msza polska* (*the Third Polish Mass*) op. 50 up to the lyrics of Henryk Odyniec, *Czwarta msza polska* (*the Fourth Polish Mass*) op. 41 up to the lyrics of Maria Konopnicka and only the *Introit of Piąta msza polska* (*the Fifth Polish Mass*) op. 81, preserved in the Lviv National Vasyl Stefanyk Scientific Library of Ukraine.

These songs, designed for a monodic or choir performance, were in fact mass songs, which corresponded to the ordinary (*ordinarium missae*) and proper (*proprium missae*) liturgy.

The performance of the songs in the Polish language strengthened the sense of national identity in the times when Poland did not exist in a geographical sense on the European map, and became a natural carrier of religious contents, contributing to the foundation of the truths of the Church.

Keywords: Polish Mass, religious song, Polishness, 19th century, Otton Mieczysław Żukowski.

KS. MAREK ŻMUDZIŃSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

Historyczne uwarunkowania misji Kościoła w kontekście jubileuszy chrztu Polski 1966 i 2016

Streszczenie: Misja Kościoła wynika z nakazu Chrystusa i opiera się na głoszeniu Ewangelii. W istocie jest to przekaz Bożego objawienia i jego niezmiennych prawd w różnych epokach i kulturach. Poniższy artykuł stawia pytanie: na ile kontekst historyczny może warunkować pracę ewangelizacyjną. Obszar badawczy to oficjalne dokumenty Kościoła wydane w związku z celebracją jubileuszy chrztu Polski w 1966 i 2016. Rzeczywistość polityczno-społeczna Polski zmieniła się w przeciągu pięćdziesięciu lat diametralnie. Przygotowanie i przebieg Milenium miał charakter konfrontacji Kościoła i państwa, natomiast 1050 rocznica organizowana była w harmonijnej współpracy. Szczegółowe faktory teologiczne: historiozbowczy, eklezjologiczny i mariologiczny, uwidocznia wpływ zewnętrznych warunków na działalność duszpasterską.

Słowa kluczowe: Polska, Kościół, historia, chrzest, jubileusz, milenium.

Wprowadzenie

Druga połowa XX wieku była dla Kościoła w Polsce, jak i w całej Europie środkowo-wschodniej czasem wielkiej próby, wynikającej z narzuconego systemu ideologii marksistowskiej negującej i wykluczającej z życia publicznego wszelkie przejawy życia religijnego. Okres PRL jest przykładem zmagania się Kościoła z komunistycznym państwem o własne przetrwanie, o zachowanie wewnętrznej autonomii i jedności oraz o możliwość prowadzenia misji ewangelizacyjnej w wymiarze duszpasterskim, charytatywnym, nauczycielskim i wychowawczym. Dla wspólnoty katolickiej lata te były dramatycznym wyzwaniem, kreślonym administracyjnym prześladowaniem, restrykcjami wobec duchowieństwa i wiernych, z pokazowymi procesami i wieloletnimi wyrokami więzienia, grabieniem majątku, rugowaniem z przestrzeni publicznej i bezprzykładnym dyskredytowaniem chrześcijańskiego poglądu¹.

Przemiany polityczne po roku 1989 dały Kościołowi nową jakość egzystencji. Z ideologicznego wroga stał się autonomicznym podmiotem życia społecznego,

¹ M. Żmudziński, *Apologia kościoła katolickiego w listach Episkopatu Polski 1945-1970*, Olsztyn 2013, s. 11-12.

współtworzącym podstawy odnowionego państwa, we właściwych sobie obszarach działania, wynikających ze społecznego i moralnego nauczania. Wiele decyzji politycznych normowało życie eklezjalne – przywrócono nauczanie religii w szkołach publicznych, przywrócono ordynariat polowy i stałe duszpasterstwo polowe, przeprowadzono reorganizację polskich diecezji oraz nawiązano normalne stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską, które zaowocowały podpisaniem konkordatu. Misja Kościoła mogła więc być realizowana w diametralnie innych warunkach zewnętrznych.

Wobec powyższego rodzi się pytanie: na ile zewnętrzne okoliczności historyczne mają wpływ na codzienną pracę Kościoła, w realizacji nadprzyrodzonej misji. W odstępnie ostatnich pięćdziesięciu lat Kościół przeżywał podniosłe jubileusze 1000-lecia i 1050-lecia chrztu Polski. W związku z nimi publikowane były uroczyste orędzia i listy episkopatu oraz poszczególnych biskupów. Niniejszy artykuł dokona analizy najważniejszych z nich oraz porównania ich zawartości teologicznej, uwzględniającej kontekst roku 1966 oraz 2016. Da to odpowiedź na postawione wyżej pytanie: na ile kontekst historyczny determinuje działalność eklezjalną.

1. Milenium chrztu Polski i tysiąclecie państwa polskiego

Uroczystości rocznicowe chrztu Polski w 1966 roku i 2016 roku miały zupełnie inny charakter i przebieg. Co oczywiste te pierwsze – milenijne – ze względu na samą symboliczną liczbę 1000 stały się jednym z najistotniejszych wydarzeń religijnych w okresie PRL. Z perspektywy 50 lat biskupi polscy mogli napisać wprost: „Bez tamtego Millennium trudno sobie wyobrazić następne ćwierć wieku polskiej historii: pontyfikat św. Jana Pawła II, wielki ruch „Solidarność” oraz odzyskaną w 1989 roku wolność”².

Program milenijny przebiegał w kilku etapach: począwszy od Ślubów Jasnogórskich Narodu Polskiego (26 sierpnia 1956 r.) przez Wielką Nowennę (1957-1966 r.), aż po obchody Milenium (1966 – 1967 r.). Absolutnym inspiratorem i reżyserem tego wydarzenia był kardynał Stefan Wyszyński, który w czasie internowania (1953-1956) opracował program przygotowujący katolików do przeżycia Milenium. Poszczególne lata, począwszy od 1957 roku, miały swoje hasło, które ukierunkowywało duszpasterzy i wiernych do konkretnych działań. Kolejne etapy przebiegały wg schematu:

- wierność Bogu, krzyżowi, Kościołowi i jego pasterzom,
- życie w łasce uświęcającej bez grzechu ciężkiego,
- stać na straży budzącego się życia,
- wierność małżeńska,
- świętość ogniska domowego,

² *Nowe życie w Chrystusie – List pasterski Episkopatu Polski na jubileusz 1050-lecia chrztu Polski*, w: <http://episkopat.pl/nowe-zycie-w-chrystusie-list-pasterski-episkopatu-polski-na-jubileusz-1050-lecia-chrztu-polski/> [20.09.2016].

- wychowanie młodego pokolenie w wierności Bogu i Kościołowi,
- pielęgnowanie miłości społecznej,
- walka z wadami narodowymi, zdobywanie cnót,
- szerzenie czci i nabożeństwa do Matki Bożej³.

Biskupi przekonywali o ściśle religijnym charakterze Wielkiej Nowenny, i choć program obejmował wszystkie dziedziny ludzkiego życia, zarówno jednostkowego i społecznego, to zapewniali, iż nie przekroczono granic misji Kościoła. Ale jednocześnie wskazywali, że misja Kościoła ma bardzo szeroki zakres: „sięga tak daleko, jak daleko sięga ludzka świadomość i ludzka wola, czyli życie moralne człowieka”⁴. Był to wyraz świadomości związany z koniecznością publicznej obecności Kościoła nawet w niesprzyjających okolicznościach zewnętrznych⁵. Cel Episkopatu był bardzo ambitny – wydobyć społeczeństwa z religijno-obyczajowego marazmu – określany konkretnie jako rechrystianizacja Polski. Fundamentalnym zadaniem było pogłębienie świadomości tego, że Polacy są narodem chrześcijańskim, następnie oczyszczenie i pogłębienie ich życia religijnego, które zaowocuje zahamowaniem laicyzacji i zniekształcania ewangelicznej moralności powodowanej przez grzech oraz uzdolnienie jak największej ilości wiernych do apostołskiego okazywania swego chrześcijańskiego oblicza. Był to pierwszy integralny i ogólnopolski program duszpasterski, który obejmował całościowo katolickie duszpasterstwo parafialne i zmierzał do jego ożywienia w skali kraju⁶. Jego najbardziej spektakularnym wymiarem była peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej we wszystkich diecezjach i parafiach⁷.

Tak intensywne wysiłki Episkopatu nie pozostały bez echa w przestrzeni administracji państwowej. W tym wypadku mniejszą uwagę zwracano na zasadniczy cel działań Kościoła, czyli jego duchowe znaczenie, a przede wszystkim skupiono się na wymiarze manifestacji politycznej, w której ujawniała się siła Kościoła i jego głęboka relacja ze społeczeństwem. Wielką mobilizację wiernych postrzegano jako przywiązanie ludzi do Kościoła, który rozumiano z jednej strony jako instytucję sprawującą mandat posługi duchowej, ale też z drugiej jako ośrodek konsekwentnie opozycyjny wobec systemu komunistycznego. Stało się to powodem coraz intensywniejszego

³ Z. Pawłowicz, *Kościół i państwo w PRL (1944-1989)*, Gdańsk 2004, s. 265-266.

⁴ *O zadaniach posoborowych Kościoła i jego położeniu w Polsce. Orędzie Biskupów Polskich do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego*, w: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 454-455.

⁵ Znamienne są słowa biskupów: „Chrześcijaństwo zamknięte w zakrystii jest zaprzeczeniem prawdziwego chrześcijaństwa. Kto z właściwego założenia wyjdzie, ten nie będzie mógł powiedzieć, że Wielka Nowenna była zwrócona przeciw elementom państwowo-prawnym, przeciw władzom świeckim czy przeciw Konstytucji. Że tak ona miała przebiegać i tak była przeżyta faktycznie, świadkiem jest Bóg, jest sumienie chrześcijańskiej społeczności w naszym narodzie, jest Stolica Apostolska, są same dzieje Wielkiej Nowenny”. Zob. Tamże, s. 455.

⁶ J. Majka, *Kościół w Polsce po drugiej wojnie światowej. Zewnętrzne i wewnętrzne uwarunkowania jego działalności*, „Chrześcijanin w świecie” 1994, nr 1, s. 16.

⁷ Na temat znaczenia peregrynacji i jego społecznych konsekwencji zob. E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, s. 104.

niejszych ataków propagandowych, a z czasem również działań administracyjnych przeciw Kościołowi⁸. Na tym tle w 1960 roku władze komunistyczne zainicjowały własny, autonomiczny program obchodów tysiąclecia państwa polskiego, który faktycznie był alternatywnym, równoległym z milenijnym, prowadzonym świeckim programem⁹. Władze partyjne przygotowały obszerny dokument omawiający zasady polityki państwa wobec Kościoła, który miał być antidotum na „ofensywę wojującego klerykalizmu”. Trwająca Nowenna nazwana została „obłędnym programem wtrącania Polski w mroki obskurantyzmu”¹⁰. Państwo wytyczyło obszar własnych działań (1960-1966 r.), w ramach którego zaplanowano kongresy i sesje naukowe, świętowano ważne wydarzenia z historii, by finalnie przeprowadzić ogólnokrajowe czyny społeczne z budową szkół tysiąclecia i akcją zadrzewiania kraju¹¹. Należy zaznaczyć, że wszystkie te wydarzenia zaplanowano tak, aby pokrywały się terytorialnie i czasowo z obchodami kościelnymi, o których władze kościelne musiały wcześniej informować lokalne władze państwowe¹².

Jubileuszowy rok Millenium rozpoczął się 1 stycznia 1966 roku¹³, choć w istocie w sensie eklezjalnym inauguracja miała miejsce w wigilię paschalną 9 kwietnia 1966 roku, kiedy to zakończono ostatni rok Wielkiej Nowenny i proklamowano „Te Deum” narodu polskiego, odnawiając przyrzeczenia chrzcielne i celebując „Tydzień Tysiąclecia” między 9 a 17 kwietnia, ze szczególnym uwzględnieniem 14 kwietnia, jako najbardziej prawdopodobnej daty chrztu Polski, czyli Mieszka i jego drużyny. Miejsmem tych uroczystości była katedra gnieźnieńska, w której znajdował się obraz nawiedzenia. Następnie uroczystości przybrały ogólnopolski charakter jako wielkie gody narodu w historycznych miastach Polski, na tzw. szlaku historycznym, który tworzyło 29 ośrodków historycznie związanych z życiem Kościoła. Analogiczne

⁸ Spektakularnym sygnałem rozpoczynających się działań restrykcyjnych było wtargnięcie funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa na teren klasztoru jasnogórskiego i przeprowadzenie rewizji w pomieszczeniach zajmowanych przez Instytut Prymasowski Ślubów Narodu, odpowiedzialny za organizację obchodów Millenium. Oficjalnym powodem była prowadzona nielegalna działalność wydawnicza. Właściwy cel ujawniony został jednak na zamkniętym posiedzeniu partyjnym: „Jeśli Episkopat wchodzi na drogę awantur i przypuszcza, że my nie tkniemy powielaczy drukujących na Jasnej Górze literaturę antypaństwową – to oczywiście się myli (...). Kler musi zdawać sobie sprawę, że w Polsce nie ma dwóch państw, że jest jedno państwo i jedna władza, władza ludowa. Wędrowni cudownych obrazów po Polsce i takie pielgrzymki jakich dawniej nie było, próby mobilizowania opinii publicznej przeciwko naszej władzy i przeciwko naszemu ustrojowi pod przykryciem frazeologii religijnej – będziemy przecinać. Mamy dość siły po temu”. Zob. *Przemówienie Edwarda Ochaba na plenium Komitetu Warszawskiego PZPR*, BIBS, nr 58 z 14 lipca 1958 r, s. 28-30.

⁹ B. Noszczak, *Obchody Milenium chrztu Polski w latach 1956-1966/1967*, w: Spotkanie Klubu im. Gen. Stefana Roweckiego Grota - <http://www.klub-generalagrota.pl/kg/baza-wiedzy/referaty/600,dok.html>, [25.08.2016].

¹⁰ A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 68.

¹¹ B. Noszczak, *Bój o człowieka*, „Tygodnik Powszechny”, 2005, nr 46, s. 4.

¹² J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s.73.

¹³ Należy pamiętać o klimacie nagonki na Kościół i propagandowej wojnie, w której administracja państwowa wykorzystwała *Orędzie* biskupów polskich do biskupów niemieckich, zapraszając ich na uroczystości milenijne, w którym zawarte były słowa: „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”.

celebracje miały miejsce we wszystkich diecezjach i parafiach. Należy pamiętać, że główna uroczystość milenijna miała miejsce 3 maja 1966 roku na Jasnej Górze, podczas której prymas Wyszyński, pod nieobecność papieża Pawła VI, występował w roli jego legata. Wotum wdzięczności za chrzest i wiarę był *Akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi, Matki Kościoła, za wolność Kościoła Chrystusowego*.

Episkopat Polski podsumował przebieg Milenium na konferencji plenarnej w Warszawie w dniu 21 listopada 1966 roku, nazywając je wielkim zwycięstwem Kościoła. Uroczyste zakończenie zostało zorganizowane 31 grudnia we wszystkich parafiach, w których odprawiono nabożeństwa eucharystyczne ze śpiewem *Te Deum laudamus*, by o północy 1 stycznia 1967 roku proklamować drugie tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce¹⁴.

2. Uroczystości jubileuszowe 1050 rocznicy chrztu Polski

Obchody 1050 rocznicy chrztu Polski nie miały tak spektakularnego charakteru jak te przed pięćdziesięciu laty, tym niemniej należy podkreślić podjęcie kilkuletniego wysiłku przygotowawczego w wymiarze lokalnym Kościoła poznańskiego i gnieźnieńskiego oraz całego Kościoła w Polsce. Słowa Przewodniczącego Episkopatu Polski arcybiskupa Stanisława Gądeckiego wypowiedziane na spotkaniu założycielskim komitetu organizacyjnego (23 kwietnia 2012 r.) zarysowały wyraźnie teologiczny sens przygotowywanego jubileuszu: „chrzest Polski w 966 roku był przede wszystkim wydarzeniem religijnym, który zapewnił nam korzystanie z owoców Męki i Zmartwychwstania Chrystusa, umożliwiając zbawienie”¹⁵. Jednocześnie podkreślano sens anamnetyczny, w wymiarze ściśle duszpasterskim: „1050 rocznica chrztu Polski jest nie tylko wspomnieniem wydarzenia historycznego, które miało miejsce w roku 966 i zapoczątkowało dzieje Kościoła na ziemiach polskich, a także zaistnienie państwowości Polski, lecz również zobowiązaniem do refleksji nad konsekwencjami tego faktu dla teraźniejszości i przyszłości”¹⁶.

Podstawowym dokumentem przygotowań był czteroletni program duszpasterski Episkopatu Polski: *Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa*¹⁷, którego celem było pogłębienie tożsamości chrześcijańskiej całego Kościoła katolickiego w Polsce. Ten ogólny kierunek rozpisany został na cztery szczegółowe cele:

- *ewangelizacyjny*, rozumiany jako pogłębienie osobistej więzi z Jezusem Chrystusem poprzez poznanie Go, pełniejsze pokochanie i wierniejsze naśladowanie,

¹⁴ Jeszcze w lipcu 1967 roku organizowano „zaległe” uroczystości milenijne w Sosnowcu, Łodzi, Kamieniu Pomorskim i Kołobrzegu.

¹⁵ S. Gądecki, *Przemówienie na spotkaniu założycielskim Komitetu obchodów jubileuszu Chrztu Polski*, w: <http://www.archpoznan.pl/content/view/2385/223/>.

¹⁶ M. Szewczyk, *Tak się zaczęła Polska*, „Przewodnik Katolicki”, nr 25, 2013, s. 3.

¹⁷ *Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2013.

- *inicjacyjny*, rozumiany jako uświadomienie i podjęcie łaski sakramentów inicjacji, przede wszystkim chrztu świętego,
- *formacyjny*, rozumiany jako kształtowanie postaw duchowych i moralnych zgodnych z wyznawaną wiarą, zaangażowanie w życie Kościoła, świadectwo chrześcijańskie,
- *społeczny*, rozumiany jako pełniejsze uświadomienie i podjęcie odpowiedzialności za kształtowanie w duchu wiary życia rodzinnego, społecznego i zawodowego¹⁸.

Program rozłożony został na cztery lata, którym przypisano konkretne hasła oraz symbole:

- 2013/2014 - *Wierzę w Syna Bożego*, czyli kerygmat z symbolem świecy,
- 2014/2015 - *Nawróćcie się i wierźcie w Ewangelię*, czyli nawrócenie z symbolem krzyża,
- 2015/2016 - *Nowe życie w Chrystusie*, czyli chrzest jako nowe życie z symbolem wody i białej szaty,
- 2016/2017 - *Idźcie i głosźcie*, czyli świadectwo z symbolem olej i namaszczenie¹⁹.

W pierwszym roku główny akcent położony był na wiarę, jako drogę zbawienia. Podkreślano znaczenie kerygmatu uwzględniające jego treść, znaczenie i możliwości wykorzystania w posłudze pastoralnej. Rozumiano go jako zbawcze przesłanie zawarte w Biblii, zawierające obietnicę zbawienia i wzywające człowieka do wiary i przemiany życia w Bogu. Tak ujęty kerygmat łączył się nierozdzielnie z pojęciem ewangelizacji, jako konkretnym działaniem, doprowadzającym człowieka do podjęcia wyraźnej decyzji wiary i wejścia s osobistą relację z Bogiem we wspólnocie Kościoła. Kluczowe pojęcia tego etapu to: *Słowo Boże* (propagowanie Biblii, ukazywanie ważności Słowa Bożego w życiu chrześcijańskim, pogłębianie duchowości biblijnej), *ewangelizacja* (przekaz wiary, podjęcie działań preewangelizacyjnych i przeprowadzenie rekolekcji kerygmatycznych oraz wsparcie wiernych, by mogli znaleźć swoje miejsce we wspólnotach), *katecheza dorosłych* (rozszerzenie i pogłębienie katechezy rodziców i chrzestnych przed chrztem dziecka)²⁰.

W drugim roku przygotowani do jubileuszu autorzy programu podkreślili wymiar charytologiczny życia chrześcijańskiego. Chodziło w nim w istocie o decyzję poddania człowieka w jego egzystencji działaniu łaski Chrystusa, która kształtuje serce i umysł oraz wprowadza w obszar miłości nadprzyrodzonej. Jak podkreślał Przewodniczący Episkopatu: „Chcemy zachęcać wierzących do patrzenia na swoje życie jak na proces, w którym powinien dokonywać się wzrost dojrzałości w wierze. Na tej drodze potrzeba osób towarzyszących: doświadczonych duszpasterzy, stałych spowiedników i kierowników duchowych, którzy pomogą odczytywać znaki, da-

¹⁸ Tamże, s. 12.

¹⁹ J. Szymczuk, *Szykujemy się na 1050 lat chrztu*, „Gość Niedzielny”, 2012, s. 5-6.

²⁰ *Wierzę w Syna Bożego. dz. cyt.*, s. 13-14.

dzą wsparcie w trudnych chwilach i przez to wzmocnią wierność Bogu i gotowość otwarcia się na Jego obecność. Poznanie Boga winno owocować żywą relacją z Nim i życiem wiary²¹. Uwypuklony więc został wymiar Bożego miłosierdzia, uwidoczniiony w sakramencie pokuty i pojednania, zachęcający do pomocy ochrzczonej, którzy go zaniedbali, aby odkryli w nim na nowo źródło życia²².

Trzeci etap programu traktowany był jako centralny, dotyczył bowiem wprost jubileuszu chrztu Polski. Intencją autorów było wspomnienie początków wiary na polskiej ziemi, dziękczynienie Bogu za łaskę chrztu świętego oraz pozostałych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a także za ludzi, którzy podzielili się doświadczeniem żywej więzi z Bogiem i przekazali wiarę. Celem zasadniczym tego etapu było odkrycie znaczenia chrztu we wspólnocie Kościoła: „Potrzebne jest nam zachwycenie się nowym życiem, jakie przynosi nam Chrystus, by dostrzec godność dzieci Bożych, którą otrzymaliśmy na chrzcie świętym”²³. Podkreślano też prawdę wynikającą wprost z tajemnicy chrztu, a mianowicie równość w godności, która zobowiązuje do szacunku wobec wszystkich i podmiotowego traktowania. Ale nie pominięto też zobowiązania chrzcielnego do udziału w potrójnej misji Jezusa Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej, z której wynika wdzięczność za dar zbawienia, wierność Bogu oraz gotowość zaangażowania się w apostołstwo²⁴.

Ostatni etap realizacji jubileuszowego programu dotyczył skutków i owoców zjednoczenia człowieka z Chrystusem. Odnosząc się do soborowej „Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*”, podkreślono charakter misji wszystkich ochrzczonej, jako równych w działaniu na rzecz budowania królestwa Chrystusowego²⁵. Priorytetem – według autorów – stało się więc zaangażowanie w głoszenie światu Ewangelii, co uczyniłoby Kościół prawdziwie misyjnym, zarówno wewnątrz (ad intra), jak i na zewnątrz (ad extra). Zapał misyjny powinien być wciąż odnawiany we wszystkich możliwych obszarach, również poza Kościołem widzialnym. Środowiskiem głoszenia Ewangelii powinna być zarówno parafia, rodzina, szkoła ale też media i przestrzeń publiczna²⁶.

Obchody 1050 rocznicy chrztu Polski zaplanowano jako triduum jubileuszowe w dniach 14-16 kwietnia 2016 roku. Miały one charakter państwowo-kościelny, z aktywnym udziałem Prezydenta Polski i najwyższych władz państwowych i samorządowych. Poprzedził je X Zjazd Gnieźnieński (11-13 marca 2016 r.) pod hasłem:

²¹ *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2014, s. 12.

²² Tamże.

²³ *Nowe życie w Chrystusie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2015, s. 12.

²⁴ Tamże.

²⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, 32, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2008.

²⁶ *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2016, s. 12.

Europa nowych początków. Wyzwalająca moc chrześcijaństwa. Istotnym punktem uroczystości było Zgromadzenie Narodowe w Poznaniu, czyli uroczyste posiedzenie Sejmu, Senatu, w obecności m.in. Episkopatu Polski, przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich, a także delegacje parlamentów europejskich i korpusu dyplomatycznego akredytowanego w Polsce. W jego trakcie orędzie wygłosił Prezydent Polski. Na uroczystości zaproszony był papież Franciszek, który ze względu na Światowe Dni Młodzieży przybył do Polski w lipcu, a w czasie jubileuszu reprezentowany był przez swego legata Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej kard. Pietro Parolina. Ojciec Święty w specjalnym liście podkreślił wielowiekową symbiozę Kościoła i państwa polskiego, która wydała rzesze ludzi świętych, budowała polską kulturę i walczyła o wolność. Wyzначzył też przestrzeń działania w przyszłości, zachęcając do: „wytrwałego kroczenia odnowioną drogą w świetle Chrystusa, do obrony życia ludzkiego i rodziny, do kształtowania sprawiedliwości społecznej według Ewangelii, do zabiegania w codziennym życiu o prawdziwą wolność. Trzeba bowiem, aby wierni w Polsce także dzisiaj, w nowych warunkach, dali całemu światu wspaniałą przykład życia według Ewangelii, cnót chrześcijańskich oraz prawdziwego duchowego rozwoju”²⁷. Liturgiczne celebracje zakończyły się na Jasnej Górze, gdzie miał miejsce akt oddania Polski Matce Bożej.

Jubileusz miał również wymiar ekumeniczny. Na Ostrowie Lednickim, w pałacium Mieszka I Prymas Polski przewodniczył nabożeństwu ekumenicznemu, w czasie którego biskupi, duchowni z różnych Kościołów, osoby życia konsekrowanego i wierni świeccy wspólnie odmówili Skład Apostolski, a później w modlitwie dziękczynnej dziękowali za wszelkie dobro, którego na przestrzeni 1050 lat, dzięki wierze w Jezusa Chrystusa, doświadczył naród polski. Zaś na poznańskim stadionie w obecności wielu członków wspólnot chrześcijańskich odczytano *Deklarację Kościołów w Polsce na progu Nowego Tysiąclecia*²⁸. Nawiązywała ona wyraźnie do przeżywanego święta - chrzest w Chrystusie jest wezwaniem dla Kościołów, aby przewyciężyły swoje podziały i w widzialny sposób zmanifestowały swoją wspólnotę.

Uroczystym zakończeniem jubileuszu stała się pielgrzymka narodowa do Rzymu oraz oddanie Polski Chrystusowi Królowi Wszechświata.

3. Noetyczny wymiar jubileuszy

Jubileusze chrztu Polski były okazją do wyrażenia istotnych kwestii odnoszących

²⁷ *List papieża Franciszka do kard. Pietro Parolina na 1050 rocznicę chrztu Polski*, w: https://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x98822/list-papieza-franciszka-do-kard-pietro-parolina-na-rocznice-chrztu-polski/ [23.08.2016].

²⁸ Jest to dokument z 23 stycznia 2000 roku, którego pełny tytuł brzmi: *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia*. Deklarację podpisało siedem Kościołów w Polsce: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Rzymskokatolicki, Kościół Polskokatolicki, Kościół Starokatolicki Mariawitów i Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny.

się do życia Kościoła w Polsce. Zarówno Milenium, jak i 1050 rocznica zapowiedziane były uroczystym orędziem. Wszystkie liturgiczne celebry ubogacone były okolicznościowymi homiliami. W najogólniejszym sensie, na ich podstawie wskazać można trzy istotne faktory porównania misji Kościoła 1966 oraz 2016 roku: historyczny, eklezjologiczny i mariologiczny.

a) faktor historyczny

W aspekcie historycznym obydwaj jubileuszowe przekazy zawierają analizę źródeł, według dostępnych w swoim czasie wyników badań akademickich. Podkreślają one znaczenie polityczne i cywilizacyjne decyzji Mieszka I, która zainicjowała dzieje narodu w domenie kultury chrześcijańskiego zachodu. „List pasterski *Na tysiąclecie chrztu Polski*” to w pewnym sensie historyczna epopeja państwa, zainicjowana chrztem Mieszka, które od początku związane było z losem chrześcijańskich świadków i męczenników²⁹. Ukazana została niezwykła symbioza historii Polski, jej kultury i rozwoju z losami Kościoła: „W tym Kościele żyły całe pokolenia, które z polskiej ziemi podążyły w znaku wiary do ojczyzny niebieskiej. W tym Kościele wzrastaliśmy w nadprzyrodzonych mocach, tworząc Lud Boży, którego wewnętrzna więź łaski wspaniale działała na jedność duchową i społeczną Narodu. Kościół, chociaż powołany do dzieła nadprzyrodzonego zbawiania i uświęcania, do budzenia nadziei przekraczającej granice ziemi, jednak był i jest dla nas mocą i jednością narodową i społeczną. Dzięki tej mocy Polska zawsze była krainą wybitnych cnót chrześcijańskich i obywatelskich”³⁰. Nie ulega wątpliwości, iż *List* miał charakter apologii wobec propagandy rządowej, mającej na celu rozdzielenie Kościoła instytucjonalnego od rzeszy wiernych, czy też wewnętrznego podziału duchowieństwa. Ale też miał charakter przesłania, które ukierunkowywało milenijne wysiłki w kolejnych miesiącach w budowaniu chrześcijańskiej tożsamości, z tysiącletnimi korzeniami.

„List pasterski Episkopatu Polski na jubileusz 1050-lecia chrztu Polski” również odnosił się do historycznego wydarzenia chrztu Mieszka I, upatrując w nim początek nowego państwa włączonego w powszechną wówczas *christianitas*, opartą o nieznanie wcześniej na tych ziemiach instytucje, prawo i kulturę. Biskupi podkreślali przede wszystkim konsekwencje chrztu w kontekście całej Europy, jej jedności i miejsca Polski³¹. Jeśli więc przed pięćdziesięciu laty biskupi ukazywali historyczne

²⁹ *Na tysiąclecie chrztu Polski. List pasterski Episkopatu Polski, w: Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 423-429.

³⁰ Tamże, s. 428.

³¹ Ilustracją takiej tezy są słowa: „Książę Mieszko tym samym wprowadził swoich pobratymców w świat kultury łacińskiej i uczynił ich obywatelami wspólnoty ludów chrześcijańskich. Jego chrzcielnicą stała się kolebka rodzącego się narodu, pozostając znakiem budującym jego tożsamość. Chrzest wprowadził nasz naród w nowy świat, który wyraża się przez nową kulturę, nowe instytucje, struktury i zapisy prawne. Doświadczenie wiary przełożyło się z mocą na postawy moralne, widoczne także w życiu gospodarczym, politycznym i kulturalnym. Społeczne konsekwencje chrztu Polski pojawiły się później, poczynając od rodziny po naród, a nawet po wspólnotę narodów, jaką dzisiaj stanowi dla nas Europa”. *Nowe życie w Chrystusie. List pasterski Episkopatu Polski na jubileusz 1050-lecia*

podwaliny narodu polskiego jako skutek chrztu Mieszka, by budować wewnętrzną siłę społeczeństwa wobec komunistycznej ideologii, to w 2016 roku akcentowali bardziej znaczenie chrztu jako czynnika jednoczącego Polskę z chrześcijańskimi narodami Europy.

b) faktor eklezjologiczny

W przekazie ideowym Milenium było pod szczególnym wpływem Soboru Watykańskiego II i jego dokumentów³². Zaznaczyło się to już w trakcie Wielkiej Nowenny i w trakcie przeżywania jubileuszu. Inspiracją Vaticanum II biskupi polscy uzasadniali słowa „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”, zawarte Orędziu do biskupów niemieckich z 1965 roku. Pojęcie *dux soboru*, utożsamiane z *duchem Ewangelii i duchem Chrystusa*, przewijało się przez większość dokumentów milenijnych: teologiczna kategoria historii zbawienia, odnowiona wizja Kościoła z uszczegółowieniem dotyczącym funkcji episkopatu oraz jego obecność w świecie z uwydatnieniem wartości pokoju, dialogu we wszelkich postaciach, wolności religijnej, praw człowieka i ludzkiego postępu³³.

Na płaszczyźnie eklezjologicznej widoczny był też element wewnętrznej jedności Kościoła. Nieskuteczne zaproszenie do wspólnego przeżywania jubileuszu z administracją państwa było faktem. Jednak biskupi widzieli konieczność odniesienia się do zagrożeń wewnątrz własnej wspólnoty: „Jeśli mamy wskazać podstawowy warunek właściwej, organicznej realizacji uchwał soborowych w Polsce, to na pierwszym miejscu podkreślić musimy silne, nierozzerwalne więzy naszej wspólnoty kapłańskiej. Nadprzyrodzona więź, jednocząca nas społem w jednym świętym Chrystusowym kapłaństwie, stanowić musi niewzruszony fundament współczesnej i przyszłej pracy Kościoła w Narodzie”³⁴.

Orędzie jubileuszowe 1050-lecia w kontekście Kościoła podkreśliło przede wszystkim problem ekumenizmu. Wskazywano, że chrzest jest wydarzeniem, którego nie da się zamknąć jedynie w granicach Kościoła katolickiego. Czerpiąc z teologii św. Pawła dotyczącej wartości chrztu (1 Kor 12,13), zwrócono uwagę na jedność Ko-

chrztu Polski, w: <http://episkopat.pl/nowe-zycie-w-chrystusie-list-pasterski-episkopatu-polski-na-jubileusz-1050-lecia-chrztu-polski/> [26.08.2016]

³² Bezpośrednio po zakończeniu obrad soborowych Episkopat Polski wydał list pasterski, w którym stwierdzał: „Nie wątpimy, najmilsi, że Polska katolicka u progu swego drugiego Tysiąclecia, po zakończeniu Wielkiej Nowenny, przyjmie ze złością i radością obfity plon konstytucji, dekretów i uchwał soborowych. Na pewno przyczynią one do odrodzenia życia chrześcijańskiego w jednostkach, rodzinach, w poszczególnych stanach i zawodach. Już dziś otworzymy swoje umysły i serca na te nowe Zielone Świątki w Kościele Bożym”. *Po zakończeniu Soboru Watykańskiego Drugiego. List pasterski Biskupów polskich*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 419.

³³ *Od grobu św. Stanisława, Biskupa i Męczennika, List Episkopatu do duchowieństwa*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 444-448; *O zadaniach posoborowych Kościoła i o jego położeniu w Polsce. Orędzie Biskupów polskich do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 453-458.

³⁴ *O zadaniach posoborowych Kościoła...*, dz. cyt., s. 460.

ścioła jako Ciała Chrystusa, niezależnie od istniejących podziałów wyznaniowych. Taka jedność ma wyższą wartość niż tylko obojętna tolerancja i wzajemne poznanie, gdyż zasadza się na wymianie darów duchowych³⁵. Powołano się na bezprecedensowe osiągnięcie w wymiarze Europy i świata, jakim była *Deklaracja o wzajemnym uznaniu chrztu jako sakramentu jedności*. Był to więc powtórzony apel o jedność, która jest wolą Chrystusa i zaniechanie wszelkich podziałów będących zgorzeniem i antyświadcstwem³⁶.

c) faktor mariologiczny

W aspekcie mariologicznym można mówić o widocznej analogii przekazów teologicznych obydwu jubileuszy, choć intensywność aklamacji maryjnych jest zdecydowanie po stronie pierwszego. W wypadku orędzia zapowiadającego Millennium, uwidocznił w końcowym fragmencie, w którym padły słowa o wierności Bogu w kolejnych pokoleniach za sprawą Maryi. Sformułowanie użyte w uroczystej aklamacji będzie miało swój dalszy ciąg w kolejnych aktach Millenium: „Na Tysiąclecie Chrztu Polski oddajemy się Bogurodzicy Dziewicy, Matce Kościoła. Aby określić charakter tego oddania, używamy mocnego zdania – oddajemy się Maryi w macierzystą niewolę za wolność Kościoła. Wyrażamy w tym całą głębię wiary w tajemnicę Odkupienia w Kościele Bożym, a równocześnie zamykamy tysiącletnie doświadczenie chrześcijańskie naszych przodków i nasze własne, zwłaszcza zaś bolesne doświadczenie ostatniej wojny”³⁷. Choć orędzie na jubileusz 1050-lecia było pozbawione elementu mariologicznego, to jednak niektóre homilie centralnych uroczystości je zawierały³⁸.

Najistotniejsze treści znalazły się w obydwu jubileuszach w aktach oddania Maryi w celebrach jasnogórskich. Nawiązywały one do Ślubów Jasnogórskich i zawierały elementy dziękczynienia za związanie losów Polski z Kościołem i chrześcijaństwem oraz powierzenia na przyszłość. Akt milenijny zawierał w już w tytule element *oddania Polski w macierzyńską niewolę*³⁹. Natomiast akt zawierzenia z 3 maja 2016 roku odnosił się do poprzednich, ale zawierał też widoczne wątki chrystologiczne i historiozbowcze⁴⁰.

³⁵ *Nowe życie w Chrystusie – List pasterski Episkopatu Polski na jubileusz chrztu...*, dz. cyt.

³⁶ Tamże.

³⁷ *Na tysiąclecie chrztu Polski...*, dz. cyt., s. 429.

³⁸ Jako przykład wskazać można zakończenie homilii przewodniczącego Episkopatu Polski w dniu 15 kwietnia 2016 r.: „Panno Święta, co jasnej bronisz Częstochowy i w Ostrej świecisz Bramie! Tobie powierzamy losy naszej Ojczyzny, każdej i każdego z Polaków w kraju i poza jego granicami. Matko Zbawiciela, pozwól nam dochować wierność naszym zobowiązaniom chrzcielnym.

Zob.: <https://ekai.pl/diecezje/poznanska/x98902/abp-gadecki-wzywa-do-wiarnosci-przyrzeczeni-om-chrztu-dokumentacja/> [27.09.2016].

³⁹ *Akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi Matki Kościoła za wolność Kościoła Chrystusowego*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 442-443.

⁴⁰ Oddaje to fragment: „W tym ważnym momencie historii zbawienia uświadamiamy sobie nowe wyzwania, jakie niesie ze sobą współczesność. W świecie, w którym nasi Bracia i Siostry w wier-

Podsumowanie

W odstępnie pięćdziesięciu lat Kościół w Polsce przeżywał jubileuszowe rocznice wydarzenia fundamentalnego dla 1000-letniej historii państwa – chrzest Mieszka I. Zarówno przygotowania, sam przebieg oraz głoszone treści miały to samo źródło, jednak kontekst historyczny wpłynął na różnice między nimi. Przede wszystkim uroczystości milenijne przebiegały w duchu konfrontacji Kościoła z instytucją państwa, a nawet można mówić o swoistej rywalizacji o oddźwięk w społeczeństwie. Natomiast drugi jubileusz miał miejsce w harmonijnej współpracy i współuczestnictwie obydwu podmiotów. Również wydarzenia w Kościele powszechnym miały wpływ na przekaz duszpasterski w trakcie uroczystości. W pierwszym przypadku był to Sobór Watykański II, a w drugim wdrażane reformy posoborowe, uwzględniające poszczególne dokumenty. Uwidocznione było to chociażby w aspekcie eklezjologicznym. Wreszcie sytuacja w Europie po roku 1989 i postępujący proces integracji został uwidoczniiony w ukazaniu znaczenia chrztu Mieszka dla historii Polski w dziejach kontynentu.

ze przyczyniają się do budowania lepszego świata, ale również cierpią i oddają życie za Chrystusa, odczuwamy nagłą potrzebę ponownego zawierzenia się Bożemu Synowi przez Twoje wstawiennictwo, o Niepokalana Dziewico, Królowo Polski. Tym samym mamy świadomość, że program duchowej odnowy Polaków, wyrażony w Jasnogórskich Ślubach Narodu i milenijnym Akcie oddania w niewolę miłości, pozostaje nadal aktualny”. *Akt zawierzenia Matce Bożej z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, Jasna Góra, 3 maja 2016 roku*, w: <http://diecezja.waw.pl/4765> [28.09.2016].

Literatura

- Akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi Matki Kościoła za wolność Kościoła Chrystusowego*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 442-443.
- Akt zawierzenia Matce Bożej z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski*, Jasna Góra, 3 maja 2016 roku, w: <http://diecezja.waw.pl/4765> [28.09.2016].
- Ciupak, E., *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965.
- Dudek, A., *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995.
- Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2016.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łaciński – polski*, Poznań 2008.
- List papieża Franciszka do kard. Pietro Parolina na 1050 rocznicę chrztu Polski*, w: https://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x98822/list-papieza-franciszka-do-kard-pietro-parolina-na-rocznice-chrztu-polski/.
- Majka, J., *Kościół w Polsce po drugiej wojnie światowej. Zewnętrzne i wewnętrzne uwarunkowania jego działalności*, „Chrześcijanin w Świecie” 1994, nr 1, s. 10-21.
- Na tysiąclecie chrztu Polski. List pasterski Episkopatu Polski*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 423-429.
- Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2014.
- Noszczak, B., *Bój o człowieka*, „Tygodnik Powszechny”, 2005, nr 46, s. 4.
- Noszczak, B., *Obchody Milenium chrztu Polski w latach 1956-1966/1967*, w: *Spotkanie Klubu im. Gen. Stefana Roweckiego Grota* - <http://www.klub-generalagrota.pl/kg/baza-wiedzy/referaty/600,dok.html>, [25.08.2016].
- Nowe życie w Chrystusie. List pasterski Episkopatu Polski na jubileusz 1050-lecia chrztu Polski*, w: <http://episkopat.pl/nowe-zycie-w-chrystusie-list-pasterski-episkopatu-polski-na-jubileusz-1050-lecia-chrztu-polski/> [20.09.2016].
- Nowe życie w Chrystusie. List Pasterski Episkopatu Polski na Jubileusz 1050-lecia Chrztu Polski*, w: <http://episkopat.pl/nowe-zycie-w-chrystusie-list-pasterski-episkopatu-polski-na-jubileusz-1050-lecia-chrztu-polski/> [26.08.2016].
- Nowe życie w Chrystusie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2015.
- O zadaniach posoborowych Kościoła i o jego położeniu w Polsce. Orędzie Biskupów polskich do duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 453-458.
- Od grobu św. Stanisława, Biskupa i Męczennika, List Episkopatu do duchowieństwa*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 444-448.
- Pawłowicz, Z., *Kościół i państwo w PRL (1944-1989)*, Gdańsk 2004.
- Po zakończeniu Soboru Watykańskiego Drugiego. List pasterski Biskupów Polskich*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 417-422.
- Przemówienie Edwarda Ochaba na plenum Komitetu Warszawskiego PZPR*, BIBS, nr 58 z 14 lipca 1958 r, s. 28-30.
- Gądecki, S., *Przemówienie na spotkaniu założycielskim Komitetu obchodów chrztu Polski*, w: <http://www.archpoznan.pl/content/view/2385/223/>.
- Szewczyk, M., *Tak się zaczęła Polska*, „Przewodnik Katolicki”, nr 25, 2013, s. 3.
- Szymczuk, J., *Szykujemy się na 1050 lat chrztu*, „Gość Niedzielny” 2012, s.5-6.
- Wierzę w Syna Bożego. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2013-2017*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2013.
- Żaryn, J., *Kościół w PRL*, Warszawa 2004.

Historical Conditions of the Context of Poland's Baptism Jubilee 1966, 2016.

Summary: Over a distance of fifty years the Church in Poland experienced jubilee anniversaries of events fundamental for a 1000-year history of the state - the baptism of Mieszko I. The preparations, all process and proclaimed contents had the same source, but the historical context influenced on the differences between them. First of all, millennium celebrations took place in a spirit of confrontation between the Church and the institution of the state, and can even speak of a specific competition for response in society. However the second jubilee took place in a harmonious cooperation and participation of both entities. Also, events in the ecumenical Church had their importance in the pastoral message during the ceremony. In the first case, it was the Second Vatican Council, and in the second case there were initiated the post-conciliar reforms, taking into account individual documents. It was shown even in the ecumenical aspect. Finally, the situation in Europe after 1989 and the progressive integration process has been visualized in showing the importance of Mieszko baptism for the history of Poland in the history of the continent.

Keywords: Poland, Church, history, baptism, jubilee, millennium.

DARIUSZ ALEKSANDER DEKAŃSKI

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Aleksander Lubomski – badacz dziejów opactwa cysterskiego w Oliwie. Na marginesie rozwoju historiografii szarych mnichów Pomorza Gdańskiego. Cz. 1

Streszczenie: Publikacja stara się przybliżyć postać zapomnianego, a raczej zapomnianego przez historiografię badacza dziejów i kultury opactwa cysterskiego w Oliwie. Ma ona stanowić element przygotowywanej przez Autora biografii historyka oraz element przygotowywanego wydawnictwa źródłowego, którego celem jest udostępnienie szerszemu gronu badaczy rękopisów Aleksandra Lubomskiego, dotyczących opactwa oliwskiego, które niezwykle rzadko są wykorzystywane przez historyków, zwłaszcza młodszego pokolenia.

Postać badacza i jego rękopiśmienny dorobek jest ukazany na tle rozwoju historiografii polskiej 2. poł. XX w., ze zwróceniem uwagi na jej niedociągnięcia w zakresie postrzegania mniej znanych historyków, którzy jednak oddali całe serce i swoje zdolności przybliżeniu dziejów i kultury Oliwy.

Słowa kluczowe: Lubomski Aleksander, biografia, historiografia, cystersi, Oliwa.

Wprowadzenie

W historiografii tak polskiej jak i obcej mamy często, by nie powiedzieć zbyt często do czynienia z faktem zapomniania, bądź niedostrzegania ważnych postaci dla badań naukowych. Przyczyny tego zjawiska mogą być wielorakie. Nie jest naszym zadaniem pochylać się nad tym problemem, ale nie należy o tym zapominać. Tak jest niestety i z postacią Aleksandra Lubomskiego, badacza dziejów opactwa cysterskiego w Oliwie, któremu pragniemy poświęcić niniejszy tekst. Jest to bowiem uczonego, którego należy nieustannie przypominać z racji faktu jego znaczenia dla dziejów historiografii gdańskiej I poł. XX w.

W niniejszej publikacji pragniemy poczynić kilka uwag dotyczących rozwoju historiografii cysterskiej ziem polskich i na tym tle ukazać niezauważanie postaci nas tu interesującej. Następnie przedstawimy spuściznę rękopiśmienną Aleksandra Lubomskiego, próbując jedynie zarysować jej znaczenie dla badań nad dziejami opactwa oliwskiego. Ma to bowiem niezwykle znaczenie, jeśli zauważymy, iż nie do końca

były i są one wykorzystywane, a sama postać badacza pomijana¹. W drugiej części publikacji będziemy chcieli zaprezentować teksty Aleksandra Lubomskiego wydane przez badacza drukiem i dokonać oceny ich historiograficznego znaczenia.

1. Rozwój historiografii cysterskiej

Badania nad historiografią gdańską i jej rozwojem nie mają zbyt długiej tradycji. Można powiedzieć, że ich rozwój to okres dopiero późnych lat sześćdziesiątych XX w., kiedy to Marian Pelczar opublikował w pracy *Gdańsk. Jego dzieje i kultura tekst Nauka i kultura w Gdańsku*². Rozwinięcie tej problematyki w odniesieniu do rozwoju historiografii kościelnej nastąpiło dopiero za sprawą Władysława Szulista³. Niestety w opracowaniach tego badacza daremnie szukać postaci Aleksandra Lubomskiego i oceny jego dorobku naukowego. W 1990 r. ważny artykuł z dziedziny historiografii pomorskiej wydał Jan Powierski, chociaż i ten uczony nie zauważył w swoich rozważaniach interesującej nas tu postaci⁴. Powyżej przywoływani historycy inspirowali innych do podejmowania refleksji historycznej nad rozwojem historiografii pomorskiej XX w., co zaowocowało szczególnie dwoma konferencjami z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, w ramach których podejmowano zagadnienia rozwoju historiografii gdańskiej I poł. XX w., której przedstawicielem wszak pozostawał A. Lubomski. Szczególne znaczenie odnoszące się do tej problematyki winien mieć tu artykuł Marka Andrzejewskiego *Gdańsk- niemiecki i polski ośrodek nauki historycznej*⁵. Jednakże z punktu widzenia

¹ Zob. dla przykładu: J. Borzyszkowski, *Z dziejów Kościoła katolickiego na Kaszubach i Pomorzu w XIX i XX wieku*, Gdańsk – Pelplin 2000; tenże, *Kaszubsko-pomorscy duszpasterze- współtwórcy dziejów regionu*, Gdańsk-Pelplin 2002; W. Szulist, *Przeszość dziejów obszarów diecezji pelplińskiej 1920-1939*, Pelplin 2009; L. Jażdżewski, *Przeszość obecnych obszarów archidiecezji gdańskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, Pelplin 2014.

² M. Pelczar, *Nauka i kultura w Gdańsku*, w: *Gdańsk. Jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969.

³ W. Szulist, *Historiografia diecezji gdańskiej*, „Studia Gdańskie” 4 (1980), s. 223-245 (tu szczególnie literatura przedmiotu, szczególnie tamże, s. 224-228). Autor problematyką rozwoju historiografii kościelnej zajmował się jeszcze w latach dziewięćdziesiątych. Zob. tenże, *Materiały do historiografii kościelnej północnej części Pomorza Nadwiślańskiego 1976-1980*, tamże 9 (1993), s. 191-212; tenże, *Zarys kościelnej przeszłości północnej części Pomorza Nadwiślańskiego do 1308 roku*, „Jan-tarowe Szlaki” 1 (1992), s. 8-14.

⁴ J. Powierski, *Uwagi o wynikach badań nad dziejami Pomorza Gdańskiego w średniowieczu, ze szczególnym uwzględnieniem osiągnięć ostatniego ćwierćwiecza i potrzeb badawczych*, cz. 1, „Rocznik Gdański” 50/1 (1990), s. 63-83. Badacz zamierzał opublikować drugą część artykułu, chociaż tego nie uczynił.

⁵ M. Andrzejewski, *Gdańsk- niemiecki i polski ośrodek nauki historycznej*, w: *Dzieje historiografii Pomorza Gdańskiego i Prus Wschodnich 1920-1939 (1944) (Kierunki, ośrodki, najwybitniejsi przedstawiciele)*, Materiały sesji w Toruniu 15-16 XI 1991 r., red. A. Tomczak, Toruń 1992, s. 87-101. Wcześniejszy okres XIX w. (do 1920 r.) scharakteryzował D. A. Dekański (*Gdańsk jako ośrodek niemieckiej nauki historycznej w XIX i pierwszym dwudziestoleciu XX wieku*, w: *Dzieje historiografii Prus Wschodnich i Zachodnich do 1920 roku. Kierunki, ośrodki, najwybitniejsi przedstawiciele*, Materiały sesji w Toruniu 15-16 IV 1988 r., red. J. Serczyk i A. Tomczak, Toruń 1989, s. 133-162. W ramach konferencji toruńskich omówiono także sylwetki najwybitniejszych badaczy dla rozwoju historiografii

interesującej nas tu problematyki nie ma on większego znaczenia.

Dopiero w 2000 r. Dariusz A. Dekkański przywołał postać Aleksandra Lubomskiego, zwracając uwagę na znaczenie badacza dla rozwoju historiografii oliwskiej, ukazując go na tle innych historyków zajmujących się problematyką cysterską⁶. Niestety z perspektywy upływającego czasu musimy stwierdzić, iż zbyt mało miejsca w ówczesnej publikacji poświęciliśmy temu badaczowi, zwracając jedynie uwagę na jego pracę o mnichach oliwskich oraz przewodnik po klasztorze⁷. Na marginesie niniejszej uwagi należy podkreślić, że artykuł *Gdańsk i Toruń- ośrodki badań nad cystersami Pomorza Gdańskiego i Kujaw okresu średniowiecza* wywołał żywą dyskusję Błażeja Śliwińskiego, chociaż ten w swojej polemice nie zauważył w ogóle postaci Aleksandra Lubomskiego i jego znaczenia dla badań opactwa cysterskiego w Oliwie⁸.

Powyżej poczynione uwagi nie oznaczają, że historycy w swoich opracowaniach dotyczących szarych mnichów oliwskich nie korzystali z dorobku Aleksandra Lubomskiego, chociaż zakres tego korzystania w niektórych przypadkach może pozostawiać pewne wątpliwości. Nie rozwijamy tego wątku, gdyż wymaga on dyskusji o innym charakterze i pozostawiamy go na osobną publikację naszego autorstwa. W tym miejscu podkreślmy jedynie, iż być może ma to związek z tym co Gerard Labuda określał tak zwaną *polonizacją dziejów Pomorza*⁹.

Postać Aleksandra Lubomskiego została jednak zauważona przez nielicznych badaczy, którzy jeszcze za jego życia poświęcili mu okolicznościowe wypowiedzi. Pierwszą znaczącą publikacją przybliżającą sylwetkę historyka Oliwy był tekst Zyg-

Prus Wschodnich i Zachodnich.

⁶ D. A. Dekkański, *Toruń i Gdańsk- ośrodki badań nad cystersami Pomorza Gdańskiego i Kujaw okresu średniowiecza*, „Nasza Przeszołość” (*Cystersi na Kujawach i na Pomorzu*), (96) 2001, s. 217-261, szczególnie tamże, s. 243-244.

⁷ Tamże, s. 243-244.

⁸ B. Śliwiński, *W sprawie badań ośrodków toruńskiego i gdańskiego nad problematyką cystersów na Pomorzu Gdańskim i na Kujawach*, tamże (98) 2002, passim. Artykuł recenzyjny wywołał polemikę D. A. Dekkańskiego (*W sprawie badań ośrodków toruńskiego i gdańskiego nad problematyką cysterską. W odpowiedzi B. Śliwińskiemu, ibidem, passim*) i odpowiedź B. Śliwińskiego (*W odpowiedzi D. Dekkańskiemu, tamże, passim*).

⁹ G. Labuda, *Historia Kaszubów w dziejach Pomorza*, t. 1: *Czasy średniowiecza*, Gdańsk 2006, s. 31. Historyk podkreślał, iż ów nurt *polonizacji dziejów Pomorza* był obecny dla rozwoju historiografii polskiej XIX i pocz. XX w., ale także jest obecny w rozwoju nauki historycznej współcześnie. Do nurtu tego zaliczał samego siebie, ale także współczesnych badaczy T. Lalika, J. Powierskiego czy B. Śliwińskiego. Szerzej o tym D. A. Dekkański, *Polskie środowisko toruńsko-pelplińskich mediewistów XIX i początku XX wieku. Najwybitniejsi przedstawiciele- kierunki badań- ośrodek naukowy*, Gdańsk 2009, s. 101 (tu dalsza literatura przedmiotu). Wspomniany badacz G. Labuda w cytowanej pracy omawiając wkład historiografii pomorskiej w opracowanie dziejów cystersów oliwskich także pominął A. Lubomskiego. W ostatnim okresie w nurt *polonizacji dziejów Pomorza* włączył się uczeń B. Śliwińskiego nie zauważając w swojej pracy doktorskiej postaci interesującego nas tu historyka i jego wkładu w rozwój badań oliwskich. Zob. A. Kromer, *Wystrój heraldyczny archikatedry i dawnego klasztoru cysterskiego w Gdańsku-Oliwie*, praca doktorska napisana w Instytucie Historii UG pod opieką naukową B. Śliwińskiego, Gdańsk 2016, obroniona 8 IV 2016 r. Autor zna opracowania Z. Iwickiego, krytykuje je, ale ani jednym zdaniem nie odwołuje się do ustaleń naukowych A. Lubomskiego.

munta Iwickiego zamieszczony w „Głosie Katolickim” z 1974 r., w którym scharakteryzowano jego postać¹⁰. Tekst ten niejako otworzył drogę do dalszych publikacji o Lubomskim. Zaowocowało to między innymi notami biograficznymi zamieszczanymi w słownikach biograficznych autorstwa Henryka Mrossa¹¹ i Zygmunta Iwickiego¹².

2. Spuścizna rękopiśmienna Aleksandra Lubomskiego

Nie będziemy tu charakteryzować skomplikowanych meandrów życia i działalności Aleksandra Lubomskiego, gdyż tę problematykę pozostawiamy sobie na publikację książkową o badaczu, a skupimy się jedynie na jego zainteresowaniach badawczych. Na potrzeby niniejszego tekstu powiedzmy jedynie, iż po ukończeniu szkół na poziomie Grundschule i gimnazjalnym¹³ odbył on w latach 1911-1914 studia filozoficzno-teologiczne w Seminarium Duchownym w Pelplinie i na Uniwersytecie w Berlinie (1914)¹⁴. Po uzyskaniu święceń kapłańskich w 1918 r. pełnił rozliczne funkcje w ramach diecezji chełmińskiej a następnie diecezji gdańskiej. W Oliwie osiadł w 1926 r. pełniąc posługę kapłańską przy tamtejszej katedrze¹⁵.

Podczas swojego pobytu w Oliwie (do czasu wysiedlenia go przez władze polskie 1 IX 1946 r. do Niemiec¹⁶) zainteresowały Aleksandra Lubomskiego dzieje opactwa cysterskiego w Oliwie. Trudno powiedzieć jednoznacznie, co leżało u przyczyn tego

¹⁰ Z. Iwicki, *Ks. Aleksander Lubomski (1893-1969)*, „Głos Katolicki” (wyd. w Paryżu) 48/16 (1974), s. 9-10.

¹¹ H. Mross, *Lubomski Aleksander Jan (1893-1986)*, w: tenże, *Słownik Biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821-1920*, Pelplin 1995, s. 177-178.

¹² Z. Iwicki, *Lubomski Aleksander Jan (1893-1986)*, *ks. katol., kanclerz kurii bpiej gd. (od 1 IV 1939 do 1945) i chełm. (od 5 XII 1939 do 1945)*, red., *historyk regionalny oraz największy znawca dziejów i zabytków Oliwy*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 3 (L-P), red. Z. Nowak, Gdańsk 1997, s. 87-88. Biogram kapłana zamieszczony w *Słowniku Biograficznym Pomorza Nadwiślańskiego* był poprzedzony artykułem Z. Iwickiego, obejmującym cały okres jego życia, a więc analogiczny do publikacji autora z 1974 r. (zob. przyp. 10 niniejszej publikacji). Zob. tenże, *Ks. Aleksander Lubomski (1893-1968). Wielki miłośnik Gdańska, największy znawca Oliwy*, „Tytuł”, 13/1 (1994), s. 203-205. Zob. też nasze uwagi dotyczące postaci zamieszczanych w *Słowniku Biograficznym Pomorza Nadwiślańskiego*. D. A. Dekański, Toruń i Gdańsk, s. 226. przyp. 49. Ostatnio również Z. Iwicki w innej publikacji przedstawił biogram badacza. Zob. Z. Iwicki, *Lubomski Aleksander Jan (20 III 1893 Gdańsk- 15 II 1968 Fischbach)*, w: *Encyklopedia Gdańska*, red. B. Śliwiński – M. Gliński – J. Górski, Gdańsk 2012, s. 586. Należy podkreślić, iż w pierwszej z cyt. w przyp. publikacji wkraśl się błąd, bowiem badacz zmarł w 1968, a nie 1986 r.

¹³ Zob. H. Mross, *dz.cyt.*, s. 177; Z. Iwicki, *Lubomski*, s. 87.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ H. Mross, *dz.cyt.*, s. 177; Z. Iwicki, *Lubomski*, s. 87.

¹⁶ Wysiedlenie odbywało się za zgodą polskich władz kościelnych. A. Lubomski został bowiem aresztowany w sprawie procesu biskupa Carla Marii Spetta (9 VIII-20 XI 1945). Zob. S. Bogdanowicz, *Karol Maria Splett, biskup gdański*, Gdańsk 1995, s. 67, 88, 106, 113, 158, 190, 231, 254; zob. też P. Raina, *Karol Maria Splett. Biskup gdański na ławie oskarżonych*, Warszawa 1994, s. 51-52, 95, 100, 186. Następnie kapłana decyzjami kościelnymi relegowano z Oliwy do Mrzezina (diecezja chełmińska), gdzie sprawował funkcje kapłańskie do czasu wysiedlenia z Polski.

zainteresowania. Zygmunt Iwicki swego czasu sugerował, że może to mieć związek z pojawieniem się na rynku wydawniczym pracy Romualda Frydrychowicza o opactwie cysterskim w Pelplinie¹⁷. Praca pelplińskiego badacza, jak swego czasu podkreślaliśmy, *jest...całościowym spojrzeniem na dzieje cystersów pelplińskich z uwzględnieniem zabytków sztuki. Stanowi jednocześnie wspaniałe rozwinięcie pracy S. Kujota*¹⁸, chociaż nie było ono do końca doskonałe, bowiem zabrakło w niej pogłębionej analizy gospodarki klasztornej i sztuki pelplińskiej, na co zwracała uwagę literatura przedmiotu¹⁹.

By móc zająć się profesjonalnie dziejami opactwa oliwskiego w zakresie równie szerokim jak uczynił to Romuald Frydrychowicz dla Pelplina, Lubomski musiał dokonać szerokiej kwerendy archiwalnej i bibliotecznej. Zagadnieniu temu przyjrzał się szczegółowo Zygmunt Iwicki, który stwierdził, iż badacz swoje kwerendy oliwskie przeprowadził w instytucjach kościelnych (archiwach i bibliotekach diecezjalnych Gdańska i Pelplina), archiwach parafialnych ośrodków, które ongiś leżały w granicach posiadłości oliwskich, a także w placówkach bibliotecznych i archiwalnych samego Gdańska i poza granicami Wolnego Miasta Gdańska na obszarze II Rzeczypospolitej, Niemiec, Szwecji i Rumunii²⁰.

Swoje zainteresowania Oliwą badacz rozpoczął około 1927 r. Zaowocowały one wieloma tekstami, z których jedynie część została opublikowana. Ma to niewątpliwie związek z kolejami życia Aleksandra Lubomskiego po zakończeniu II wojny światowej, bowiem będąc wysiedlonym w 1946 r. do Niemiec pozostawił swoją bibliotekę i rękopisy kuzynkom Stanisławie Bądkowskiej i Annie Lubomskiej, które jego spuściznę zdeponowały na strychu miejsca swojego zamieszkiwania w Gdańsku-Siedlcach²¹. W tym miejscu należy bardzo mocno podkreślić, iż biblioteka Lubomskiego nie budziła zainteresowania ówczesnych władz kościelnych, ani instytucji odpowiedzialnych za zabezpieczenie, opracowanie a następnie udostępnienie księgozbioru i rękopisów szerszemu gronu odbiorców. Z żalem o tym fakcie pisze w ostatniej pracy poświęconej Oliwie Zygmunt Iwicki, podkreślając, iż spuścizna

¹⁷ R. Frydrychowicz, *Geschichte der Cistercienserabtei Pelplin und ihre Bau- und Kunstdenkmäler*, Duesseldorf 1907.

¹⁸ D. A. Dekański, *Toruń i Gdańsk*, 239; tenże, *Polskie środowisko*, s. 133.

¹⁹ Zob. A. Nadolny, *Pelpliński krąg historyczny*, w: *Dzieje historiografii Pomorza Gdańskiego i Prus Wschodnich 1920-1939 (1944)*. (Kierunki, ośrodki, najwybitniejsi przedstawiciele), Materiały sesji w Toruniu 15-16 XI 1991 r., red. A. Tomczak, Toruń 1992, s. 40; J. Jellonek, *Gospodarka w dobrach cystersów pelplińskich od połowy XVII wieku do roku 1823*, promotor prof. dr hab. A. Groth, Gdańsk 2002, praca doktorska obroniona w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego 15 II 2002 r.; P. Skubiszewski, *Architektura opactwa cysterskiego w Pelplinie*, „Studia Pomorskie” 1 (1957), s. 24-100; zob. też uwagi K. Bruskiego, A. Kiecznego (*Pogódki- Pelplin*, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae* (dalej cyt.: MCP), t. 2: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej* (dalej cyt.: t.2), red. A. M. Wyrwa – J. Strzelczyk – K. Kaczmarek, Poznań 1999, passim.

²⁰ Wykaz ośrodków i instytucji objętych kwerendą archiwalną i biblioteczną A. Lubomskiego zebrał Z. Iwicki, *Lubomski*, s. 88.

²¹ Przy ulicy Leona Wyczółkowskiego 63. Zob. Z. Iwicki, *Święta Oliwia z Anagni. Wprowadzenie jej kultu w Oliwie*, Pelplin 2014, s. 58-59.

ta miała być przekazana na makulaturę, a on sam *uchronił od zniszczenia manuskrypty i artykuły autorstwa ks. A. Lubomskiego, parę starodruków, książki dotyczące opactwa i katedry w Oliwie*²².

Na dorobek Aleksandra Lubomskiego, jak to podkreślaliśmy, składają się liczne rękopisy, które przechowywane są w zasobach Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk, Biblioteki Instytutu Sztuki w Poznaniu, a także Archiwum Kurii Metropolitarnej w Gdańsku oraz cysterskich opactw w Mogile i Szczyrzycu²³. Od tej też spuścizny rozpoczniemy prezentację wkładu Lubomskiego w historiografię opactwa cysterskiego w Oliwie. Zapiski księdza Lubomskiego powstawały w różnych okresach działalności naukowej badacza i na dzisiaj nie sposób dookreślić precyzyjnie czasu powstawania poszczególnych tekstów. W zasobie Archiwum Kurii Metropolitarnej w Gdańsku znajduje się 5 rękopisów Lubomskiego ważnych dla badań Oliwy. Składają się na nie 4 teksty dotyczące szeroko pojętej problematyki nekropoli oliwskiej. Jeden rękopis traktuje o zagadnieniach epitafiów²⁴, zaś trzy pozostałe omawiają płyty i napisy nagrobne znajdujące się w Oliwie²⁵. Uzupełnieniem tego dorobku jest tekst poświęcony zagadnieniom zasobu archiwalnego znajdującego się za czasów badacza (około 1937 r.) w parafii oliwskiej²⁶.

Wkład intelektualny Lubomskiego w program badań płyt nagrobnych, który prowadził jako osoba zajmująca się ich inwentaryzacją w 1932 r. jest nie do przecenienia. Część bowiem płyt znajdujących się w krużgankach byłego opactwa, a było ich 25, miała w większości zatarte napisy²⁷. Dalsze prace prowadzone jesienią 1940 r. doprowadziły do kolejnych odkryć. Znalaziono wówczas płyty dotyczące 5 braci konwersów, którzy zmarli w Oliwie w latach 1653-1654²⁸. Jednocześnie do zasług badacza należy zapisać fakt, iż badając zagadnienia związane z szeroko rozumianą problematyką pochówków w opactwie oliwskim nie można obyć się bez korzystania z dorobku rękopiśmiennego dotyczącego czy to samych płyt nagrobnych i ich położenia na terenie byłego klasztoru, czy stanu zachowania napisów zamieszczonych

²² *Ibidem*, s. 58. Autor wymienia m.in. *Die Mönche von Oliva*, stwierdzając, iż zabezpieczył kilka egzemplarzy dzieła, podobnie jak *Annales Monasterii Olivensis* oraz mówi o siedmiu rocznikach tygodnika diecezjalnego „Katholisches Sonntagsblatt für das Bistum Danzig”, a także mapach Oliwy i fotografiach.

²³ Zob. Z. Iwicki, *Oliwa wczoraj i dziś. Przewodnik po zabytkach katedry i byłego klasztoru*, Gdańsk 2001, s. 5. Należy tu podkreślić, że rękopisy A. Lubomskiego przechowywane w zasobach Biblioteki Instytutu Sztuki w Poznaniu i archiwach kościelnych są kserokopiami egzemplarzy z Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk.

²⁴ A. Lubomski, *Epitaphien*, mps. w Archiwum Kurii Metropolitarnej w Gdańsku, sygn. II KB, 237, ab III.

²⁵ Idem, *Die Grabschriften Olivas (1930)*, mps. w tamże, sygn. II KB, 237, ab III; idem, *Grabsteine der Aebte*, mps. w *ibidem*, sygn. II KB, 237, ab III; tenże, *Grabsteine in Kreuzgang*, mps. w tamże, sygn. IIB, 237, ab III. Zob. Z. Iwicki, *Nekropolia*, zob. ind.

²⁶ A. Lubomski, *Urkunden und Quellen kirchlicher Aktenstücke im Besitz des Pfarrarchivs Oliva*, mps. w Archiwum Kurii Metropolitarnej w Gdańsku, b. sygn.

²⁷ Tamże, *Grabsteine*...

²⁸ Szerzej o tym Z. Iwicki, *Konwent oliwski (1186-1831). Leksykon biograficzny i nie tylko*, współpraca M. Babnis, Gdańsk-Pelplin 2010, s. 20-21.

na nich, czemu dały wyraz badania ostatnich lat prowadzone przez Z. Iwickiego²⁹.

W zasobie Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk znajduje się dalszych 16 tekstów rękopiśmiennych autorstwa Aleksandra Lubomskiego, cennych z punktu widzenia badań Oliwy, a niestety niezwykle rzadko wykorzystywanych w pracach dotyczących szarych mnichów. Spuściznę tą można podzielić na kilka grup tematycznych. Ów podział, który pragniemy tu przedstawić, należy traktować czysto roboczo, ale może on pomóc w zrozumieniu zainteresowań badacza. Opracowania te można podzielić na: 1) dotyczące szeroko rozumianych zagadnień architektury i sztuki oliwskiej, 2) szeroko rozumianej problematyki kultury intelektualnej cystersów pomorskich, 3) prozopografii samego konwentu i osób związanych z opactwem.

W pierwszej grupie zagadnień należałoby zwrócić uwagę na obszerny tekst traktujący o ołtarzach oliwskich³⁰, obrazach znajdujących się w kościele cysterskim (dzisiejsza katedra oliwska)³¹, paramentach liturgicznych będących w posiadaniu mnichów³², pracach wykonanych z marmuru i piaskowca³³, kończąc na studium poświęconemu wizerunkowi kaplicy 5 ran, zwanej także kaplicą św. Jana Nepomucena, lub też Chrzcielną czy Konopackich, a której budowa przypadła na lata 1610-1612 (1745)³⁴. Odbudowie opactwa zniszczonego wskutek ataku gdańskich wojsk najemnych z lutego 1577 r. odrestaurowanego w okresie 1578-1583 i w dalszych etapach aż do 1616 r. poświęcony został inny tekst Lubomskiego³⁵. Problematyce prac budowlanych na terenie opactwa poświęcony został także przyczynek dotyczący 1734 r.³⁶

Badacza interesowały także zagadnienia kultury intelektualnej opactwa oliwskiego. Z tej problematyki zachowały się trzy teksty. Pierwszy dotyczy biblioteki klasztornej i nosi tytuł *Die Bibliothek Olivas*³⁷ i powiązana z tym problematyka drukarni funkcjonującej na terenie Oliwy³⁸. Należy w tym miejscu podkreślić, iż opracowanie Lubomskiego dotyczące biblioteki oliwskiej było prekursorskie i na długo wyprzedziło badania nad tym zagadnieniem w historiografii polskiej. Dopiero bo-

²⁹ Tamże, zob. ind.; tenże, *Nekropolia*, zob. ind.

³⁰ A. Lubomski, *Die Altäre*, mps. w Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk (dalej cyt.: BGPAN), sygn. Ms 5864, cz. 1, s. 35-73. Opis ołtarzy oliwskich ukazał ostatnio Z. Iwicki, *Oliwa wczoraj i dziś*, w różnych miejscach opracowania (tu dalsze prace autora).

³¹ A. Lubomski, *Bilder in der Kirche*, mps. w BGPAN, sygn. Ms 5864, cz. 1, s. 152-158. Tekst Lubomskiego był wszechstronnie wykorzystywany w wielu publikacjach Z. Iwickiego.

³² A. Lubomski, *Über die Paramente des Klosters*, mps. w BGPAN, sygn. Ms 5864, cz. 1, s. 94-98.

³³ Idem, *Marmor und Sandsteinerbeiten*, mps. tamże, sygn. Ms 5864, cz. 1, s. 178-181.

³⁴ Idem, *Die heutige Taufkapelle (Fünfwundenkapelle)*, mps. w tamże, sygn. Ms 5864, cz. 1, s. 3-7. O kaplicy tej ostatnio obszernie Z. Iwicki, *Oliwa wczoraj i dziś*, s. 31-35; tenże, *Nekropolia*, zob. ind.

³⁵ A. Lubomski, *Olivas Aufbau nach 1577-1616*, mps. w BGPAN, sygn. Ms 5864, cz. 5, s. 73-88. O zniszczeniach Oliwy i jej odbudowy zob. Z. Iwicki, *Oliwa wczoraj i dziś*, s. 8. Szerszy kontekst omawia M. Bogucka, *Zatarg z Batorym- stosunek Gdańska do planów bałtyckich Zygmunta III*, w: *Historia Gdańska*, t. 2: 1454-1655, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982, s. 579 nn.

³⁶ A. Lubomski, *Bau des Klosters seit 1734*, mps. w BGPAN, sygn. Ms 5864, cz. 5, s. 16-35.

³⁷ Idem, *Die Bibliothek Olivas*, mps. w tamże, sygn. AKC 6/71, s. 190-202.

³⁸ Idem, *Die Drukerei in Oliva*, mps. w tamże, sygn. 3169/IV, cz. 1, s. 197-200.

wiem od lat siedemdziesiątych XX w. możemy mówić o zainteresowaniu się powyższą problematyką, przede wszystkim za sprawą Kazimierza Dąbrowskiego, który w pracy *Opactwo cysterskie w Oliwie od XII do XVI wieku*³⁹ scharakteryzował księgozbiór opactwa. Uwagi poczynione jednak przez badacza miały charakter bardzo ogólny nie zgłębiający problemu. Dopiero jednak na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych za sprawą Grażyny Romanowskiej podjęto starania opracowania całości dziejów oliwskiego księgozbioru⁴⁰. Sumarycznie zagadnienie to podsumowali Rafał Witkowski⁴¹ oraz piszący te słowa⁴². Na podkreślenie zasługuje fakt, iż wszystkie studia nad księgozbiorem oliwskim nie obyły się bez wykorzystywania Lubomskiego w tym zakresie i to one były punktem wyjścia do wszelkich rozważań na ten temat.

Koresponduje z tym zagadnienie prozopografii oliwskiej. Jeden z rękopisów badacza dotyczy bowiem wykształcenia mnichów oliwskiego konwentu⁴³. Problematyka ta została w ostatnim okresie znakomicie uzupełniona, czy raczej wnioski historyka dopełnione za sprawą badań szczególnie Krzysztofa Kaczmarka⁴⁴ i Zygmunta Iwickiego⁴⁵. Zagadnień ściśle związanych z prozografią oliwską dotyczą dwa teksty, obszerny poświęcony przeorom konwentu⁴⁶, którego przydatność do badań prozopograficznych potwierdziły szczegółowe studia K. Dąbrowskiego⁴⁷, P. Olińskiego⁴⁸ i Z. Iwickiego⁴⁹ a także D. A. Dekańskiego⁵⁰. Zdecydowanie skromniejszy

³⁹ K. Dąbrowski, *Opactwo cystersów w Oliwie od XII do XVI wieku*, Gdańsk 1975, s. 178-184.

⁴⁰ G. Romanowska, *Biblioteka klasztoru cystersów w Oliwie (1186-1831)*, mps. pracy magisterskiej wykonanej na seminarium prof. dr. hab. Z. Nowaka w latach 1989-1991 w Zakładzie Nauki o Książce Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1991, w zbiorach autora.

⁴¹ R. Witkowski, *Biblioteki klasztorne opactw cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej. Zarys problematyki i stan badań*, w: MCP, t. 1: *Dzieje i kultura męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej od średniowiecza do czasów współczesnych*, red. A. M. Wyrwa – J. Strzelczyk – K. Kaczmarek, Poznań 1999, s. 165-166.

⁴² D. A. Dekański, L. Wetesko, Oliwa, w: tamże, t. 2, passim (tu szczegółowa literatura przedmiotu); D. A. Dekański, *Kilka uwag o życiu intelektualnym cystersów oliwskich w średniowieczu*, w: *Ingenio et humanitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich dedykowane Ojcu Opатовi dr. Eustachemu Gerardowi Kocikowi OCist*, red. A. Wyrwa, Poznań-Katowice-Wąchock 2007, s. 279-294 (tu dalsza literatura przedmiotu).

⁴³ A. Lubomski, *Wissenschaftliche Ausbildung der Olivaer Mönche*, mps. w BGPAN, sygn. Akc 6/71, s. 1-12.

⁴⁴ K. Kaczmarek, *Studia uniwersyteckie cystersów z ziem polskich w okresie średniowiecza*, Poznań 2002.

⁴⁵ Z. Iwicki, *Konwent oliwski*, zob. ind.; tenże, *Nekropolia*, zob. ind. W opracowaniach tych dalsza literatura przedmiotu.

⁴⁶ A. Lubomski, *Die Prioren Olivas*, mps. w BGPAN, sygn. Ms 5864, cz.2, s. 69-163.

⁴⁷ K. Dąbrowski, *dz.cyt.*, s. 45, 50-60.

⁴⁸ P. Oliński, *Cysterskie nekrologi na Pomorzu Gdańskim od XIII do XVII wieku*, Toruń 1997, zob. ind.

⁴⁹ Z. Iwicki, *Konwent oliwski*, zob. ind.

⁵⁰ *Spisy członków konwentów zakonnych z Pomorza Gdańskiego do roku 1309*, oprac. D. A. Dekański, Gdańsk [1994], s. 54-55, 57, 68; tenże, *Badania prozopograficzne*, s. 266, 265-267, 273-274, 276.

tekst badacz poświęcił nowicjuszom oliwskim⁵¹. Aleksander Lubomski nie pomijał w swoich niepublikowanych studiach także kwestii dotyczących osób związanych z opactwem i działających na rzecz konwentu. Problemowi temu poświęcił trzy teksty⁵², wykorzystane znakomicie przez Zygmunta Iwickiego. Całość spuścizny rękopiśmiennej badacza można zamknąć niewielkim studium *Der 60-jährige Krieg*⁵³.

Zakończenie

Zwrócenie uwagi na rozwój historiografii cysterskiej ziem polskich pozwala dostrzec w tym zakresie wymowną rolę ks. Aleksandra Lubomskiego. Do tej pory znaczenie tego uczonego dla dziejów historiografii gdańskiej I poł. XX w. nie doczekało się jeszcze należnego mu uznania. Zaprezentowane studium pokazuje, jak wielka jest spuścizna rękopiśmienna Aleksandra Lubomskiego i jak znacząca dla badań nad dziejami opactwa oliwskiego.

Niniejsza publikacja jest pierwszą częścią opracowania źródłowego, którego celem będzie: 1) ukazanie dorobku Aleksandra Lubomskiego dotyczącego dziejów opactwa oliwskiego, wydane przez autora drukiem, a odnoszącego się do zagadnień prozopografii klasztornej; 2) opracowanie materiałów dotyczące powyższej problematyki; 3) zaprezentowanie monografii badacza, w której scharakteryzowane zostaną jego skomplikowane losy i opisany wkład badawczy historyka w rozwój historiografii oliwskiego konwentu.

⁵¹ A. Lubomski, *Die Laienbrüder Olivas*, mps. w BGPAN, sygn. Ms 5864, cz. 2, s. 185-206. W tej sprawie szerzej Z. Iwicki, *Nekropolia*, s. 91-95.

⁵² A. Lubomski, *Weltliche Beamte Olivas*, mps. w BGPAN, sygn. Ms 5864, cz. 2, s. 232-237; tenże, „*Benefactores*” *des Klosters Oliva*, tamże, sygn. Ms 5864, cz. 2, s. 213-222; tenże, *Die Donati*, tamże, sygn. Ms 5864, cz. 2, 207-209. W tej sprawie zob. Z. Iwicki, *Nekropolia*, s. 73-79.

⁵³ A. Lubomski, *Der 60-jährige Krieg*, mps. w BGPAN, sygn. Ms 5864, cz. 2, s. 1-19.

Literatura

- Andrzejewski, M., *Gdańsk- niemiecki i polski ośrodek nauki historycznej*, w: *Dzieje historiografii Pomorza Gdańskiego i Prus Wschodnich 1920-1939 (1944) (Kierunki, ośrodki, najwybitniejsi przedstawiciele)*, Materiały sesji w Toruniu 15-16 XI 1991, red. A. Tomczak, Toruń 1992.
- Bogdanowicz, A., *Karol Maria Splett, biskup gdański*, Gdańsk 1995.
- Bogucka, M., *Zatarg z Batorym - stosunek Gdańska do planów bałtyckich Zygmunta III*, w: *Historia Gdańska*, t. 2: 1454-1655, red. E. Cieślak, Gdańsk 1982.
- Borzyszkowski, J., *Kaszubsko-pomorscy duszpasterze - współtwórcy dziejów regionu*, Gdańsk-Pelplin 2002.
- Borzyszkowski, J., *Z dziejów Kościoła katolickiego na Kaszubach i Pomorzu w XIX i XX wieku*, Gdańsk – Pelplin 2000.
- Bruski, K. – Konieczny, A., *Pogódki-Pelplin, w: Monasticon Cisterciense Poloniae, t. 2: Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, red. A.M. Wyrwa — J. Strzelczyk – K. Kaczmarek, Poznań 1999.
- Dąbrowski, K., *Opactwo cystersów w Oliwie od XII do XVI wieku*, Gdańsk 1975.
- Dekański, D.A., *Gdańsk jako ośrodek niemieckiej nauki historycznej w XIX i pierwszym dwudziestoleciu XX wieku*, w: *Dzieje historiografii Prus Wschodnich i Zachodnich do 1920 roku. Kierunki, ośrodki, najwybitniejsi przedstawiciele*, Materiały sesji w Toruniu 15-16 IV 1988 r., red. J. Serczyk – A. Tomczak, Toruń 1989, s. 133-162.
- Dekański, D.A., *Kilka uwag o życiu intelektualnym cystersów oliwskich w średniowieczu*, w: *Ingenio et humanitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich dedykowane Ojcu Opatowi dr. Eustachemu Gerardowi Kocikowi OCist*, red. A. Wyrwa, Poznań-Katowice – Wąchock 2007.
- Dekański, D.A., *Polskie środowisko toruńsko-pelplińskich mediewistów XIX i początku XX wieku. Najwybitniejsi przedstawiciele – kierunki badań – ośrodek naukowy*, Gdańsk 2009.
- Dekański, D.A., *Toruń i Gdańsk – ośrodki badań nad cystersami Pomorza Gdańskiego i Kujaw okresu średniowiecza*, „*Nasza Przeszłość*” (Cystersi na Kujawach i na Pomorzu) 96 (2001).
- Dekański, D.A., *W sprawie badań ośrodków toruńskiego i gdańskiego nad problematyką cysterską. W odpowiedzi B. Śliwińskiemu*, „*Nasza Przeszłość*” 98 (2002).
- Frydrychowicz, R., *Geschichte der Cistercienserabtei Pelplin und ihre Bau- und Kunstdenkmueler*, Duesseldorf 1907.
- Iwicki, Z., *Lubomski Aleksander Jan (1893-1986), ks. katol., kanclerz kurii bpiej gd. (od 1 IV 1939 do 1945) i chełm. (od 5 XII 1939 do 1945)*, red., *historyk regionalny oraz największy znawca dziejów i zabytków Oliwy*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 3 (L-P), red. Z. Nowak, Gdańsk 1997, s. 87-88.
- Iwicki, Z., *Lubomski Aleksander Jan (20 III 1893 Gdańsk- 15 II 1968 Fischbach)*, w: *Encyklopedia Gdańska*, red. B. Śliwiński, M. Gliński, J. Górski, Gdańsk 2012, 586.
- Iwicki, Z., *Konwent oliwski (1186-1831). Leksykon biograficzny i nie tylko*, współpraca M. Babnis, Gdańsk-Pelplin 2010.
- Iwicki, Z., *Ks. Aleksander Lubomski (1893-1969)*, „*Głos Katolicki*” (wyd. w Paryżu), 48/16 (1974), s. 9-10.
- Iwicki, Z., *Ks. Aleksander Lubomski (1893-1968). Wielki miłośnik Gdańska, największy znawca Oliwy*, „*Tytuł*” 13/1 (1993), s. 203-205.
- Iwicki, *Oliwa wczoraj i dziś. Przewodnik po zabytkach katedry i byłego klasztoru*, Gdańsk 2001.
- Iwicki, Z., *Święta Oliwia z Anagni. Wprowadzenie jej kultu w Oliwie*, Pelplin 2014.
- Jązdżewski, L., *Przeszłość obecnych obszarów archidiecezji gdańskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, Pelplin 2014.
- Jellonek, J., *Gospodarka w dobrach cystersów pelplińskich od połowy XVII wieku do roku 1823*, promotor prof. dr hab. A. Groth, Gdańsk 2002, praca doktorska obroniona w Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego 15 II 2002.

- Kaczmarek, K., *Studia uniwersyteckie cystersów z ziem polskich w okresie średniowiecza*, Poznań 2002.
- Kromer, A., *Wystrój heraldyczny archikatedry i dawnego klasztoru cysterskiego w Gdańsku-Oliwie*, praca doktorska napisana w Instytucie Historii UG pod opieką naukową B. Śliwińskiego, Gdańsk 2016, obroniona 8 IV 2016 r.
- Lubuda, G., *Historia Kaszubów w dziejach Pomorza*, t. 1: *Czasy średniowiecza*, Gdańsk 2006.
- Mross, H., *Lubomski Aleksander Jan (1893-1968)*, w: tenże, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821-1920*, Pelplin 1995, s. 177-178.
- Nadolny, A., *Pelpliński krąg historyczny*, w: *Dzieje historiografii Pomorza Gdańskiego i Prus Wschodnich 1920-1939 (1944) (Kierunki, ośrodki, najwybitniejsi przedstawiciele)*, Materiały sesji w Toruniu 15-16 XI 1991 r., red. A. Tomczak, Toruń 1992.
- Oliński, P., *Cysterskie nekrologi na Pomorzu Gdańskim od XIII do XVII wieku*, Toruń 1997.
- Pelczar, M., *Nauka i kultura w Gdańsku*, w: *Gdańsk. Jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969.
- Powierski, J., *Uwagi o wynikach badań nad dziejami Pomorza Gdańskiego w średniowieczu, ze szczególnym uwzględnieniem osiągnięć ostatniego ćwierćwiecza i potrzeb badawczych, cz. 1*, „Rocznik Gdański” 50/1 (1990), s. 63-83.
- Raina, P., *Karol Maria Splett. Biskup gdański na ławie oskarżonych*, Warszawa 1994.
- Romanowska, G., *Biblioteka klasztoru cystersów w Oliwie (1186-1831)*, mps. pracy magisterskiej wykonanej na seminarium prof. dr. hab. Z. Nowaka w latach 1989-1991 w Zakładzie Nauki o Książce Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1991.
- Skubiszewski, P., *Architektura opactwa cysterskiego w Pelplinie*, „Studia Pomorskie” 1 (1957), s. 24-100.
- Spisy członków konwentów zakonnych z Pomorza Gdańskiego do roku 1309*, oprac. D. A. Dekąński, Gdańsk [1994].
- Szulist, W., *Historiografia diecezji gdańskiej*, „Studia Gdańskie” 4 (1980), s. 223-245.
- Szulist, W., *Materiały do historiografii kościelnej północnej części Pomorza Nadwiślańskiego 1976-1980*, „Studia Gdańskie” 9 (1993), s. 191-212.
- Szulist, W., *Przeszłość dziejów obszarów diecezji pelplińskiej 1920-1939*, Pelplin 2009.
- Szulist, W., *Zarys kościelnej przeszłości północnej części Pomorza Nadwiślańskiego do 1308 roku*, „Jantarowe Szlaki” 1 (1992), s. 8-14.
- Śliwiński, B., *W odpowiedzi D. Dekąskiemu*, „Nasza Przeszłość” 98 (2002).
- Śliwiński, B., *W sprawie badań ośrodków toruńskiego i gdańskiego nad problematyką cystersów na Pomorzu Gdańskim i na Kujawach*, „Nasza Przeszłość” 98 (2002).
- Witkowski, R., *Biblioteki klasztorne opactw cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej. Zarys problematyki i stan badań*, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae*, red. A.M. Wyrwa – J. Strzelczyk – K. Kaczmarek, Poznań 1999.

Alexander Lubomski – Researcher of the History of the Cistercian Abbey in Oliwa. On the Margins of the Development of Historiography of the Gray Monks of Gdansk Pomerania. Part 1.

Summary: The publication tries to present the figure of a forgotten, or rather forgotten by historiography, researcher of the history and culture of the Cistercian Abbey in Oliwa. It is to be an element of a biography of the historian and an element of a source publication that is to make available to a broader community of researchers A. Lubomski's manuscripts on Oliwa Abbey, which is very rarely explored by historians, especially those of the younger generation.

We show the figure of the historian and his manuscripts on the background of Polish historiography of the second half of 20th century, drawing attention of the reader to its deficiencies in terms of its perception of less known historians who, however, put all their hearts and talents to introducing the history and culture of Oliwa.

Keywords: Lubomski Aleksander, biography, historiography, Cistercians, Oliwa.

JAROSŁAW WARYLEWSKI

Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Gdański

Krzyże i kapliczki pokutne (pojednania), jako element średniowiecznej jurysdykcji karnej

Streszczenie: Artykuł prezentuje zagadnienia z zakresu historii prawa karnego i tzw. archeologii prawnej oraz przedstawia ich źródła oraz wpływ na kształtowanie się i rozwój kultury prawnej w wiekach średnich na ziemiach polskich. Zagadnieniem kluczowym jest ewolucja kary i pojawienie się systemu kompozycji, w ramach której dochodziło do zawarcia ugody między sprawcą zabójstwa i rodziną (krewnymi) zabitego. Elementem zawieranej ugody był nakładany na sprawcę zabójstwa obowiązek wystawienia kamiennego krzyża lub kapliczki. Te elementy: krzyże i kapliczki, miały charakter ekspiacyjny, dlatego też powszechnie używa się nazwy krzyże i kapliczki pokutne. Tych kamiennych świadków średniowiecznego wymiaru sprawiedliwości karnej jest w Polsce kilkaset.

Słowa kluczowe: prawo karne, archeologia prawna, ekspiacja, krzyże pokutne, kapliczki pokutne.

Wpływ chrześcijaństwa, a w szczególności Kościoła katolickiego, na prawo karne, na sprawowanie wymiaru sprawiedliwości karnej i na ich rozwój jest, jak sądzę, we współczesnej, polskiej nauce prawa karnego, niedoceniany i wręcz zapomniany. To, że typy reakcji karnej na przestępstwo, sposoby rozwiązywania konfliktów społecznych, organizacja sądownictwa i świadczenie pomocy prawnej należą do sfery cywilizacyjno-kulturowej, nie budzi żadnych wątpliwości, jest niekwestionowane i nie wymaga dowodzenia. Co więcej, tak jak istnieje m.in. rzymska kultura prawna, kultura prawna judaizmu, tak też istnieje chrześcijańska kultura prawna, a w jej ramach chrześcijańska kultura prawa karnego¹.

Chrześcijańska kultura prawna zakłada istnienie prawa boskiego i prawa ludzkiego. Prawo boskie dzieli się na wieczne, naturalne i objawione, a ludzkie na kanoniczne i państwowe². Wymienione porządki prawne nie są rozłączne, wręcz przeciwnie: przenikają się i istnieją między nimi różnorodne relacje.

W prawie karnym wczesnego średniowiecza przestępstwo było nie tylko czynem zabronionym, który wyrządził określoną szkodę, było też traktowane jako grzech

¹ Zob. R. Tokarczuk, *Współczesne kultury prawne*, Warszawa 2012; M. Szerer, *Kultura i prawo*, Warszawa 1981.

² Zob. K. Karsznicki, *Główne kultury prawne na świecie*, „Studia Iuridica Toruniensia” 15.

skierowany przeciwko Bogu (obrażający go). Porządek boski i porządek państwowy przenikały się. W. Maisel wspomina o prawie szwedzkim z połowy XIII w., które nakazywało kazirodcom i krewnobójcom udać się do Rzymu z listem do papieża. Ich zadaniem było uzyskanie listu z informacją o odpuszczeniu winy³. Przykładem pielgrzymki pokutnej może być pielgrzymka Bolesława Krzywoustego do Gniezna za osłepienie i spowodowanie śmierci swego brata Zbigniewa. W Królestwie Franków areszt w klasztorze był przewidziany za przestępstwa świeckie, jako państwowa kara kryminalna. W Anglii praca w niedzielę karana była wykluczeniem ze stanu ludzi wolnych. Błuznierstwo przeciwko Bogu było jeszcze przestępstwem na gruncie polskiego Kodeksu karnego z 1932 r.⁴ Przeszło nim być dopiero w PRL-u, od 1 stycznia 1970 r., wraz z wejściem w życie Kodeksu karnego z 1969 r.

Znamienne są słowa J. Makarewicza: „Nie musimy tu przytaczać znanych faktów, by dowieść, że Kościół Katolicki, gdy tylko uniezależnił się od państwa, stał się jedną z najpotężniejszych grup społecznych, że posiadał i posiada po dzień dzisiejszy własne sądownictwo karne (choć dzisiaj nie w tym samym stopniu co w średniowieczu). Fakt, że *jus canonicum* obowiązywało przez tysiąc lat jako samodzielne źródło prawa, jest niewygodny dla tych, którzy uznają państwo za jedyne źródło prawa”⁵.

Instytucja pokory i krzyży pokutnych do *ius canonicum* nie należała. Niewątpliwie jednak pozostawała pod jego wpływem. Warto przy tym wspomnieć, iż w odpowiedzi na przestępstwo *ius canonicum* przewiduje obecnie: kary poprawcze (cenzury), kary ekspiacyjne, środki karne (upomnienie i nagane) oraz pokutę (obowiązek wykonania jakiegoś aktu miłości, pobożności lub religijności – kan. 1340; np.: pielgrzymka, jałmużna, modlitwa, w tym pokutę publiczną), i tak żeby uniknąć ekskomuniki (w zasadzie śmierci cywilnej w obrębie Kościoła) należało się ukorzyć, tak i żeby uniknąć kary śmierci za mężobójstwo (w średniowieczu tak nazywano przestępstwo polegające na zabójstwie człowieka) niezbędną była pokora.

W. Maisel tak opisuje genezę fenomenu krzyży pokutnych: „W średniowieczu, kiedy władza państwowa nie była jeszcze tak rozbudowana, by móc ścigać przestępców, ustaliła się praktyka, że w razie dokonania przez kogoś zabójstwa, możliwe były aż trzy drogi, mające doprowadzić do ukarania sprawcy. Było to albo wystąpienie ze skargą do sądu, albo dokonanie zemsty krwawej na zabójcy, albo też - wyniku starań zabójcy – dochodziło do wszczęcia postępowania ugodowego z rodziną ofiary zabójstwa (system kompozycyjny)”⁶.

W średniowiecznej Polsce funkcjonowało jeszcze dawne prawo zemsty krwawej (krewniaczej, rodowej) obok systemu odwetu. Początkowo zemsta była niczym nie ograniczona ani co do czasu, ani co do osoby sprawcy. Jednak już od początków XIII w. zemsta podlega coraz większym ograniczeniom, a władcy, w ramach or-

³ W. Maisel, *Archeologia prawna Europy*, s. 39.

⁴ Zgodnie z art. 172 k.k. kto publicznie bluźnił Bogu podlegał karze więzienia do lat 5.

⁵ J. Makarewicz, *Wstęp do filozofii prawa karnego*, Lublin 2009, s. 120.

⁶ W. Maisel, *Archeologia prawna Europy*, Warszawa-Poznań 1989, s. 182.

ganizacji państwowej, która zastąpiła dawną strukturę plemienną i rodową, starają się, by coraz więcej spraw trafiało na drogę postępowania sądowego. W XIV i XV w. mamy do czynienia ze swoistym okresem przejściowym, w którym funkcjonują obok siebie zemsta, odwet i kompozycja. Rozkwit i przewaga kar prywatnych to XIII i XIV w. Dopiero XVI w. przynosi prawie całkowite upaństwowienie reakcji karnej na przestępstwo.

J. Makarewicz tłumaczy odejście od zemsty krwawej względami ekonomicznym: „My sądzimy, że ewolucja ta stoi w związku z rozwojem własności prywatnej, wówczas bowiem zjawia się chciwość, jako namiętność równa zemście pod względem siły. Społeczeństwo zachowuje się obojętnie względem tych układów, jakkolwiek w pewnych wypadkach czyni ono zawisłem prawo zemsty od niezapłacenia kary pieniężnej, lub odwrotnie – zakazuje przyjęcia wykupu tam, gdzie zemsta odgrywa rolę surogatu kary.⁷”

Tablica 1. Ewolucja prawa karnego



Źródło: opracowanie własne.

Zasługą Kościoła było ograniczenie wykonywania zemsty w krwawej w miejscach tzw. azylu, Azylem najczęściej były mury kościoła lub instytucji kościelnej, a później również droga publiczna albo sąd. Zemsty krwawej nie wolno było też dokonywać w tracie świąt kościelnych. Odejście od zemsty krwawej odbywało się stopniowo. Najpierw zachęcano do zawarcia ugody, później wprowadzony został nakaz pojednania. Otworzyło to drogę do upowszechnienia tzw. systemu kompozycyjnego (*compositio* – ugoda).

⁷ J. Makarewicz, *Ewolucja kary, Prace rozproszone*, t. 1, Lublin 2010, s. 134.

System kompozycji (łac. *compositio* – układ, ugoda, pojednanie) rozwinął się najpełniej w prawie niemieckim, gdzie kara publiczna za tzw. przestępstwa prywatne wypiera okup dopiero w XVI w. W tym miejscu należy wspomnieć, iż większość miast i wsi w Polsce była zakładana (lokowana) właśnie na prawie niemieckim. Okup był wynikiem układu zawieranego między sprawcą a pokrzywdzonym lub jego krewnymi. Zawarcie układu było zwykle poprzedzone tzw. jednaniem. Za wyrządzoną krzywdę sprawca musiał zapłacić (tzw. płać); początkowo w bydle czy w koniach, później w pieniądzech. Część zapłaty musiała przypaść panującemu (*fredus*). Okup płacony za zabójstwo nazywano główszczyzną (*pro capite, poena capita*) lub zagłowiem (*wergeld*), a za zranienie (m.in. wybicie zębów, ucięcie ręki, nogi lub języka) – nawiązką. W Polsce kary pieniężne płacono w grzywnach srebra (od XI w. moneta o wadze 103 gram srebra; w XIV w. – 197 gram), stąd nazwa „grzywna” przyjęta w terminologii prawniczej dla funkcjonującej obecnie kary o charakterze majątkowym. W systemie kompozycyjnym brak możliwości zapłacenia okupu np. główszczyzny w przypadku zabójstwa powodował wymierzenia kary śmierci albo możliwość zemsty krwawej ze strony członków rodu. Zapłata główszczyzny oraz kara albo zemsta wzajemnie się wykluczały. Po zabiciu sprawcy tzw. mężobójstwa okup żaden się nie należał, a po zapłaceniu okupu i zemsta, i wymierzenie kary śmierci były niedopuszczalne (zabronione).

Warto zwrócić uwagę na to, że bardzo często układ kompozycyjny (umowa) zawierał liczne postanowienia dodatkowe, poza zobowiązaniem do zapłacenia określonej sumy pieniędzy. Obok kary pieniężnej mogła wystąpić tzw. pokora (symboliczne upokorzenie sprawcy czynu zabronionego), ofiara na rzecz Kościoła, wydalenie z kraju na czas jakiś, a nawet kara więzy. Pokora mogła też nie wypływać z woli stron, ale z mocy wyroku sądowego. Gdy miała charakter ściśle prywatny, do jej zwarcia dochodziło albo wyłącznie w wyniku negocjacji między stronami, albo za pomocą (za pośrednictwem) tzw. jednaczy, których dzisiaj nazwalibyśmy najpewniej mediatorami. Dość często rolę jednacza brał na siebie Kościół. Pokorę odbywał sprawca często nie sam, lecz z całym orszakiem (w otoczeniu krewnych: żony, rodzeństwa, rodziców, wujostwa, etc.), i mogła ona polegać np. na proszeniu na klęczkach o wybaczenie ze strony pokrzywdzonej, której przedstawiciel w tym czasie stał z mieczem nad głową proszącego. Strona pokrzywdzona również występowała kolektywnie, a jej przedstawiciel składał oświadczenie, zwłaszcza dotyczące brak pretensji wszelakich po zawartej ugodzie. Znakiem zawartej ugody był często krzyż kamienny, którego wystawienie było powinnością sprawcy przestępstwa (tzw. krzyże jednania bądź pokutne, często z rytami narzędzia zbrodni), lub kamienna bądź drewniana kapliczka (występują one powszechnie na Śląsku i wystawiane były od początku XIII w.). Sprawca zabójstwa bywał też zobowiązany np. do odbycia pielgrzymki do jednego ze świętych miejsc, pokrycia kosztów pogrzebu swojej ofiary, leżenia krzyżem na jej grobie, zamówienia mszy lub zakupienia świec (wosku na świece).

Po dokonaniu zabójstwa pomiędzy krewnymi zabitego i krewnymi sprawcy po-

wstaje tzw. stan wróżdy. Wróżda oznaczała kolektywne uprawnienie do ścigania sprawcy zabójstwa z jednej strony, oraz kolektywną odpowiedzialność rodu sprawcy za dokonane zabójstwo, z drugiej. Zamiast dokonywać zemsty strona pokrzywdzona może (po spełnieniu określonych przesłanek) zgodzić się na pojednanie, które ma charakter fakultatywny. Należy zwrócić jednak uwagę, że w skład pojednania wchodzi zarówno główszczyzna jak i tzw. pokora. Pokora ma bardzo istotne znaczenie, jest bowiem symboliczną zemstą, która z biegiem czasu, głównie pod wpływem Kościoła, staje się pokutą⁸. Treścią pojednania był więc okup (główszczyzna w przypadku zabójstwa), pokora, ofiara na rzecz Kościoła (najczęściej w postaci wosku) oraz przeprosiny od strony winnej czynu, którym towarzyszyła obietnica odpuszczenia i zachowania pokoju od strony pokrzywdzonej. Pokora mogła polegać na tym, że sprawca zabójstwa przez kilka (najczęściej 5 lub sześć) niedziel stawał w kościele z narzędziem zbrodni albo leżał krzyżem w czasie Mszy, na klęczkach, u grobu zabitego, prosił o wybaczenie. Zwracają uwagę pojednania śląskie, oparte na prawie magdeburskim z charakterystyczną cechą nasilenia elementów religijnych (obowiązek odbycia pielgrzymki do Rzymu, Jerozolimy lub Akwizgranu, obowiązek ufundowania określonej liczby mszy) oraz co najbardziej charakterystyczne: obowiązek ufundowania krzyża, słupa lub kaplicy w miejscu dokonania zabójstwa. Te wszystkie akty religijne miały charakter wybitnie pokutniczy.

Treść umowy kompozycyjnej (ugody) z terenów Śląska, z 1305 r.⁹:

„My, Beatrycze, księżna Śląska i władczyni Książa, chcemy aby wszystkim wyznawcom Chrystusa, do których dotrze ten dokument jako dowód, wiadomo było, że Konrad von Langinberc, były stanowicki młynarz pozbawiony został życia przez Konrada, byłego zarządcę majątku w Pasiecznej. Za zabójstwo tego człowieka, brat Günther, obecny administrator klasztoru zaproponował żonie, dzieciom i pozostałym krewnym zabitego stosowną przyzwoitą kwotę, którą zatwierdziła Rada Zaufanych Mężów. Żona, dzieci i bliżsi krewni, którzy obecni byli przy ugodzie i przyjęli kwotę ustaloną na 12 marek, złożyli swoje podpisy. Sumę półtorej marki otrzymał ponadto sługa zabitego za odniesione obrażenia, a chirurg, który udzielił mu pomocy jedną markę. Na znak ugody wzniesiony został na miejscu zbrodni krzyż. Wszyscy wymienieni po zatwierdzeniu ugody zrezygnowali w sądzie, w obecności wójta, ławników, z wszelkich działań. mogących mieć charakter zemsty, dziękując za korzystne warunki ugody. Ażeby żadna z wyżej wymienionych osób nie dopuściła się pogwałcenia ugody, postanowiliśmy opatrzyć dokument naszą pieczęcią i pieczęciami brata Günthera, administratora klasztornego i obywatela Strzegomia, nadając mu moc prawną. Jako świadków ugody pojednawczej wymienia się (...), oraz wielu innych godnych zaufania ludzi. Sporządzono ręką Konrada, rektora szkół strzegomskich w dniu 4 grudnia w roku pańskim 1305”.

⁸ Zob. S. Kutrzeba, *Mężobójstwo w prawie polskim XIV i XV w.*, Kraków 1907.

⁹ Oryginalny dokument przechowywany jest w Praskim Archiwum Państwowym (Czechy).

Treść umowy kompozycyjnej (ugody) z terenów Złotoryi, z 1494 r.:

„W piątek przed dniem Andrzeja Apostoła przed radą miejską Złotoryi zjawił się Paweł Cleinhanns wraz z przyjaciółmi. Przybyli zeznali, że w dniu św. Katarzyny tegoż roku zamordowany został syn Pawła, Krzysztof. Wskazali również zabójców, którymi byli niejaki Wincenty, Mateusz Plotzner, Jakub sługa sołtysa Wskazali i Paweł Hensel.

Winni złożyli przysięgę, że zabójstwa dokonali nieumyślnie, przez przypadek. Rajcy ustalili w przyjaźni, nie na gruncie prawa, ponieważ wyrok wydany w myśl litery prawa dla oskarżonych mógł zakończyć się jedynie karą śmierci. Jak się wydaje najaktywniejszym z czterech sprawców był Wincenty, którego obciążono najcięższymi nakazami. Miał osobiście udać się do jednego z ówczesnych miejsc pielgrzymkowych – Akwizgranu, w terminie 14 dni po Wielkanocy. Dodatkowo musiał ufundować Leichzeichen z Vigiliami, 12 funtów wosku na świece, 60 mszy zadusznych, w tym 30 w złotoryjskiej farze i pozostałych 30 w klasztorze. Zobligowany został także do zlecenia wykonania kamiennej kapliczki i kamiennego krzyża, jak również do ufundowania tzw. Seelebadetz wyżywieniem, w postaci korca pszenicy, chleba z żyta i jednego antalka piwa. Powinien również przekazać 3 guldenty na monstrancję do zapustów i owies dla miasta Złotoryi i miejscowego sądu. Natomiast drugiego ze sprawców, niejakiemu Mateuszowi Plotznerowi zobowiązano podobnie jak Wincentego do odbycia pielgrzymki do Akwizgranu, ufundowania 30 mszy czytanych w klasztorze i ofiarowania 2 marek na nową monstrancję. Ponadto miał przekazać 1 markę pisarzowi, a miasto miało otrzymać 18 korców owsa. Jakuba sługę sołtysa zobligowano do darowania 1 guldenta na monstrancję, w terminie do zapustów i 6 korców owsa. Czwarty i ostatni z obwinionych o zabójstwo, Paweł Hensel, podobnie jak jego poprzednicy został zobowiązany do przekazania 1 marki na monstrancję, 18 groszy na wyżywienie dla ojca zamordowanego i 1 gulden w ciągu 14 dni, a także 18 korców owsa.

Na koniec, zapewne Wincenty i po zostali trzej sprawcy winni śmierci Krzysztofa, syna Pawła Cleinhannsa pojednali się z rodziną ofiary, która wybaczyła im, według prawa czyn, którego się dopuścili...”¹⁰

Najwięcej krzyży i kapliczek spotyka się na Śląsku, zwłaszcza w powiecie świdnickim (prawie 100 krzyży) i wrocławskim (prawie 60 krzyży). Jeżeli chodzi o terminologię to najczęściej w Polsce spotyka się używanie następujących nazw: krzyże pokutne albo krzyże pojednania. W literaturze niemieckiej używa się powszechnie nazwy: „krzyże kamienne” (*Steinkreuz*); nazwa „krzyże pokutne” również występuje (*Suchnekreuz*). O ile nie mylimy pełnionej przez krzyż, funkcji to za poprawną należy uznać nazwę „krzyż pokutny” oraz „krzyż pojednania”. Pojednanie oznacza

¹⁰ Za D. Wojtucki – S. Zobniów, *Pomniki dawnego prawa karnego na pograniczu czesko-polskim*, Wrocław 2007, s. 7-8.

oczywiście termin szerszy, ponieważ w jego wyniku pokuta (pokora) była (o ile wystąpiła) tylko jednym z kilku elementów zawieranej ugody. Dla tych krzyży, które nie związane były z realizacją *compositi*, należy pozostawić nazwę „krzyż kamienny”, z tym jednak zastrzeżeniem, że jest to termin na tyle szeroki, że w jego zbiorze desygnatami są również krzyże pokutne (pojednania). Po prostu każdy krzyż pokutny jest obecnie krzyżem kamiennym, ale nie każdy do dzisiaj zachowany krzyż kamienny jest krzyżem pokutnym.

Doliczono się ok. 650 krzyży pojednania (w 400 miejscowościach) i ok. 50 kapliczek na ziemiach polskich. W całej Europie (w Niemczech - 6500, Belgii - 25; Francji - 9; Czechach - 330, Włoszech -14; i Skandynawii -20) jest tych krzyży ok. 7000 i ok. 1000 kapliczek (927 w samych Niemczech). Stawiano je od VI do XIII w. Pewną cezurę stanowi tu zapewne *Constitutio Criminalis Carolina* (Konstytucja Kryminalna Cesarza Karola V) z 1532 r., która symbolicznie i praktycznie rozpoczyna okres upaństwowienia kary, wraz z którym następuje kres mającego charakter prywatny pojednania, którego elementem była pokora wraz z występującym niekiedy obowiązkiem postawienia krzyża bądź kapliczki. Pojawiają się uzasadnione wątpliwości, czy rzeczywiście aż w tak dużej liczbie przypadków mamy do czynienia z zabytkami dawnego prawa (jak chcieliby m.in. polscy krajoznawcy), z krzyżami i kapliczkami pojednania. Część z nich, być może nawet większość, mogła mieć przecież charakter sakramentalny, dewocyjny, część nagrobny, a część pamiątkowy – postawiony nie przez sprawcę lecz przez rodzinę zabitego, dla upamiętnienia faktu i okoliczności zbrodni. Krzyże kamienne mogły też pełnić funkcje graniczne. Znany jest zwyczaj wznoszenia krzyży na miejscu rozebranego kościoła lub dla upamiętnienia ważnego wydarzenia. Należy przypuszczać, że starsze mają charakter ekspiacyjny (pokutny), a młodsze – jedynie pamiątkowy. W poważnej (naukowej) literaturze historycznoprawnej temat ten prawie nie istnieje i wymaga dopiero rzetelnych, metodologicznie poprawnych (głównie archeologicznych i historycznych), potwierdzonych źródłami (archiwaliaми), badań. Jak pisał W. Maisel:

„Kara polegająca na nałożeniu obowiązku wybudowania krzyża pokutnego, nie została jeszcze przez historię należycie zbadana, a co gorsza, szanse na jej zbadanie są znikome ze względu na niedostatek źródeł pisanych, które by tę sprawę mogły pełniej naświetlić. Kara ta bowiem nie jest wymieniana ani w polskich, ani w niemieckich (stosowanych dawniej w miastach polskich) kodeksach prawnych zapewne dlatego, że nie wchodziła do katalogu kar publicznych nakładanych przez sądy, lecz była jedną z kar prywatnych. (...) Nie wszystkie jednak spośród ponad 400 krzyży kamiennych, zinwentaryzowanych przez zasłużoną Dolnośląską Komisję Opieki nad Zabytkami PTTK, są krzyżami pokutnymi. Są nimi na pewno te, na których wykuto wizerunki narzędzi popełnionej zbrodni”¹¹.

¹¹ W. Maisel, *Archeologia prawna Polski*, Warszawa – Poznań 1982, s. 164-165.

Ryc. Krzyż pokutny w Mysłakowicach¹²

W tym miejscu warto wspomnieć, iż w 2005 r. została ustanowiona przez Oddział Wojskowy PTTK w Chełmie „Ogólnopolska Odznaka Krajoznawcza PTTK: Krzyże pokutne w Polsce”. Odznaka występuje 12 stopniach. Poniżej wizerunek odznaki

¹² Zdjęcie publikowane na zasadzie GNU Free Documentation License, Wikipedia.

popularnej (zwiedzonych 15 krzyży), brązowej (30 krzyży) i srebrnej (45 krzyży).



Nawet jeżeli spośród ponad 600 skatalogowanych krzyży kamiennych w Polsce jedynie kilkadziesiąt pełniło funkcję krzyży pokutnych, w niczym to nie umniejsza ich znaczenia i płynącego z nich świadectwa dawnej kultury prawnej. Nie umniejsza to też w żadnym stopniu zasług krajoznawców, poczynionych dla ochrony zabytków i ich popularyzowania, w szczególności uznania dla pionierskich opracowań J. Milki i A. Scheera. Tym bardziej wszystkim powinno zależeć nie na mitologizowaniu przeszłości, ale na poznaniu prawdy o niej i o materialnych, niemych bo kamiennych, jej świadkach.

W XIV i XV w. wystawianie krzyży i kapliczek pokutnych musiało być jednak dość powszechne, o czym świadczyć może detal na obrazie olejnym Lucasa Cranacha Starszego „Madonna pod jodłami” z 1510 r.¹³ W tle, przy lewej, dolnej krawędzi obrazu – przy drodze do zamku, widoczny jest doskonale motyw kapliczki i krzyża pokutnego, stojących obok siebie.

Krzyże kamienne bardzo często wykonywane były przez kamieniarzy z piaskowca, granitu, gnejsu, zlepieńca (najczęściej miejscowego surowca) i ważyły nawet po kilkaset kilogramów. Miały wysokość od 30 cm do nawet 3 metrów. Zwykle miały formę krzyża łacińskiego, zdecydowanie rzadziej greckiego, maltańskiego lub innego. Oczywiście za nieprawdziwe i nie mające żadnych podstaw należy uznać sformułowane niekiedy tezy, iż krzyże pokutne były wykonywane osobiście przez sprawców zbrodni. Mogło się to zdarzyć tylko w jednym przypadku, gdy zabójca z zawodu był kamieniarzem.

Krzyże pokutne stawiane były zwykle w różnych miejscach: w polu, lesie (wolnostojące), przy drodze (przydrożne) – tam gdzie dokonano zbrodni albo w miejscu pochówku zabitego, w szczególności na cmentarzu. Jak zauważył Z. Lechowicz: „Analizując występowanie krzyży pokutnych na Śląsku, uderza wyjątkowo częste ich występowanie przy drogach o starej metryce. Nasuwa to sugestię, że kary pokutne i ugoda z rodziną zmarłego były korzystniejsze dla sprawcy niż tzw. „prawo ręki pańskiej”, dające prawo swobodnego poruszania się po drogach państwa pod gwarancją bezpieczeństwa zaręczonego przez księcia lub króla. Konsekwencją na-

¹³ Olej na desce, 71 × 57 cm. Obecnie obraz znajduje się we Wrocławskim Muzeum Archidiecezjalnym.

ruszenia teŝe gwarancji były bardzo surowe kary”. Po upływie wieków, na skutek przenoszenia ich (czasami motywem była ochrona i zachowanie tego zabytku jurysdykcji karnej), spotykamy je współcześnie często przy kościołach i cmentarzach. Były teŝ przez stulecia wykorzystywane jako element budowlany, wkomponowywane w stawiane mury i ściany. W stosunku do większości tych zabytków niemożliwe jest ustalenie daty ich powstania.

Największy w Polsce i w Europie monolityczny krzyŝ kamienny znajduje się w Stargardzie Szczecińskim. Mierzy ponad 3 m i waŝy ok 2 ton¹⁴. Najprawdopodobniej pochodzi z 1542 r., na które to datowanie wskazuje napis na krzyŝu. Krzyŝ został wykonany z wapienia gotlandzkiego. Widnieje na nim wizerunek ukrzyŝowanego Chrystusa i napis: „Boŝe bądź łaskaw dla Hansa Billeke, roku 1542”, z tyłu zaś wyryto opis popełnionego czynu (swoiste wyznanie win) brzmiące w ten sposób: „W 1542 roku Hans Billeke zamordował w końcu ŝelazną siekierą mordercę swojego siostrzeńca” lub według innego tłumaczenia (z języka dolnoniemieckiego): „Roku 1542 Hans Billeke został zabity ŝelaznym prętem przez Lorentza Madera - jego matki siostry syna”¹⁵.

Rys. Krzyŝ kamienny w Stargardzie Szczecińskim¹⁶



Umieszczane na niektórych krzyŝach kamiennych (pokutnych) wyobrażenia narzędzi dokonanej zbrodni mają najczęściej charakter konturowego rytu wgłębnego.

¹⁴ Zob. A. Majewska, *Krzyŝ pokutny w Stargardzie*, Stargard 2005.

¹⁵ Zob. M. Ober, *Stargard Szczeciński*, Warszawa 1988, s. 48.

¹⁶ Zdjęcie publikowane na zasadzie GNU Free Documentation License, Wikipedia.

Zwykle są to miecze, kordy, tasaki, szable, sztylety, topory, włócznie, kusze, a nawet pistolety, ale również broń czy raczej narzędzia nad wyraz pospolite, takie jak widły, noże, siekiery i pałki.

Krzyże i kapliczki pokutne jako element wymiaru sprawiedliwości karnej przyczyniały się do humanizacji prawa karnego, wspierały pojednanie i ugodę, które nierzadko zastępowały okrutne kary odwetowe, czy to postaci kary śmierci, czy to w postaci tzw. kar okaleczających (mutilacyjnych), polegających np. na obcięciu uszu, ręki, wyrwania języka. Zobowiązanie do postawienia krzyża lub kapliczki było znakiem zawartej ugody, skruchy wyrażonej przez sprawcę oraz gwarancją zlikwidowania konfliktu między stronami. Te zabytki archeologii prawnej były niewątpliwie pozytywnym¹⁷ elementem chrześcijańskiej kultury prawnej. Współczesna nauka prawa karnego nie traci z oczu ekspiacyjnej funkcji kary i pozostałych środków reakcji karnej, które pozwalają swoiste odpokutowanie za popełniony czyn w sumieniu sprawcy oraz roli mediacji, zmierzającej do zlikwidowania konfliktu, który był przyczyną lub konsekwencją przestępstwa. Tym samym między zaprezentowanymi zabytkami średniowiecznej jurysdykcji karnej a czasami współczesnymi więcej jest związków i podobieństwa, niż moglibyśmy przypuszczać.

Tablica: Strona tytułowa i rycina nr 12 z dzieła Maxa Hellmicha z 1923 r.:



¹⁷ Oczywiście potrafimy wskazać również elementy negatywne występujące w średniowieczu, m.in. kary za herezję i występki czarostwa (słynny i niesławny „Młot na czarownicę”), nie jest to jednak tematem tego akurat opracowania.

Literatura

- Dobrzyniecki, A., *Krzyże i kapliczki pokutne Ziemi Złotoryjskiej – historia pewnego mitu*, „Pomniki Dawnego Prawa” 11-12 (wrzesień-grudzień 2010);
- Dobrzyniecki, A., *Tzw. krzyże i kapliczki pokutne – zarys problematyki badawczej*, „Pomniki Dawnego Prawa” 1 (maj 2008).
- Hellmich, M., *Steinerne Zeugen mittelalterlichen Rechts in Schlesien. Steinkreuze, Bildstöcke, Stauensäulen, Galgen, Gerichtstische, Liegnitz* 1923.
- Komorowski, W., *Kamienne krzyże i kapliczki na Dolnym Śląsku*, Polkowice 2014.
- Lechowicz, Z., Archeologiczny przyczynek do problematyki tzw. krzyży pokutnych, „Acta Universitatis Lodziensis; Folia Archaeologica” 4(1983).
- Maisel, W., *Archeologia prawna Europy*, Warszawa – Poznań 1989.
- Maisel, W., *Archeologia prawna Polski*, Warszawa – Poznań 1982.
- Majewska, A., *Krzyż pokutny w Stargardzie*, Stargard 2005.
- Makarewicz, J., *Ewolucja kary; Prace rozproszone*, t. 1, Lublin 2010.
- Makarewicz, J., *Wstęp do filozofii prawa karnego*, Lublin 2009.
- Milka, J., *Kamienne pomniki dawnego prawa*, Wrocław 1968.
- Müller, G. – Quietsch, M., *Steinkreuze und Kruzesteine in Sachsen*, Berlin 1977.
- Scheer, A., *Krzyże pokutne Ziemi Świdnickiej*, Świdnica 1984.
- Warylewski, J., *Kara. Podstawy historyczne i filozoficzne*, Gdańsk 2007.
- Wojtucki, D. – Zobniów, S., *Pomniki dawnego prawa karnego na pograniczu czesko-polskim*, Wrocław 2007.

Crosses and Chapels of Penance (Reconciliation) as Part of the Medieval Criminal Jurisdiction

Summary: The article presents issues related to the history of criminal law and the so-called legal archeology. In addition it shows their sources and their impact on the formation and development of legal culture in the Middle Ages on Polish land. The key issue is the evolution of the penalty and the emergence of the composition system (łac. compositio), in which there have to reach a settlement between the perpetrator of the murder and the victim's family (relatives). Element of the agreement was imposed on the perpetrator of the murder of an obligation to build a stone cross or chapel. These elements - crosses and shrines - had an expiatory character. Therefore they are commonly known as penitential crosses and shrines. There is several hundred of these stone witnesses of the medieval criminal justice in Poland.

Keywords: criminal law, legal archeology, expiation, penitential crosses, penitential shrines.

KS. PRZEMYSŁAW AUGUST LEWIŃSKI

Apostolic Nunciature in the Sudan
Khartoum, Sudan

I fondamenti dell'ideologia di *Vladimir* Il'ič Lenin circa la religione

Sommario: Indubbiamente l'ideologia di V.I. Lenin aveva un enorme impatto sul destino di molti Paesi europei e mondiali nel XX secolo. Essa fu diventata una parte integrante nella costruzione del comunismo reale. Il suo scopo primario era quello di indottrinare profondamente le masse, costringendole a cambiare atteggiamenti, tradizioni e valori. In tale situazione un confronto dell'ideologia leninista con la religione era inevitabile.

L'articolo cerca di presentare sinteticamente la postizione ufficiale di V.I. Lenin su questo argomento. Per una comprensione migliore del problema esso descrive inizialmente le basi del comunismo, la sua origine, così come la semantica della parola "ideologia". L'analisi dei testi di Lenin, riguardanti direttamente la questione della religione, rivela l'impossibilità di conciliare questa ideologia con la fede in Dio. Anche se le opinioni citate non chiamano esplicitamente a una lotta finale con la religione, tuttavia, i fatti presentati dimostrano chiaramente questo atteggiamento.

L'ideologia leninista, costruita sulla base del materialismo dialettico di K. Marx e combinata con la visione di uno Stato laico, non è compatibile con i valori religiosi, in particolare quelli cristiani. Essa mira non solo a distruggere i valori spirituali ma cerca soprattutto di sostituirli con l'idea della lotta di classe e di diventare una religione nuova.

Parole chiave: comunismo, leninismo, ideologia, religione.

Con un'acuto studio storico si potrebbe dedurre che non tutte le idee di tipo comunista devono necessariamente essere contrarie alla religione e alla fede. Anzi, analizzando in genere lo sviluppo del suddetto pensiero, bisogna notare che prima della Rivoluzione francese il comunismo si basava soprattutto sulla visione religiosa del mondo e della convivenza pacifica tra gli uomini, facendo riferimento all'uguaglianza di tutti davanti a Dio e alla necessità della collettività dei beni materiali¹.

¹ La prima formulazione organica dell'ideale politico comunista, contemplato come una visione intera di una città ideale, si deve a Platone e alla sua opera intitolata „Repubblica”, anche se alcuni ritengono che la visione di Platone può essere considerata una teoria di tipo comunista solo con opportune riserve (por. M.L. Salvadori, *Comunismo*, w: *Enciclopedia delle scienze sociali*, t. 2, Roma 1992,

s. 189). Si potrebbe dire che il primo comunismo di base religiosa fu quello vissuto dagli Esseni, nati attorno alla metà del II secolo a.C, che formarono una setta di matrice giudaica. Secondo Giuseppe Flavio, le loro aggregazioni furono organizzate in comunità monastiche isolate, di tipo eremitico e cenobitico, ma con la comunione dei beni (por. Józef Flawiusz, *Guerra giudaica*, t. 12 w.8.2, w: *Storia della guerra giudaica di Giuseppe Flavio tradotta dal greco e illustrata*, red. F. Angiolini, t. 1, Milano 1822, s. 189-191). Non conosciamo, purtroppo, dettagliatamente la vita di questa comunità, distrutta dalle truppe romane nel sec. I d.C. Sappiamo, invece, che il modello della collettività dei beni, non necessariamente uguale a quella degli Esseni ma molto simile ad essa, fu assunto dai primi gruppi di cristiani.

Citando solo i due passi degli Atti degli Apostoli (por. Dz 2, 44-45; 4,32-35) si può notare che la forma radicale del comandamento dell'amore (por. Mt 22, 37-40; Mk 12, 29-31; Łk 10, 25-28; J 13, 34; 15, 12), vissuta come rinuncia totale delle ricchezze da parte dei primi gruppi cristiani con la volontà di costituire una comunità collettiva dei beni in cui avrebbero potuto accedere tutti i seguaci di Cristo, fu molto presente nel cristianesimo primitivo.

Non sarebbe assolutamente vero dire che questi modelli di vita comunitaria rispondessero ad esigenze di tipo politico. Le prime comunità dei cristiani non ebbero niente a che vedere con la politica ma vivevano con uno profondo spirito di fraternità e di unità di tipo religioso che da un lato rispondeva all'insegnamento di Gesù, da un altro, invece, fu provocato dalla situazione creata attorno ai primi gruppi dei cristiani. Come scrivono alcuni storici, l'inizio del cristianesimo fu segnato da „una specie di comunismo etico religioso, dettato da puro spirito di sacrificio, alieno da qualsiasi costrizione” (K. Bihlmeyer – H. Tuechle, *Storia della Chiesa. L'antichità cristiana*, t. 1, Brescia 142003, s. 66).

Bisogna, tuttavia, ricordare che questo particolare stile di vita aveva contaminato fortemente tutto il mondo cristiano, provocando in tanti seguaci di Cristo la volontà di imitare da vicino le prime comunità dei cristiani tramite la vita di tipo monastico o mendicante. A questo punto bisogna ricordare anche diversi gruppi cristiani, staccati in vari periodi dalla Chiesa cattolica. Una buona parte di essi aveva sviluppato, in modo del tutto peculiare per ogni gruppo, il pensiero religioso sull'uso dei beni che rispose, in linea di massima, al pensiero di tipo comunista. Basta menzionare i valdesi, i catari, i taboriti, i patarini e, successivamente, anche gli anabattisti o gli altri più piccoli gruppi di eretici che cercarono di ristabilire la collettività di vita cristiana basando sul menzionato modello descritto dagli Atti degli Apostoli. Si può ricordare anche il pensiero delle singole persone della Chiesa cattolica che proclamarono la necessità della collettività dei beni come uno dei mezzi per il rinnovamento della vita umana e religiosa. Tra questi: Gioachino da Fiore, fra Dolcino, John Wyckliffe, Jan Hus.

Un altro filo comunista, proposto già nell'epoca di Rinascimento, fu il comunismo utopistico, fondato sulla famosa teoria socio-politica di T. Moro (zob. T. Moro, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, Bari 1963). Essa rispondeva ai primi passi della modernizzazione capitalistica in Inghilterra e criticava molto la proprietà privata e il desiderio illecito di arricchimento. La visione di Moro raccontava la vita di una società perfetta, dove vige il principio della proprietà comune che garantisce la giustizia e la prosperità. Il benessere avrebbe le sue radici nel lavoro comunitario.

Per un'adeguato giudizio sul pensiero di T. Moro bisogna ricordare che la sua visione non esce dall'ambiente del comunismo etico o religioso ma rimane fedele all'idea che il cambiamento della società richiede sempre la persuasione filosofica, etica e religiosa della classe dei regenti.

Tra gli altri tipi di comunismo, antecedente la Rivoluzione francese, cha aveva avuto un legame forte con la religione cristiana, fu il comunismo degli Stati gesuiti del Paraguay, chiamati anche le Riduzioni Gesuite o *Reduccionnes*. La loro struttura, il progetto dello sviluppo, il regolamento della vita quotidiana rispondevano, in un certo senso, alla visione utopistica proposta in particolare da T. Moro. Questo tipo di „teocrazia sociale”, basata sulla collettività dei beni e uguaglianza degli *Indios* con gli Europei, non ebbe tanta fortuna. L'espulsione dei gesuiti dai Paesi dell'America latina marcò la loro fine (zob. L.A. Muratori, *Il cristianesimo felice dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, Palermo 1985).

Ancora prima della Rivoluzione francese naquero due correnti del comunismo basato sull'idea dell'uguaglianza tra gli uomini: il primo – teologico, rappresentato soprattutto da É.-G. Morelly e L.M. Descamps, e il secondo – materialistico, rappresentato da J. Meslier. Mentre quello teologico si appog-

La rivoluzione copernicana della società, cominciata con l'Illuminismo e avente il suo culmine nella Rivoluzione francese, cambiò definitivamente anche il pensiero comunista. Si potrebbe dire che esso subì una certa „secolarizzazione”, staccandosi definitivamente dalle correnti di tipo religioso, soprattutto cristiano². Il nuovo slancio del comunismo moderno si deve alla Rivoluzione industriale ed al crescente ruolo del movimento operaio. In questo senso crebbe anche la forza del pensiero materialistico, impostato per garantire la vita migliore del mondo dei lavoratori, attraverso un agire concreto e non il pensiero puro, fondato sulle idee astratte e poco comprese³.

La complessa visione del mondo, proposta da K. Marx, trattò anche del problema della posizione di religione nella vita sociale, sotto il regime del comunismo moderno⁴. Come si è scoperto, questa problematica divenne importantissima per i nuovi Stati comunisti, nati dopo la Rivoluzione d'Ottobre in Russia. Il loro appoggio ideologico al marxismo-leninismo fece sì che ogni religione fosse trattata un nemico del pensiero comunista e ogni associazione religiosa una minaccia per lo Stato⁵. In questo senso l'ideologia comunista doveva escludere *a priori* qualsiasi tipo di pacifica simbiosi con la religione, mantenendo per se stessa il ruolo dell'unica religione ufficiale⁶. Questa prassi ebbe luogo laddove il materialismo e le scienze empiriche escludevano totalmente dalla vita sociale il ruolo della metafisica e dello spirito⁷.

giava ai principi cristiani e proclamava l'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio, quello materialistico cercava, innanzitutto, le possibilità di combattere i regimi autoritari attraverso una stretta unità tra le persone. Si può dire che proprio questo tipo di comunismo, che aveva per scopo la lotta per la liberazione dalle strapotenze delle monarchie assolute, segnò, in un certo senso, l'inizio del comunismo vissuto non più come una teoria sociale ma come una nuova dottrina e, successivamente, anche come ideologia politica.

² Non si può dimenticare che quasi tutte le religioni conoscono un movimento tipo „comunista” che intende l'uguaglianza di tutti i suoi membri e la collettività dei beni. Basta pensare ai monasteri buddisti o ai *kibbutz* giudaici. Sarebbe interessante aggiungere che questo tipo di pensiero è, invece, quasi assente nell'Islam.

³ Fu proprio l'idea di K. Marx di negare e di rigettare ogni tipo di ideologia che non avesse niente a che vedere con la realtà.

⁴ Il comunismo marxistico per la prima volta nella storia stette in opposizione totale alla religione a causa del suo materialismo dialettico che inventò una nuova visione del mondo, fondata sulla storica lotta delle classi, e non prevede nessun luogo per le scienze non empiriche. La concezione generale della storia, la prospettiva rivoluzionaria basata sull'antropologia evolutivista, l'analisi e la critica del capitalismo e dell'economia politica, la teoria dell'estinzione dello Stato e del ruolo del Partito comunista costituirono una totale visione del mondo secondo il modello marxista e ne fecero un'ideologia.

⁵ Sarebbe interessante notare come i comunisti ripetevano, inconsapevolmente, la più famosa frase dell'*Ancien Régime*, assegnata a Luigi XIV, „L'état, c'est moi”, applicandola questa volta non alla persona del monarca ma al Partito comunista.

⁶ Come si vedrà successivamente questa concezione teorica non era rigettata completamente dalle idee di V. Lenin. I fatti storici testimoniano invece sulla sua assoluta realizzazione in pratica.

⁷ Giustamente alcuni autori ritengono che „it is nevertheless true that the doctrinal hostility of Marxism-Leninism toward religion would be less significant if this doctrine were non totalitarian. Through total control, the leaders of the Communist Party can implement the metaphysical doctrine of dialectical materialism” (R.C. Monticone, *The Catholic Church in Communist Poland 1945-1985. Forty Years of Church-State Relations*, Boulder 1986, s. 6).

La contestazione della religione da parte del marxismo e successivamente dalla sua versione leninista fu il risultato dell'antecedente idee di G. Hegel e di L. Feuerbach dei quali pensieri, assai interessanti, non costituiscono il tema del presente articolo.

1. Cosa vuol dire l'„Ideologia”?

Prima di tutto bisogna fermarsi sul senso del termine „ideologia”. Esso fu introdotto nella lingua volgare da A. Destutt de Trac nel 1796 attraverso la sua opera intitolata „Mémoire sur la faculté de penser” dove venne definita una scienza dell'origine e della formazione delle idee⁸. In questo senso, opponendosi alla visione precedente costruita dai filosofi illuministi, essa aveva cercato di creare una scienza ideale che potesse riscoprire di nuovo tutte le dimensioni della vita morale, politica ed economica. Solo grazie a N. Bonaparte l'originario significato di „ideologia” perse velocemente la sua dicitura e, per una sorte di ironia, fu totalmente capovolto⁹. L'ideologia „nata proprio come voluta aderenza alla realtà dei sensi, come concezione antimetafisica interamente basata sull'esperienza (...) veniva così degradata ad astrusa fantastichiera”¹⁰. Proprio questa negativa visione dell'ideologia fu ripresa e rielaborata da K. Marx¹¹. Quello che egli contestò nei suoi scritti sarebbe diventato il fondamento della nuova ideologia comunista che ha dato vita ai futuri regimi totalitari, innanzitutto bolscevismo russo guidato da V. Lenin.

Secondo K. Marx si possono evidenziare due modi diversi di intendere il concetto di „ideologia”: in primo luogo, come il pensiero metafisico, svincolato da ogni prassi, cioè rimasto solo nell'ambito delle idee; in secondo luogo come la falsa conoscenza riguardante, soprattutto, l'economia politica d'allora. In entrambe le visioni K. Marx criticò fortemente il pensiero ideologico perchè totalmente staccato dalla realtà terrena. Così il termine „ideologia” assunse anche il significato letterale derivato dalla parola tedesca „*Ideenkleid*”, „vestito d'idee”, per cui ideologica è ogni concezione che voglia rivestire di idee e principi astratti la concreta realtà dei fatti materiali, mascherandoli e dandone una surrettizia giustificazione. Il materialismo dialettico, inventato da K. Marx, non permetteva di concedere alle idee le forze metastoriche. Anzi, secondo il filosofo tedesco i principi astratti, le idee, le entità metafisiche non producono né la storia e né la società ma lo fanno gli individui reali, concreti, so-

⁸ Por. H.-J. Lieber – H.G. Bütow, *Ideology, w: Marxism, communism and western society. A comparative encyclopedia*, t. 4, red. C.D. Kerning, New York 1972, s. 200.

⁹ La parola „ideologo” cominciò a funzionare in senso dispregiativo con N. Bonaparte che la usava contro i suoi oppositori del movimento *idéologues*, intendendo con essa l'intellettuale dottrinario e astratto, privo di qualsiasi senso della realtà e gli stessi ideologi poco legati alla realtà con scarso senso politico (por. R. Bodei, *Ideologia, w: Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti, Appendice*, Roma 2000, s. 834).

¹⁰ R. Bodei, *dz. cyt.*, s. 834.

¹¹ „È alla ideologia, a questa tenebrosa metafisica che ricercando con sottigliezza le cause originarie, vuole su tali basi fondare la legislazione dei popoli in luogo di adattare le leggi alla conoscenza del cuore dell'uomo e alle lezioni della storia, che vanno attribuiti tutti i mali che ha provato la nostra bella Francia”. M.A. Toscano, *Introduzione alla sociologia*, Milano 2006, s. 266.

cializzati e cooperanti tra di loro¹². Proprio per questo motivo K. Marx rigettò l'idea hegeliana dello spirito del mondo e lo sostituì con la presenza degli uomini e del processo produttivo socialmente organizzato¹³. Perciò, egli fu totalmente contrario ad ogni tipo di ideologia vissuta come un pensiero astratto e privo di ogni appoggio nella realtà.

Col passare del tempo il termine „ideologia” si evolvse e cambiò il suo significato anche dentro il pensiero comunista¹⁴. Il suddetto cambiamento fu elaborato largamente da V. Lenin. Perciò, nella teoria leninista esso possedeva due interpretazioni: da una parte fu contemplato sempre in senso negativo, come la falsa coscienza del nemico (cioè della borghesia); da un'altra parte ebbe il significato positivo e indicò la scienza dell'azione rivoluzionaria, soprattutto quella gestita dal Partito comunista¹⁵. L'„ideologia”, interpretata come una nuova scienza, aveva, dunque, bisogno del complesso di credenze, opinioni, rappresentazioni, valori che orientino un determinato gruppo sociale. In questo senso passò nella storia come „ideologia comunista” basata sui principi socio-politici elaborati da K. Marx e dei suoi seguaci, soprattutto da menzionato ormai Lenin¹⁶.

Non è possibile elencare dettagliamenti quanto è stato ormai scritto sul tema dell'ideologia comunista, sia dal punto di vista storico-scientifico sia puramente propagandistico. Sicuramente questo vasto interesse, da parte di studiosi e di confessori del comunismo, dipende dalla sua ampiezza che cerca di conquistare i più segreti punti della vita comunitaria ed individuale della persona umana. L'ideologia comunista non può essere considerata semplicemente un sistema politico che cerca di organizzare, in un modo abbastanza particolare, la forma e il modo di governare¹⁷.

¹² Por. K. Lenk, *Ideologia*, w: *Enciclopedia delle scienze sociali*, t. 4, Roma 1994, s. 508.

¹³ In questo senso per K. Marx neanche la storia era un'entità per sé, ma si legava strettamente con gli elementi del processo produttivo e riproduttivo del genere umano.

¹⁴ Questo diverso significato era percepibile già all'inizio dell'900. Secondo alcuni „'Ideology' has the most diverse meanings in Marxism-Leninism. In its widest sense, any system of thought is called ideology” (H.-J. Lieber – H.G. Bütow, *dz. cyt.*, s. 206).

¹⁵ Por. K. Lenk, *dz. cyt.*, s. 510.

¹⁶ Si può dire che per la prima volta il comunismo, interpretato come ideologia, era proposto dal movimento di *deggers*, con il suo teoretico G. Winstansley, e seguentemente dai gruppi cresciuti nel tempo della Rivoluzione francese, sotto l'influsso del pensiero di F.-N. Babeuf. Le teorie di una vera ideologia comunista sviluppò anche il corrente del cosiddetto „comunismo utopistico” della prima metà del '800. I suoi fondatori esprimevano desiderio, proposto per la prima volta da T. Moro, di costruire una nuova società, basata sull'ideologia comunista, dove i mezzi di produzione apparterranno alla collettività, dove ogni cittadino darà alla collettività una quantità uguale di lavoro e ritirerà da un magazzino pubblico ciò di cui avrà bisogno. Non tutti pensatori del corrente ritenevano che la costituzione di questa società fosse possibile da realizzare solo attraverso la convinzione e l'esempio. Alcuni progettavano, infatti, uno scontro tra operai e imprenditori che avrebbe dato vita a questa nuova forma del sistema sociale e del governo (por. R. Mondolfo, *Comunismo*, w: *Enciclopedia delle scienze sociali*, t. 11, Roma 1931, s. 32-33).

¹⁷ La suddetta teoria potrebbe essere largamente documentata dai diversi fatti storici. A questo punto si può menzionare soltanto i radicali cambiamenti nella vita politica, economica e sociale avvenuti, ad esempio, nella Polonia dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale. Il cambio del regime giuridico e il passaggio dalla Repubblica democratica a quella popolare non si limitò solo alla modifica del sistema

Secondo i fondamentali presupposti dei vari (e sostanzialmente diversi) autori del comunismo, bisogna riconoscerla come una complessa visione del mondo che cerca di organizzare tutto il sistema socio-economico, tentando di provvedere ogni dimensione della vita umana: personale, familiare, sociale, economica, statale ma anche quella religiosa. Proprio per le suddetti ragioni, l'ideologia comunista cerca di basare sui concreti fondamenti filosofici e antropologici che, molto spesso, vanno oltre le principali questioni della filosofia della politica¹⁸.

Il modello del comunismo più diffuso in Europa basava sulla dottrina proposta da V. Lenin che, unendo insieme le idee di K. Marx con il regime autoritario del governo e l'economia pianificata, propose una nuova forma dell'ideologia comunista¹⁹. Praticamente fino alla caduta della, cosiddetta, Cortina di ferro nel 1989 questo tipo dell',ideologia totalitaria'²⁰ rimase la base fondamentale per i regimi di diversi Stati comunisti – della Russia sovietica e dei suoi Paesi satelliti – innanzitutto nell'Europa dell'Est²¹. Funzionando sotto il nome „marxismo-leninismo” esso non si limi-

statale, ma provocò l'intera serie di mutamenti della vita comunitaria, familiare e personale dei cittadini polacchi. Si potrebbe elencare dettagliatamente anche l'influsso del nuovo regime sulla sfera religiosa della società. Soltanto in primi anni del nuovo regime furono introdotti i radicali cambiamenti riguardanti la sostituzione del giuramento religioso con quello laico (zob. Rzeczpospolita Polska, *Dekret Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego a dnia 28 grudnia 1944r. o ślubowaniu urzędników państwowych i sędziów*, w: Dz. U. 1944 nr 18 poz. 94, art. 1), l'insegnamento della religione a scuola (zob. Rzeczpospolita Polska, *Okólnik nr 50 z dnia 13 września 1945r. (II-1192/45N) w sprawie nauki szkolnej religii*, w: Dz. Urz. Min. Ośw. 1945 nr 4 poz. 189), la laicizzazione del diritto costituzionale (zob. Rzeczpospolita Polska, *Dekret z dnia 25 września 1945 r. Prawo małżeńskie*, w: Dz. U. 1945 nr 48 poz. 270; Rzeczpospolita Polska, *Dekret z dnia 25 września 1945 r. Prawo o aktach stanu cywilnego*, w: Dz. U. 1945 nr 48 poz. 272), o la revoca del Concordato da parte del Governo polacco (zob. A. Rzepecki, *Problematyka wygaśnięcia Konkordatu zawartego między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w dniu 10 lutego 1925 r.*, „Studia Erasiana Wratislaviensia”, 5 (2011), s. 285-304).

¹⁸ Si deve precisare che „ideologia comunista”, elaborata anche nella sua forma dell',ideologia politica”, non è del tutto uniforme e possiede diverse sfumature. Il suo fondamento generale costituisce ovviamente la concezione di K. Marx – marxismo. Secondo alcuni autori „It is (...) necessary to distinguish between Marxism, in its various coinages and variants, and Marx's own doctrines. Marxism was not created by Marx and does not represent the sum of Marx's opinions; instead, it represents the many-levelled historical product of the interpretations given to this theories” (M. Rubel, *Marxism, w: Marxism, communism and western society. A comparative encyclopedia*, t. 5, red. C.D. Kerning, New York 1973, s. 342). Intanto, puntando lo sguardo sulla storia, si possono notare le varietà enormi del pensiero comunista che, in un certo periodo, si diffuse praticamente in tutti i continenti. Basta pensare al leninismo e stalinismo nella Russia sovietica (con le sue variazioni proposte da N. Chruščëv, L. Brèžnev e da M. Gorbačëv), maoismo e dengenismo in Cina, o ai diversi tipi del comunismo proposti nei Paesi della Penisola Indocinese, dell'Africa, dell'America latina o negli altri Paesi con il sistema comunista.

¹⁹ Por. M. Rubel, *dz. cyt.*, s. 350.

²⁰ Por. H.-J. Lieber – H.G. Bütow, *dz. cyt.*, s. 205.

²¹ Basando sulla visione dell'ideologia proposta da K. Marx si potrebbe dire che „Marxism-Leninism evolves into a unified philosophical system during the attempt to convert this system, through socio-political action, into social reality. The consequences are dogmatism and bureaucratization. Ideology consequently becomes a political institution (...). Marxism-Leninism shows that it is always possible for ideological critique to turn into a new ideology” (H.-J. Lieber – H.G. Bütow, *dz. cyt.*, s. 206).

tava soltanto a slogan economici ma, come un vero regime totalitario, pretendeva di sottoporre a se tutti gli elementi della vita privata e pubblica dei suoi sudditi. Questo era il primo argomento per cui il comunismo, nell'edizione marxista-leninista, non rimase indifferente alle tematiche riguardanti le religioni e la religiosità, sia nella loro dimensione privata sia in quella collettiva. Perciò si può dire che „the basic postulates of Marxist-Leninist metaphysics, or dialectical materialism are four: the tangible world is the only reality uncaused and the causes of all; secondly, the tangible world is constantly evolving to ever higher forms; thirdly, man reaches consciousness only at the end of a long period of evolution – his consciousness of spirit, therefore is acquired and non inborn; man is thus the way in which nature reaches a state of consciousness. Lastly, consciousness is a product or reflection of matter and, as such is ultimately dependent on it (...). Religion, according to theory based on such postulates must logically succumb to three criticisms: firstly, it is a false and obsolete science which is conclusively refuted by modern empirical science; secondly, it is a false metaphysics; finally, it preaches false moral values in a sense that it turns man's attention away from his tasks here on earth and away from other man; it teaches him to turn to the chimera God”²².

2. La lotta contro la religione nei scritti di Vladimir Il'ič Lenin

Sicuramente V. Lenin deve essere chiamato uno dei più importanti ideologi del pensiero comunista che influì fortemente anche sulla posizione del comunismo verso la religione. Si potrebbe dire che mentre K. Marx non riuscì a vedere tutti i frutti del suo pensiero, V. Lenin diventò, in realtà, il primo capo dello Stato comunista che la Russia bolscevica rimase dopo la Rivoluzione d'Ottobre e la feroce Guerra civile.

L'impiantarsi del marxismo sul suolo russo richiese alcuni cambiamenti dottrinali del pensiero, perchè non tutto ciò che riguardava il capitalismo occidentale poteva essere riferito esattamente alla situazione nella Russia zarista e post-zarista. I maggiori cambiamenti toccarono il pensiero economico. Non sembra necessario esaminarlo dettagliatamente in questa sede. Basta ricordare che la dottrina marxista, adattata da Lenin alle nuove esigenze, non subì nessuna modificazione nel campo della necessità del superamento del capitalismo, del valore della proprietà collettiva e non di quella privata, della liberazione della classe operaia da ogni timpo di schiavitù. Soprattutto la sua terza caratteristica era fortemente sviluppata dai comunisti russi che sottolineavano particolarmente il valore e l'urgenza della rivoluzione proletaria.

A motivo del pensiero *stricte* rivoluzionario anche l'approccio religioso del marxismo nel rilancio di Lenin subì un rigidamento delle posizioni²³. In uno dei suoi

²² M. Pomian-Srzednicki, *Religious Change in Contemporary Poland*, London 1982, s. 49.

²³ Secondo V. Lenin la teoria marxista doveva essere necessariamente rafforzata con l'agire concreto della lotta di classe. Lo stesso riguardava anche la sua posizione sulla religione. Lenin scrisse infatti: „Nessun libro di divulgazione potrà sradicare la religione dalle masse abbruttite dalla galera capitalistica, soggette alle cieche forze distruttive del capitalismo, fino a che queste masse non avranno imparato esse stesse a lottare in modo unitario, organizzato, pianificato e cosciente contro questa radice

scritti, egli annotò che „La religione è l’oppio del popolo”: questo detto di Marx è la pietra angolare di tutta la concezione marxista in materia di religione”²⁴. Citando un commentatore del leninismo si potrebbe dire che la religione era da esso considerata „una mistificazione che l’uomo sfruttato e sottosviluppato costruisce per sè, cioè (come) una forma di alienazione che si manifesta anche nella sua dominazione nel mondo politico”²⁵.

A differenza degli altri sostenitori della dottrina comunista, V. Lenin non dedicava al problema della religione il posto primario. Era interessato, innanzitutto, alla rivoluzione e la questione religiosa fu considerata da lui solo un componente importante della lotta di classe. Perciò, V. Lenin non tanto scriveva sulla religione quanto combatteva realmente contro di essa²⁶. Si suol dire che uno dei testi principali, che presentò la posizione di Lenin verso la religione, fosse l’articolo intitolato „Il socialismo e la religione”, stampato per la prima volta ancora nel dicembre 1905. Sulla base di questo testo si possono elencare i passaggi più importanti che riferiscono la posizione leninista sulla religione.

L’autore del suddetto articolo, seguendo il pensiero di K. Marx, ritiene che lo sfruttamento della classe lavoratrice, da parte dei proprietari terrieri e quella dei capitalisti, rimane il primo problema della società²⁷. Il miglioramento della sua situazione deve portare alla rivoluzione e alla negazione di tutti i mezzi d’oppressione. Lenin chiarisce che una delle forme più pericolose dell’oppressione spirituale è la religione „che grava dappertutto sulle masse popolari, schiacciate dal continuo lavoro per gli altri, dal bisogno e dall’isolamento”²⁸. Cercando di confermare la sua posizione egli ritiene che l’oppressione, da parte della religione, abbia un valore „re-azionario” e che la fede in una vita migliore dopo la morte voglia aiutare coloro che

della religione, contro il potere del capitale sotto tutte le sue forme. (...) la propaganda atea della socialdemocrazia deve essere subordinata al suo compito fondamentale, ossia allo sviluppo della lotta di classe delle masse sfruttate contro gli sfruttatori » (V.I. Lenin, *L’atteggiamento del partito operaio verso la religione*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 15, Roma 1961, s. 384-385).

²⁴ V.I. Lenin, *L’atteggiamento del partito operaio verso la religione*, s. 381.

²⁵ G. Barberini, *Stati socialisti e confessioni religiose*, Milano 1973, s. 3.

²⁶ Tra i suoi scritti più conosciuti che si occupano della questione religiosa bisogna elencare: *Il socialismo e la religione del 1905* (zob. V.I. Lenin, *Il socialismo e la religione*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 10, Roma 1961, s. 73-77); *L’atteggiamento del partito operaio verso la religione del 1909* (zob. V.I. Lenin, *L’atteggiamento del partito operaio verso la religione*, s. 381-391); *Il clero e la politica del 1913* (zob. V.I. Lenin, *Il clero e la politica*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 18, Roma 1966, s. 296-297); lettera spedita a Gorki nel 1913 (zob. V.I. Lenin, *Lettera a A.M. Gorki, inizio di novembre*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 36, Roma 1969, s. 184); *Progetto di programma del PC bolscevico del 1919* (zob. V.I. Lenin, *Progetto di programma del PCR(B)*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 29, Roma 1967, s. 83-124); Discorso pronunciato al III Congresso dell’Unione della gioventù comunista di Russia nel 1920 (zob. V.I. Lenin, *I compiti delle associazioni giovanili*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 31, Roma 1967, s. 266-284); *Il significato del materialismo militante del 1922* (zob. V.I. Lenin, *Il significato del materialismo militante*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 33, Roma 1967, s. 205-214).

²⁷ Infatti, Lenin parla direttamente della società di schiavi (por. V.I. Lenin, *Il socialismo e la religione*, s. 73).

²⁸ V.I. Lenin, *Il socialismo e la religione*, s. 73.

lavorano duramente a sopravvivere alle infelicità terrene²⁹. In questo senso egli dichiara che la religione „è una acquavite spirituale, nella quale gli schiavi del capitale annegano la loro personalità umana e le loro rivendicazioni di una vita in qualche misura degna di uomini”³⁰ e, seguentemente, aggiunge che „tutte le religioni e Chiese moderne, tutte le organizzazioni religiose d’ogni tipo sono sempre state considerate dal marxismo quali organi della reazione borghese, quali mezzi di difesa dello sfruttamento e dell’abbruttimento della classe operaia”³¹.

Per queste ragioni il proletariato, che è cosciente del continuo influsso della religione sulla sua vita, deve rivendicare una precisa libertà politica, dichiarando la religione un affare privato. Come sottolinea Lenin, „ognuno dev’essere assolutamente libero di professare qualsivoglia religione o di non riconoscerne alcuna, cioè di essere ateo”³². La piena libertà di scelta dovrebbe garantire vera giustizia fra tutti i cittadini dello Stato nuovo. Allo stesso momento diventa chiaro che con la rivoluzione comunista ed i cambiamenti reali della vita della classe di lavoratori, gli operai non si legheranno più alla religione perchè non avranno più la necessità di un mondo migliore nell’aldilà.

La privatezza della religione, nella visione di Lenin, è valida solo di fronte allo Stato e non di fronte al Partito comunista³³. In questo senso si afferma che „lo Stato non deve avere a che fare con la religione, le associazioni religiose non devono essere legate al potere statale”³⁴. Dunque, nello Stato comunista ideale, la religione è costretta a ritirarsi dalla vita pubblica, garantendo così la libertà di agire negli affari statali. In questo senso V. Lenin scrisse che „(...) il nostro partito è una unione di militanti coscienti, d’avanguardia, che lottano per l’emancipazione della classe operaia. Una tale unione non può e non deve restare indifferente all’incoscienza, all’ignoranza e all’oscurantismo sotto forma di credenze religiose. Rivendichiamo la separazione completa della Chiesa dallo Stato, per combattere le tenebre religiose con armi puramente ed esclusivamente ideali, con la nostra stampa, con la nostra parola. Ma noi abbiamo fondato fra l’altro, la nostra unione, il POSDR, proprio per lottare contro ogni abbruttimento religioso degli operai. Per noi la lotta ideale non è un affare privato, ma riguarda tutt il partito, tutto il proletariato”³⁵.

La separazione reale tra la religione e lo Stato dovrebbe garantire uguaglianza di

²⁹ Va notato che secondo V. Lenin la religione non è indirizzata solo alle classe sfruttate ma anche a quelli che vivono grazie al lavoro altrui. Ad essi „la religione insegna la carità in questo mondo, offrendo così una facile giustificazione alla loro esistenza di sfruttatori e vendendo loro a buon mercato i biglietti d’ingresso nel regno della beatitudine celeste” (Tamže, s. 73-74).

³⁰ Tamže, s. 74.

³¹ V.I. Lenin, *L’atteggiamento del partito operaio verso la religione*, s. 381.

³² V.I. Lenin, *Il socialismo e la religione*, s. 74.

³³ La suddetta distinzione fu proposta per la prima volta da F. Engels che affermò ancora nel 1890 che „(...) la socialdemocrazia considera la religione come un affare privato di fronte allo Stato, ma non di fronte a sè stessa, al marxismo, al partito operaio” (V.I. Lenin, *L’atteggiamento del partito operaio verso la religione*, s. 383).

³⁴ V.I. Lenin, *Il socialismo e la religione*, s. 74.

³⁵ Tamže, s. 75-76.

tutti i cittadini³⁶. Questa affermazione presume anche le altre: la prima riguarda la sospensione di tutte le sovvenzioni economiche per le Chiese. Lenin afferma infatti che „nessuna sovvenzione statale dev'essere elargita alla Chiesa nazionale e alle associazioni confessionali e religiose, che devono diventare associazioni di cittadini-correligionari, completamente libere e indipendenti dal potere statale. Soltanto l'attuazione integrale di queste istanze può mettere fine a quel vergognoso e maledetto passato, in cui la Chiesa era asservita allo Stato, e i cittadini (...) erano asserviti a loro volta alla Chiesa di Stato, in cui vigevano le leggi medievali, inquisitorie (...), che perseguitavano le persone per una fede religiosa o per la mancanza di fede, che violavano la coscienza dell'uomo, che facevano dipendere i posticini e le prebende statali dalla distribuzione di questa o quell'acquavite statale-ecclesiastica”³⁷.

La mancanza dei sussidi non esclude che i cittadini possono, in modo privato, sostenere materialmente le loro Chiese. Per questo motivo non possono essere discriminati da nessuno.

L'altra affermazione riguarda invece i registri civili da cui, secondo Lenin, devono sparire le domande sulla confessionalità dei cittadini. Non è nella gestione dello Stato sapere chi professa una religione³⁸.

Come si è detto la separazione richiesta nei rapporti Stato-Chiesa non riguarda invece la relazione con il Partito comunista che, in opinione di V. Lenin, combatte „per l'emancipazione della classe operaia”³⁹. A motivo di questo compito essa non può rimanere indifferente alla scarsità della coscienza della classe operaia sulle credenze religiose che la tengono nella schiavitù sociale. Perciò, il Partito propone una propaganda di tipo atea, non volgare o anticlericale ma materialistica e scientifica⁴⁰ perchè la diffusione delle idee ateistiche è considerata il compito principale del Partito⁴¹. Come si è visto nella storia, la suddetta visione di Lenin rimase una pura teoria e la propaganda comunista divenne un vero terrore. Almeno ufficialmente il mem-

³⁶ Diventa chiaro che il pensiero di Lenin è dotato di un errore di fatto. Egli non si accorse che una rigorosa uguaglianza sul terreno giuridico di tutti i cittadini dello Stato, non può che causare delle discriminazioni su quello sociale. Bisogna, infatti, notare che la storia della religione ha radici molto più profonde nella coscienza sociale dei cittadini e non potrà essere identificata a pari passo con l'ateismo comunista.

³⁷ V.I. Lenin, *Il socialismo e la religione*, s. 74-75.

³⁸ Si potrebbe ricordare di nuovo che nella Polonia comunista questa novità fu introdotta con il decreto del 25 settembre 1945. Nei documenti dell'anagrafe vennero cancellate tutte le rubriche riguardanti la confessione (zob. Rzeczpospolita Polska, *Dekret z dnia 25 września 1945 r. Prawo o aktach stanu cywilnego*).

³⁹ V.I. Lenin, *Il socialismo e la religione*, s. 75.

⁴⁰ Lenin credeva tanto nella forza di propaganda ma riteneva anche che „sarebbe assurdo credere che, in una società fondata sull'oppressione e sull'abbruttimento illimitati delle masse operaie, i pregiudizi religiosi possano essere dissipati per mezzo della pura predicazione. Dimenticare che l'oppressione religiosa del genere umano non è che il prodotto e il riflesso dell'oppressione economica in seno alla società sarebbe dar prova di angustia mentale borghese. Nessun libro, nessuna predicazione potrà mai educare il proletariato, se esso non verrà educato dalla propria lotta contro le forze tenebrose del capitalismo” (Tamże, s. 76).

⁴¹ Por. V.I. Lenin, *L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, s. 384.

bro del Partito comunista poteva, quindi, diventare qualunque persona che voleva combattere per il mondo migliore⁴². Questa sarebbe la ragione per la quale il Partito non si autodichiarò ateo⁴³. La professione dell'ateismo non sarebbe infatti richiesta per farsi comunista ma l'ateismo faceva ovviamente parte integrante della filosofia marxista⁴⁴. Lo stesso Lenin afferma infatti che „base filosofica del marxismo, come Marx ed Engels hanno più volte affermato, è il materialismo dialettico, che ha completamente fatte sue le tradizioni storiche del materialismo del XVIII secolo in Francia e di Feuerbach (prima metà del XIX secolo) in Germania, materialismo incondizionatamente ateo, risolutamente ostile a ogni religione”⁴⁵.

La spiegazione materialistica della fede è uno dei punti essenziali della lotta contro la religione. Essa richiede, quindi, una buona preparazione ideologica. Secondo Lenin „non si può circoscrivere la lotta contro la religione all'astratta predicazione ideologica; non la si può ridurre a questa predicazione; bisogna collegare la lotta alla prassi concreta del movimento di classe che tende a liquidare le radici sociali della religione”⁴⁶.

Nella visione leninista questo obiettivo si può raggiungere solo attraverso un agire concreto e molto puntualizzato. Perciò, bisognava assicurare che il materialismo, confessato e annunciato dai membri del Partito, fosse quello dialettico, cioè concreto⁴⁷. Lo stesso Lenin scrisse infatti: „Il marxista deve essere materialista, ossia nemico della religione, ma materialista dialettico, che pone cioè la causa della lotta contro la religione non su un piano astratto, non sul piano puramente teorico di una

⁴² Teoricamente il membro del Partito comunista poteva diventare anche un prete. Lenin contemplò questa possibilità in uno dei suoi scritti, dichiarando: „Se un prete viene da noi per svolgere un lavoro politico in comune ed esegue con coscienza il lavoro di partito, senza opporsi al programma del partito, noi possiamo accoglierlo nelle file della socialdemocrazia, perché la contraddizione tra lo spirito e i principi del nostro programma e i convincimenti religiosi del prete potrebbero restare, in queste condizioni, una contraddizione puramente personale, e un'organizzazione politica non può sottoporre i suoi iscritti un esame sull'assenza di contrasti tra le loro opinioni e il programma del partito” (Tamže, s. 387).

⁴³ L'altra ragione per cui il Partito comunista non si dichiarò ateo, potrebbe essere considerata psicologica. Seguendo il pensiero di F. Engels e il suo manifesto del 1874, V. Lenin scrisse che tale atteggiamento, da parte del Partito, avrebbe solo rafforzato le posizioni pro-religiose e avrebbe ostacolato gli scopi principali della rivoluzione (por. Tamže, s. 382).

⁴⁴ Anche se Lenin cercava di distinguere la questione ideologica da quella politica sarebbe molto difficile d'immaginare che membro del Partito comunista fosse anche fervente cristiano. Il richiamo alla rivoluzione per sostenere la lotta delle classi e le opinioni negative sull'influsso della religione sulla vita sociale non sembrano compatibili con la fede religiosa. Infatti, la professione del materialismo non può andare mai in pari passo con la fede in Dio.

⁴⁵ V.I. Lenin, *L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, s. 381.

⁴⁶ Tamže, s. 384.

⁴⁷ Come abbiamo segnalato, proprio per questo motivo la privatezza della religione, nella visione leninista, è valida solo di fronte allo Stato e non di fronte al Partito comunista. Il Partito richiede dai suoi membri la piena condivisione di una certa visione filosofica che, a causa del suo materialismo, deve stare in una posizione contraria alla fede religiosa. In questo senso un teoretico prete membro del Partito comunista dovrebbe essere considerato un chierico non credente, per cui il servizio religioso non possiede una base spirituale ma si fonda semplicemente sulla gestualità.

predicazione sempre uguale a se stessa, ma in concreto, sul piano della lotta di classe, che conduce di fatto ed educa le masse più e meglio d'ogni altra cosa. Il marxista deve sapere tener conto di tutta la situazione concreta, deve saper scoprire il confine tra l'anarchia e l'opportunismo (...), non deve cadere nel "rivoluzionarismo" astratto, verbale e in effetti vuoto dello anarchico, ma nemmeno nel filisteismo e nell'opportunismo del piccolo borghese o dell'intellettuale liberale, che ha paura di combattere la religione, dimentica questo suo compito, accetta la fede in dio, si fa guidare non dagli interessi della lotta di classe, ma da un calcolo meschino e miserabile: non offendere, non respingere, non spaventare nessuno"⁴⁸.

Diventa un fatto molto interessante che lo stesso V. Lenin, in un altro scritto, dichiarava che una certa „collaborazione” tra i comunisti ed i credenti fosse possibile. Egli accertò infatti: „Dobbiamo non soltanto permettere di entrare, ma soprattutto fortemente attrarre, al Partito (...) tutti i lavoratori che custodiscono la fede in Dio. Siamo assolutamente contro ogni insulto delle loro credenze religiose, anche più piccolo, ma li attiriamo allo scopo educativo nello spirito del nostro programma, non invece per la lotta attiva con questo programma”⁴⁹.

Alla base della riportata citazione bisogna sottolineare un certo tipo di schizofrenia che caratterizzò tutto il pensiero di V. Lenin. Mentre da un lato gli slogan comunisti proclamavano la libertà negli affari religiosi e nella dimensione delle scelte private di ogni persona umana, dall'altro lato i presupposti dell'ideologia marxista-leninista rifiutavano totalmente tale eventualità⁵⁰. Bisognerebbe, infatti, chiedersi quale fosse il principio dell'educazione nello spirito del programma comunista se non la lotta feroce contro ogni tipo di religione. Bisognerebbe anche analizzare con profondità i concreti fatti storici che stanno in una opposizione totale alla visione idilliaca dei scritti di Lenin. Diventa chiaro che lo stesso capo del Partito comunista, il quale scrisse sulla possibilità di una mutua coesistenza tra i comunisti ed i credenti, inaugurò una vera e duratura lotta contro ogni religione nello Stato bolscevico che provocò un numero immenso, ma sconosciuto dei martiri per la fede⁵¹.

3. I commenti sull'antireligiosità di V. Lenin

Sia dal punto di vista sociale che politico, la posizione di V. Lenin sulla relazione tra il mondo comunista e quello religioso, consolidata, soprattutto, dopo la vittoria dei bolscevichi nella Guerra civile, divenne molto importante per i prossimi decenni

⁴⁸ V.I. Lenin, *L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, s. 386.

⁴⁹ W.I. Lenin, *Dziela*, t. 15, Warszawa 1956, s. 403.

⁵⁰ Sembrerebbe che questa interna contraddizione del sistema comunista stesse sulla base della sua debolezza e del futuro crollo. Già Gesù nel Vangelo di Luca osserva: „Ogni regno diviso in se stesso va in rovina e una casa cade sull'altra” (Łk 11, 17b).

⁵¹ Molto interessante sarebbe confrontare le idee pure, contenute nei citati scritti di V. Lenin, con le decisioni concrete adempiute dal suo governo bolscevico e dalle leggi anti-religiose emanate nel periodo dal 1917 al 1923 (zob. G. Szubtarski, *Antykościelne ustawodawstwo w ZSRR za rządów Włodzimierza Lenina (1917-1923)*, „Kościół i Prawo” 15/2 (2015), s. 63-75).

della storia dell'Europa e del mondo intero. Essa incise principalmente sull'agire dei comunisti in Russia, ma successivamente venne trapiantata anche negli altri Paesi che, soprattutto dopo la Seconda Guerra Mondiale, passarono sotto il dominio dell'impero sovietico. Una vera lotta contro ogni tipo di religione, guidata dall'apparato statale e quello del Partito, scoppiava ovunque dove nasceva un regime basato su principi dell'ideologia marxisto-leninista. Basta studiare poco per rendersi conto che la democrazia del proletariato, annunciata dai comunisti, molto velocemente si trasformò in terrore del Partito che assomigliava più alla tirannia dei giacobini in Francia che ai despoti del Congresso americano. L'idea della rivoluzione, presente in ogni tipo di regime comunista, conduce sempre allo scotro sanguinoso con le religioni che vengono considerate uno dei primi ostacoli sulla strada verso la „vera” libertà⁵². In pratica, non è possibile pensare della religione come di un puro affare privato. Essa, infatti, diventa sempre una parte della società, della sua storia e della sua cultura. Da un altro lato bisogna notare che, anche se la religione dovesse rimanere un affare privato dell'uomo singolo, il regime comunista ugualmente non l'accetterebbe perchè, come qualsiasi altro regime totalitario, tale sistema non permette che ci siano ambienti di vita dei suoi sudditi estranei al suo potere.

La suddetta situazione accadde, dopo la Seconda Guerra Mondiale, anche in Polonia dove il regime comunista, costituito sulla matrice marxisto-leninista, decise di mettere in pratica le idee di Lenin nella loro versione stalinista. La libertà religiosa, per tutto il periodo del governo comunista in Polonia, era più sogno che realtà, anche se gli ideologi comunisti sostenevano insistentemente che lo Stato comunista forniva piena protezione alla libertà religiosa⁵³. La potestà civile avrebbe dovuto sostenere la necessità della separazione tra lo Stato e la religione per garantire la „soluzione pacifica duratura dei problemi di convivenza di persone di fede diversa, la loro cooperazione armoniosa, il rispetto reciproco e la tolleranza”⁵⁴. Come sottolinea uno dei sostenitori del comunismo, E. Syzdek: „Lo Stato popolare, garantendo e proteggendo giuridicamente l'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge, realizzando il principio di libertà di confessione e di coscienza (che costituisce un componente di ogni democrazia) non rinuncia a sforzarsi per la piena separazione tra la Chiesa e lo Stato”⁵⁵.

Per l'ideologia marxisto-leninista uno dei fondamentali elementi della lotta con-

⁵² Esattamente questo tipo di retorica, relativa alla rivoluzione internazionale del proletariato, fu inserito in ogni successivo inno statale della Russia bolscevica e sovietica, cioè sia nell' „Internazionale” dalla fine del sec. XIX, sia nelle due versioni dell'inno dell'Unione Sovietica, del 1943 e del 1977.

⁵³ Basta ricordare che la Costituzione della Repubblica Popolare di Polonia del 1952 conteneva gli articoli riguardanti la questione della libertà religiosa. Già l'analisi preliminare indica il fatto che le suddette tematiche vennero trattate sia *expressis verbis* che indirettamente, relativamente ai temi riguardanti il ruolo e la posizione delle Chiese e delle confessioni religiose nell'ordinamento statale come pure parlando del principio di uguaglianza di tutti i cittadini (por. *Polska Rzeczpospolita Ludowa, Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r.*, w: Dz. U. 1952 nr 33 poz. 232, art. 3, 57, 69, 70, 76, 81).

⁵⁴ E. Syzdek, *Sojalistyczna perspektywa laicyzacji*, Warszawa 1967, s. 36.

⁵⁵ Tamże.

tro la religione sarebbe diventata la tecnologia moderna. Secondo gli autori fedeli al comunismo in condizioni di arretratezza tecnologica „l'uomo è infinitamente più impotente di fronte alle “cieche” e distruttive forze della natura. Questa situazione produce in lui un senso di dipendenza, di paura di quelle forze che si presentano a lui come le forze soprannaturale. In tali circostanze l'uomo è molto più suscettibile all'influsso delle organizzazioni religiose”⁵⁶.

Dalla menzionata realtà sarebbe derivata la necessità di rapidi cambiamenti sul campo delle nuove tecnologie, il cui scopo principale era la rivoluzione della produzione e l'introduzione in pratica dei nuovi meccanismi sociali⁵⁷. Un elemento importante sarebbe stato quello di creare le basi di una nuova cultura laica, soprattutto, una certa desacralizzazione di costumi e riti, fino a quel momento legati ad una religione concreta⁵⁸. Si sottolineava soprattutto la sostituzione delle feste religiose con le feste nazionali, sociali o professionali⁵⁹. Allo stesso tempo l'ideologia comunista insisteva molto affinché tutti i tipi di celebrazioni avessero il carattere esclusivamente laico, completamente privo di elementi religiosi⁶⁰.

A motivo dei suddetti atteggiamenti dell'ideologia comunista in alcuni ambienti si cominciò a pensare del marxismo-leninismo come una forma di religione. Il culto della persona, cresciuto soprattutto sotto il regime di J. Stalin, le spoglie di Lenin imbalsamate in forma di reliquie, le celebrazioni, i riti e le manifestazioni quasi-religiose, il calendario con le feste nuove che sostituivano quelle cristiane, gli scritti dei grandi padri del comunismo venerati come la Sacra Scrittura, tutto questo faceva pensare che il comunismo non soltanto cercava di eliminare ogni tipo di religione ma voleva sostituirle.

Secondo il filosofo ortodosso russo, che da vicino conobbe l'ideologia leninista, M. Bierdiajew, l'uomo per sua stessa natura è religioso e non sopporta il vuoto negli affari religiosi. La devozione e il culto del „Sommo Principio” è indistruttibile

⁵⁶ Tamże, s. 43.

⁵⁷ „Sotto le condizioni del regime socialista la base dell'interpretazione fideista dei fenomeni sociali si sta restringendo man mano che la nuova organizzazione della vita sociale impedisce il funzionamento dei meccanismi sociali che si rivolgono contro l'uomo”. Tamże, s. 44.

⁵⁸ „La secolarizzazione di esistenti e la creazione di nuove forme di costumi e rituali è molto importante per la diffusione e il consolidamento della cultura laica e della prospettiva scientifica laica”. Tamże, s. 57.

⁵⁹ Nella Repubblica Popolare di Polonia queste tendenze portarono alla sostituzione della memoria di Santa Barbara – con la Festa dei Minieri, della memoria di San Floriano – con il Giorno di Vigili di Fuoco, ecc.

⁶⁰ Nella Repubblica Popolare di Polonia tali soluzioni furono implementati a partire dalla fine degli anni '40 del sec. XX. Vale la pena ricordare, in questo punto, almeno: la cessazione del Concordato del 1925, avvenuto il 12 settembre 1945; la secolarizzazione negli anni 1945-1950 delle registrazioni, degli atti personali e degli altri documenti ufficiali; l'abolizione del giuramento religioso nel processo civile e penale; l'introduzione del diritto matrimoniale che consentì il divorzio e ordinò di celebrare prima del matrimonio religioso la registrazione civile; la rimozione dell'educazione religiosa dalle scuole pubbliche; l'introduzione della legge sui cimiteri; l'introduzione della legge sull'aborto; la privazione della Chiesa cattolica le cosiddette proprietà di mano morta; limitazione della pastorale in ospedali, in carceri, in istituti chiusi; sostituzione con le nuove forme le celebrazioni religiose.

nell'uomo che non sa vivere senza nessuna relazione con il mondo soprannaturale⁶¹. In conseguenza, la perdita della fede in Dio non conduce direttamente all'ateismo autentico, ma provoca l'idolatria sotto la forma dell'ateismo. Questa è la tendenza generale dell'uomo conosciuta già dall'antichità; egli tende di trasformare anche i beni ed i valori parziali in idoli e, nel caso in cui non può onorare il Dio vero, lo sostituisce con il culto idolatrico. Secondo Bardiajew, l'idolatria è il culto dei valori che di per sé non sono mali (come l'idea della proprietà, la libertà dalla povertà, ecc.) ma che diventano cattivi, distorti e perversi, quando vengono elevati al rango di divinità. Per il filosofo esattamente questa tendenza accompagna l'ideologia comunista⁶².

È importante notare che lo stesso V. Lenin si astenne dalla visione religiosa del comunismo. Secondo lui essa era una deviazione dal marxismo e, se usata dagli agitatori del Partito, avrebbe avuto bisogno di una spiegazione precisa della terminologia. Esiste sempre, infatti, il pericolo che „la tesi “il socialismo è una religione” è per gli uni una forma di transizione dalla religione al socialismo, per gli altri dal socialismo alla religione,„⁶³. Si deve sottolineare che la teoria ufficialmente negata da Lenin fu, in realtà, sostenuta e realizzata nella Russia bolscevica e, successivamente, da quella sovietica. Ovviamente, fu determinante anche la reazione da parte della Chiesa cattolica che, tramite le decisioni dei Papi, condannò la dottrina e l'ideologia comunista⁶⁴.

Conclusione

Tutti i dati riportati sopra aiutano a capire che il sistema comunista, basato fortemente sui pensieri di V. Lenin, era (ed in alcuni parti del mondo rimane ancora) profondamente antireligioso. Infatti, la professione del materialismo (storico o dialettico) esclude necessariamente la fede in Dio. Le utopistiche teorie di Lenin sull'ateismo non volgare e pacifico non furono trattate seriamente neanche dallo stesso. Il primo Paese comunista del mondo – la Russia bolscevica e poi sovietica

⁶¹ Zob. M. Bierdiajew, *Problem komunizmu*, tł. M. Reutt, Warszawa 1937.

⁶² Va notato che non tutti i filosofi non-comunisti accettarono la teoria di M. Bierdiajew. Un altro studioso, A. Besançon, criticando il pensiero di Bierdiajew affermò che nessuna cosa può, allo stesso momento e dallo stesso punto di vista, essere l'oggetto di conoscenza e l'oggetto di fede; egli ritenne che esista una differenza tra l'atto di fede *sensu stricto* religioso e quello quasi-religioso, cioè ideologico. Mentre alla base del primo sta la coscienza di non-sapere, il fondamento del secondo costituisce la fede nel sapere. Citando alcuni brani della Sacra Scrittura, sia dall'Antico sia dal Nuovo Testamento, Besançon accertò che mentre gli uomini della fede sanno solo che non sanno e perciò credono, quelli non credenti pensano diversamente. Quando Lenin disse che la concezione materialistica della storia non è una ipotesi ma la dottrina scientificamente provata egli non sa che crede ma crede che sappia (zob. A. Besançon, *Intelektualne źródła leninizmu*, „Libertas”, 11-12 (1988), s. 84-105).

⁶³ V.I. Lenin, *L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, s. 388.

⁶⁴ Zob. Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”*, w: ASS, XXIII (1890-1891), s. 641-670; Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo Anno”*, w: AAS, XXIII (1931), s. 177-228; Pius XI, *Encyklika „Divini Redemptoris”*, w: AAS XXIX (1937), s. 65-106.

– combatteva ogni tipo di religione con fervore diabolico. L'ideologia marxista-leninista divenne il più grande nemico della religione in tutto il sec. XX. Qualsiasi tipo di libertà religiosa sotto il regime comunista non fu nemmeno pensabile. Lo Stato ateo, almeno ufficialmente, non era interessato a mantenere alcuna relazione con le Chiese e le associazioni religiose. Ogni tipo di dialogo fu eliminato, ogni possibilità di collaborazione vietata, ogni insubordinazione da parte delle religioni penalizzata. Anche se il numero di credenti superava quello dei membri del Partito la forza dei secondi rimase indiscutibile. La storia dimostra, tuttavia, che nemmeno 70 anni di regime totalitario furono in grado di distruggere completamente la fede religiosa tra gli uomini. Il paradiso terrestre, voluto dallo Stato comunista, era diventato il vero inferno per la maggior parte dei suoi cittadini.

Literatura

- Barberini, G., *Stati socialisti e confessioni religiose*, Milano 1973.
- Besançon, A., *Intelektualne źródła leninizmu*, „Libertas”, 11-12 (1988), s. 84-105.
- Bierdiajew, M., *Problem komunizmu*, tł. M. Reutt, Warszawa 1937.
- Bihlmeyer, K.– Tuechle, H., *Storia della Chiesa. L'antichità cristiana*, t. 1, Brescia 142003.
- Bodei, R., *Ideologia*, w: *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, Appendice, Roma 2000, s. 834-836.
- Józef Flawiusz, *Guerra giudaica*, w: *Storia della guerra giudaica di Giuseppe Flavio tradotta dal greco e illustrata*, red. F. Angiolini, t. 1, Milano 1822.
- Lenin, V.I., *I compiti delle associazioni giovanili*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 31, Roma 1967, s. 266-284.
- Lenin, V.I., *Il clero e la politica*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 18, Roma 1966, s. 296-297.
- Lenin, V.I., *Il significato del materialismo militante*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 33, Roma 1967, s. 205-214.
- Lenin, V.I., *Il socialismo e la religione*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 10, Roma 1961, s. 73-77.
- Lenin, V.I., *L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, s. 381-391.
- Lenin, V.I., *Lettera a A.M. Gorki, inizio di novembre*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 36, Roma 1969, s. 184.
- Lenin, V.I., *Progetto di programma del PCR(B)*, w: V.I. Lenin, *Opere complete*, t. 29, Roma 1967, s. 83-124.
- Lenin, W.I., *Dziela*, t. 15, Warszawa 1956.
- Lenk K., *Ideologia*, w: *Enciclopedia delle scienze sociali*, t. 4, Roma 1994, s. 506-515.
- Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”*, w: ASS, XXIII (1890-1891), s. 641-670;
- Lieber, H.-J. –Bütow, H.G., *Ideology*, w: *Marxism, communism and western society. A comparative encyclopedia*, t. 4, red. C.D. Kerning, New York 1972, s. 199-211.
- Mondolfo, R., *Comunismo*, w: *Enciclopedia delle scienze sociali*, t. 11, Roma 1931, s. 29-34.
- Monticone, R.C., *The Catholic Church in Communist Poland 1945-1985. Forty Years of Church-State Relations*, Boulder 1986.
- Moro, T., *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, Bari 1963.
- Muratori, L.A., *Il cristianesimo felice dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, Palermo 1985.
- Pius XI, *Encyklika „Divini Redemptoris”*, w: AAS XXIX (1937), s. 65-106.
- Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo Anno”*, w: AAS, XXIII (1931), s. 177-228;
- Polska Rzeczpospolita Ludowa, *Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej uchwalona przez Sejm Ustawodawczy w dniu 22 lipca 1952 r.*, w: Dz. U. 1952 nr 33 poz. 232.
- Pomian-Srzednicki, M., *Religious Change in Contemporary Poland*, London 1982.

- Rubel, M., *Marxism*, w: *Marxism, comunism and western society. A comparative encyclopedia*, t. 5, red. C.D. Kerning, New York 1973, s. 342-358.
- Rzeczpospolita Polska, *Dekret Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego a dnia 28 grudnia 1944r. o ślubowaniu urzędników państwowych i sędziów*, w: Dz. U. 1944 nr 18 poz. 94.
- Rzeczpospolita Polska, *Dekret z dnia 25 września 1945 r. Prawo małżeńskie*, w: Dz. U. 1945 nr 48 poz. 270.
- Rzeczpospolita Polska, *Dekret z dnia 25 września 1945 r. Prawo o aktach stanu cywilnego*, w: Dz. U. 1945 nr 48 poz. 272.
- Rzeczpospolita Polska, *Okólnik nr 50 z dnia 13 września 1945r. (II-1192/45N) w sprawie nauki szkolnej religii*, w: Dz. Urz. Min. Ośw. 1945 nr 4 poz. 189
- Rzepecki, A., *Problematyka wygaśnięcia Konkordatu zawartego między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w dniu 10 lutego 1925 r.*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia”, 5 (2011), s. 285-304.
- Salvadori, M.L., *Comunismo*, w: *Enciclopedia delle scienze sociali*, t. 2, Roma 1992, s. 189.
- Syzdek, E., *Socjalistyczna perspektywa laicyzacji*, Warszawa 1967.
- Szubtarski, G., *Antykościelne ustawodawstwo w ZSRR za rządów Włodzimierza Lenina (1917-1923)*, „Kościół i Prawo” 15/2 (2015), s. 63-75.
- Toscano, M.A., *Introduzione alla sociologia*, Milano 2006.

Fundamentals of the Ideology of W.I. Lenin to Religion

Summary: Undoubtedly the ideology of V.I. Lenin has had a huge impact on the history of many countries not only in Europe but in entire world in the twentieth century. It has become an integral part in the construction of a real communism. Its primary purpose was the indoctrination of the masses, changing their attitudes, traditions and values. Inevitably it had to lead to a confrontation of the Lenin's ideology with religion.

This article in an attempt to present concisely the official views of V.I. Lenin on this matter. In order to acquire a more profound understanding of the issue, the article will describe the initial foundations of communism, its origin, as well as the semantics of the word “ideology”. A thorough analysis of Lenin's texts pertaining to the role of religion reveals the impossibility of a reconciliation of the ideology with faith in God. Although the quoted texts do not call explicitly for a final confrontation with religion, the historical facts show many concrete example of such action.

Lenin's ideology, based on the dialectical materialism of K. Marx and combined with the vision of a secular State, is incompatible with religious values, especially Christian values. It seeks not only to destroy spiritual values, but above all to replace them with the idea of the class struggle and to become a new religion.

Keywords: communism, Leninism, ideology, religion.

MARCIN SUBCZAK

Wydział Socjologiczno-Historyczny
Uniwersytet Rzeszowski

Opresyjna lub porządkująca funkcja prawa. Karla Poppera i Erica Voegelina interpretacja Platońskiego projektu *polis*

Streszczenie: Według Karla Poppera Platoński projekt organizacji „idealnej” *polis* jest projektem antydemokratycznym, totalitarnym i rasistowskim, a prawo, na którym się on opiera, jest ze swej istoty tyrańskie, opresyjne i dławiące godność oraz wolność obywateli. Z kolei, zdaniem Erica Voegelina, ten sam projekt ma charakter terapeutyczny – jest środkiem wychowawczym, który ma na celu przywrócenie ładu, duchowego porządku *polis* i zapewnienie szczęścia obywatelom. W swoim artykule zwracam uwagę na fakty, które pozwalają porównać propozycje obu badaczy: przede wszystkim to, że obaj zgodnie odnajdują w filozofii Platona wymiar „diagnostyczny”, a następnie to, że dostrzegają też konieczność terapii. Zasadniczo różnią się jednak, jeśli chodzi o jej konkretyzację. W dalszej części artykułu wskazuję na przesłanki, których przyjęcie pozwoliło na sformułowanie tak skrajnych opinii. Ukazują więc założenia, które wpłynęły na to, że Popper dostrzegł w Platonie tyrańskiego prawodawcę, a Voegelin kogoś, kto leczy duchową kondycję *polis*.

Słowa kluczowe: Platon, prawo, polis, tyrania, demokracja, opresja, porządek.

Wprowadzenie

„Wielcy ludzie mogą popełniać wielkie błędy”¹. Słowa te zawarł Karl Rajmund Popper w *Przedmowie* do pierwszego wydania swego dzieła zatytułowanego *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. W pracy tej zauważył również, iż niektórzy z największych przywódców ludzkości popierali odwieczny atak na wolność i rozum. Następnie stwierdza, że największe kłopoty naszej ery wyrastają z niecierpliwego pragnienia polepszenia losu bliźnich². Tego typu określenia stanowią wyraz jednoznacznej krytyki, jaką we wspomnianym dziele kieruje Popper pod adresem Platona, a im bardziej podkreśla jego intelektualny prestiż – używając chociażby takich epitetów jak „boski filozof” – tym krytyka ta wydaje się być jeszcze bardziej zdecydowana. Dzięki takim stwierdzeniom szkicuje również Popper swoje interpretacyjne stanowisko, które konsekwentnie rozwija w trakcie całej pracy. Skutkuje to tym, iż

¹ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, *Urok Platona*, tł. H. Krahelska, Warszawa 2006, s. XIV.

² Zob. tamże, s. XIV, XVIII.

Platon nazwany zostaje orędownikiem „społeczeństwa zamkniętego”, zagorzałym przeciwnikiem demokracji, wolności i odpowiedzialności, krytykiem indywidualizmu, utopistą, zwolennikiem komunizmu, totalitaryzmu i rasizmu, a wreszcie twórcą i propagatorem opresyjnych i dławiących ludzką godność praw³.

Właśnie taki – nie trzeba dodawać, że zdecydowanie negatywny – obraz myśli Platońskiej proponuję skonfrontować z tym spojrzeniem na prawno-polityczny aspekt filozofii założyciela Akademii, którego autorem jest Eric Voegelin⁴. Twierdzi on bowiem, że dialogi Platona to swoisty „dramat sprzeciwu”, że Platoński Sokrates – wbrew poglądom Poppera – wyraźnie dostrzega indywidualnego człowieka (obywatela), że naczelnym zamiarem filozofii założyciela Akademii miało być przywrócenie ładu zepsutemu społeczeństwu, ustanowienie duchowego porządku *polis*, naprawienie *paidei*, wreszcie zapewnienie ludziom prawdziwego szczęścia na wiodącej ku Dobru drodze *Erosa* i *Philia*⁵. Już na podstawie tych pojedynczych i wybranych opinii, aczkolwiek spójnych i konsekwentnych w ramach prezentowanych interpretacji, można stwierdzić, że ich autorzy zajmują skrajne stanowiska co do oceny koncepcji Platońskiej. Szczególnie interesujące i zastanawiające jest to, że oceny te diametralnie różnią się wszędzie tam, gdzie ich autorzy próbują zrozumieć istotę – wydawałoby się tych samych przeciw – Platońskich postulatów.

Zamiarem niniejszego artykułu nie jest jednak szczegółowe zestawienie interpretacji Poppera i Voegelina. Takie przedsięwzięcie wymagałoby osobnego traktatu i musiałyby rozpatrywać każdą tezę poszczególnego komentatora wraz z jej „kontrprzykładem” obecnym u drugiego z wymienionych. Zamiast tego proponuję skoncentrować się najpierw na tym aspekcie filozofii Platona, który stanowi szczególną płaszczyznę interpretacyjnego spotkania obu badaczy. Polaryzację stanowisk Poppera i Voegelina wyjątkowo dobitnie widać tam, gdzie omawiają oni Platoński projekt prawno-politycznej organizacji *polis*⁶. A dzięki ich diametralnie różnym propozy-

³ Zob. tamże, s. 64, 68, 99, 112-133, 221-234. Na źródła i właściwe rozumienie rzekomej Platońskiej „wrogości do demokracji” zwraca uwagę K. Leśniak. Tenże, *Platon*, Warszawa 1993, s. 9-18. Natomiast W. Wróblewski wskazuje na niejednoznaczne (krytyczne) podejście Platona tak do znanych mu oligarchii jak i do demokracji. Zob. W. Wróblewski, *Arystokracja Platona*, Warszawa-Poznań 1972, s. 27.

⁴ Zob. E. Voegelin, *Platon*, tł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.

⁵ Zob. tamże, s. 14, 32, 68, 119, 251, 339. Postać założyciela Akademii odgrywa kluczową rolę w interpretacji Voegelina greckiej historii filozofii. Chodziło mu bowiem o „przywrócenie mocy reakcji Platona na kryzys Aten”. W filozofii Platona widział Voegelin nawet „zapowiedź własnych wysiłków”. Zob. E. Voegelin, *Świat polis*, tł. M.J. Czarniecki, Warszawa 2013, s. 12.

⁶ Zasadnicze rozbieżności widać już w kwestiach terminologicznych. Popper zdecydowanie określa Platoński projekt mianem „państwa idealnego”, czyli „państwa-przodka”, które już kiedyś istniało, a którego prawo było wynikiem idealizacji ustroju Krety i Sparty. Zob. K.R. Popper, *dz. cyt.*, s. 59-61, 72-73. Co więcej, Platoński projekt określa również Popper mianem utopii. Zob. tamże, s. 203-209. Natomiast Voegelin pod pojęciem „państwa idealnego” rozumie coś zupełnie innego. Powiada, że „idea” jest dla Platona jedyną rzeczywistością, a rzeczywistość ta może być w mniejszym lub większym stopniu wcielona w życie w historycznie istniejącej *polis*. Chodzi bowiem o stopień intensywności i czystości, w jakim idea może zostać wcielona w opornym tworzywie. Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 336. Jeśli zaś chodzi o kwestię utopii, to Voegelin zauważa, że opisując w dialogu Kritiasz porządek Atlantydy,

cjon, śmiało można mówić o swoistej „polemice”, dotyczącej zasadniczego rozumienia znaczenia i roli właśnie tego projektu. Następnie proponuję dookreślić konkretny wymiar tego interpretacyjnego „sporu” i skoncentrować się przede wszystkim na przesłankach i założeniach, których przyjęcie mogło skutkować sformułowaniem wymienionych wyżej, opozycyjnych propozycji badawczych. A to z kolei powinno pomóc w udzieleniu odpowiedzi na pytanie, jak doszło do tego, że między Popperem a Voegelinem zarysowała się tak radykalna rozbieżność – że prawno-polityczny system polis przybrał z jednej strony wymiar totalitarno-represyjny, a z drugiej wręcz „dobroczynny” i terapeutyczny⁷.

1. Wspólny punkt wyjścia – negatywna diagnoza

Mimo zasadniczej różnicy między interpretacjami Poppera i Voegelina, istnieje pewien element filozofii Platona, co do którego obydwaj badacze pozostają zgodni, jeśli chodzi o stwierdzenie faktu jego obecności jak również roli i znaczenia. Jest nim wspólne źródło Platońskiej koncepcji prawno-politycznej. Tak w opinii Poppera, jak i Voegelina, decydująca dla całej filozofii Platona jest rola obecnej w dialogach „diagnozy”⁸. Ta zgodność w pojmowaniu genezy myśli Platona, jej punktu wyjścia a zarazem źródeł, stanowi również dodatkowy argument na rzecz możliwości porównania obu interpretacji. Zobaczmy najpierw, w jaki sposób rozumie ją Popper. Jego zdaniem głęboka intuicja socjologiczna Platona sprawiła, że dostrzegł on, jak wielki ciężar znoszą jego współobywatele. Źródłem tego ciężaru miałyby być właśnie nastanie demokracji i indywidualizmu. Chęć uszczęśliwienia współobywateli sprawiła, że Platon zalecił więc powstrzymanie zmiany społecznej i powrót do trybalizmu. „Program ten jednak, choć praktycznie niemożliwy do realizacji, świadczy dobitnie o platońskiej intuicji diagnostycznej, wskazuje bowiem, że doskonale rozumiał, co jest złe, rozumiał przyczyny ucisku i nieszczęść trapiących ludzi, chociaż mylił się sądząc, że powrót do trybalizmu może ten ciężar zmniejszyć i przywrócić szczęście”⁹. Szczytem zepsucia i rozkładu jest opis demokracji, który – nawiasem mówiąc – Popper określa jako Platońską parodię i propagandę polityczną, a istniejące społeczeństwa jako zdeformowane kopie państwa idealnego¹⁰. W ten sposób – sądzi Popper – Platon odkrywa reguły historycznego rozwoju, które ukazują dro-

Platon robi właśnie to, o co jest podejrzewany w *Państwie* – konstruuje utopię. Co ciekawe, nie jest to utopia „państwa idealnego”, ale jego konkurencyjnego przykładu. To raczej utopia „mrocznej wspałałości”. Zob. tamże, s. 322-323.

⁷ Należy też zdecydowanie zaznaczyć, że niniejszy artykuł nie ma na celu rozstrzygnąć, która z zarysowanych interpretacji jest „słuszna”, „właściwa”, czy też zgodna z „faktyczną” Platońską intencją.

⁸ Podobne przekonanie wyraża również R. M. Hare. Twierdzi on, że postawienie właściwej diagnozy niedomaganiom moralno-społecznym, a także znalezienie nań lekarstwa stało się zasadniczym impulsem Sokratejsko-Platońskich wysiłków filozoficznych. Zob. R.M. Hare, *Platon*, tł. S. Sencierz, Warszawa 1996, s. 27.

⁹ Zob. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte*, s. 218.

¹⁰ Por. E. Voegelin, *Platon*, s. 322-323.

gę polityczno-prawnego upadku¹¹. Wszelka zmiana jest złem, gdyż zmierza od doskonałości ku zepsuciu. Skutkiem wewnętrznego rozkładu, braku jedności i buntu w łonie klasy rządzącej, dokonuje się powolna degeneracja państwa i jednostki¹². W obliczu tak postawionej diagnozy Popper dostrzega również – zaproponowaną przez Platona – wyraźną drogę terapii¹³. Jego zdaniem Platon postuluje zatrzymanie zmiany i powrót do „państwa idealnego”, które znajdowało się w przeszłości, w tak zwanym „złotym wieku”, a które – z racji swej stałości i stabilności – było bardziej realne niż współczesne Platonowi zmienne państwa.

Natomiast diagnoza, której obecność u Platona dostrzega Voegelin, dotyczy także istnienia nieładu niszczącego *polis* i zepsucia Aten, ale sięga ona sfery zupełnie innej niż ta, w której sytuuje ją Popper bo sfery transcendencji¹⁴. Voegelin sugeruje, że w dziele swym Platon dokonuje analizy sfery stanu ducha Ateńczyków¹⁵.

¹¹ Zob. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte*, s. 50. Na temat krytyki historycyzmu Poppera zob.: K.R. Popper, *Nędzia historycyzmu*, tł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.

¹² Zob. tamże, s. 105-110.

¹³ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na medyczne konotacje tego sposobu myślenia i odwołanie się do „schematu” bazującego na parach pojęć: „zdrowie-choroba”, „diagnoza-terapia”, „choroba-lekarstwo”. Jak zauważa B. Snell, wyobrażenie „zdrowia” rozwinęło się nie tylko w stosunku do ciała, ale i względem ducha, przy czym to ostatnie związane było z pojęciem *sophrosyne* (roztropność). To wyobrażenie „zdrowia-harmonii” – jak zauważa B. Snell – sięga Pitagorasa, a wypowiedział je pitagorejczyk Alkmajon, który nazwał zdrowie „izonomią” (czyli demokratyczną równością) sił. Analogicznie zaś choroba była „monarchią” jednej z sił. Zob. B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tł. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 212-213. Por. A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, s. 111-112.

Natomiast O. Gigon twierdzi, iż: „pojmowana jako przywracanie i zachowanie normalnego stanu duszy, etyka od razu znajduje swój odpowiednik w medycynie, dążącej w tym samym sensie do normalności ciała. Z biegiem stuleci etyka rozbudowuje paralelę we wszystkich kierunkach. Filozof jest lekarzem dusz, jego zadanie to rozpoznanie choroby duszy (...) i przepisanie właściwego leku w postaci filozoficznej nauki”. O Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tł. P. Domański, Warszawa 1996, s. 32.

Na temat koncepcji „filozofa-lekarza” zob.: A. Bednarczyk, *dz. cyt.*, s. 65; P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w p.n.e.)*, Rzeszów 2005, s. 39, 40; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001 s. 536.

¹⁴ O specyfice „filozofowania” Voegelina, jego perspektywie transcendentnej, symbolicznej i egzystencjalnej, zob.: tenże, *Nowa nauka polityki*, tł. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

¹⁵ Jak pisze S. Swieżawski, u Sokratesa nie występuje jeszcze wyraźne pojęcie „duchowości duszy”; ono pojawi się dopiero u Platona. Niemniej jednak „u Sokratesa znajdujemy elementy przygotowujące tę koncepcję”. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 70. Badacz ten zauważa, że u Sokratesa daje się zaobserwować nowe rozumienie duszy jako źródła najwyższych wartości, choć nie można jeszcze przypisać mu jej pojęcia, jako odrębnej duchowej substancji. Na temat Sokratejskiego pojęcia duszy por.: W. Jaeger, *dz. cyt.*, s. 589-593. Przekonanie o autonomii działań duszy, jako moralno-racjonalnego residuum człowieczeństwa, skłaniać może ku wpisywaniu Platona w szereg kontynuatorów osiągnięć wczesnogreckiej literatury. Zob. B. Snell, *dz. cyt.*, s. 75-170.

Osobny problem stanowi to, czy już u Platona można mówić o substancjalnym pojmowaniu psyche. Obrazy i porównania obecne w *Gorgiaszu*, *Państwie*, *Fedonie* czy *Fajdroście* pozwalają stwierdzić nie tyle „czym” dusza jest, ale raczej „jaka” jest – w jaki sposób działa. Taką opinię formułuje T.A. Szlezák. Dlatego właśnie bezpieczniej jest mówić nie o „częściach” duszy prezentowanych w czwartej

Źródła ładu leżą bowiem, jak twierdzi Voegelin, w duszy odkrywającej swą relację z eschatonem – z ideą Dobra¹⁶. Analizowany przez niego dialog *Gorgiasz* ma taki właśnie diagnozujący dla duszy charakter, gdyż ukazuje reprezentowaną przez Kalliklesa „odwróconą filozofię istnienia”¹⁷. To „filozofia” siły, skuteczności, indywidualnej korzyści i bezkompromisowości w spełnianiu wszelkich pragnień. Natomiast w dialogu *Państwo* diagnoza ta ma szerszy zakres i dotyczy moralnej kondycji już nie pojedynczego człowieka, ale większego grona obywateli. Źródłem społecznego zepsucia staje się „doksyczny stan umysłu”, odpowiedzialny za wypaczone pojęcie sprawiedliwości i akceptację *filodoksji*, fałszu oraz kłamstwa¹⁸. Także dla Voegelina obecność diagnozy kondycji duchowej Ateńczyków staje się przyczynkiem do zaproponowania terapeutycznego rozwiązania. Analogicznie do charakteru zepsucia i duchowego wymiaru „choroby”, lekarstwem jest dla Voegelina uporządkowana na wzór *Agathon* dusza władcy-filozofa lub prawodawcy, który mocą swych postanowień odcisnie wzór Dobra na podległych mu instytucjach *polis*¹⁹.

Już w charakterystyce diagnozy dokonanej przez obu interpretatorów widać zasadnicze, dzielące ich różnice. Zdaniem Poppera, prawo upadku, który dokonuje się w łonie ateńskiego *polis*, jest dla Platona również prawem historycznego przeznaczenia. Realizuje ono bowiem powszechną tendencję zmierzającą ku ogólnemu zepsuciu. Zatem wszelka zmiana jest z gruntu zła, gdyż staje się symptomem powszechnego, historycznego upadku. To ważna uwaga, gdyż rzutuje ona na specyfikę proponowanej przez Platona diagnozy. Popper sądzi, iż według założyciela Akademii jedynym sposobem na powstrzymanie zepsucia i upadku, mogło być zatrzymanie zmian²⁰. Dlatego też Platon miałby rzekomo zaproponować odtworzenie stałego i stabilnego „państwa-przodka” lub też utworzenie „państwa zatrzymanego w rozwoju”, które byłoby uformowane na wzór istniejącego w „złotym wieku ludzkości”, państwa „modelu-idei”²¹. Momentem zdecydowanie przełomowym i kluczowym dla interpretacji Poppera wydaje się być ten, w którym definiuje on przyczynę upadku *polis*. Jest nią – wspomniany już – wewnętrzny bunt w łonie grupy sprawującej

księżde Państwa, ale o jej władzach i dyspozycjach. Zob. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P. Domański, Kęty 2005, s. 110-126.

¹⁶ Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 15.

¹⁷ Zob. tamże, s. 65.

¹⁸ Zob. tamże, s. 109-118, 133-135.

¹⁹ Zob. tamże, s. 328, 350.

²⁰ Tutaj, zdaniem Poppera, widać wpływy Hezjodowej koncepcji degeneracji ludzkości, poczynwszy od złotego wieku, jak również wpływy myśli Heraklita, który również akcentował zmianę i jej negatywne następstwa kosmiczno-społeczne. Zob. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte*, s. 15-29.

²¹ Warto zauważyć, że zdaniem Poppera, „inżynieria społeczna” i „historycyzm” Platona są wynikiem jego „metodologicznego esencjalizmu”. To właśnie „teoria idei” miałyby dostarczać „spekulatywno-metafizycznego” fundamentu dla powszechnej „teorii zmiany”, wyznaczając jej katastroficzny kierunek. Wszystko bowiem miałyby się zmieniać i zmierzać od doskonałości „idei”, jej trwałości, stabilności, niezmienności i prawdziwości, ku kolejnym fazom powszechnej degeneracji. Zob. tamże, s. 14-17, 33-35, 48-55.

władzę, a w konsekwencji wewnętrzny rozkład i wojna klas²². A skoro źródła upadku *polis* zostają w ten sposób zidentyfikowane, to kolejnym krokiem, jakiego należy się spodziewać, jest ich likwidacja, czyli zaproponowanie konstruktywnego rozwiązania, które przywracałoby stabilność *polis* i powstrzymywało proces historycznych zmian. Właśnie w ten sposób – zdaniem Poppera – postępuje Platon. Konstruuje on bowiem szereg dyrektyw, norm dotyczących prawnej organizacji *polis*, których celem byłoby uchronienie państwa od postępującego niszczenia.

Choć Voegelin zgodny jest z Popperem w kwestii źródłowej dla Platona roli negatywnego stanu i „zdeprawowanej” kondycji *polis*, to jednak ich źródeł upatruje zupełnie gdzie indziej. Oryginalność spojrzenia Voegelina polega na tym, że przyjmuje on perspektywę metafizyczną, psychologiczną i – chciałoby się rzec – „antropologiczną”, a naczelnymi jego kategoriami staje się pojęcie „ładu” i „porządku”. Włącza w nie również filozofię, której przypisuje decydującą rolę w diagnozie i naprawieniu stanu duszy a zarazem kondycji *polis*²³. Zauważa więc, że to właśnie dzięki filozofii, źródła ładu zaczęto upatrywać w ludzkiej duszy odkrywającej swą relację z ideą Dobra²⁴. Po drugie, metafizyka miałaby być, jego zdaniem, „odpowiedzią na poczucie braku uporządkowania”²⁵. Zatem diagnoza, którą w myśli Platńskiej odnajduje Voegelin, choć również negatywna, wynika z zupełnie innej postawy badawczej. Nie szuka on bowiem żadnych historycznych praw rozwoju, nie przypisuje Platonowi żadnej teorii „inżynierii społecznej” ani „historycyzmu”, ale kieruje się ku indywidualnemu człowiekowi, dla którego filozofia otwiera możliwość zbadania jego relacji z transcendencją. To ta relacja jest bowiem podstawą ładu moralno-politycznego. Co ciekawe, ta „indywidualistyczna” perspektywa Voegelina wynika z faktu, iż stopień zepsucia Aten uniemożliwiał naprawę tej sytuacji zwykłymi politycznymi środkami. Z tej właśnie racji trzeba było zwrócić się w stronę pojedynczego obywatela, zbadać stan jego duszy i w przypadku negatywnej diagnozy znaleźć lekarstwo na dręczącą go chorobę²⁶. Co więcej, geneza diagnozowanego nieładu i nieuporządkowania *polis*, wpisywała się zdaniem Voegelina, w obrazowany już w dramatach Ajschylosa, problem napięcia między „racjonalną namową”

²² Zob. tamże, s. 105-110.

²³ Za znamienne dla tej opinii i w dużym stopniu potwierdzające jej słuszność należy uznać słowa Platona z *Listu siódmego*: „Wreszcie zrozumiałem, że wszystkie państwa obecnie, wszystkie wzięte razem, ile ich jest, źle się rządzą. (...) Widziałem się zmuszony hołd oddać prawdziwej filozofii i uznać, że z jej wyżyn dopiero można zobaczyć, jak wygląda wszelka sprawiedliwość w polityce i życiu jednostek”. Platon, *List siódmy*, 326 A, w: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987.

²⁴ Jak stwierdza J. Gajda, powołując się na słowa Diogenesa Laertiosa, Platńska życiowa decyzja, by zwrócić się ku naprawie życia społecznego, zainicjowana została nie tyle przez samo poznanie Sokratesa, ile jego śmierć, pojmowaną jako naruszenie przez rządzących podstawowych zasad sprawiedliwości. Cytowana autorka zauważa dalej, że „wiele jednak jeszcze lat musiało upłynąć, zanim Platon zrozumiał, iż lekarstwa na schorzenia gnębiące wszystkie bez wyjątku struktury państwowe szukać należy w filozofii”. J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 38.

²⁵ Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 14.

²⁶ Zob. tamże, s. 26.

(*peitho*), a nieposłuszeństwem namiętności²⁷. Dlatego właśnie – jak sądzi Voegelin – dialogi Platona stają się dramatem duszy i jednocześnie dramatem rozgrywającym się „w” duszy człowieka. Diagnoza, jak pojmuje ją Voegelin, jest w swej istocie diagnozą ówczesnego „człowieczeństwa”. Jej mechanizm ukazuje dialog *Gorgiasz*, a zwłaszcza polemika Platońskiego Sokratesa z Kaliklosem²⁸. Zauważmy, że zdaniem Voegelina, na tym etapie diagnozy i źródeł zepsucia, problemem w ogóle nie poruszonym jest status instytucji *polis*, czy też charakter norm prawnych. Sedno sporu Platońskiego Sokratesa i Kaliklesa dotyczy bowiem egzystencjalnych zasad, dotyczy sposobu życia, a następnie – na ich podstawie – może się dopiero dokonać społeczno-polityczna ocena *polis*. A zatem nie „prawa historycznego rozwoju” – jak chciałby tego Popper – są odpowiedzialne za kondycję Aten, ale raczej duchowe nieuporządkowanie ich mieszkańców. Stąd też Voegelin może powiedzieć, że „lud Aten stracił swoją duszę”, a Kalikles – jako przedstawiciel demokracji – prezentuje klasyczny typ „egzystencjalnego nieuporządkowania”²⁹. Dlatego właśnie dialogi Platona stają się wezwaniem do „duchowego odrodzenia” właśnie na drodze filozofii³⁰. W obliczu zaistniałej sytuacji, *katharsis* duszy bezwarunkowo musi się dokonać³¹. To jedyne możliwe lekarstwo, którego znaczenie sięga wymiaru escha-

²⁷ Zob. tamże, s. 29.

²⁸ Zob. Platon, *Gorgiasz*, 481 B-527 E, w: Platon, *Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 1999.

²⁹ Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 70-72.

³⁰ Bednarczyk twierdzi, że to właśnie Platon zerwał z ideą tożsamości oraz harmonii duszy i ciała. W konsekwencji odmówił również duszy natury cielesnej i uczynił z niej odrębny byt idealny, przeciwstawiony ciału i obdarzony władzą nad ciałem. Wówczas – jak zauważa – badania w dziedzinie życia duchowego stały się udziałem filozofów-mędrców. „Rozwiązali oni powstające przy tym zadania praktyczne – kształtowali dusze, doskonalili je, gdy zaś zaszła potrzeba – łagodzili dolegliwości towarzyszące życiu duszy, a nawet leczyli jej niedomagania właściwymi filozofii sposobami. Tak oto filozof stał się lekarzem duszy”. A. Bednarczyk, *dz. cyt.*, s. 65. Warto też przytoczyć tutaj opinię Domańskiego. Odwołuje się on do Pseudo-Platońskich *Definicji*, w których filozofia określona została właśnie jako „leczenie” lub „terapia duszy” związana z „prawym rozumem” (*epimeleia psyches meta logu*). Zob. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tł. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa 1996, s. 6. Następnie łączy tę definicję z fragmentem *Państwa* (zob. Platon, *Państwo*, 604 B-D, w: Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001) i *Etydema* (Zob. Platon, *Eutydem*, 274 E-275 A, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005), gdzie również pojawia medyczna analogia dotycząca „terapii duszy” i filozofii jako „dbałości o duszę” (*epimeleia*). Zob. J. Domański, *dz. cyt.*, s. 10.

³¹ Dusza, o której mówi Platon, jest dla Jaegera „myślącym duchem i racjonalną podstawą moralności”. Tenże, *dz. cyt.*, s. 594. Badacz ten – powołując się na ustalenia E. Rohde – wskazuje, że ani homerycko-epickie eidolon, cień bytujący w Hadesie, ani „powietrzna dusza” filozofów jońskich, ani orficka „dusza-demon”, ani psyche znana attyckiej tragedii, nie tłumaczą nowego znaczenia, jakie Sokrates wiąże z pojęciem duszy. Zob. tamże, s. 592. Z kolei takie przekonanie skutkować będzie specyficzną formą jej oceny. Dobra dusza powodować będzie dobre życie. Natomiast złe życie stanie się ewidentnym świadectwem złej duszy. Podwaliny pod ten pogląd – twierdzi B. Snell – położyło pokolenie poetów lirycznych (Archiloch, Safona, Anakreont) i twórców attyckiej tragedii (Ajschylos, Sofokles, Eurypides), w pismach których pojawia się odczucie indywidualnego działania, nowe rozumienie duszy i człowieczeństwa. Zob. B. Snell, *dz. cyt.*, s. 75-150. Autor ten zauważa, że wielkie gatunki literackie antycznej Grecji przygotowały drogę racjonalności. To z poezji lirycznej wyłania się pytanie o ducha, a podobnie jak tragedia attycka, tak i filozofia pyta o działanie ludzkie i dobro. Dialogi Platona kontynuują w formie teoretycznej dyskusje bohaterów tragedii. „Tragedia attycka umarła wraz

tologicznego³².

2. Dwojakię pojmwowanie roli prawa – nomoi jako źródło opresji

Postulat naprawy zaistniałej sytuacji, uzdrowienia zepsucia *polis*, jest drugim, a zarazem ostatnim, który może stanowić o ewentualnym podobieństwie interpretacyjnych propozycji Poppera i Voegelina. Jednakże od momentu, kiedy te propozycje zaczynają konkretyzować, ich stanowiska zdecydowanie się różnią, aby w ostatecznej wersji przyjąć skrajne wręcz formy. Zaczniemy od interpretacji Poppera. Ostrze swej najzacieklejszej krytyki kieruje on w stronę Platońskich postulatów zawartych zwłaszcza w piątej księdze *Państwa*³³. Kwestionuje więc Popper wszystkie te prawne rozwiązania, które miałyby na celu – jego zdaniem – zatrzymanie zmian i przywrócenie stanu *polis* ze „złotego wieku”. Piętnuje zatem Platoński projekt wspólnego wychowania kobiet i mężczyzn, system nagród i kar, podział na kasty społeczne, niewolnictwo klas niższych, propozycje eugeniczne, radykalną wspólnotę niemalże wszystkich form życia, możliwość posługiwania się przez rządzących kłamstwem, postulat „oczyszczenia podłoża”, równouprawnienie kobiet i mężczyzn, a wreszcie cały system organizacji społecznej, który poddaje jednostkę dominacji państwa. A zatem – co bardzo istotne – prawo, na bazie którego zbudowane zostaje takie państwo, staje się w przekonaniu Poppera ewidentnym źródłem opresji, uciemiężenia i zniewolenia podległych mu obywateli *polis*. Do złagodzenia swej krytyki nie przekonuje Poppera nawet to, co wcześniej sam zauważa, a więc to mianowicie, że takie postulaty prawne miały być odpowiedzią – lekarstwem na zaistniałą sytuację zepsucia. Popper wydaje się nie dostrzegać tego właśnie, że były one radykalne i restrykcyjne w swym kształcie ale tylko dlatego, że wymagała tego taka, a nie inna sytuacja; że ówczesny stan *polis* był tak zepsuty, że tylko takie właśnie (być może rzeczywiście opresyjne w swym wyglądzie) prawo mogło skutecznie zapobiec dalszemu rozkładowi. Do zrozumienia tego mechanizmu pomocna i bardzo trafna wydaje się być tutaj analogia z chorobą i lekarstwem. Im silniejsza jest przecież niedyspozycja, tym mocniejszego wymaga antidotum. Tej prawidłowości Popper zdaje się nie widzieć. Zamiast tego konkretne postanowienia prawne traktuje wprost jako atak na fundamentalne wartości ludzkie, na wolność, odpowiedzialność, a zwłaszcza na indywidualizm i egalitaryzm. Jego zdaniem właśnie w te wartości, Platońskie propozycje prawne uderzają najmocniej. Stają się więc źródłem ucisku, a wręcz niesprawiedliwości³⁴. Dlatego właśnie w jego przekonaniu projekt Platoński jest formą totalitaryzmu i promocją komunizmu, opartą na nienawiści do jednostki, która to z kolei miałyby rzekomo wynikać z nienawiści do wszystkiego co materialne

z Eurypidesem – umarła przy Sokratesie, ale z Sokratesem narodziło się coś nowego, attycka filozofia”. Tamże, s. 168.

³² Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 79; por. Platon, *Gorgiasz*, 523 A-526 D.

³³ Zob. Platon, *Państwo*, 449 A-480 A.

³⁴ Zob. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte*, s. 103-136.

i partykularne³⁵. Kryterium, które Popper szczególnie krytykuje, jest „interes państwa”. Odrzuca jednocześnie tę zależność, która za dobre uznaje wszystko, co służy temu interesowi, a za z gruntu złe to, co mu przeczy. W konsekwencji oskarża Popper Platona o rasizm, o instrumentalne posługiwanie się prawdą, o zamach na: demokrację, indywidualizm, egalitaryzm, humanitaryzm, krytycyzm i racjonalizm³⁶, wreszcie o atak na wolność i sprzyjanie „społeczeństwu zamkniętemu”.

Tak rozumiane prawo jest więc według Poppera ewidentną formą ucisku. Niszczy wszystko to, co w człowieku „naturalne”, jego potrzeby i dążenia – celuje w same fundamenty człowieczeństwa. Jest mu tym samym elementarnie obce, łamie jego istotę, stając się czymś, z czym należy bezwzględnie walczyć. Prawo w takim rozumieniu, to coś zewnętrznego, coś co zadaje wręcz kłam ludzkiej naturze i neguje najistotniejsze jej pokłady. Jest ona bowiem – jak sugeruje Popper – skierowana ku ekspresji swej wolności, indywidualności i samostanowienia. Co ciekawe, kończąc swe dzieło, Popper stawia tezę, iż Platon – właśnie za sprawą takich dyrektyw prawnych – zdradził Sokratesa i jego ideały. Zauważa też, że „w państwie Platona Sokrates nie miałby w ogóle okazji bronić się publicznie; zostałby przekazany Tajnej Radzie Nocnej, która najpierw poddałaby go „badaniu”, a następnie ukarała jego chorą duszę”³⁷. Popper uzasadnia to tym, że – jego zdaniem – Platon zaprzeczył najistotniejszym wartościom głoszonym przez Sokratesa: intelektualizmowi, egalitaryzmowi, samokrytyce i indywidualizmowi.

Nie miejsce tutaj, by wyrokować, czy Popper „właściwie” zrozumiał Platona i czy jego „idealna *polis*” faktycznie oparta jest na opresyjnych prawach. Proponuje raczej wskazać te przyjęte przez Poppera założenia, które do takich wniosków doprowadziły. Po pierwsze, na interpretację Poppera wpłynęło jego – rzekłbym – „horyzontalne” odczytanie Platona. Znaczy to, że Popper traktuje platońskie postulaty prawno-polityczne w sposób czysto literalny. Pod tym mianem rozumiem takie traktowanie Platona, które wydaje się zapominać o całościowej perspektywie i kontekście *Państwa*. Ono bowiem od samego początku dotyczy sprawiedliwości i usiłuje zbadać, czym ona jest i jaką funkcję pełni, przede wszystkim w strukturze ludzkiej duszy³⁸. Natomiast przeniesienie tych rozważań na grunt „polityczno-prawny” ma być jedynie egzemplifikacją *dikaiosyne*, co zostaje ustalone już w drugiej księdze *Państwa*³⁹. Wydaje się, że zagubienie tej perspektywy psychologicznej i jednocześnie *psychagogicznej*⁴⁰, tego traktowania platońskiej *polis*, jako „*polis* duszy”,

³⁵ Zob. tamże, s. 133.

³⁶ Zob. tamże, s. 232.

³⁷ Tamże, s. 248.

³⁸ Zob. Platon, *Państwo*, 371 E, 376 D, 392 C, 420 B, 426 D, 472 B.

³⁹ Zob. tamże, 368 E.

⁴⁰ Słownik Liddella-Scotta tłumaczy grecki termin *psychagogeō*, za pomocą następujących angielskich zwrotów: *evoke or conjure up the dead by sacrifice, lead or attract the souls of the living, win over, persuade, allure, evocation of souls from the nether world*, czy też metaforycznie, jako: *winning of men's souls, persuasion*. Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones (et al.), *A Greek-English Lexicon*, rev. ed., Oxford 1996, p. 2026, sub voce *psychagogeō*. Pojęcie to odnosi się więc do wszystkiego,

uruchamia szereg interpretacyjnych konsekwencji, w obliczu których Platon rzeczywiście może być odbierany wyłącznie jako surowy i bezwzględny prawodawca oraz polityczny ciemieżyciel⁴¹.

Po drugie: nawet jeśli Platoński projekt określimy mianem „ideału”, to i tak nie unikniemy pytania, czy ów ideał ma być faktycznie (politycznie) rzeczywistiony?⁴² Finalizując księgę dziewiątą *Państwa* Platoński Sokrates zauważa, że filozof, czyli ten, który najlepiej nadawałby się do „uzdrowienia” polityki i państwa, może nie chcieć zaangażować się w życie publiczne wówczas, gdy będzie to skutkowało szkodą dla jego własnej duszy⁴³. W ostatnich partiach tej księgi ma również miejsce swoisty przełom i powrót do perspektywy indywidualistycznej i „duchowej”, która stanowiła przecież właściwy kontekst rozważań. Oto Glaukon zauważa: „ja rozumiem – powiada. – Ty masz na myśli to państwo, o którymśmy mówili zakładając je. Ono leży w kraju myśli, bo na ziemi, przypuszczam, że nigdzie go nie ma. A może w niebie – dodałem – leży jego pierwowzór u stóp bogów; dla tego, który chce patrzeć, a patrząc urządzać samego siebie. A to nie stanowi żadnej różnicy, czy ono gdzieś już jest, czy dopiero będzie”⁴⁴. Trudno oprzeć się wrażeniu, że cała zawartość *Państwa* między początkiem księgi drugiej, a końcem księgi dziewiątej, faktycznie stanowić może „projekt”, ale odnoszący się do państwa „wewnętrznego”,

co dzieje się z ludzką duszą, co dotyczy jej przekonywania, pozyskiwania, powtórnego zdobywania (*win over; winning*). Ale jednocześnie wyraźnie zaznaczony jest również pewnego rodzaju jej progres, „przejście do życia” dokonujące się za sprawą aktywności nakierowanej na właściwe uformowanie i przeorientowanie duszy. W ten sposób, skutkiem psychagogicznych zabiegów, dusza (*departed soul*) doznawałaby swego ocalenia, wyjścia ze śmiertelnych mroków „piekiel” (*nether world*) i przeniesienia w sferę życia.

Natomiast O. Jurewicz, grecki termin psychagogia tłumaczy jako: wywoływanie dusz zmarłych ze świata podziemnego, nekromancja. Metaforycznie zaś, *psychagogia* może być rozumiana właśnie jako pozyskiwanie, zdobywanie dusz ludzkich. Zob. *Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. II, Warszawa 2001, s. 534, sub voce *psychagogia*.

⁴¹ Odrębny problem stanowi to, czy Platona (albo też Sokratesa) uznać można za prekursora filozoficznej problematyki *protreptyczno-psychagogicznej*. Jak twierdzi D. Dembińska-Siury, to właśnie u pitagorejczyków po raz pierwszy spotykamy „świadome dążenie do wewnętrznej przemiany siebie”, które obecne jest też w myśli Heraklita czy Empedoklesa. Zdaniem cytowanej autorki, zwłaszcza ten ostatni poprzedził Platona w jego dwóch drogach wznoszenia się do Dobra: przez cnoty i przez poznanie. Zob. D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 112, 122-130, 137.

⁴² O. Gigon lakonicznie kwituje ten problem słowami: „jak dalece Platon wierzył w możliwość zrealizowania własnych teorii państwa, nie wiemy”. O. Gigon, dz. cyt., s. 52. Natomiast Popper jest zdania, że Platoński projekt prawno-polityczny opracowany jest z wyraźnym zamiarem jego realizacji. Argumentem na rzecz tej tezy jest dydaktyczne zaangażowanie Akademii i samego Platona. Jak zauważa Popper, „program polityczny Platona jest o wiele bardziej instytucjonalistyczny niż personalistyczny; Platon miał nadzieję, że wprowadzając instytucjonalną kontrolę przekazywania władzy, uda mu się uniknąć zmiany politycznej”. Zob. K.R. Popper, *społeczeństwo otwarte...*, s. 175. Popper zwraca również uwagę na polityczo-prawodawczy wymiar działalności Akademii i przytacza kontekst „wydarzeń sycylijskich”, jak również wymienia przykłady tyranów rekrutujących się właśnie z Akademii, lub pozostających pod jej wpływem: Klearchos, Chairon, Erastos, Koriskos, Hermiasz. Zob. tamże, s. 345.

⁴³ Zob. Platon, *Państwo*, 592 A.

⁴⁴ Zob. tamże, 592 A-B.

do „państwa „duszy”⁴⁵. Jeśli zaś ta perspektywa jest słuszna, to wówczas już zupełnie inaczej należałoby interpretować wszystko to, co uważa się za Platońskie *nomoi* – opresyjne, ciemnościelskie i totalitarne⁴⁶.

Po trzecie: na specyfikę interpretacji Poppera bezsprzecznie wpłynęło założenie, że Platon za wszelką cenę usiłuje powstrzymać zmianę. A z kolei źródłem takiego przekonania, miałyby być „teoria idei”. To właśnie w jej rezultacie, na gruncie platonizmu, rzekomo piętnowane jest wszystko to, co partykularne, materialne, zmienne i niedoskonałe; wszystko, co w najmniejszym stopniu odbiega od „ideału”. Natomiast uznanie zyskuje wyłącznie stałość, stabilność i niezmiennosc tego, co „na początku”, a co miałyby stanowić doskonały wzorzec dla kolejnych faz rozwoju. Ta teza również rodzi szereg pytań: czy faktycznie „teoria idei” może być uznana za teoretyczny „zwoznik” platonizmu⁴⁷, na podstawie którego odczytuje się pozostałe aspekty filozofii Platońskiej; czy w oparciu o ten specyficzny schemat myślowy można wnioskować na temat „praw rozwoju historycznego”⁴⁸; czy wreszcie Platon rzeczywiście potępia jakąkolwiek zmianę, nawet tę, idącą w kierunku politycznej poprawy? Odpowiedź na powyższe pytania wcale nie jest tak jednoznaczna, jeśli weźmie się pod uwagę interpretację filozofii Platońskiej również jako „sztuki i modelu życia”. Zmiana, a szczególnie ta „zmiana na lepsze”, czyli psychagogiczne uzdrowienie i *paidetyczne* udoskonalenie było wręcz warunkiem i pożądanym celem

⁴⁵ E. Wolicka zauważa, że rozważania w Państwie o sprawiedliwym ustroju i o istocie człowieka w świetle jego kondycji społecznej, biegną obok siebie niczym „dwie równoległe koleiny tego samego traktu”. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994, s. 225.

⁴⁶ S. Blackburn, zwracając uwagę na krytykę Poppera kierowaną pod adresem Platońskiej polis, stwierdza, że wobec tej krytyki wypracowano dwie główne linie obrony. Pierwsza polegała na wykazaniu, że Platon w istocie niczego nie projektował. Jak zauważa, Sokrates kilkakrotnie podkreśla, że ani doskonale sprawiedliwy człowiek, ani idealne społeczeństwo nie muszą istnieć naprawdę. Drugi sposób obrony polegał na przypomnieniu, że w Państwie filozofia polityczna ma drugorzędne znaczenie, pierwszorzędne zaś ma filozofia moralna. Mówienie o sprawiedliwym państwie służy za „szkło powiększające”, za pomocą którego możemy dostrzec te same cechy w państwie. Pisze więc Blackburn, że: „te cechy państwa, które mogą się nam wydać odstręczające, jak zakres przymusu, jaki może zastosować władza, nie powinny nas oburzać, skoro stanowią jedynie część analogii. (...) Jeśli interesuje nas sprawiedliwość i właściwy ład w duszy, pewne przygodne elementy politycznego tworu możemy całkowicie zignorować”. Zob. S. Blackburn, *Platon. Państwo. Biografia*, tł. A. Dzierzowska, Warszawa 2007, s. 61, 63.

⁴⁷ Zob. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, Rzeszów 1998, s. 14, 46; por. J. Gajda, dz. cyt., s. 7; por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992; por. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 23-29; por. W. Jaeger, dz. cyt., s. 637; por. J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003, s. 15-39; por. G. Relae, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, *Platon i Arystoteles*, tł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 55-71.

⁴⁸ Tak w Państwie (544 D-569 C), jak i w Polityku (301 A-303 B, w: Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005) Platon ukazuje różne rodzaje ustrojów i mechanizmy, które odpowiedzialne są za ich zmianę. Trudno jednak rozstrzygnąć, czy opis ten jest faktyczną relacją „historycznych praw rozwoju”.

filozofii rozumianej na wzór terapeutyczny – jako sposobu życia⁴⁹. W kontekście „teorii idei” widać też kolejne – czwarte już – wybrane założenie, na którym bazuje Popper. Otóż posługując się nią, jako pewnym racjonalnym schematem pomocnym do uzasadnienia własnej interpretacji, Popper zdaje się nie dostrzegać, istotnej dla tej teorii, roli Dobra. Owszem, przyznaje, że jest ona najwyższą w hierarchii Idei i „słońcem boskiego świata form”, źródłem istnienia, wiedzy i prawdy, ale nawet te uwagi Platona pod adresem Dobra opatruje Popper mianem „czysto formalnej informacji”⁵⁰. Kolejne słowa Poppera na temat Dobra są tak dobitne, że warto przytoczyć je w całości: „idea dobra nigdzie nie odgrywa bezpośredniej roli etycznej czy politycznej, nie dowiadujemy się, które czyny są dobre lub wywołują dobro, poza znanym kolektywistycznym kodeksem moralnym, którego wskazania zostały sformułowane bez odwoływania się do idei dobra. Stwierdzenia w rodzaju: dobro jest celem, jest pożądane przez każdego, nie wzbogacają naszej wiedzy o nim. Ten czczy formalizm jest jeszcze wyraźniejszy w „Filebie”, gdzie dobro jest utożsamiane z „miarą” lub środkiem”⁵¹. Co więcej, Popper interpretuje również dobro na swój sposób, stwierdzając, że jest nim niezmienny, zatrzymany w rozwoju stan rzeczy, czyli stan bezruchu⁵². Trzeba więc przyznać, że teoria idei została potraktowana przez Poppera w sposób wybiórczy. Tam, gdzie nadawała się do uzasadnienia rzekomej Platonskiej niechęci do zmiany, została skrupulatnie wykorzystana, rzecz jasna z negatywną jej oceną. Natomiast Dobro, będące „na szczycie świata Idei” i odgrywające w nim kluczową rolę, zostało w istocie przez Poppera jej pozbawione⁵³. Tym samym autor *Spółczeństwa otwartego* pozbawił filozofa-króla jedynej legitymiza-

⁴⁹ Ten aspekt filozofii Platona szczególnie akcentuje P. Hadot. Zauważa on, że zamiarem filozofa antycznego: „nie było rozwijanie dyskursu mającego cel w sobie samym, lecz oddziaływanie na duszę”. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 344. „Czasem chodzi o nawrócenie, czasem o pocieszenie, czasem o wyleczenie, czasem o zachęcenie, ale nigdy o przekazanie gotowej wiedzy, zawsze natomiast o formowanie, tj. o nauczanie pewnego sposobu postępowania (...) wreszcie – o przekształcenie, czyli zmianę sposobu życia i postrzegania świata”. Tamże, s. 344; por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003; por. P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tł. P. Domański, Kęty 2004. P. Hadot nie jest w tym poglądzie odosobniony, jednakże wydaje się być jednym z tych badaczy, którzy najsilniej akcentują ścisły związek „teoretycznego” dyskursu i filozoficznego sposobu życia wraz z jego wpływem na duszę człowieka. Por.: J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, dz. cyt.; tenże, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005; tenże, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973; tenże, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Kęty 2002; P. Paczkowski, *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku...*; tenże, *Jedność filozofii Platona*; tenże, *Rola Platona i ruchu sokratycznego w kształtowaniu antycznego modelu filozoficznego życia*, w: *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, red. A. Woszczyk, D. Olesiński, Katowice 2013; J. Gwiazdecka, dz. cyt.; por. J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010; por. S. Blandzi, *Platonski projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 24-25.

⁵⁰ Zob. K.R. Popper, *Spółczeństwo otwarte...*, s. 186.

⁵¹ Tamże, s. 186.

⁵² Zob. tamże, s. 187.

⁵³ Zob. Platon, *Państwo*, 505 A-511 E.

cji swej prawno-politycznej działalności⁵⁴. Przecież to właśnie poznanie Dobra było tym, co wyróżnia filozofa od innych obywateli *polis*, co sprawia, że może on być nazwany „miłośnikiem mądrości”, który na wzór Dobra uformował swoją duszę, aby na tej podstawie ukształtować resztę społeczeństwa⁵⁵. Jeśli jednak wyeliminujemy z *polis* Dobro, jeśli nie uwzględnimy jego nadrzędnej funkcji w sferze wszelkiej bytowej miary, określoności, ładu i harmonii, to wówczas rzeczywiście działanie filozofa-króla może sprawiać wrażenie działania opresyjnego, ciemieżycielskiego i totalitarnego. Bo w takim przypadku jedyną racją aktywności przywódcy *polis* będzie dowolność i indywidualizm samostanowienia⁵⁶. Filozof-król nie będzie więc niczym różnił się od sofisty, który uciekając w mroki niebytu, jedynie sprawia wrażenie, że wie, że posiada znajomość zasad funkcjonowania *polis*⁵⁷. W rzeczywistości będzie jedynie improwizował, pozbawiony miarotwórczego kontaktu z Dobrem. Zaś podlegając namiętnościom jak każdy inny człowiek, jego władza szybko może przerodzić się w tyranie zła i ludzkiej krzywdy – czyli uczynić się dokładnie tym, za co uważa ją Popper.

Wreszcie piąte założenie, które ukształtowało interpretację Poppera, sprowadza się do jego „zarzutów” pod adresem Platona o propagowanie komunizmu i kolektywizmu. Właśnie tak rozumiał Popper Platoński apel o jedność, tak samego człowieka i jego duszy, jak również *polis*. W trakcie omawiania specyfiki tych „opresyjnych” *nomoi*, Platoński Sokrates przypomina, że istnieje „największe dobro” w organizacji państwa, „dobro, które powinien prawodawca mieć na oku, kiedy układa prawa”⁵⁸. Tym „największym dobrem” okazuje się być jedność państwa, zaś największym złem „indywidualizacja”, która rozkłada państwo⁵⁹. Dzięki propagowaniu tej jedno-

⁵⁴ B. Dembiński zwraca uwagę na interpretacyjne spory wokół Dobra. Twierdzi też, że da się ich uniknąć, gdy Dobro pojmowane będzie jako „ponadbytowe pryncypium”, udzielające siebie wszelkiemu byciu. „W tym sensie, sytuując Dobro ponad bytem, można by je pojmować jako źródło określoności idei (bytu), a w rezultacie zjawisk”. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 2004, s. 53. Por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.

⁵⁵ Jak zauważa J. Skrzypek-Faluszczak: „rozpoznane w dziedzinie myśli Dobro domaga się realizacji w państwie. Droga filozofa nie kończy się na kontemplacji tego, co ostateczne; on musi zejść powrotem, by kształtować ład według uzyskanej wiedzy”. J. Skrzypek-Faluszczak, dz. cyt., s. 233.

Natomiast zdaniem Paczkowskiego: „kwestią, która przede wszystkim interesowała Platona, było poszukiwanie Dobra, a nie tworzenie systemu metafizycznego (mimo strukturalnych powiązań między aksjologią, ontologią i epistemologią w jego pismach)”. Zob. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, s. 102. Zob. tamże, s. 132-133.

⁵⁶ Zdaniem J. Gwiazdeckiej, filozof, obcując z boskimi bytami, jako jedyny posiada wiedzę, którą może wykorzystać w rządach. Dlatego właśnie w trakcie rozmowy z Kaliklosem na temat użyteczności filozofii, miłośnik mądrości zostaje przeciwstawiony bezwzględnemu władcy-tyranowi. Zob. J. Gwiazdecka, dz. cyt., s. 112.

⁵⁷ Platon, *Sofista*, 254 A, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005

⁵⁸ Platon, *Państwo*, 462 A.

⁵⁹ „A czy mamy coś gorszego dla państwa niż to zło, które je rozsadza i robi wiele państw, zamiast jednego? I większe dobro niż to, które je wiąże i umacnia jego jedność?” Tamże, 462 A.

ści państwo stanie się podobne do jednego człowieka⁶⁰. Z kolei źródłem owej jedności miałyby być właśnie, tak krytykowana przez Poppera, powszechna wspólnota wśród strażników. Co więcej, ta jedność i wspólnota ma się przyczyniać do tego, że szczęśliwe powinno być właśnie całe państwo, a nie tylko jakaś grupa jego obywateli⁶¹. Prawa faktycznie staną się źródłem represji, jeśli stracimy z oczu cel ich wprowadzenia – jedność i harmonię. Będą przejawem rządów totalitarnych, gdy zapomni się o tym, że miały powstrzymać państwo przed największym dla niego zagrożeniem – indywidualistyczną dezintegracją⁶². Nie jest też wykluczone, że obowiązywać miały jedynie do momentu, gdy strażnicy – wyłącznie których te prawa miały *de facto* dotyczyć – nabędą trwałego przekonania o konieczności czynienia wszystkiego, co zapewnia spójność państwa. Wydaje się więc, że interpretacja Poppera pomija ten fundamentalny cel polityczno-prawnej działalności. Efektem tego *nomoi*, pozbawione swego naturalnego kontekstu, stają się źródłem ucisku i zniewolenia. Jeśli jednak uwzględnimy zamysł ich wprowadzenia jak również ich terapeutyczny wymiar, to ich rola i znaczenie powinny przekroczyć ramy niezrozumiałej i niszczącej ludzką wolność totalitarnej aktywności prawodawcy.

3. W obronie prawa – *nomoi* jako sposób ustanowienia porządku

Po diagnozie duchowej kondycji, którą – jak sugeruje Voegelin – obrazuje Platowski Gorgiasz, następuje propozycja terapii znajdująca swój wyraz w dialogu *Państwo*. To właśnie w tym dialogu, w napięciu między symbolami zejścia i wejścia, w swoistej dialektyce sprawiedliwości i niesprawiedliwości, *filozofii i filodoksji*, wreszcie w sporze między *aletheia* i *pseudos*, Voegelin sytuuje źródła Platońskiego projektu przywrócenia porządku. Jego elementarnym składnikiem jest „sprawiedliwość”. To właśnie jej określone rozumienie wydaje się być pierwszym i zasadniczym założeniem, które spoczywa u źródeł interpretacji Voegelina. Zauważa on bowiem że, *dikaiosyne* będzie tylko wtedy właściwie pojmowane, gdy zestawiona zostanie ze swym przeciwieństwem, a więc z pojęciem *polypragmosyne*, dzięki któremu należy wyeksponowany zostanie sprzeciw „sprawiedliwości” wobec zepsucia społeczeństwa⁶³. Píše Voegelin: „Możemy przełożyć Platońską „*dikaiosyne*” jako sprawiedliwość, ale nie dysponujemy żadną techniczną kategorią, pozwalającą przełożyć jego „*polypragmosyne*” jako przeciwieństwo sprawiedliwości. Utrata negatywnej połowy pary pozbawiła część pozytywną jej wydźwięku sprzeciwu, ale zachowała właściwy jej walor czegoś abstrakcyjnego, który jest całkowicie obcy konkretowi myśli Platona”⁶⁴. Ta uwaga Voegelina jest niezwykle istotna, gdyż rzuca zupełnie

⁶⁰ „Pokaż państwo rozrastające się zechce jeszcze być jednością, potąd je powiększać, a poza tę granicę nie”. Tamże, 423 B.

⁶¹ Zob. tamże, 420 B, 421 B-C.

⁶² Na temat znaczenia jedności w państwie, jej związków z Dobrem jak również reguł jej wprowadzania zob.: T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji*, s. 65-73.

⁶³ Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 111-119.

⁶⁴ Tamże, s. 111.

nowe światło na rozumienie Platońskiej sprawiedliwości. Odtąd nie można już jej traktować autonomicznie, abstrakcyjnie izolując ją od tego, co ją genetycznie i logicznie poprzedza, ale i stanowi zarazem nierozzerwalny biegun jej pojmowania. Sugestia Voegelina wskazuje również, że *dikaiosyne* należy traktować tak, jak traktuje się lekarstwo i wszelkie antidotum. Mają one być bowiem reakcją – dodajmy: pozytywną i pożądaną – na poprzedzający je stan o charakterze zdecydowanie negatywnym. Stąd też sprawiedliwość należałoby zawsze rozpatrywać w opozycji względem poprzedzającej je niesprawiedliwości, podobnie jak oparty na *dikaiosyne* porządek ma być budowany jako remedium na stan wcześniejszego nieuporządkowania. Bez uwzględnienia tego terapeutycznego charakteru *dikaiosyne*, bez uwzględnienia tego, że jest ona konsekwencją i opozycją względem niesprawiedliwości, jej natura i sens jej obowiązywania nie znajdzie pełnego uzasadnienia. W ten oto sposób Voegelin zdaje się sugerować, że w obliczu tak zdecydowanej diagnozy, równie radykalna musi być propozycja terapii. Im poważniejsza choroba, tym silniejsze i bardziej zdecydowane musi być lekarstwo. Przywrócenie porządku prawdopodobnie będzie tym boleśniesz, im bardziej zaawansowany był stan zepsucia. Dlatego prawo, które miałoby przywrócić sprawiedliwość i porządek, nierozumiejącym jego roli i znaczenia, wydawać się może brutalne, nieludzkie i opresyjne. Ale – powtórzę to raz jeszcze – będzie takim tylko wtedy, gdy zapomni się o jego terapeutycznej funkcji i o jego niezbywalnej roli jako antidotum. Lekarstwo nie ma być przyjemne. Wypada nawet powiedzieć, że ono wręcz nie może być przyjemne, podobnie jak medyczna terapia, która z reguły nigdy nie jest przyjemna. Wręcz przeciwnie. Powrót do zdrowia zwykle wiąże się z dyskomfortem i bólem, zależnie od stanu choroby. Dlatego też prawo jako lekarstwo ma być przede wszystkim skuteczne i – co bardzo ważne – adekwatne do stopnia zaawansowania choroby. Źródła i natura praw gwarantujących sprawiedliwość, spoczywają więc w ich „reaktywnym” charakterze. Prawo nie jest więc celem samo w sobie. Pełni raczej funkcję terapeutycznego środka, który ma za zadanie przywrócić utraconą sprawiedliwość. Prawo i *dikaiosyne* mają więc być lekarstwem – terapią zepsutego stanu społeczeństwa. Tak wygląda pierwsze zasadnicze założenie, na gruncie którego Voegelin konstruuje swą interpretację.

Następnie pamiętać należy, że Platońska krytyka społecznej degeneracji staje się – zdaniem Voegelina – w istocie krytyką choroby duszy. Warto wyeksponować również tę perspektywę, gdyż zasadniczo różni ona interpretację Voegelina od tej, zaproponowanej przez Poppera. Ściśle koresponduje też z pierwszą z omówionych przesłanek. Dla Voegelina, „społeczeństwo to człowiek pisany wielkimi literami”⁶⁵, a konkretna polis to tak naprawdę człowiek, który w niej dominuje. Dlatego też stan *polis* jest w istocie obrazem i wyrazicielem stanu duszy⁶⁶. Charakter człowieka

⁶⁵ Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 117; por. Platon, *Państwo*, 368 D-E.

⁶⁶ Zdecydowanym zwolennikiem poglądu na temat tego, że Platońskie *Państwo* dotyczy duszy człowieka, jest W. Jaeger. Jego zdaniem *Państwo* nie jest dziełem traktującym o prawie państwowym ani o technice administracji, o prawodawstwie, ani o polityce w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Zamiast tego obrazuje pewne postawy duchowe i typy psychiczne. Zob. W. Jaeger, *dz. cyt.*, s. 767-769.

to inaczej mówiąc ustrój *polis*, dlatego nie do przecenienia jest analogia między porządkiem wewnętrznym (porządkiem cnoty i porządkiem duszy), a porządkiem społecznym (polityczno-prawnym)⁶⁷. Niemniej jednak Voegelin nie traci z oczu faktu, że jest to tylko „analogia”, która wkomponowuje się w szerszą „argumentacyjną logikę”⁶⁸. Rozważania dotyczące *polis* traktuje więc tak, jakby miały funkcję egzemplaryczną. Istotą problemu jest bowiem sprawiedliwość w zakresie indywidualnej duszy człowieka i w rozumieniu konkretnych ludzi: Trazymacha, Glaukona, Adejmantosa⁶⁹. Ta duchowo-indywidualistyczna pespektywa powoduje, że nawet fazy *polegonii* (następujące po sobie ery *polis* na wzór *Teogonii* Hezjoda), służą ukazaniu etapów rozkładu duszy, jak również problemu jedności i harmonii ludzkiej natury⁷⁰. Fazy *polegonii* nie są fazami politycznego rozwoju przedstawionymi w czasie historycznym. Jest to raczej teoria zepsucia duszy. Dlatego też – zauważa Voegelin – jeśli nawet w ostateczności uznamy ten *polegoniczny* opis za odpowiednik cywilizacyjnego procesu historycznego, to i tak jego źródła umieścić należy w sferze rozkładu psychicznego (duchowego). A skoro tak, to przywrócenie porządku należy rozpocząć przede wszystkim od uzdrowienia duszy. Dopiero jego konsekwencją może być ład i harmonia w sferze *polis*. Ona zaś dokona się tylko wtedy, gdy król-filozof odcisnie w „społecznej materii” dusz poddanych porządek panujący we własnej duszy⁷¹. W jakim zakresie oba powyższe założenia zmieniają rozumienie prawa, zwłaszcza tego, które dotyczyć miało radykalnej wspólnoty, eugeniki, wychowania opartego na systemie nagród i kar a także specyficznej nomenklaturze⁷²? Otóż Voegelin zdaje się sugerować, że reguły te miały pomóc w należyтым ukształtowaniu ludzkiej duszy. Miały być sposobem przywrócenia jej naturalnej jedności. Platon występuje tu jako wychowawca. Zaleca więc środki pedagogiczne, które nie zawsze spotykają się ze zrozumieniem i aprobatą wychowanków. Być może restrykcyjne w swym kształcie, miały jednak zapewnić to, co dla indywidualnego człowieka jak i państwa było najważniejsze – czyli jedność całości i harmonię elementów. Utrata tej jedności stanowiła dla Platona największą katastrofę tak w sferze poszczególnych ludzi, jak i całego społeczeństwa. To przekonanie pokazuje też konsekwencję, z jaką

Krokiewicz zaś dodaje, że: „państwo jest najważniejszym dziełem duszy”, gdyż „odtworza” jej strukturę. Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 278.

⁶⁷ Prawdziwa polityka jest terapią i troską o duszę całej *polis*. Natomiast ustroje opisane w *Państwie* (544 D-E) pochodzą z obyczajów ludzi w nim zamieszkujących. Zob. J. Gwiazdecka, *dz. cyt.*, s. 112.

⁶⁸ Jak zauważa E. Wolicka, „historiozofia” jak i wizja społeczeństwa i państwa u Platona muszą być rozpatrywane przede wszystkim w świetle metody jego filozofii, która daleko odbiega od dzisiejszego rozumienia ‘teorii’ i metodologii naukowej, także w obrębie wiedzy humanistycznej. Jest to bowiem metoda, do której kluczem okazuje się pojęcie oraz proces myślowy oparty na zasadzie analogii”. E. Wolicka, *dz. cyt.*, s. 233.

⁶⁹ Zob. Platon, *Państwo*, 366 D-367 E.

⁷⁰ Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 170-210.

⁷¹ Na temat relacji filozofa ze społeczeństwem i legitymizacji jego władzy zob.: W.K.C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, t. IV, *Plato: the man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1998, s. 498-502.

⁷² Zob. Platon, *Państwo*, 449 A-471 C.

Platon postrzega *polis* na wzór „człowieka pisanego wielkimi literami”. Wszystko to, co odnosi się do ustroju *polis*, dotyczy także ludzkiej duszy i na odwrót. To dlatego możliwe jest takie „podwójne” traktowanie *nomoi* jednocześnie jako prawa ustrojowego i prawa rządzącego w duszy. Żadna reforma prawno-polityczna nie może się dokonać bez przemiany ducha⁷³. Prawo *polis* jest już tylko jej następstwem.

Trzeci aspekt dzielący obu badaczy wyrażmy za pomocą zestawienia ich cytatów. Najpierw przytoczmy raz jeszcze słowa Poppera: „Wielcy ludzie mogą popełniać wielkie błędy”⁷⁴. Jako swoistą ripostę na te słowa przywołać można stwierdzenie Voegelina, w którym niemal paradygmaticznie skupia się zasadnicza różnica dzieląca obu badaczy: „Wielkie zbrodnie i złe uczynki nie są popełniane przez zwykłych ludzi, lecz wyrastają z wielkich natur zniszczonych przez złe wpływy swojego otoczenia”⁷⁵. Źródłem owego zniszczenia staje się dla Voegelina „demoralizujący pozór” (*to dokein*), który jest silniejszy od rzeczywistości (*aletheia*). W konsekwencji tego „doksyczny stan umysłu” staje się domeną całego społeczeństwa. Nie zrozumiemy Platona, jeśli zapomnimy o jego sprzeciwie wobec *doxa*. Jego „ideał” był bowiem najwyższą rzeczywistością i w dzisiejszym rozumieniu przeciwstawiałby się temu, co pozorne i fikcyjne – czyli właśnie „idealne”⁷⁶. Jeśli zapomnimy o tej „realności” Platónskiego „ideału”, to jego filozofia stanie się w prostej linii „ideologią polityczną”, a określenie „państwo idealne” wyrażać będzie wyłącznie subiektywność, efemeryczność i nieprzekraczalny dystans wobec rzeczywistości⁷⁷. Zamiast więc sądzić, że Platon dysponuje jakimś „politycznym ideałem”, który stara się za wszelką cenę urzeczywistnić, zwróćmy uwagę na jedną rzecz. Zdaniem Voegelina, Platónski Sokrates stroni raczej od legislacyjnych uwag. Nie jest rewolucjonistą, polityczno-prawnym dyktatorem. Dzieje się tak właśnie dlatego, że bezpośrednią domeną jego działania nie jest sfera polityki i legislacji. One stanowią jedynie konsekwencję właściwej lub niewłaściwej kondycji duchowej sprawujących władzę. Porządek *polis* nie może być ustanowiony mocą instytucjonalnych zabiegów, gdyż dobro państwa

⁷³ Przekonanie, że regulacje instytucjonalne nie staną się przeciwwagą dla wewnętrznych niegodziwości, gdyż polityczny realizm musi działać przez *paideię* człowieka, odnajduje Voegelin także w myśli Stagiryty. Zob. E. Voegelin, *Arystoteles*, Warszawa 2011, s. 99-100.

⁷⁴ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte*, s. XIV.

⁷⁵ E. Voegelin, *Platon*, s. 134; por. Platon, *Państwo*, 491 D-E.

⁷⁶ Zdaniem E. Wolickiej, cały wywód Platóna ciągnący się od księgi II do księgi V a dotyczący „kształtu idealnego państwa”, ma charakter „eksperymentu myślowego, czyli rozważania czystych możliwości z zawieszeniem kwestii praktycznej stosowalności owej ‘wymyślonej politei’”. E. Wolicka, *dz. cyt.*, s. 227. Nie ma również podstaw ku temu – kontynuuje zacytowana autorka – by ten długi, pełen dygresji, a niekiedy całkiem drugorzędnych przypuszczeń opis traktować jako spójny, teoretyczny model-wzór, „zaprojektowany” do praktycznej realizacji. „Jeżeli jest to wizja utopijna, to tylko w sensie hipotezy roboczej, i to obwarowanej całym szeregiem zastrzeżeń o raz wątpliwości, które Sokrates otwarcie wypowiada”. Tamże, s. 227. Nie chodzi bowiem o narzucenie utopii idealnego ustroju, ale o rozpatrzenie „warunków możliwości najlepszego państwa”. Zob. tamże, s. 228.

⁷⁷ W.K.C. Guthrie zauważa, że projekt Platónskiej *polis* to nie tyle „idea”, ile „paradeigma” – „or model of the order which, given men’s need for comunal life (...) would be ‘completely good’ for them, and towards which political thinkers should strive”. W.K.C. Guthrie, *dz. cyt.*, s. 486.

ma swe źródło w duszy założyciela lub rządzącego⁷⁸. To ono jest źródłem porządku i ładu. A zatem nic bardziej mylnego – w przekonaniu Voegelina – niż patrzenie na Platona jak na polityczno-prawnego ideologa. Przecież jego król-filozof co krok ujawnia dylematy pod adresem tego, czy w ogóle angażować się w politykę, czy też raczej nadal poświęcić się trosce wyłącznie o własną duszę. Głoszony przez Platońskiego Sokratesa porządek jest przede wszystkim porządkiem ducha i nie może się dokonać za pomocą agresywnych i tyrańskich środków – na przykład opresyjnych *nomoi*. To byłaby swoista autodestrukcja, czy też wewnętrzna sprzeczność⁷⁹. Powiada Voegelin, że: „autorytet ducha pozostaje autorytetem tylko wówczas, jeśli został przyjęty w wolności”⁸⁰.

Kluczową rolę w kwestii ustanowienia porządku odgrywa – zdaniem Voegelina – dusza władcy. Natomiast jedyną legitymizacją jego funkcji jest stan mądrości⁸¹. To władza królewska – *logos basilikos*⁸². W swej mądrości i sprawiedliwości władca kieruje się przede wszystkim dobrem *polis*. Czy w takim razie może on sformułować tyrańskie prawa? Odpowiedź na to pytanie Voegelin rozciąga na analizę dialogów *Polityk*, *Timajos*, *Kritiasz* i wreszcie *Prawa*. Dopiero w ostatnim z wymienionych dowiadujemy się, że *nomoi* nie znaczy „prawa” we współczesnym rozumieniu, ale obejmuje porządek kosmiczny, rytuały świąteczne i formy muzyczne. I dopiero w tym dialogu tak naprawdę można mówić o roli *nomoi* w faktycznej, a nie tylko metaforyczno-duchowej *polis*. Dopiero tutaj porządek duchowy zostaje przeniesiony na struktury prawno-polityczne. Prawa mają więc być instrumentem wychowania, zaś ład praw ma być piękny⁸³. Ustrój to aktualizacja ducha, który właśnie w prawach żyje⁸⁴. Platon nie traci jednak z oczu naczelnej myśli, która każe widzieć źródła porządku różnych sfer życia właśnie w porządku duszy. Istota *nomoi* polega na tym, że są one „związłe”, a człowiek, nawet najbardziej skłonny do posłuszeństwa, może czasem zwątpić co do tego, jaka jest ich intencja i jak je rozumieć w konkretnym przypadku. Dlatego też Ateńczyk z *Praw*⁸⁵ – w którym Voegelin widzi samego Platona – zauważa, że „*nomoi* zajmują się obywatelem jak lekarz nieświadomym niewolnikiem: mówi niewolnikowi, co robić, ale nie omawia wraz z nim natury jego choroby ani nie przedstawia mu powodów leczenia. Podobnie jak ten lekarz, prawodawcy dotychczas opierali się na nakazie i sankcji”⁸⁶. Można przypuszczać, że Vo-

⁷⁸ Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 141.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 214.

⁸⁰ Tamże, s. 214.

⁸¹ Trafnie ujął to T. A. Szlezák pisząc, że: „filozofem czyni fakt przyjęcia całkowicie odmiennej postawy wobec rzeczywistości – i tylko filozof zdolny jest do poznania idei. Wszędzie, gdzie Platon przywołuje pojęcie ‘philosophos’, wskazuje na tę ontologiczną reorientację (por. ‘Fedon’ 101 e, ‘Uczta’ 204 b i nn: Eros jako ‘philosophos’, ‘Państwo’ 474 b i nn., ‘Fajdros’ 249 c, ‘Teajtet’ 172 c – 177 c, ‘Timajos’ 53 d)”. T.A. Szlezák, *Czytanie Platona*, tł. P. Domański, Warszawa 1997, s. 62.

⁸² Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 250.

⁸³ Zob. tamże, s. 339-345.

⁸⁴ Zob. tamże, s. 386.

⁸⁵ Zob. Platon, *Prawa*, 720 A-E, w: Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001.

⁸⁶ E. Voegelin, *Platon*, s. 389.

egelin ma tutaj na myśli ewentualne „prawodawstwo” obecne w dialogu *Państwo*. Okazuje się jednak, że prawo „nakazu i sankcji” jest niedoskonałe⁸⁷. Dlatego Ateńczyk proponuje odwołanie się do umysłu i dobrej woli obywateli. Należy wyjaśnić im pobudki formułowania prawa i obudzić zrozumienie dla ducha praw. Należy też użyć namowy (*peitho*) uzupełniającej przymus⁸⁸. „Namowa pojawia się teraz ponownie jako środek mający skłonić człowieka, „materiał”, do „*nomoi nous*” i narzucić mu w ten sposób formę *polis*”⁸⁹. Wydaje się, że tutaj właśnie tkwi sedno rozumienia Platónskich postulatów prawnych. Namowa sprawia, że *nomoi* stają się dla ludzi zrozumiałe i racjonalne. W jej wyniku obywatele widzą, że prawo jest potrzebne, że przynosi pożytek nawet wtedy, gdy wygląda na twarde i tyrańskie. W rzeczywistości jest ono jak lekarstwo. Zaaplikowane tylko po to, by w *polis* działało się lepiej.

Zakończenie

Zwieńczeniem tego artykułu niech będą słowa Voegelina: „Platon umarł w wieku osiemdziesięciu jeden lat. W wieczór swojej śmierci przywołał tracką dziewczynę, by zagrała dla niego na flecie. Dziewczyna nie mogła znaleźć właściwej tonacji (‘*nomos*’). Ruchem palca Platon wskazał jej Miarę”⁹⁰. Pytanie, czy faktycznie prawne postulaty Platona miały stanowić miarę i przywrócić porządek, czy może w zamyśle autora były środkiem opresji i zniewolenia, musi pozostać bez katagorycznej odpowiedzi. Niniejszy artykuł miał za zadanie ukazanie tego, że w istocie jedna i ta sama myśl może zostać tak bardzo odmiennie zinterpretowana. Ale czy dowolność jej rozumienia leży wyłącznie po stronie indywidualnych preferencji poszczególnego badacza? Czy może w naturze samych filozoficznych idei spoczywa wieloznaczność ich odczytania? Wątpliwości te obrazuje i wyjaśnia figura hermeneutycznego kręgu w rozumieniu zaproponowanym przez Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera⁹¹. W obliczu tej figury prawdopodobnie za źle postawione należałoby uznać pytanie o to, czy „prawdziwego Platona” oddaje interpretacja Poppera czy Voegelina. Każdy z nich zajmuje bowiem inne miejsce w kręgu wstępnych założeń i nieusu-

⁸⁷ T.A. Szlezák również zauważa, że odrzucenie przez Platona przemocy rewolucyjnej każe mu pokładać wszelką nadzieję w polityce uprawianej na miarę idei Dobra. Dodaje, że „z dzisiejszego punktu widzenia jego myśl zasługuje więc niewątpliwie na określenie ‘niepolitycznej’”. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, s. 64.

⁸⁸ Zob. E. Voegelin, *Platon*, s. 390.

⁸⁹ Tamże, s. 390.

⁹⁰ Tamże, s. 409.

⁹¹ Tę interpretację figury „koła hermeneutycznego” należy usytuować w kontekście polemiki Heideggera i Gadamera z fenomenologią Husserla. Trzeba też zdecydowanie odróżnić ją od rozumienia „koła hermeneutycznego”, zaproponowanego przez samego twórcę tego pojęcia – Schleiermachera, dla którego kolisty ruch interpretacji polega na relacji między całością tekstu a jego szczegółami. „Krąg hermeneutyczny” Heideggera i Gadamera wskazuje na ulokowanie rozumienia w „przestrzeni procesu dziejowego” i „przynależności do tradycji”. Zob. P. Bytniewski, sub voce: *hermeneutyczne koło*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IV, Lublin 2003. Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004.

walnego wręcz przed-rozumienia. Ważna zatem jest znajomość osobistego miejsca w tym właśnie kręgu. Ważna jest świadomość tego, że tę samą przecież myśl, te same Platońskie dialogi, udało się odczytać badaczom represyjnie, tyrańsko i despotycznie, a zarazem naprawczo, uzdrawiająco i terapeutycznie. Ale jedno wydaje się być pewne: intencja Platona u swych źródeł nie mogła pozostawać tak głęboko dwuznaczna, jak jej interpretacje...

Ranga sygnalizowanego w tym artykule problemu staje się tym większa, im bardziej znaczącego myśliciela dotyczy. W tym przypadku chodzi jednak jeszcze o coś więcej; o siłę jego intelektualnego wpływu i skalę konsekwencji, jakie owo oddziaływanie ze sobą niesie. Wieki filozoficznej żywotności pokazały, że mało który myśliciel odcisnął tak silne piętno swych idei w umysłach swoich następców, jak właśnie Platon. Znaczącą rolę odegrał zapewne w tym procesie fakt, iż myśl Platona wydaje się być „bliska życiu” na przykład tam, gdzie mówi o cnocie, gdzie zachęca do troski o duszę, gdzie mówi o Pięknie, Dobru czy sprawiedliwości, czy wreszcie tam, gdzie opisuje intelektualno-moralne predyspozycje filozofa-króla. A jeśli jeszcze wspomina dodatkowo o najlepszym z możliwych ustrojów, to już tylko krok dzieli ją od tego, by stała się inspiracją do faktycznego działania. Któż bowiem nie chciałby żyć w społeczności zorganizowanej najlepiej jak to tylko możliwe? Skoro siła wpływu myśli założyciela Akademii jest tak wielka, że sprawia wrażenie ponadczasowej, to tym większa odpowiedzialność spoczywa na osobach, które podejmują się interpretacji tego – parafrazując słowa Poppera – „Platońskiego uroku”. W obliczu niekończących się sporów badawczych być może zachodzi potrzeba przeniesienia „prawdy” jego odczytania na nową, pozateoretyczną płaszczyznę. Na niej zaś, ważniejsze wydaje się być to, że badacz Platona staje przed takim samym wyzwaniem, jakie podjął on sam. Zawiera się ono w pytaniu, czy filozofia ma formować dusze, czy też nie; zwracać je w stronę Dobra, czy raczej umacniać bezład ich dyspozycji? Pozytywne odpowiedzi na te pytania ustanawiają swoiste „kryterium” interpretacyjnej trafności. Na jego podstawie „słuszność” znajdować się będzie po stronie tych propozycji badawczych, które budują przekonanie o wartości ładu, miary i proporcji a w konsekwencji zachęcają do ich realizacji.

Literatura

- A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddel, R. Scott, revised and augmented throughout by sir H. S. Jones, Oxford, 1968.
- Bednarczyk, A., *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999.
- Blackburn, S., *Platon. Państwo, Biografia*, tł. A. Dzierzowska, Warszawa 2007.
- Blandzi, S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992.
- Blandzi, S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Demińska-Siury, D. *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991.
- Demiński, B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Katowice 2004.
- Domański, J., *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973.
- Domański, J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tł. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa 1996.
- Domański, J., *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Kęty 2002.
- Domański, J., *Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii*, Kęty 2005.
- Gadamer, H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- Gadamer, H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gajda, J., *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.
- Gigon, O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, tł. P. Domański, Warszawa 1996
- Guthrie, W.K.C., *A history of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato: The man and his dialogues: earlier period*, Cambridge 1998.
- Gwiazdecka, J., *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*, Kęty 2003.
- Hadot, P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot, P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003.
- Hadot, P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tł. P. Domański, Kęty 2004.
- Hare, R.M., *Platon*, tł. S. Sencercz, Warszawa 1996.
- Jaeger, W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Krokiewicz, A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Leśniak, K., *Platon*, Warszawa 1993.
- Paczkowski, P., *Jedność filozofii Platona*, Rzeszów 1998.
- Paczkowski, P., *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku. (IV w p.n.e.)*, Rzeszów 2005.
- Paczkowski, P., *Rola Platona i ruchu sokratycznego w kształtowaniu antycznego modelu filozoficznego życia*, w: *Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*, red. A. Woszczyk, D. Olesiński, Katowice 2013, s. 29-40.
- Platon, *Eutydem*, w: *Platon, Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 191-241.
- Platon, *Gorgiasz*, w: *Platon, Dialogi*, t. I, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 339-452.
- Platon, *List siódmy*, w: *Platon, Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 24-68.
- Platon, *Państwo*, w: *Platon, Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 11-338.
- Platon, *Polityk*, w: *Platon, Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 501-569.
- Platon, *Prawa*, w: *Platon, Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tł. W. Witwicki, Kęty 2001, s. 339-502.
- Platon, *Sofista*, w: *Platon, Dialogi*, t. II, tł. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 431-500.
- Popper, K.R., *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1999.
- Popper, K.R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. I: *Urok Platona*, tł. H. Krahelska, Warszawa 2006.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
- Skrzypek-Faluszczyk, J., *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010.
- Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, t. II, Warszawa 2001.
- Snell, B., *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tł. A. Onysymow, Warszawa 2009.

- Stróżewski, W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Stróżewski, W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.
- Swieżawski, S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- Szlezák, T.A., *Czytanie Platona*, tł. P. Domański, Warszawa 1997.
- Szlezák, T.A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tł. P. Domański, Kęty 2005.
- Voegelin, E., *Nowa nauka polityki*, tł. P. Śpiewak, Warszawa 1992.
- Voegelin, E., *Platon*, tł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.
- Voegelin, E., *Arystoteles*, tł. M. J. Czarnecki, Warszawa 2011.
- Voegelin, E., *Świat polis*, tł. M. J. Czarnecki, Warszawa 2013.
- Wolicka, E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.
- Wróblewski, W., *Arystokratyzm Platona*, Warszawa-Poznań 1972.

An Oppressive or an Ordering Function of the Law. Karl Popper and Eric Voegelin's Interpretation of the Plato's Project Polis

Summary: According to Karl Popper, Plato's project of an „ideal” organization polis is anti-democratic, totalitarian and racist, and the law on which it is based, is inherently tyrannical, oppressive and diminishing the dignity and freedom of the citizens. On the other hand, according to Eric Voegelin, the same project is therapeutic in its nature – it is an upbringing measure, which aims to restore order, the spiritual unity of polis and provide the citizens with happiness. In my paper, I draw attention to the facts that allow to compare the proposals of both researchers: first of all that both find in the philosophy of Plato the „diagnostic” dimension and that they also see the need for therapy. Basically, however, they differ when it comes to its concretization. In the further part of the article I am pointing to the presumptions, the adoption of which led to the formulation of such extreme opinions. Therefore, I show the assumptions that influenced the fact that Popper saw in Plato tyrannical legislator and Voegelin someone who heals the spiritual condition of polis.

Keywords: Plato, law, polis, tyranny, democracy, oppression, order

KS. WOJCIECH CICHOSZ

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Quo vadis Academia? – kulturowa rekonfiguracja nauki

*Człowiek, któremu się wydaje, że rozumiał świat,
ale nie rozumiał siebie, może stać się groźny.*

(Józef Tischner: 1931-2000)

Streszczenie: Zachodzące zmiany kulturowe pokazują, że od czasu renesansu nauka została skierowana ku technologii. Hasłem przewodnim stała się użyteczność, pojęta szerzej niż zwykła przydatność. To konsekwencja zastąpienia w nauce paradygmatu poznania paradygmatem użyteczności (kulturowa rekonfiguracja nauki). Kluczowe pytanie DLA-CZEGO? i DLA-KOGO? ustąpiło miejsca pytaniu JAK? i ILE? Gdy dla starożytnych Greków nauka była aitiologią (szukała przyczyn), to dla współczesnej Akademii stała się ideologiczną pragmatyką. Takie podejście do nauki kompletnie zmieniło jej dotychczasowe oblicze. Fizyka metafizyczna została zamieniona na fizykę matematyczną. Takie panowanie nauki nad człowiekiem odbiera mu szanse zadawania pytań ostatecznych (o źródło i cel). Współczesna zideologizowana koncepcja nauki wymierzona jest zarówno przeciwko teologii, jak i samej religii – a ostatecznie – przeciwko człowiekowi. Doceniając rolę i wagę nauki w kulturze, nie można stracić z pola widzenia jej źródła, granicy i celu. Nauce i kulturze należy przywrócić nadrzędną rolę pytania DLA-CZEGO?, gdyż dopiero wówczas możemy żyć i poznawać z sensem! Człowiek, któremu się wydaje, że rozumiał świat, ale nie rozumiał siebie, może stać się groźny.

Słowa kluczowe: Platon, nauka, ideologia, pragmatyka, rekonfiguracja kulturowa.

Wprowadzenie

Początek roku akademickiego 2016/2017 dopełnia kilka doniosłych wydarzeń. Dotyczy to zarówno życia społecznego, jak i religijnego. W Kościele podsumujemy jubileuszowy Rok Miłosierdzia oraz 1050. rocznicę chrztu Polski, a w przestrzeni akademickiej nowe władze rozpoczynają 4-letnie kadencje rektorskie i dziekańskie. Zarówno ministerstwo kształcenia średniego jak i wyższego rok 2016/2017 zapowiedziało jako okres innowacji, zrjonalizowanych kosztów kształcenia i badań naukowych oraz realizacji tzw. standardów kompetencyjnych, jakkolwiek byłyby one definiowane i interpretowane. Współczesną Akademię opiera się więc na wie-

dzy, umiejętnościach i kompetencjach. Nie ulega żadnej wątpliwości, że wspomniane procesy kształcenia młodego pokolenia można obrazowo określić „jako zawody między wychowaniem a katastrofą”¹. Przyglądając się zachodzącym zmianom, nie trudno zauważyć, że od czasu renesansu nauka została skierowana ku technologii. Wprowadzane na bieżąco liczne modyfikacje nasilają się po dziś dzień. Hasłem przewodnim podejmowanych działań stała się użyteczność (łac. *bonum utile*), pojęta jednak bardzo szeroko, szerzej niż zwykła przydatność². Warto zatem zastanowić się nad kondycją, szansami czy też porażkami tej szczególnej przestrzeni życia społecznego, jaką jest tytułowa kategoria Akademii. Jaką współcześnie spełnia ona misję, a jaką spełniać powinna? Wobec tego należałoby odpowiedzieć na trzy kluczowe pytania: czym jest?, skąd wyszła i dokąd zmierza? Dzięki temu można ją poznać u samych źródeł w normatywnej postaci (widzieć). Następnie, dokonać weryfikacji i oceny stanu obecnego (ocenić). Prowadzone analizy powinny ostatecznie doprowadzić do sformułowania postulatów w świetle norm i współczesnych wyzwań (działać). Poprzez taki zabieg metodologiczny: **widzieć, ocenić i działać** – podjęte analizy nie ograniczą się jedynie do sfery deskrypcyjnej (opisowej) czy predyktywnej (przewidującej przebieg zjawisk i procesów), ale wkroczą w paradygmat eksplanacyjny, by poznać, zrozumieć i wyjaśnić ujawniające się związki między Akademią, mądrością a użytecznością.

1. Widzieć – Akademia Platońska

Początki nauki przypisuje się Grekom, którzy człowieka pojmowali jako istotę poznającą i teoretycznie formułującą sądy (gr. *gnosai kai theoresai*). Człowiek mądry to nie ten, który doznaje tylko wrażeń, który jedynie „gapi się” i potrafi coś wytworzyć, opierając się na posiadanym doświadczeniu. Jest nim ten, kto zna odpowiedź na pytanie DLA-CZEGO? Gdy ludzie z doświadczenia wiedzą tylko, ŻE coś ma miejsce, to ludzie mądrzy rozumieją DLA-CZEGO. A zatem, być mądrym, to rozumieć i znać przyczyny. Pytanie starożytnych Greków (Jończyków, Platona, Arystotelesa) **día ti** można przetłumaczyć albo jako „dlaczego”, „dzięki czemu”, albo też „przez co”. Według tej koncepcji nauki, żeby rozumieć świat, człowieka i Boga, niezbędne jest poznać właśnie *día ti*? Dopiero wówczas człowiek staje się mądry, gdy poznaje przyczyny i zasady (*arche*). W języku greckim w tej przestrzeni pojawiają się trzy terminy: **arche** (gr. ἀρχή – zasada, prazasada, początek, władza), **aitía** (gr. αἰτία – powód), **stoicheion** (gr. στοιχείον – element, składnik). Polskie słowa „wiedza”, „nauka” i „opinia” nie posiadają już tak bogatego kontekstu etymologicznego, jak pojęcia greckie (gr. ἐπιστήμη – *epistemē* i gr. δόξα – *doksa*). Wiedza i wiedzieć pochodzą od słowa „widzieć”, a z kolei nauka od słowa „nauczać”. W tym

¹ R. Carneiro, *Wolność a wychowanie*, „Kolekcja Communio” 1994, t. 9, s. 306.

² W. Cichosz, *Chrześcijańska koncepcja społeczeństwa personalistycznego w myśli współczesnych dialogików*, w: *Solidarność i społeczeństwo obywatelskie*, red. T. Biedrzycki, Katowice 2007, s. 139-149.

ostatnim obecny jest prardzeń „uk”, występujący we wszystkich językach słowiańskich. Słownik etymologiczny języka polskiego podaje, że nauka jest nawykiem zdobytym poprzez ćwiczenie, zaś opinia, będąca kalką łacińskiego opinio, oznacza mniemanie. Nauka więc jest czymś, co pozwala dotrzeć do głębszej i trwałej natury, zaś opinia niejako ślizga się po zmiennej zewnętrżności. W ten sposób u początku kształtowania myśli ludzkiej została jasno sformułowana różnica między opinią i nauką. Dostrzeżono bowiem różnicę między poznaniem zmysłowym a poznaniem intelektualnym, przedmiotem poznania zmysłowego a przedmiotem poznania intelektualnego.

Nie sposób w tym miejscu nie nawiązać do założonej przez Platona ok. 386 p.n.e. Akademii ateńskiej, która działała aż do 528 roku po Chrystusie. Nazwa tej pierwszej uczelni bezpośrednio nawiązuje do gaju herosa Akademosa³. Akademia Platońska była związkiem religijnym, mającym za zadanie rozwijanie kultu muz. Była też ośrodkiem naukowo-dydaktycznym, pierwszą zorganizowaną instytucją prowadzącą badania naukowe. Jej pracami kierował stojący na czele akademii scholarcha, wspomagany przez nauczycieli i uczniów. U wejścia do Akademii stał posąg Erosa, który miał przypominać, że należy pokochać mądrość (być filozofem), aby osiągnąć szczęście i zrównać się z bogami. Raz w miesiącu odbywało się w murach szkoły rytualne spotkanie, które rozpoczynało się od złożenia ofiar i modlitw, a kończyło uroczystymi biesiadami. Szczególnie uroczyście obchodzono Dzień Muz. W początkowym okresie działalności Akademii Platońskiej na pierwszym planie stawiano problematykę polityczną, co zapewne wiązało się z faktem, iż uczniowie Platona wywodzili się zwłaszcza z rodzin panujących w miastach północnej Grecji, Macedonii, Propontydy i Wybrzeża Morza Czarnego. Z czasem jednak zakres badań naukowych poszerzono o filozofię i nauki przyrodnicze – matematykę. O tym, jak ważne miejsce w Akademii zajmowała matematyka, świadczy fakt, iż na jej frontonie umieszczono napis zabraniający wchodzenia do budynku tym, którzy nie znali tego przedmiotu (gr. Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω – Ageōmetrētos mēdeis eisitō – Niech nie wstępuje tu nikt, kto nie zna geometrii). W procesie nauczania stosowano metodę Sokratesa, polegającą na przyjacielskich rozmowach, zawierających pytania i odpowiedzi⁴. Działalność i program Akademii stanowiły później wzór dla innych instytucji naukowych Grecji (szkoła Arystotelesa, epicka, epikurejska). Do jej tradycji nawiązywały często akademie nowożytne, kontynuatorką Akademii Platońskiej była na przykład założona w XV wieku Akademia Florencka.

W historii Akademii Platońskiej wyróżnia się trzy okresy: Akademii Starej (od założenia do ok. 270 p.n.e.), Akademii Średniej (270-150 p.n.e.) oraz Akademii Nowej (150 p.n.e. do 529 n.e.)⁵. Akademia Stara (Pierwsza) obejmowała czterdziestoletni scholarchat Platona i jego bezpośrednich następców: Speuzypa z Aten, Ksenokratesa z Chalcedonu, Polemona z Aten i Kratesa z Mallos. Oprócz wymienionych scholar-

³ Por. *Ilustrowana encyklopedia powszechna A-Z*, red. J. Marcinek, Kraków 2008, s. 23.

⁴ Por. *Encyklopedia katolicka*, t. 1: *A i Ω - Baptyści*, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1985, s. 218.

⁵ Por. *Ilustrowana encyklopedia powszechna A-Z*, s. 23.

chów warto przywołać pracujących w tym okresie w Akademii Platońskiej: Filipa z Opus, Heraklidesa z Pontu, Eudoksosa z Knidos, Krantora z Soloj. Chociaż zadaniem Akademii było rozwijanie poglądów jej założyciela, to program naukowy był od nich daleki. Podstawowa teoria idei Platona już bowiem w pierwszym okresie funkcjonowania szkoły przestała odgrywać dominującą rolę, ustępując miejsca platońsko-pitagorejskiej teorii liczb. Przede wszystkim skupiano się na zagadnieniu jedności zasad w stosunku do mnogości i różnorodności zjawisk. W etyce zarzucano drogę Platona, odstępując od idealizmu i rygoryzmu na rzecz naturalizmu⁶.

Kolejny okres funkcjonowania Akademii, to tak zwana Akademia Średnia. Zasadniczy zwrot w jej poglądach wiąże się ze scholarchą Arkezylosem, który stanął na czele szkoły w 168 roku przed Chrystusem. Głoszono odtąd umiarkowany sceptycyzm, niekiedy przeciwstawiany radykalnemu sceptycyzmowi pirronistów⁷. Do złagodzenia głoszonego w Akademii sceptycyzmu doszło za scholarchy Karneadesa z Cyreny (przełom III i II w. przed Chr.), który rozwinął teorię prawdopodobieństwa⁸.

Ostatni okres działalności Akademii, określany jest mianem Akademii Młodszej. To wówczas, za scholarchatu Filona z Larissy, następuje nowy zwrot w kierunku dogmatyzmu. Nie oznaczał on jednak powrotu do poglądów Platona, uprawiano bowiem eklektyzm, zbliżający się za następcy Filona – Antiochosa z Askalonu do szkoły stoickiej. W Akademii głoszono również pewne tezy arystotelizmu. Przez kolejne wieki platończycy byli wyłącznie eklektykami. W I i II w. obok pierwiastków stoickich i perypatetyckich przyjmowali więcej elementów neopitagorejskich. Typowym przedstawicielem późnego platonizmu był Plutarch z Cheroni. Nurt ten jednak rozwijał się już poza murami Akademii Platońskiej, podobnie jak platonizm odnowiony przez Plotyna w III wieku. Niemniej Akademia Platońska, kierowana przez Plutarcha z Aten, nadal funkcjonowała, aż do roku 528 n.e., kiedy to za kierownictwa Proklosa została zamknięta przez cesarza Justyniana⁹.

Platon (choć niektórzy uważają, że Sokrates) zakładał, że zło wynika z braku wiedzy. Jeśli zatem człowiek wie, czym jest dobre życie, to nie może postępować niemoralnie - pojmując, co jest słuszne, nie może postępować nikczemnie. Problemem jest jednak odkrycie tego, co jest dobre (słuszne). Jak twierdził Platon, znalezienie natury dobrego życia jest zadaniem intelektualnym podobnym do procesu odkrywania prawd matematycznych: tak jak nie sposób odkryć prawd matematycznych bez uprzedniego przygotowania, tak też konieczne jest posiadanie pewnej wiedzy, by zrozumieć, co jest dobrym życiem. Wiedzę taką można jednak uzyskać jedynie na drodze starannego wykształcenia w takich między innymi dziedzinach,

⁶ Por. *Encyklopedia katolicka*, t. 1, s. 218.

⁷ Pirronizm – współcześnie wiązany jest ze sceptycyzmem Pirrona, Ainezydema, Agryppy i Sektusa Empieryka. Sceptycyzm akademicki wiąże się natomiast z Arkezylosem, Karneadesem i innymi członkami Akademii Platońskiej. Por. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń 2013, s. 19.

⁸ Por. *Encyklopedia katolicka*, t. 1, s. 218.

⁹ Por. tamże, s. 218-219.

jak matematyka czy filozofia. Platon uważał, że dobre życie może prowadzić każdy człowiek, będzie to jednak życie przypadkowe i ślepe. Z tego względu konieczne jest rozwijanie cnotliwych zachowań ludzkich oraz rozwijanie sił duchowych. To zaś staje się możliwe poprzez zgłębianie matematyki i filozofii¹⁰.

Mądrość była dla Platona tożsama z kompletną wiedzą. Wierzył bowiem, że osoba wyposażona w taką wiedzę będzie automatycznie podejmowała właściwe decyzje. Ten pogląd spotkał się ze sprzeciwem już jego ucznia Arystotelesa, który twierdził, że sama wiedza zazwyczaj nie wystarcza do podejmowania właściwych decyzji – konieczne są jeszcze zdolności psychiczne. Platon, w swoich rozmowach z Sokratesem i innymi greckimi filozofami, spisany w formie *Dialogów*, w dziele *Uczta*, definiując pojęcie filozofii wskazał również na przyczyny trudności z określeniem, czym jest mądrość. Píše on, że umiłowanie (gr. φιλεῖν – filein) – podobnie jak wszelkie formy miłości – pochodzi od greckiego boga Erosa, poczętego z ojca Dostatku i matki Biedy. To jej dwojaki pochodzenie – z Dostatku i Biedy – umiejscawia filozofa jako miłośnika mądrości między głupcami i bogami¹¹: „Bo to tak jest: Z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa? - Moja Diotymo – powiadam – a któż się w takim razie zajmuje filozofią, jeżeli mądry nie, a głupi także nie? – To – powiada nawet i dziecko zrozumie, że ci, którzy są czymś pośrednim pomiędzy jednymi i drugimi. Do tych i Eros należy. Bo mądrość to rzecz niezaprzeczalnie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest między mądrością i głupotą”¹². Ten kto dąży do mądrości, wobec bogów jest biedny (pochodzenie od matki), gdyż nie wie wszystkiego i nie posiada boskiej doskonałości. Z kolei wobec głupców jest bogaty (pochodzenie od ojca), gdyż wie, iż nie wie, natomiast głupcom wydaje się, że wiedzą: „A czyż to nie jest głupota, i to ta najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie”¹³.

W Akademii Platońskiej w uprawianiu nauki (filozofii) niezwykle znaczenie miało greckie słowo „einai” (gr. εἶναι – być). Choć nie ma ono wymiaru ściśle egzystencjalnego, to wskazuje przede wszystkim na trwałość, stałość i niezmienność. Drugim słowem o ogromnym znaczeniu metafizycznym jest wyraz „istota”. Służy on w języku polskim oddaniu treści greckiej konstrukcji to ti en einai (gr. τὸ τί ἦν εἶναι, łac. quod quid erat esse), czym rzecz „bywszy jest”. O ile polski zwrot

¹⁰ Por. R.H. Popkin – A. Stroll, *Filozofia*, Poznań 1994, s. 7-8; W. Cichosz – W. Dyk, *Śladami wielkich filozofów*, Warszawa 2002, s. 47.

¹¹ Por. T. Gadacz, *Pochwała mądrości*, file:///C:/Users/user/Desktop/prof-dr-hab-tadeusz-gadacz-o-madrosi%20(1).pdf [05.10.2016].

¹² Platon, *Uczta*, w: Tenże, *Dialogi*, Gdańsk 2000, s. 58.

¹³ Platon, *Obrona Sokratesa*, tł. W. Witwicki, Warszawa 1961, s. 110.

„bywszy jest” nie jest dość czytelny, to konstrukcja grecka uderza przede wszystkim obecnością słowa być w podwójnej roli: raz jako bezokolicznika (gr. εἶναι – einai) w funkcji orzecznika, a drugi raz w formie orzecznika i łącznika w czasie przeszłym niedokonanym, imperfectum (gr. ην – en). Stąd już blisko do powstania klasycznej koncepcji prawdy, której stróżem przez prawie 1000 lat była Akademia Platońska. Owo pojęcie prawdy, która stanowi własność myśli sformułowanej jako sąd o tym, co jest, że jest – **to ta ónta doksádzien alethéuin dokéi soi éinai**. Prawda bazuje więc na zgodności rozumu z rzeczywistością. Prawda jest więc pewna, trwała i niezmienna, ale jak zgłębić jej istotę? Quo vadis Akademia?

2. Ocenic – współczesna Akademia

Obecnie coraz silniej „wzrasta przekonanie – jak czytamy w “Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*” – że ród ludzki nie tylko może i powinien coraz bardziej umacniać swoje panowanie nad rzeczami stworzonymi, lecz że ponadto jego jest rzeczą ustanowić taki porządek polityczny, społeczny i gospodarczy, który by z każdym dniem coraz lepiej służył człowiekowi i pomagał tak jednostkom, jak i grupom społecznym w utwierdzeniu i wyrabianiu właściwej sobie godności. (...) W takim stanie rzeczy świat dzisiejszy okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do najlepszego i do najgorszego; stoi bowiem przed nim otworem droga do wolności i do niewolnictwa, do postępu i cofania się, do braterstwa i nienawiści. (...) W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, niezrządkiem czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie (...). Niektórzy wreszcie oczekują prawdziwego i pełnego wyzwolenia rodu ludzkiego od samego wysiłku człowieka i są przeświadczeni, że przysługę panowanie człowieka nad ziemią zadowolili wszystkie pragnienia jego serca” (KDK 9-10).

We współczesnym świecie nauka została uwikłana w kontekst pozanaukowy o skali cywilizacyjnej. Przyczyniło się to do odwrócenia uwagi od istotnych powodów zmiany miejsca nauki w kulturze. Obserwuje się jej reorientację z poznania ze względu na samo poznanie – poznać, aby wiedzieć (łac. scire propter ipsum scire) na poznanie, aby korzystać (łac. scire propter uti). Gwałtowny rozwój nauki, techniki i przekazu informacji doprowadził człowieka do tzw. epoki postindustrialnej (poprzemysłowej)¹⁴, przez co dochodzi do swoistego przemodelowania dotych-

¹⁴ Z. Brzeziński, *Between Two Ages*, New York 1970, s. 9: „The post-industrial society is becoming a technetronic society: a society that is shaped culturally, psychologically, socially and economically by the impact of technology and electronics – particularly in the area of computers and communications”. Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 71; T. Szkularek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993. Na marginesie

czasowych poglądów, zasad, wartości i postaw. Niektóre działania i eksperymenty mogą znacząco przyczynić się do wzrostu człowieka i jego ogromnego dziedzictwa, inne zaś mogą okazać się – jak wskazał powyżej Sobór – niebezpieczne. „Dzieje się to na płaszczyźnie abiogenezy i antropogenezy, genetyki i inżynierii biomedycznej, transplantacji i prokreacji, sekwencjonowania nukleotydów w ludzkim genomie i hodowli tkanek. Można tu również wymienić obok terapii genowej transgeniczną żywność”¹⁵. Świadomość ogromnych możliwości człowieka i rozwoju techniki powoduje niejednokrotnie uleganie nie tylko logice rynku, prawu popytu i podaży, ale także pokusie zdobycia nieograniczonej władzy nad przyrodą, a nawet nad samą osobą ludzką. Zachodzące zmiany najpełniej oddaje zasada amerykańska *why not?* (dlaczego nie spróbować?). W ten sposób nie tylko rodzi się nowa jakość społeczeństwa, ale przestrzenią wielkiego zmagania o człowieka i jego przyszłość staje się bez wątpienia świat pojęć i wartości (gr. αξίος – cenny, wartościowy, godny). Niekiedy zmaganie to przybiera formę dialogu, a innym razem jest na wskroś antagonistyczne¹⁶.

Dla starożytnych Greków naczelnym motywem intensyfikującym myśl filozoficzną było poszukiwanie przyczyn: dlaczego? (gr. *dia ti?*)¹⁷, natomiast dla współczesnych pokoleń zagadnieniem naukowotwórczym jest pytanie – jak? Według klasyki, nauka była *aitiologia* (gr. *αἰτία* – przyczyna, *λόγος* – słowo, nauka), obecnie – pragmatyką. Powrót sofistyki Protagorasa z Abdery, według której człowiek jest miarą wszechrzeczy (gr. *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος* – *pánton chremáton métron estin ánthropos*), sprawił, że nauka stała się dziś narzędziem technologii i ekonomii. Przyczyniło się to do odwrócenia uwagi od istotnych powodów zmiany miejsca nauki w kulturze. Mamy do czynienia z procesem ścierania się różnych cywilizacji¹⁸. Utylitaryzm w sferze materialnej prowadzi do przekształcenia nauki w technologię, a w sferze humanistycznej – do przekształcenia filozofii w ideologię. Technologizacja nauk ścisłych oraz ideologizacja nauk humanistycznych to efekty zmian, których skutki odczuwamy do dzisiaj i to w coraz większym stopniu. Nie moralność, nie sztuka, nie religia, nie dziedzictwo greckie i rzymskie, nie chrześcijaństwo, ale właśnie nauka-technika jest traktowana jako uniwersalny wkład Zachodu do kultury światowej.

Odrzucanie arystotelesowskich przyczyn bytu (materialnej, formalnej, celowej i sprawczej) rozpoczął Franciszek Bacon, wprowadzając wspomnianą już zasadę: jak? oraz ile? Miejsce formy zajmuje prawo, materii – ilość, a przyczyny bytu (celo-

warto zauważyć, że Daniel Bell w dziejach ludzkości wymienił trzy epoki: przedindustrialną (rolniczą), industrialną (przemysłową) i postindustrialną (opartą na wiedzy).

¹⁵ W. Cichosz, *Pedagogiczne TAK dla cywilizacji życia! Język życia a język śmierci*, w: *Człowiek. Religia. Zdrowie*, red. A. Dymmer, Szczecin 2011, s. 261-271.

¹⁶ W. Cichosz, *Współczesny dramat języka, nauki i wychowania*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, red. L. Balter, „Kolekcja Communitio”, t. 17, Poznań 2006, s. 36-52.

¹⁷ Por. M.A. Krapiec i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 22.

¹⁸ Por. W. Cichosz, *W poszukiwaniu mądrości edukacyjno-wychowawczej*, „Gdyński Kwartalnik Oświatowy” (2004) nr 4, s. 28-31.

wa i sprawcza) zostają całkowicie wyeliminowane. Takie podejście do nauki kompletnie zmieniło jej dotychczasowe oblicze. Fizyka metafizyczna (dlaczego?) została zamieniona na fizykę matematyczną (jak? i ile?). Współczesna nauka staje się wszechobecna, a poszczególne dziedziny kultury, tracąc swoją odrębność, są krok po kroku unaukowiane. Piotr Jaroszyński zwraca uwagę, że edukacja w XIX i XX wieku zdominowana została przez dwa trendy: politechniczny i polityczny. Autor pisze: „W czasach nowożytnych, po reformacji, pojawia się nowa koncepcja edukacji, związana z przełomem cywilizacyjnym – na plan pierwszy wysuwa się teraz homo faber, inżynier (...). Po rewolucji francuskiej pojawiła się nowa jeszcze funkcja szkoły: szkoła ma wychować obywateli państwa, zgodnie z obowiązującą ideologią, cel szkoły jest więc polityczny”¹⁹.

Dla powyższego kontekstu rozważań, kluczowego znaczenia nabiera dzisiaj słowo „ideologia”, które wywodzi się z łac. *idea* (prawzór) i gr. *λόγος* (słowo, nauka). Zwięzła definicja tego terminu wyjaśnia, że ideologia, to „system poglądów, idei, pojęć politycznych, socjologicznych, prawnych, etycznych, religijnych lub filozoficznych jednostki albo grupy ludzi, uwarunkowany czasem, miejscem, stosunkami społecznymi; pogląd na świat”²⁰.

Z pojęciem tym łączony jest inny termin: światopogląd. Autorzy *Nowego słownika języka polskiego* podają, że oznacza on „pogląd człowieka (lub grupy ludzi) na świat; ogół jego przekonań, poglądów, sądów na temat świata i życia, hierarchia wartości itp., które mają wpływ na jego postawę życiową i postępowanie”²¹. Podobną definicję można spotkać w *Słowniku języka polskiego* pod redakcją M. Szymczaka, gdzie światopogląd opisywany jest jako „zespół ogólnych przekonań dotyczących natury świata, człowieka w świecie, sensu jego życia oraz wynikających z tych przekonań ideałów, wyznaczających postawy życiowe ludzi i wytyczających linię ich postępowania; pogląd na świat”²². Warto w tym miejscu przywołać jeden z akapitów *Leksykonu młodego czytelnika*, w którym stwierdza się: „Światopogląd człowieka kształtuje się w toku jego rozwoju. Zależy on od warunków życia i wychowania, od tradycji i kultury, w jakich człowiek wzrasta, od wiedzy i doświadczenia danej osoby oraz wpływu, jaki na nią wywiera środowisko”²³. Te słowa wskazują, jak ważne dla kształcenia i wychowania młodego człowieka jest kształtowanie światopoglądu. O ile większość słowników w swej treści podaje zarówno wyjaśnienie terminu „światopogląd”, jak i „ideologia”, to autorzy *Słownika katolickiej nauki społecznej* dla hasła „światopogląd” stosują odsyłacz do terminu „ideologia” i przyrównują go do tego pojęcia w szerszym jego rozumieniu. Zatem światopogląd jest zespołem ogólnych „przekonań i twierdzeń składających się na całościowy obraz rzeczywi-

¹⁹ P. Jaroszyński, *Ocalić polskość*, Lublin 2001, s. 73.

²⁰ *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1981, s. 767.

²¹ *Nowy słownik języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 2007, s. 699.

²² *Słownik języka polskiego*, t. 3, red. M. Szymczak, Warszawa 1981, s. 462.

²³ *Leksykon młodego czytelnika. Wyrazy trudne, ważne i ciekawe*, red. W. Cienkowski, Warszawa 1987, s. 397.

stości oraz związanych z nimi ocen i norm wyznaczających sposób postępowania człowieka”²⁴. Ideologia w owym szerszym rozumieniu jest względnie usystematyzowanym zespołem twierdzeń, ocen i norm, będącym teoretycznym wyznacznikiem działania określonej grupy społecznej. W sensie węższym, stanowi zespół poglądów, które mają na względzie interesy i dążenia jakiejś grupy społecznej (klasy). Zgodnie z cytowaną definicją, „nie każda ideologia posiada swą warstwę światopoglądową i nie wszystkie treści danego światopoglądu mają wymiar ideologiczny. Ideologii nie należy też utożsamiać z doktryną (polityczną, prawną), którą cechuje wysoki stopień teoretycznego usystematyzowania”²⁵. Niemniej, ideologia „wiąże się ściśle z polityką, będąc nie tylko teoretyczną podstawą politycznego programu działania, ale także czynnikiem zespalającym ruch polityczny”²⁶.

Społeczna nauka Kościoła pełni w stosunku do ideologii funkcję krytyczną, natomiast nie uzurpuje sobie prawa do określania siebie mianem ideologii. Jak bowiem zauważa św. Jan Paweł II, katolicka nauka społeczna jest „dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej” (SRS 41).

Choć termin ideologia ma wydzźwięk starożytny, jest neologizmem nowożytnym. Jego twórcą jest Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836), człowiek będący jednym z filarów rewolucji francuskiej. Utworzone przez niego w roku 1796 pojęcie – z greckich słów: *idéa* i *lógos* – było sensualistycznym odgałęzieniem kartezjanizmu, albowiem zamieniło kartezjańskie *cogito ergo sum* (myślę, więc jestem) na *je sens, donc j'existe* (odczuwam, więc jestem)²⁷. Główną metodą ideologii jest analiza władz zmysłowych i poznania zmysłowego. Idee są wrażeniami, bo – zdaniem A. Destutt de Tracy'ego – ani niematerialnych pojęć, ani tym bardziej duszy – nie ma. Ideologia stała się jednym z wariantów nowego rozumienia filozofii, i to coraz bardziej dominującym²⁸. Destutt de Tracy wprowadza ideologię w celu usunięcia „uprzedzeń” wypływających z metafizyki i religii. Stąd walka z Kościołem w czasie

²⁴ Z. Borowik, *Ideologia, w: Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowski, Warszawa 1993, s. 66.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Wprowadzone przez niego pojęcie ideologii odnosiło się do jednego z kierunków myśli filozoficznej związanej z programem *science of ideas*, wywodzącym się od angielskiego empirysty Johna Locke'a. Stąd też początkowo ideologia znaczyła tyle co nauka o ideach, nie odbiegając od swego etymologicznego znaczenia. Współczesne znaczenie tego terminu swymi korzeniami sięga do rozprawy K. Marksa i F. Engelsa *Ideologia niemiecka* (napisanej w latach 1845-48), oraz do rozprawy *Ideologia i utopia* Karla Mannheima (1929).

²⁸ P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 273.

rewolucji nie była tylko walką o wpływy, ale sięgała do najgłębszych podstaw cywilizacyjnych. Destutt de Tracy i jego następcy operują pojęciem nauki jako umiejętności odkrywania źródeł wiedzy, jej pewności i granic. W takiej perspektywie ani metafizyka, ani teologia czy religia nie mogą być nauką. Dawna metafizyka ma się do nowej jak alchemia do chemii i astrologia do astronomii. Lekarstwem na chorobę tradycyjnej metafizyki ma być właśnie ideologia, która, notabene, staje się nowoczesną metafizyką. Uznanie metafizyki i religii za nienaukowe ma dyskwalifikować te dziedziny kultury w społeczeństwie, a zarazem przyczynić się do dyskredytacji samego Kościoła²⁹. Współczesna zideologizowana koncepcja nauki wymierzona jest więc zarówno przeciwko teologii, jak i samej religii – a ostatecznie – przeciwko człowiekowi. We współczesnej Akademii w centrum uwagi została umieszczona efektywność kształcenia (wiedza, umiejętności i kompetencje), a nie osoba ludzka z wszelkimi jej uwarunkowaniami antropologiczno-aksjologicznymi. Pomiar dydaktyczny i diagnostyka edukacyjna stają się treścią życia Akademii (parametryzacja, standaryzacja, średnia arytmetyczna, mediana, modalna, odchylenie standardowe czy wreszcie korelacja z rynkiem pracy). Dzisiejsza Akademia skupia się nade wszystko na neopozytywistycznym postulacie mierzalności wszelkich działań³⁰.

3. Działać – pochwała mądrości

Święty Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* stwierdza, iż współcześnie jesteśmy świadkami „dążenia do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia – pisze Papież – doprowadził do tego, że uważa się człowieka za «absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka» i dlatego «nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu a nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego». Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał (...). Jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury, pozostającej w znacznej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej. Do kultury tej należy też coraz bardziej rozpowszechniony agnostycyzm religijny, związany z pogłębiającym się relatywizmem moralnym i prawnym, który jest następstwem zagubienia prawdy o człowieku jako fundamencie niezbywalnych praw każdego. Oznaką gaśnięcia na-

²⁹ Por. G. Kucharczyk, *Nienawiść i pogarda. Dwa stulecia walki z Kościołem*, Kraków 2010, s. 48-50.

³⁰ Por. W. Kubielski – A. Suchocka – M. Topol, *Wykorzystanie podstawowych metod statystycznych w opisie i analizie wyników badań pedagogicznych*, Słupsk 2002; *Orientacje w metodologii badań pedagogicznych*, red. S. Palka, Kraków 1998; T. Pilch – T. Bauman, *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa 2001.

dziei bywają niepokojące formy tego, co można nazwać «kulturą śmierci»” (EE 9). Nowa kultura, o której mówi św. Jan Paweł II, to konsekwencja zastąpienia w nauce paradygmatu poznania paradygmatem użyteczności. Kluczowe pytanie DLA-CZEGO? i DLA-KOGO? ustąpiło miejsca pytaniu JAK? i ILE? Gdy dla starożytnych Greków nauka była aitiologią (szukała przyczyn), to dla współczesnej Akademii stała się ideologiczną pragmatyką. Takie podejście do nauki kompletnie zmieniło jej dotychczasowe oblicze. Fizyka metafizyczna została zamieniona na fizykę matematyczną. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że takie panowanie nauki nad człowiekiem odbiera mu szanse zadawania pytań ostatecznych (o źródło i cel). Na naszych oczach z całym cynizmem realizowana jest utopia, przed którą proroczo przestrzegali zarówno filozofowie, jak i powieściopisarze³¹. Nauka stała się elementem globalnej cywilizacji, która proporcjonalnie do rozwoju technicznego, niweluje obecnie odrębności kulturowe, spłycając wymiar duchowego i suwerennego życia człowieka.

Lekarstwem na powyższe choroby jest ujęcie nauki i kultury w rozumieniu myślicieli klasycznych, czyli powrót do źródeł. Jak łacińska *cultura* oznaczała uprawę roli, tak Cyceron wskazywał na zachodzące podobieństwo pomiędzy uprawą roli a wychowaniem człowieka, mówiąc, że tak jak ziemię trzeba przygotować i pielęgnować, aby wydała plon, tak również człowiek wymaga odpowiedniej uprawy, aby wzrastały w nim cnoty i wyplenione były wady (*cultura animi* – kultura duszy). Kultura w sensie klasycznym jest uzupełnieniem braków natury (doskonaleniem) kierowanym za pomocą rozumu³². Podmiotem i celem kultury jest zawsze człowiek. Wychowanie polegające na usuwaniu wad i zaszczepianiu cnót jest więc ciągłym dysponowaniem człowieka do tego, aby umiał kierować własnym życiem ku autentycznemu dobru. Kultura-wychowanie ma na względzie dobro człowieka w perspektywie całego jego życia, jak również osiągnięcia celu ostatecznego.

Doceniając rolę i wagę nauki w kulturze, nie można stracić z pola widzenia jej źródła (gr. ἀρχή), granicy (gr. πέρας) i celu (gr. τέλος). Współczesny kult nauki jest pewną fasadą, za którą ukrywa się niszcząca świat, kulturę i ludzkość ideologia. Przeciwwagą dla takiej postawy mogą być następujące postulaty: (1) nie zapominać o dziedzictwie przeszłości; (2) nie rezygnować ze zdobyczy teraźniejszości; (3) pielęgnować mądrość w kulturze; (4) powrócić do metodologicznego porządku pytań: dla-czego?, dla-kogo?, jak?, ile?; (5) przywrócić właściwą hierarchię środków i celów oraz podmiotu i przedmiotu.

Podsumowanie

Nauce i kulturze należy przywrócić nadrzędną rolę pytania DLA-CZEGO?, gdyż dopiero wówczas możemy żyć i poznawać z sensem! Człowiek, któremu się wydaje, że zrozumiał świat, ale nie zrozumiał siebie, może stać się groźny.

³¹ Por. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, dz. cyt., s. 320.

³² Por. tamże.

Literatura

- Borowik, Z., *Ideologia, w: Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 66.
- Brzeziński, Z., *Between Two Ages*, New York 1970.
- Carneiro, R., *Wolność a wychowanie*, „Kolekcja Communio” 9 (1994), s. 306-313.
- Cichosz, W. – Dyk, W., *Śladami wielkich filozofów*, Warszawa 2002.
- Cichosz, W., *Chrześcijańska koncepcja społeczeństwa personalistycznego w myśli współczesnych dialogików*, w: *Solidarność i społeczeństwo obywatelskie*, red. T. Biedrzycki, Katowice 2007, s. 139-149.
- Cichosz, W., *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010.
- Cichosz, W., *Pedagogiczne TAK dla cywilizacji życia! Język życia a język śmierci*, w: *Człowiek. Religia. Zdrowie*, red. A. Dymer, Szczecin 2011, s. 261-271.
- Cichosz, W., *W poszukiwaniu mądrości edukacyjno-wychowawczej*, „Gdyński Kwartalnik Oświatowy” 4 (2004), s. 28-31.
- Cichosz, W., *Współczesny dramat języka, nauki i wychowania*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, red. L. Balter, „Kolekcja Communio”, t. 17, Poznań 2006, s. 36-52.
- Encyklopedia katolicka*, t. 1: A i Ω - *Baptyści*, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1985, s. 218.
- Gadacz, T., *Pochwała mądrości*, file:///C:/Users/user/Desktop/prof-dr-hab-tadeusz-gadacz-o-madrosci%20(1).pdf [05.10.2016].
- Ilustrowana encyklopedia powszechna A-Z*, red. J. Marcinek, Kraków 2008.
- Jaroszyński, P., *Ocalić polskość*, Lublin 2001.
- Jaroszyński, P., *Nauka w kulturze*, Radom 2002.
- Krąpiec, M.A. i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003.
- Kubielski, W. – Suchocka, A. – Topol, M., *Wykorzystanie podstawowych metod statystycznych w opisie i analizie wyników badań pedagogicznych*, Słupsk 2002.
- Kucharczyk, G., *Nienawiść i pogarda. Dwa stulecia walki z Kościołem*, Kraków 2010.
- Leksykon młodego czytelnika. Wyrazy trudne, ważne i ciekawe*, red. W. Cienkowski, Warszawa 1987.
- Nowy słownik języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 2007.
- Orientacje w metodologii badań pedagogicznych*, red. S. Palka, Kraków 1998.
- Pilch, T. – Bauman, T., *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa 2001.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961.
- Platon, *Uczta*, w: Tenże, *Dialogi*, Gdańsk 2000, s. 36-69.
- Popkin, R.H. – Stroll, A., *Filozofia*, Poznań 1994.
- Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1981.
- Słownik języka polskiego*, t. 3, red. M. Szymczak, Warszawa 1981.
- Szkudlarek, T., *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993.
- Ziemińska, R., *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń 2013.

Quo vadis Academia? – Cultural Reconfiguration of Science

Summary: The ongoing cultural changes indicate that since the Renaissance science has been led into the direction of technology. Its motto is now utility (lat. *bonum utile*), which has a wider meaning than just usefulness. This is a consequence of replacing in science the paradigm of knowledge with the paradigm of usefulness (cultural reconfiguration of science). The key questions WHY? and FOR WHOM? gave way to questions HOW? And HOW MUCH? Whereas for the ancient Greeks science attempted to determine the causes, for the modern Academia science has become ideological pragmatics. This attitude to science has completely changed its nature. Metaphysical physics has been changed into mathematical physics. This control of science over man derives us of the opportunity to ask ultimate questions (about the source and the aim). Contemporary ideologized concept of science is directed against both theology and religion itself, so, ultimately, it is also directed against man.

While appreciating the role and importance of science in culture, we cannot lose sight of its source (gr. ἀρχή), boundary (gr. πέρας) and aim (gr. τέλος). The modern cult of science is only a façade, behind which hides ideology that destroys the world, culture and humanity. The counter balance for such attitude could be provided by the following postulates: (1) not forgetting about the legacy of the past; (2) not renouncing the developments of the present times; (3) cultivating wisdom in culture; (4) returning to methodological order of questions: why?, for whom?, how?, how much?; (5) restoring the proper hierarchy of means and aims, and subject and object. The superior role of the question WHY? must be reintroduced to science and culture, because only then we can live and learn meaningfully! A man who thinks that he has understood the world but has not understood himself might become dangerous.

Keywords: Plato, science, ideology, pragmatics, cultural reconfiguration

KS. JAKUB ZINKA

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Liturgia jako przestrzeń przepowiadania słowa Bożego

Streszczenie: Pomimo tego, iż wartość i znaczenie słowa mocno osłabły, to przepowiadanie słowa Bożego, które jest nieustannym głoszeniem kerygmatu, pozostaje nadal sprawą bardzo aktualną i potrzebną. Jak mówi św. Paweł „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, a tym, co się słyszy jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). W artykule wskazano na to, że obowiązek głoszenia słowa Bożego spoczywa na wszystkich chrześcijanach. Szczególną rolę w tym odgrywają biskupi i kapłani, którzy są pierwszymi i uprzywilejowanymi podmiotami do przepowiadania słowa Bożego. Wyraznym miejscem do głoszenia kerygmatu jest liturgia, a wyjątkową pozycję zajmuje w niej homilia, która najczęściej jest związana z Eucharystią. Nie należy pomijać faktu, iż głoszenie słowa Bożego jest mocno związane ze świadectwem życia. Podejmowane przez człowieka decyzje i jego zachowania są najbardziej skutecznym głoszeniem Ewangelii. W artykule dokonano usystematyzowania treści dotyczących przepowiadania słowa Bożego. Przedstawiono konkretne wnioski wskazując na celebrację liturgiczną, jako najbardziej powszechne i dostępne dla wszystkich miejsce głoszenia i słuchania Dobrej Nowiny. Celem artykułu było pokazanie wartości słowa Bożego, a także wpływu świadectwa życia mówiącego na jego „skuteczność”. Zwrócono również uwagę na pierwszorzędną rolę kerygmatu w głoszeniu Ewangelii.

Słowa kluczowe: Homilia, kerygmat, liturgia, świadectwo, przepowiadanie.

Wprowadzenie

Nikogo nie potrzeba przekonywać o znaczeniu i wartości słowa. Właśnie słowo powinno prowadzić do poznania, zrozumienia i wzajemnej wymiany myśli oraz poglądów. Obserwując zachodzące obecnie zmiany, można z całą pewnością powiedzieć, że słowo traci swoje pryncypialne znaczenie. Nie tylko treść, którą niesie tekst, ale i kontekst zostają poddane dekonstrukcji.

Dzisiaj można używać słowa bez ponoszenia za nie żadnej odpowiedzialności. Najlepszym tego przykładem jest przestrzeń internetu, w której umieszcza się różne komentarze czy wpisy, za które nikt nie odpowiada. Często owe informacje są anonimowe, co pozwala autorowi czuć się swobodnie w przestrzeni wirtualnej i coraz

śmiało wyrażać swoje odczucia, emocje czy różnego rodzaju przekonania.

Obniżenie wartości i znaczenia słowa można zauważyć również w różnego rodzaju rozmowach i przysięgach. Potwierdzeniem jakiejś umowy, kontraktu, ustalenia czy porozumienia jest dokument sporządzony w formie pisemnej. „Dać słowo” – w formie ustnej nie jest już respektowane i bardzo łatwo można tę przysięgę podważyć, wyprzeć się jej czy z niej się wycofać. Tymczasem jedna z najbardziej trafnych i zwięzłych definicji słowa brzmi, że jest to „dar osoby dla osoby”¹. Mogę tym, co mam – czyli moim słowem – sprawić dar drugiej osobie. Owo słowo wtedy staje się owym darem, kiedy jest ono dobre, krzepiące, podnoszące na duchu. Bywa i tak, że owo słowo niekiedy jest druzgocące, nieprawdziwe czy kłamliwe. Wówczas nie staje się ono darem, ale czymś, co wyrządza krzywdę.

W artykule zostanie przeprowadzona analiza dotycząca dzisiejszego znaczenia przepowiadania słowa Bożego. Zostanie podjęty problem dotyczący miejsca głoszenia słowa Bożego i kto jest jego pierwszorzędny podmiotem. Celem artykułu jest szczególne zwrócenie uwagi na liturgię, jako uprzywilejowaną przestrzeń głoszenia słowa Bożego.

1. Znaczenie i miejsce przepowiadania słowa Bożego

Mając świadomość, że słowo ludzkie traci dzisiaj na znaczeniu, że przeżywa ono ogromny kryzys ze względu na to, iż wiele osób je lekceważy oraz nie zwraca na nie uwagi, warto zastanowić się czy podobnie rzecz ma się ze słowem Bożym.

Według jednej z dostępnych definicji, którą przytacza Kazimierz Panuś, słowo Boże „jest wielkim mocarzem, który chociaż bardzo niepokazne i niepozorne posiada ciało, dokonuje rzeczy najbardziej boskich: może bowiem uwolnić od strachu, odjąć smutek, wywołać radość i spotęgować litość”². Toteż pomimo zmniejszenia się roli i znaczenia słowa ludzkiego, słowo Boże nie traci nic na swojej mocy i sile. Nadal jest ono „skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12).

Słowo Boże jest osadzone w konkretnej przestrzeni głoszenia. Tym miejscem, w którym dokonuje się głoszenie nauki Chrystusa, jest Kościół. Chociaż wraz ze śmiercią ostatniego apostoła nowe treści objawione nie są już ludzkości przekazywane, to jednak odwieczne słowo Boże trwa nadal i żyje w przepowiadaniu Kościoła. Kościół stworzony słowem i czynem zbawczym Jezusa Chrystusa jest nieustannie otwarty na słowo i wzrasta jego mocą, a równocześnie, przez posługę nauczycielską i przez sam fakt swego istnienia, słowo Boże ogłasza światu³. Stąd Sobór Watykański II poucza, że Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie przekazuje wszystkim

¹ K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, s. 7.

² Tamże, s. 8.

³ Por. Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis”*, Rzym 1943, 23.

pokoleniom to wszystko, w co wierzy⁴.

Podobne stwierdzenia można również znaleźć w Kodeksie Prawa Kanonicznego, gdzie jest napisane, iż Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł święcie prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykładał, ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiegokolwiek ludzkiej władzy, także z zastosowaniem właściwych sobie środków społecznego przekazu⁵.

Ponadto należy bardzo wyraźnie stwierdzić, że zasadniczą podstawą przepowiadania Kościoła jest Pismo Święte, które, będąc natchnione przez Boga, zawiera słowo Boże i jest nim rzeczywiście⁶. Kościół pamiętając, że obok stołu Ciała Chrystusowego istnieje stół Bożego słowa – Księgi Święte otaczał zawsze głęboką czcią oraz nieustannie wyrażał życzenie, aby żywiło się nimi i dzięki nim rozwijało się kaznodziejstwo⁷.

2. Podmiot przepowiadania słowa Bożego

Autentyczne słowo kościelnego przepowiadania, jako kontynuacja objawienia, wychodzi od Boga, jest Jego słowem i zarazem nośnikiem Jego obecności. Dlatego to sam Bóg jest głównym i pierwszorzędnym podmiotem przepowiadania słowa Bożego w Kościele. Bóg, jako pierwszorzędny podmiot przepowiadania, przemawia nadal poprzez Swój Kościół, który jest tak ściśle zespolony z Chrystusem, że stanowi Jego Mistyczne Ciało. W procesie zbawienia Bóg chciał posłużyć się ludźmi, aby Jego słowo stale rozbrzmiewało w świecie. Wszyscy, którzy w Kościele spełniają misję głoszenia słowa Bożego, są drugorzędnym podmiotem przepowiadania. W historii Kościoła często zadawano sobie pytanie: *kto ma obowiązek i prawo głoszenia słowa Bożego w Kościele, a kto ma obowiązek słuchania go?*. Tradycyjnie odpowiadano na to pytanie, twierdząc, że przepowiada Kościół nauczający, czyli papież, biskupi i ich pomocnicy – kapłani i diakoni, słuchaczem zaś jest Kościół słuchający, czyli ochrzczeni ludzie świeccy. Na pytanie to należy odpowiedzieć jednak inaczej. Rzeczywiście, istnieje Kościół nauczający i Kościół słuchający, zróżnicowanie to dotyczy jednak wyłącznie funkcji nauczania i słuchania, a nie podmiotu tych funkcji. W Kościele zawsze istniało przepowiadanie i słuchanie, bez nich bowiem nie byłoby Kościoła, gdyż nie ma Kościoła bez wiary. Nie można jednak wskazać nikogo, kto miałby być wyłącznie przepowiadającym, ani takiego, który miałby wyłącznie słuchać. Trzeba stwierdzić zatem, że w szerokim sensie w Kościele wszyscy są słuchaczami i wszyscy przepowiadają⁸.

Jednak zarówno dokumenty Soboru Watykańskiego II, jak i posoborowe wypo-

⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, 8, (cyt. dalej: KO), w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008.

⁵ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum 2008, kan. 747 § 1 (cyt. dalej: KPK).

⁶ Por. KO 24.

⁷ Por. Tamże, 21.

⁸ Por. S. Dyk, *Podmiot przepowiadania homilijnego w świetle współczesnych dokumentów Kościoła*,

wiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła wskazują na priorytetowy charakter przepowiadania słowa Bożego w posługiwaniu biskupów i kapłanów. Soborowy „Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*“ uczy, że wśród zasadniczych zadań biskupich na czoło wysuwa się obowiązek nauczania przez obwieszczenie ludziom Ewangelii Chrystusowej: nawoływanie ich w mocy Ducha do wiary lub umacnianie ich w żywej wierze⁹. Podobnie „Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*“ stwierdza, że z całą słusnością można wymagać od kapłanów proklamacji słowa Bożego, która jednoczy lud Boży. Ponieważ nie można osiągnąć zbawienia bez wiary, a ta z kolei rodzi się ze słuchania słowa Bożego, „prezbiterzy, jako współpracownicy biskupów, mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Ewangelii Bożej”¹⁰. Sobór naucza dalej, że na prezbiterach spoczywa obowiązek dzielenia się z wszystkimi prawdą Ewangelii, którą sami poznali. Nie oznacza to deprecjacji roli Eucharystii w życiu i posłudze kapłanów. Wręcz przeciwnie, głoszenie Ewangelii, od którego zaczyna się posługiwanie kapłanów, zmierza do Eucharystii i w niej znajduje swą pełnię – wszystko zaś zmierza do oddania chwały Bogu i zbawienia ludzi¹¹.

Należy zatem stwierdzić, że pierwszorzędnym podmiotem przepowiadania w Kościele jest Bóg Ojciec, który mówi przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Poucza o tym Sobór Watykański II oraz instrukcje: *Eucharisticum Mysterium* z 25 maja 1967 roku i *Liturgicae instaurationes* z 5 listopada 1970 roku¹². Podmiotem drugorzędnym kościelnej posługi słowa jest cały Kościół – wszyscy wierzący są bowiem powołani do tego, by tej wierze, która konstytuuje Kościół i z której Kościół żyje, dawać świadectwo słowem i życiem. Jest to powszechne prawo i obowiązek, w wyniku których wszyscy w Kościele są zarówno słuchaczami, jak i głosicielami słowa (por. Mt 5, 13-16; 1 P 2, 9-10)¹³. Należy pamiętać, że o ile w słuchaniu słowa w Kościele wszyscy są sobie równi – to jednak prawo do przepowiadania niesie za sobą zasadniczą różnorodność obowiązków i funkcji. Depozyt wiary jest strzeżony w sposób nieomylny przez Urząd Nauczycielski Kościoła – i tylko on może decydować o treści i formie jego przekazu. Głoszenie Ewangelii zlecone zostało przez Chrystusa przede wszystkim apostołom i ich następcom – biskupom, stąd też, z jednej strony są oni odpowiedzialni za przekaz wiary, z drugiej zaś przepowiadanie

„Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009), s. 283-297.

⁹ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, 12 (cyt. dalej: DB) w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.

¹⁰ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, 4 (cyt. dalej: DK) w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.

¹¹ Por. H. Sławiński, *Liturgiczne przepowiadanie słowa Bożego jako jedno z naczelnych zadań posługi kapłańskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1/2 (2002), s. 158-171.

¹² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 7 i 33 (cyt. dalej: KL) w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008; *Instrukcja o kulcie tajemnicy eucharystycznej „Eucharisticum Mysterium”*, Rzym 1967, 9.

¹³ Por. KK 35. Zob. także: Paweł VI, *Adhortacja Apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*, Rzym 1975, 66 (cyt. dalej: EN).

jest jednym z ich naczelnych zadań¹⁴. Obok biskupów – i w zależności od nich – obowiązek przepowiadania ciąży na prezbiterach i diakonach¹⁵.

Osoby świeckie mogą i powinny uczestniczyć w dziele ewangelizacji na mocy sakramentu chrztu, bierzmowania i małżeństwa¹⁶. Misję swą winny realizować poprzez świadectwo życia, uaktywnianie wszystkich chrześcijańskich sił ukrytych w świecie, wyznawanie wiary oraz świadczenie o Chrystusie, szczególnie w ramach życia rodzinnego, sąsiedzkiego, zawodowego itp.¹⁷. Jak poucza papież Paweł VI „właściwym polem dla ich ewangelizacyjnej aktywności winna być szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, [...] kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środki przekazu społecznego”¹⁸. Osoby świeckie, które pragną nauczać w ramach ewangelizacji urzędowej, powinny posiadać oficjalne upoważnienie w postaci misji kanonicznej. Koniecznym przygotowaniem do wszelkich form ewangelizacji winno być również wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem oraz odpowiedni zasób wiadomości religijnych¹⁹. Chociaż wszyscy członkowie Kościoła zostali powołani do przepowiadania, to jednak zawsze należy pamiętać, że „żaden ewangelizujący nie jest najwyższym sędzią swej czynności ewangelizacyjnej [...] lecz winien ją pełnić z zachowaniem łączności z Kościołem i jego pasterzami”²⁰. Jedyną bowiem normą przepowiadania jest Objawienie Boże zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, a strzeżone przez nieomylny Urząd Nauczycielski Kościoła²¹.

3. Liturgia uprzywilejowanym miejscem głoszenia słowa Bożego

Szczególną przestrzenią przepowiadania słowa Bożego staje się Liturgia. Tę prawdę można znaleźć w treści nauczania Soboru Watykańskiego II, który w „Konstytucji Dogmatycznej *Dei Verbum*“ stwierdza, że „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w Liturgii św. nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota tak ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego. Zawsze uważał i uważa owe Pisma, zgodnie z Tradycją świętą, za najwyższe prawidło swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmiennie słowo samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów pozwala rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego. Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św. Albowiem w księgach świętych Ojciec,

¹⁴ Por. KK 24, 25; DB 12; KPK, kan. 756 § 1.

¹⁵ Por. KK 28; DB 30; Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, Rzym 1965, 8 (cyt. dalej: DA) w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.

¹⁶ Por. KK 10, 11; DA 2, 6.

¹⁷ Por. KK 35.

¹⁸ EN 70.

¹⁹ Por. KK 35; EN 73.

²⁰ EN 60.

²¹ Por. *II Synod Diecezji Lubelskiej 1977-1985*, Lublin 1988, 20.

który jest w niebie spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę. Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego²².

Podjmując temat związany z liturgią jako czasem i przestrzenią głoszenia słowa Bożego, należy koniecznie odwołać się do posynodalnej adhortacji *Verbum Domini* Benedykta XVI. Papież Benedykt pisze, że patrząc na Kościół jako „dom Słowa”, trzeba przede wszystkim skupić uwagę na świętej liturgii. Jest to bowiem uprzywilejowane środowisko, w którym Bóg przemawia do nas w teraźniejszości naszego życia; przemawia dziś do swego ludu, który słucha i odpowiada. Każda czynność liturgiczna jest ze swej natury przesycona Pismem świętym. Jak stwierdza „Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*“, „Pismo święte ma doniosłe znaczenie w sprawowaniu liturgii. Z niego bowiem pochodzą czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią natchnienie i ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać sensu czynności i znaków²³. Co więcej, należy powiedzieć, że sam Chrystus „jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia²⁴. Istotnie, sprawowanie liturgii staje się ciągłym, pełnym i skutecznym głoszeniem słowa Bożego. Słowo Boże nieustannie głoszone w liturgii jest ciągle żywe i skuteczne dzięki mocy Ducha Świętego oraz objawia czynną miłość Ojca w jej niesłabnącej skuteczności w stosunku do ludzi. Kościół zawsze dawał bowiem wyraz świadomości, że w czynności liturgicznej słowo Boże łączy się z wewnętrznym działaniem Ducha Świętego, który sprawia, że działa ono w sercu wiernych. W rzeczywistości to dzięki Parakletowi słowo Boże staje się fundamentem czynności liturgicznej, normą i wsparciem dla całego życia. Działanie Ducha Świętego zaszczenia w serce każdego z uczestników to, co podczas proklamacji słowa Bożego jest głoszone całemu zgromadzeniu wiernych, umacnia jedność wszystkich, podtrzymuje różnorakie dary łaski i dodaje siły do wypełnienia wielorakich zadań. Dlatego należy pojąć i wykorzystać zasadniczą wartość, jaką czynność liturgiczna ma dla zrozumienia słowa Bożego. W pewnym sensie punktem odniesienia hermeneutyki wiary dotyczącej Pisma świętego powinna być zawsze liturgia, w której słowo Boże jest celebrowane jako aktualne i żywe słowo: Kościół w liturgii zachowuje wiernie ten sposób odczytywania i tłumaczenia Pisma świętego, jaki stosował sam Chrystus, który wzywał do badania całego Pisma świętego z punktu widzenia „dzisiaj” tego wydarzenia, jakim był On sam²⁵.

Liturgia ma bardzo szerokie znaczenie i wyraża się w wielu celebracjach. Należy jednak zauważyć ścisły związek pomiędzy słowem Bożym a liturgią Eucha-

²² KO 21.

²³ KL 24.

²⁴ Tamże, 7.

²⁵ Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* „*Verbum Domini*”, Rzym 2010, 52 (cyt. dalej: VD).

rystii. Reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II odwoływała się do Tradycji chrześcijańskiej, która podkreślała ścisły związek słowa i Eucharystii. W tym celu mówi o dwóch stołach, przy których Chrystus karmi swój lud: najpierw stół słowa, następnie stół Eucharystii. Przy stole słowa wierni przyjmują – przez wiarę – chleb słowa Bożego, natomiast przy stole eucharystycznym – sprawując tajemnicę wiary – karmią się chlebem Ciała Pańskiego. „Konstytucja o liturgii świętej” stwierdza, iż „dwie części, z których niejako składa się Msza święta, mianowicie liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, tak ściśle łączą się z sobą, że stanowią jeden akt kultu”²⁶. Sobór wyrażał troskę, aby chrześcijanie uczestniczyli we Mszy św. rozumnie, a nie jak obcy i milczący widzowie; aby byli kształtowani przez słowo Boże, aby posilali się przy stole Ciała Pańskiego oraz aby ofiarowując Hostię, nie tylko przez ręce kapłana, ale wraz z nim składali w ofierze siebie i codziennie doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich²⁷.

Analizując dalej dokumenty posoborowe można przeczytać, że nie w jeden tylko sposób słowo Boże jest głoszone w czasie sprawowania liturgii i nie zawsze z taką samą skutecznością dociera do serc słuchaczy. Zawsze jednak Chrystus jest obecny w swoim słowie, Ten, który urzeczywistniając misterium zbawienia, uświęca ludzi i oddaje Ojcu doskonały kult. Uczestnictwo w zbawieniu, które słowo Boże nieustannie przypomina i urzeczywistnia, osiąga swą pełnię w czynności liturgicznej, tak że sprawowanie liturgii staje się ciągłym, pełnym i skutecznym głoszeniem słowa Bożego. W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* papież Benedykt XVI zwraca uwagę, że ponowne odkrycie sprawczego charakteru słowa Bożego w działaniu sakramentalnym i pogłębienie związku słowa z Eucharystią wiodą do znaczącego tematu, który wyłonił się podczas Zgromadzenia Synodu, a dotyczy sakramentalności słowa. Warto w tym kontekście przypomnieć, że papież Jan Paweł II mówił o „sakramentalnym horyzoncie objawienia, a w szczególności sposób o znaku eucharystycznym, w którym nierozzerwalna jedność między rzeczywistością a jej znaczeniem pozwala uzmysłwić sobie głębię tajemnicy”²⁸. Zatem źródłem sakramentalności słowa Bożego jest właśnie tajemnica wcielenia: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), a rzeczywistość objawionej tajemnicy staje się dla człowieka dostępna w „ciele” Syna. W ten sposób słowo Boże może być postrzegane przez wiarę za pośrednictwem „znaku”, którym są słowa i ludzkie gesty. Wiara więc rozpoznaje słowo Boże, przyjmując gesty i słowa, w których ukazuje się wiernym sam Chrystus²⁹.

Papież przypomina, że „Słowo i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie

²⁶ KL 56.

²⁷ Por. St. Araszczyk, *Dowartościowanie Słowa Bożego w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*” 10/1 (2011), s. 8.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem „Fides et ratio”*, Rzym 1998, 13.

²⁹ Por. VD 56.

można zrozumieć pierwszego bez drugiego: słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym. Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma świętego, tak jak Pismo święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną. Faktycznie, jeśli nie uzna się, że Pan jest realnie obecny w Eucharystii, rozumienie Pisma pozostaje niepełne³⁰.

4. Homilia i świadectwo życia jako szczególne formy przepowiadania

Papież Paweł VI poucza, że homilia włączona „w celebrę eucharystyczną, którą bezpośrednio przygotowuje i skąd czerpie swą osobliwą moc i siłę, spełnia bez wątpienia pierwszorzędne zadanie ewangelizacyjne, o ile ujawnia głęboką wiarę przepowiadającego i przepojona jest miłością”³¹. Tenże papież przestrzega, że „błądziłby ten, kto by nie uznawał homilii za ważne i sprawne narzędzie w prowadzeniu ewangelizacji”³². Również papież Jan Paweł II wskazuje na homilię, jako najodpowiedniejszy środek służący do wykładu treści objawienia oraz że do jej istoty należy okazywanie zbieżności między objawioną mądrością Bożą a szlachetną i szukającą na różnych drogach prawdy myślą ludzką³³. Podobnie Kodeks Prawa Kanonicznego podkreśla, że „wśród wszystkich form przepowiadania szczególne miejsce zajmuje homilia”³⁴.

Cel homilii opisany został we *Wprowadzeniu do lekcjonarza mszalnego* z 1981 roku, w którym stwierdza się: „Homilia, w której w ciągu roku liturgicznego na podstawie tekstu świętego wyklada się tajemnice wiary i zasady chrześcijańskiego życia, stanowi część Liturgii słowa; poczynawszy od ogłoszenia Konstytucji liturgicznej Soboru Watykańskiego II często była ona zalecana, a w niektórych przypadkach jest nakazana. Homilia, którą z zasady winien wygłaszać przewodniczący zgromadzenia, w sprawowaniu Mszy świętej zmierza do tego, by głoszone słowo Boże wraz z liturgią eucharystyczną stawało się «zwiastowaniem przedziwnych dzieł Bożych w dziejach zbawienia, czyli w misterium Chrystusowym». Albowiem paschalne misterium Chrystusa, głoszone w czytaniach i homilii, urzeczywistnia się przez ofiarę Mszy świętej. Chrystus zaś jest zawsze obecny i działa w przepowiadaniu swojego Kościoła. Homilia więc, będąc wyjaśnieniem słowa Pisma Świętego, które zostało odczytane, czy też jakiegoś tekstu liturgicznego, winna prowadzić wspólnotę wiernych do czynnego sprawowania Eucharystii, tak «aby zachowywali w życiu, co otrzymali przez wiarę». Dzięki temu żywemu wykładowi zarówno odczytane słowo Boże, jak i liturgiczne obrzędy Kościoła mogą osiągnąć większą skuteczność, jeżeli homilia jest prawdziwie owocem rozmyślenia, jeżeli jest dobrze przygotowana, niezbyt długa ani zbyt krótka i jeśli jest skierowana do wszystkich

³⁰ Tamże 55.

³¹ EN 43.

³² Tamże.

³³ Por. Jan Paweł II, *List apostolski o tajemnicy i kulcie Eucharystii „Dominicae Cenaë”*, Rzym 1980, 10.

³⁴ KPK 767, § 1.

obecnych, także do dzieci i ludzi niewykształconych. We Mszy świętej koncelebrowanej homilię wygłasza z zasady główny celebrans albo jeden z koncelebrantów³⁵.

Refleksje odnośnie homilii możemy znaleźć również w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*, gdzie Benedykt XVI wskazał, „by ze szczególną dbałością przygotowywać homilię niedzielną i świąteczną; ale nie należy też zapominać o tym, by w ciągu tygodnia podczas Mszy świętej w obecności wiernych, jeżeli to możliwe, przedstawiać krótkie refleksje, dostosowane do sytuacji, aby wierni mogli przyjąć usłyszane słowo i by wydało ono owoce³⁶. Papież przypomniał, że homilia jest „częścią czynności liturgicznej; ma za zadanie dopomagać pełnemu zrozumieniu oraz oddziaływaniu słowa Bożego na życie wiernych. Homilia uaktualnia przesłanie Pisma św., by wierni mogli odkryć obecność i skuteczność słowa Bożego w swoim codziennym życiu. Powinna ułatwić zrozumienie sprawowanej tajemnicy, zachęcić do misji, przygotowując zgromadzenie do wyznania wiary, modlitwy powszechnej i liturgii eucharystycznej. Niech więc to zadanie naprawdę wezmą sobie do serca ci, których specyficzną posługą jest głoszenie słowa³⁷. Dlatego papież mówi: „trzeba unikać homilii ogólnych i abstrakcyjnych, przysłaniających prostotę słowa Bożego, jak również bezużytecznych dywagacji, które mogą prowadzić do skupienia uwagi bardziej na kaznodziei niż na istocie ewangelicznego orędzia. Dla wiernych musi być jasne, że mówiącemu zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii. Dlatego trzeba, aby kaznodzieje «pozostawali w zażyłości» i często obcowali ze świętym tekstem; powinni przygotowywać się do homilii na medytacji i modlitwie, aby przepowiadali z przekonaniem i pasją. Zgromadzenie synodalne zachęcało, aby zadawać sobie zawsze następujące pytania: «Co mówią czytane teksty? Co mówią mnie samemu? Co mam powiedzieć wspólnocie w odniesieniu do jej konkretnej sytuacji?». Kaznodzieja powinien «jako pierwszy odnieść do siebie słowo Boże, które głosi», ponieważ – jak mówi św. Augustyn – «niewątpliwie bezowocne jest działanie tego, kto przepowiada na zewnątrz słowo Boże, a nie słucha go w swoim wnętrzu»³⁸.

Zadaniem kaznodziei nie jest więc powtarzanie słów Biblii, ale przekazanie kerygmatu biblijnego w duchu żywej Tradycji Kościoła. Głoszenie autentycznego słowa Bożego oznacza zatem proklamację zbawienia w Chrystusie i przez Chrystusa jako rzeczywistości dokonującej się w każdym czasie i dostępnej dla każdego człowieka przez wiarę, co zakłada zaangażowanie człowieka przez gotowość do nawrócenia i życia według Bożego planu w mocy Ducha Świętego³⁹.

Głoszenie kerygmatu jest przepowiadaniem ewangelizacyjnym, które stanowi orędzie zbawcze, jakie Kościół kieruje ku tym, którzy wierzą bądź jeszcze

³⁵ *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, tł. S. Czerwik, „*Annalis*” 8 (2002) nr 2(30), s. 23-56.

³⁶ VD 59.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. J. Kudasiewicz – A. Zuberbier, *Kerygmat*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 246-248.

nie wierzą, tracą wiarę lub też całkowicie odeszli od wiary. Treścią takiego kazania winien być nie system filozoficzno-teologiczny, lecz Dobra Nowina o zbawieniu zapowiedziana przez proroków, zrealizowana w Jezusie Chrystusie i aktualizująca się dziś w życiu Kościoła. Kazania ewangelizacyjne zwracają się do słuchaczy w formie osobistego wezwania. Szczególnie dużą rolę odgrywa w nich świadectwo głosiciela⁴⁰.

Papież Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* zwraca uwagę również na znaczenie chrześcijańskiego świadectwa, gdzie pisze, że „ważne jest jednak, by w każdej formie przepowiadania pamiętano przede wszystkim o wewnętrznym związku między przekazywaniem Słowa i świadectwem chrześcijańskim. Od tego uzależniona jest sama wiarygodność tego, co się głosi. Z jednej strony konieczne jest słowo, które przekazuje to, co sam Pan nam powiedział. Z drugiej, nieodzowne jest nadanie temu słowu wiarygodności, by nie jawiło się jako piękna filozofia lub utopia, ale jako rzeczywistość, którą można żyć i dzięki której można żyć. Ta wzajemna zależność słowa i świadectwa nawiązuje do sposobu, w który Bóg przemówił przez wcielenie Swego Słowa. Słowo Boże dociera do ludzi przez spotkanie ze świadkami, dzięki którym staje się obecne i żywe. Każdemu człowiekowi, szczególnie nowym pokoleniom, potrzebne jest bowiem wprowadzenie w słowo Boże dzięki spotkaniu z dorosłym i jego autentycznemu świadectwu, pozytywnemu wpływowi przyjaciół i towarzyszeniu wielkiej wspólnoty kościelnej. Istnieje ścisły związek między świadectwem Pisma jako zapisem tego, co słowo Boże mówi o sobie, a świadectwem życia wierzących. Jedno zakłada drugie i do niego prowadzi. Świadectwo chrześcijańskie przekazuje Słowo, o którym mówią Pisma. Pisma z kolei objaśniają świadectwo, które, dawane własnym życiem, stanowi powołanie chrześcijan. W ten sposób ci, którzy spotykają wiarygodnych świadków Ewangelii, przekonują się o skuteczności słowa Bożego w tych, którzy je przyjmują”⁴¹.

Ta wzajemna zależność świadectwa i Słowa pozwala lepiej zrozumieć przesłanie Pawła VI zawarte w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*. Odpowiedzialność nie ogranicza się do sugerowania światu wspólnych wartości; trzeba wyraźnie głosić słowo Boże. Tylko wtedy można być wiernym poleceniu Chrystusa: „Dobra Nowina, obwieszczona przez świadectwo życia, musi być wcześniej czy później obwieszczona także słowem życia. Nie ma prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i tajemnicy Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego”⁴².

Zakończenie

Przepowiadanie słowa Bożego jest niewątpliwie sprawą bardzo aktualną

⁴⁰ Por. *II Synod Diecezji Lubelskiej 1977-1985*, dz. cyt., 30.

⁴¹ VD 97.

⁴² Tamże 98.

i wciąż wymagającą odpowiedniego szukania i przystosowywania form i metod do współczesnych norm i praktyk życia chrześcijańskiego. Również niemniej ważne jest, by dbać o to, żeby głoszenie Ewangelii było przekazywaniem kerygmatu. Stąd nie można zatracić tego, co stanowi istotę głoszenia Ewangelii, a mianowicie oprócz odpowiedniego zgłębiania intelektualnego danego tekstu, przede wszystkim przygotowania duchowego głoszącego, które wynika z więzi zaistniałej pomiędzy odwiecznym Logosem, a przepowiadającym. Stąd ogromną rolę odgrywa świadectwo życia mówiącego. Pomimo pracy ludzkiej włożonej w przepowiadanie słowa Bożego, należy stale pamiętać, że pierwszorzędnym podmiotem zawsze jest Bóg, a nie człowiek i to On ma moc przemieniać ludzkie serca. Człowiek jest ‘tylko’ i ‘aż’ narzędziem, które ma pomóc w skutecznym docieraniu Dobrej Nowiny do wnętrza osoby.

W artykule dokonano usystematyzowania treści dotyczących przepowiadania słowa Bożego. Przedstawiono konkretne wnioski wskazując na celebrację liturgiczną, jako najbardziej powszechne i dostępne dla wszystkich miejsce głoszenia i słuchania Dobrej Nowiny. Celem artykułu było pokazanie wartości słowa Bożego, a także wpływu świadectwa życia mówiącego na jego „skuteczność”. Zwrócono również uwagę na pierwszorzędną rolę kerygmatu w głoszeniu Ewangelii.

Literatura

- Araszczyk, St., *Dowartościowanie Słowa Bożego w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostołskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 10/1 (2011), s. 6-19.
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, Rzym 2010.
- Dyk, S., *Podmiot przepowiadania homilijnego w świetle współczesnych dokumentów Kościoła*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009), s. 283-297.
- II Synod Diecezji Lubelskiej 1977-1985*, Lublin 1988.
- Jan Paweł II, *Instrukcja o kulcie tajemnicy eucharystycznej „Eucharisticum Mysterium”*, Rzym 1967.
- Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem „Fides et ratio”*, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *List apostołski o tajemnicy i kulcie Eucharystii „Dominicae Cenaе”*, Rzym 1980.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum 2008.
- Kudasiewicz, J. – Zuberbier, A., *Kerygmat*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 246-248.
- Panuś, K., *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008.
- Paweł VI, *Adhortacja Apostołska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*, Rzym 1975.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000.
- Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis”*, Rzym 1943.
- Sławiński, H., *Liturgiczne przepowiadanie słowa Bożego jako jedno z naczelných zadań posługi kapłańskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1/2 (2002), s. 158-171.
- Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świętych „Apostolicam actuositatem”*, w: *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, s. 377-401.
- Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, w: *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, s.236-258.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum Ordinis”*, w: *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, s. 478-508.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, s. 350-362.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, s.48-78.
- Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do lekcjonarza mszalnego z 1981 r.*, tł. S. Czerwik, „Anamnesis” 8/2 (2002), s. 23-56.

Liturgy as a Sphere of Sharing God’s Word

Summary: The research paper presents the most important views on the issue of sharing God’s word. It is stated that the liturgy is the most common and available sphere for both preaching and receiving the Gospel. The aim of the paper was to show the value of the God’s wisdom and the influence of the priest’s testimony on its effectiveness. The kerygma is said to be the core of sharing the Gospel.

Keywords: kerygma, sermons, liturgy.

KS. ZBIGNIEW WANAT

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Spowiednik jako uczestnik rewolucji czułości w świetle nauczania Papieża Franciszka

Streszczenie: Ojciec św. Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* wezwał do odnowy duszpasterskiego zaangażowania. Wskazał, że drogą do tego celu jest udział w „rewolucji czułości”. Polega ona na naśladowaniu sposobu, w jaki miłosierny Bóg zwraca się do potrzebującego pomocy, słabego i grzesznego człowieka. Autor artykułu odniósł to papieskie wezwanie do księży-spowiedników. W świetle licznych wypowiedzi ojca świętego wskazał, że ich postawa czułości jest naśladowaniem wzoru Boga Ojca, który swoje ucieleśnienie znalazł w osobie Jezusa Chrystusa. To On jako Dobry Pasterz staje się punktem odniesienia dla postawy i sposobu działania spowiednika wobec penitenta. Zwrócił uwagę, że papieskie zachęty mają nade wszystko charakter pozytywny, podkreślają bowiem możliwość naśladowania Bożej czułości. Zawierają jednak także – w formie przestrogi – pewne negatywne przykłady oraz pobudzające wyobraźnię porównanie spowiedzi z torturami. Te dwa aspekty nauczania uzupełniają wątek osobisty Franciszka – wskazanie na spotkanych w życiu bardzo wielu dobrych spowiedników, którzy byli autentycznymi świadkami czułości i miłosierdzia Boga.

Słowa kluczowe: spowiednik, czułość Boga, Boże miłosierdzie.

Wprowadzenie

Wśród szczegółowych zagadnień, które ojciec święty Franciszek podjął w adhortacji *Evangelii gaudium*, jest odnowione zaangażowanie duszpasterskie. Papież formułuje w niej wskazania dotyczące nowych relacji stworzonych przez Jezusa Chrystusa. W dobie niesłychanego rozwoju narzędzi komunikacji ludzkiej pilnym zadaniem jest zamiana ich w większe możliwości spotkania i solidarności między wszystkimi¹. Trzeba przezwyciężać podejrzania, nieufność i obawy przed innymi

¹ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie „Evangelii gaudium”*, 87, Rzym 2013. Refleksja na ten temat znalazła się w drugim rozdziale adhortacji, zatytułowanym *W kryzysie zaangażowania wspólnotowego*. Franciszek podkreśla, że „stajemy przed wyzwaniem, by odkryć i przekazać «mistykę» życia razem, wymieszania się, spotkania, wzięcia za rękę, wzajemnego oparcia, uczestnictwa w tej nieco chaotycznej masie, która może zamienić się w prawdziwe doświadczenie braterstwa, w solidną karawanę, w święte pielgrzymowanie” (tamże). Jednocześnie wyraża przekonanie, że pójście tą drogą byłoby rzeczą bardzo dobrą, uzdrawiającą, wyzwalającą i rodzącą nadzieję. „Dobrze jest wyjść poza siebie, by przyłączyć się do innych. Zamknijcie się w sobie

ludźmi. Odrzucić proponowane przez dzisiejszy świat postawy obronne, szukanie ucieczki przed innymi w wygodnej prywatności lub w kręgu najbliższych. Trzeba oprzeć się pokusie rezygnacji z budowania realnych więzi i zastępowania ich wirtualnymi relacjami przy pomocy środków technicznych, które można dowolnie włączyć i wyłączyć. Ewangelia zachęca, by „podejmować ryzyko spotkania z twarzą drugiego człowieka, z jego fizyczną obecnością stawiającą pytania, z jego bólem i jego prośbami, z jego zaraźliwą radością, stale ramię w ramię. Prawdziwa wiara w Syna Bożego, który przyjął ciało, jest nieodłączna od daru z siebie, od przynależności do wspólnoty, od służby, od pojednania z ciałem innych. Syn Boży przez swoje wcielenie zachęcił nas do rewolucji czułości”².

Papież Franciszek przypomniał tę zachętę w bulli *Misericordiae Vultus* zapowiadającej nadzwyczajny jubileusz miłosierdzia. Podkreślił, że „wszystko w działaniu duszpasterskim Kościoła powinno być przepojone czułością, z którą kieruje się do wiernych; w tym, co głosi i o czym daje świadectwo światu, nie może nigdy brakować miłosierdzia. Wiarygodność Kościoła potwierdza się na drodze miłości miłosiernej i współczującej. Kościół «żyje niewyczerpanym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia»”³. Stwierdzenia te można odnieść w szczególności do księży-spoowiedników jako uczestników owej „rewolucji czułości” i uczynić punktem wyjścia do refleksji nad ich posługą w świetle nauczania papieża Franciszka. W niniejszym artykule skupię się przede wszystkim na wypowiedziach zawierających motyw czułości Boga. Będą to najpierw papieskie wskazania dotyczące naśladowania Boga jako czułego Ojca, następnie objawiania czułości Jezusa Dobrego Pasterza, a na koniec przestrogi odnoszące się do postaw i zachowań, które ją osłabiają lub zupełnie jej zaprzeczają.

1. Naśladowanie Boga jako czułego Ojca

Już na wstępie należy zauważyć, że w nauczaniu papieża Franciszka czułość Boga Ojca znajduje swoje konkretne ludzkie ucieleśnienie. Dotyczy to przede wszystkim Chrystusa jako wcielonego Syna Bożego, ale także każdego człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i zjednoczonego z Chrystusem jako pierwotnym wobec każdego stworzenia (por. Kol 1,15; 2 Kor 4,4). Dlatego człowiek ukazywany jest jako uczestnik żywej, osobowej relacji do Boga, którego czułość naśladuje i objawia innym. Pierwszym z takich ludzi – zanim w centrum papieskiej refleksji znajdzie się Człowiek, Jezus Chrystus – jest Jego opiekun, św. Józef. To w jego uroczystość 19 marca 2013 papież Franciszek rozpoczął posługę Piotrową niejako pod znakiem czułości⁴.

W homilii podczas Mszy św. inauguracyjnej pontyfikat ojciec św. zachęcał wszystkich do „niezależnego i kosztownego, gorzkiego i samotnego, a ludzkość traci wtedy z każdym egoistycznym wyborem, jakiego dokonujemy” (tamże).

² Tamże, 88.

³ Franciszek, *Bulla „Misericordiae Vultus”*, 10, Watykan 2015.

⁴ Por. G.M. Vian, *Pod znakiem czułości*, „L'Osservatore Romano” 34/5 (2013), s. 21.

kich, by nie bali się dobroci i czułości⁵. Wskazując na postać św. Józefa podkreślił, że *custos* – opiekun Maryi i Pana Jezusa, a potem także Kościoła, pełnił swoją posługę dyskretnie, z pokorą, w milczeniu i z całkowitą wiernością. Jego troskliwa i pełna miłości obecność przy nich łączyła się z nieustannym słuchaniem Boga, otwartością na Jego znaki, dyspozycyjnością i gotowością, by wypełniać Jego plan. Dzięki temu, że był prowadzony wolą Bożą, potrafił jeszcze bardziej troszczyć się o powierzone mu osoby, z wrażliwością patrzeć na wszystko, co go otacza, z realizmem interpretować wydarzenia i podejmować najmądrzejsze decyzje. W ten sposób staje się przykładem, jak należy odpowiadać na Boże powołanie i pokazuje, że w centrum powołania chrześcijańskiego jest osoba Jezusa Chrystusa⁶. Stąd papieski apel: „Opiekujemy się Chrystusem w naszym życiu, aby opiekować się innymi, opiekować się dziełem stworzenia!” oraz wskazanie, że „troszczenie się, opieka powinny być przeżywane z czułością. W Ewangeliach św. Józef jawi się jako człowiek silny, odważny, pracowity, ale jest w nim wielka czułość, która nie jest cechą człowieka słabego – wręcz przeciwnie – oznacza siłę ducha i zdolność do zwracania uwagi na bliźniego, współczucia, prawdziwej otwartości na niego, zdolność do miłości. Nie powinniśmy bać się dobroci, czułości!”⁷.

Te papieskie wyjaśnienia – niejako definicja czułości – pozwalają od razu odrzucić potoczne skojarzenia, które wiązałyby czułość jedynie ze sferą uczuć, z jakąś czułościowością czy sentymentalizmem człowieka skupionego raczej na sobie samym. Nakazują natomiast skierować uwagę na postawę, która angażuje całą osobę, otwiera ją i kieruje jej działania dla dobra innych oraz szukać jej wzoru i źródła w miłosiernym Bogu. Papież Franciszek będzie to czynił przy różnych okazjach, podkreślając, że czułą miłość Boga, która ma rys zarówno ojcowski (por. Łk 15, 11-3; Mt 6,9; Łk 11,2; Rz 8,14-16), jak i macierzyński (por. Iz 49,15)⁸, w sposób doskonały ucieleśnia Jezus Chrystus. M.in. rozważając tajemnicę Bożego Narodzenia ojciec św. przypomniał, że w Chrystusie „pojawiła się łaska, miłosierdzie, czułość Ojca: Jezus jest miłością, która stała się ciałem”⁹.

Również w kontekście Bożego Narodzenia Franciszek wskazał na cierpliwą wierność Boga Ojca, która jest silniejsza niż mrok i zepsucie ludzkości. Objawia się ona w dziejach człowieka naznaczonych przemocą, wojnami, nienawiścią i prześladowaniami, gdyż cierpliwy Bóg nie mógł zrezygnować z nadziei pokładanych w człowieku stworzonym na swój obraz i podobieństwo, nie mógł się zaprzeczyć samego siebie (por. 2 Tm 2,13). Zdumiewającym znakiem tego objawienia jest „Nie-

⁵ Por. Franciszek, Homilia „Bądźmy «opiekunami» stworzenia”, „L'Osservatore Romano” 34/5 (2013), s. 18-19. Warto zauważyć, że papież dwukrotnie wypowiedział tę zachętę: „Nie powinniśmy bać się dobroci ani też czułości!”, „Nie powinniśmy bać się dobroci, czułości!”, a wyraz „czułość” pojawił się w homilii aż sześć razy.

⁶ Por. tamże, s. 18.

⁷ Tamże, s. 18-19.

⁸ Por. Franciszek, *Katecheza „Bóg naszym tatą”*, „L'Osservatore Romano” 34/6 (2013), s. 39.

⁹ Franciszek, *Homilia „Tajemnica kroczenia i widzenia”*, „L'Osservatore Romano” 35/2 (2014), s. 31.

mowę owinięte w pieluszki i leżące w żłobie” (Łk 2,12). Znak ten mówi o pokorze Boga doprowadzonej do skrajności, o miłości, z jaką przyjął On ludzką słabość, cierpienia, lęki, pragnienia i ograniczenia. W tak przedziwny sposób zostało proklamowane orędzie oczekiwane przez wszystkich ludzi. Tym orędziem – jak podkreśla papież – którego „wszyscy pragnęli w głębi swojej duszy, było nie co innego, tylko czułość Boga – Boga, który patrzy na nas oczyma pełnymi miłości, akceptuje naszą nędzę, Boga zakochanego w naszej małości”¹⁰.

Kontemplacja Dzieciątka Jezus jest okazją, by pomyśleć o osobistej odpowiedzi człowieka na tak zaskakującą, zdumiewającą obecność Boga. Zachęcając do tego ojciec św. pyta: „Jak przyjmujemy czułość Boga? Czy pozwalam, aby On do mnie dotarł, objął mnie, czy też nie dopuszczam, aby się zbliżył? «Ależ ja szukam Pana» – moglibyśmy odrzec. Jednak najważniejszą rzeczą jest nie szukanie Go, ale pozwolenie, aby to On mnie szukał, znalazł i czule przytulił. Samą swoją obecnością Dzieciątko stawia nam pytanie: Czy pozwalam Bogu, aby mnie kochał?”¹¹

Człowiek, który pozwoli otoczyć się czułą miłością Boga, który zaakceptuje treść i styl Bożego działania, jest wezwany, by Go naśladować. Zapraszając do refleksji nad tym wezwaniem Franciszek pyta: „Czy mamy odwagę z czułością otwierać się na trudne sytuacje i problemy ludzi, którzy są przy nas, czy raczej wolimy rozwiązania bezosobowe, być może skuteczne, ale pozbawione ciepła Ewangelii? Jak bardzo dzisiejszy świat potrzebuje czułości! Cierpliwość Boga, bliskość Boga, czułość Boga”¹². Trzeba koniecznie dostrzec, że Bóg jest tak rozmiłowany w ludzkiej małości, że sam staje się mały, by ułatwić człowiekowi spotkanie z Nim. Świadomość tego zachęca do otwarcia serca i pokornej prośby: „Panie, pomóż mi być takim, jak Ty, obdarz mnie łaską czułości w najtrudniejszych okolicznościach życia, daj mi łaskę bycia blisko w każdej potrzebie, łagodności w każdym konflikcie”¹³. Powyższe wskazania dotyczące czułości Boga i zapraszające, by ją naśladować odnosiły się do wszystkich wiernych. Pamiętając o nich można teraz skupić się na wypowiedziach bezpośrednio dotyczących duszpasterzy.

2. Objawianie czułości Dobrego Pasterza

Papież Franciszek wykorzystywał różne okazje, by duchowym wszystkich stop-

¹⁰ Franciszek, Homilia „Z czułością Boga”, „L'Osservatore Romano” 36/1 (2015), s. 12.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 12-13. W tym samym duchu papież Franciszek zachęcał członków bractw kościelnych z całego świata do aktywności misyjnej: „Bądźcie prawdziwymi ewangelizatorami! Niech wasze inicjatywy będą «mostami», drogami wiodącymi do Chrystusa, aby iść z Nim. I w tym duchu bądźcie zawsze wrażliwi na miłość bliźniego. Każdy chrześcijanin i każda wspólnota są misyjne w takiej mierze, w jakiej niosą Ewangelię, żyją nią i dają świadectwo miłości Boga do wszystkich, zwłaszcza do osób borykających się z trudnościami. Bądźcie misjonarzami miłości i czułości Boga! Bądźcie misjonarzami miłosierdzia Boga, który zawsze nam przebacza, zawsze na nas czeka, tak bardzo nas kocha!” Franciszek, Homilia „Ewangeliczność, eklezyjalność, misyjność”, „L'Osservatore Romano” 34/7 (2013), s. 7.

¹³ Franciszek, Homilia „Z czułością Boga”, dz. cyt., s. 13.

ni ukazać czułość Dobrego Pasterza i wezwać do jej naśladowania. Jedną z nich była Msza św. Krzyżma w Wielki Czwartek, którą Franciszek po raz pierwszy sprawował jako Biskup Rzymu. Papież podkreślił znaczenie bliskości i wychodzenia duszpasterzy do ludzi odwołując się do symboliki szat sakralnych i namaszczenia olejem. Te pierwsze oznaczają, że kapłan celebrując liturgię „bierze na swe ramiona powierzony mu lud i ma wypisane w sercu jego imiona”¹⁴. Natomiast namaszczenie zwraca uwagę na rozprzestrzenianie się i docieranie Dobrej Nowiny aż na „peryferie” – do ubogich, więźniów, chorych, smutnych i samotnych. „Namaszczenie – jak podkreślił ojciec św. – [...] nie jest po to, aby nadać zapach nam samym, a tym mniej, abyśmy je zamykali we flakoniku, ponieważ olej mógłby zjełczeć... a serce zgorzknieć”¹⁵. Dlatego wzywał, by wychodzić i doświadczać mocy oraz odkupieńczej skuteczności kapłańskiego namaszczenia, szczególnie tam, gdzie jest cierpienie, przelewana krew, duchowe zaślepienie i niewola, które papież określa jako „egzystencjalne peryferie”. Tam najbardziej potrzebna jest obecność duszpasterzy jako znak czulej miłości Boga. Gdy naprawdę są wystarczająco blisko wiernych, znają i rozumieją powierzonych sobie ludzi, wtedy – jak mówi Franciszek – stają się „pasterzami o zapachu owiec”¹⁶.

Ojciec święty wzywając duszpasterzy, by nie bali się miłości czulej, wrażliwej na problemy i biedy konkretnego człowieka, wielokrotnie podkreślał ogromną potrzebę objawiania Bożego miłosierdzia. Podczas święceń kapłańskich prosił przyszłych szafarzy sakramentów: „bądźcie miłosierni, i niech nigdy was to nie zmęczy. Namaszczając świętym olejem dacie ulgę chorym, a także starszym: nie wstydźcie się okazywać czułości osobom starszym. [...] Z radością i szczerą miłością wypełniajcie kapłańskie dzieło Chrystusa, mając jako jedyny cel podobanie się Bogu, a nie samym sobie. Bądźcie pasterzami, nie funkcjonariuszami. Bądźcie mediatorami, nie pośrednikami. [...] Mieście zawsze przed oczami przykład Dobrego Pasterza, który przyszedł nie po to, by Mu służyło, lecz by służyć i zbawić to, co było zagubione”¹⁷.

Podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej Franciszek zastanawiał się, co oznacza miłosierdzie w przypadku księży? W swojej refleksji podkreślił, że trzeba przywrócić pierwszorzędne miejsce sakramentowi pojednania, a także dziełom miłosierdzia, wpatrując się i rozważając przykład Jezusa, który ma serce Boga. „Jest pełen czułości dla ludzi, zwłaszcza w stosunku do osób wykluczonych, to znaczy względem grzeszników, względem chorych, o których nikt się nie troszczy... Tak więc na podobieństwo Dobrego Pasterza kapłan jest człowiekiem miłosierdzia i współczującym, bliski powierzonych mu ludzi i służą wszystkich. To jest zasada duszpasterska, na którą chciałbym położyć mocny nacisk: bliskość. Bycie

¹⁴ Franciszek, *Homilia „Z ludem na ramionach”*, „L'Osservatore Romano” 34/5 (2013), s. 34.

¹⁵ Tamże, s. 35.

¹⁶ Tamże, s. 36.

¹⁷ Franciszek, *Homilia „Niestrudzenie bądźcie miłosierni”*, „L'Osservatore Romano” 34/6 (2013), s. 25-26.

blisko i służenie, ale bliskość, towarzyszenie!”¹⁸

Ojciec święty zwrócił uwagę, że ksiądz okazuje miłosierne serce szczególnie wtedy, gdy sprawuje sakrament pokuty i pojednania. Czyni to całą swoją postawą, przez sposób przyjęcia penitenta, wysłuchiwanie go, doradzania mu i rozgrzeszania. Wszystko to jednak zależy od tego, w jaki sposób spowiednik osobiście przeżywa ten sakrament. Od tego, „jak pozwala objąć się Bogu Ojcu w spowiedzi, i czy pozostaje w tych objęciach... Jeżeli ktoś doświadcza tego w swoim życiu, w swoim sercu, może to także ofiarowywać innym w posłudze”. Dlatego papież Franciszek zachęcał księży, by stawiali sobie pytania: Jak się spowiadam? Czy pozwalam się przygarnąć? Przywołał także przykład bardzo gorliwego spowiednika, który miewał wątpliwości, czy zbyt wiele nie rozgrzesza. Spowiednik ten znajdował odpowiedź na swoje skrupuły i odzyskiwał wewnętrzny pokój modląc się przed tabernakulum: „Wybacz mi, to Twoja wina, ponieważ dałeś mi zły przykład!” O modlitwie tej ojciec św. powiedział, że jest to „piękna modlitwa miłosierdzia!”¹⁹, które nie jest ani zbytnią pobłażliwością, ani zbytnią surowością²⁰.

Na potrzebę osobistego doświadczenia czulej miłości Boga, którą prorok Izajasz ukazał odwołując się do obrazu troskliwej matki, Papież zwrócił uwagę także kandydatom do kapłaństwa. Z tego doświadczenia płynie radość pocieszenia, przed którą ustępuje smutek i lęk (por. Iz 66,10-13). Jest ona także warunkiem owocnej misji przekazywania innym pociechy i czułości Bożej (por. Iz 40,1). „Każdy chrześcijanin, a zwłaszcza my jesteśmy powołani, by nieść to orędzie nadziei, które daje pokój ducha i radość: pocieszenie Boga, Jego czułość wobec wszystkich. Ale możemy je nieść, jeśli jako pierwsi doświadczamy radości z tego, że On nas pociesza, że On nas miłuje. To ważne, aby nasza misja była owocna: doznać Bożego pocieszenia i przekazywać je! [...] Ludzie potrzebują dzisiaj na pewno słów, ale przede wszystkim potrzebują, abyśmy dawali świadectwo miłosierdzia, czułości Pana, które rozgrzewa serce, budzi nadzieję, pociąga ku dobru, radości z niesienia Bożej pociechy”²¹.

Wypełnienie tej misji stanie się możliwe dzięki działaniom duszpasterskim, które cechuje bliskość i spotkanie. Ojciec św. przypominał o tym. m.in. podczas podróży apostołskiej do Brazylii. Zwrócił uwagę, że nie są to jakieś nowe kategorie dusz-

¹⁸ Por. Franciszek, *Przemówienie „Żyjemy w epoce miłosierdzia”*, „L'Osservatore Romano” 35 /3-4 (2014), s. 30.

¹⁹ Tamże.

²⁰ „Ani kapłan nadmiernie tolerancyjny, ani rygorysta nie dają świadectwa o Jezusie Chrystusie, bowiem ani jeden, ani drugi nie bierze odpowiedzialności za osobę, którą spotyka. Nadmiernie surowy umywa ręce: w istocie przygważdża ją do prawa pojmanego w sposób zimny i sztywny; nadmiernie tolerancyjny natomiast też umywa ręce: tylko na pozór jest miłosierny, ale w rzeczywistości nie traktuje poważnie problemu danego sumienia, minimalizując ciężar grzechu. Prawdziwe miłosierdzie *bierze odpowiedzialność* za osobę, wysłuchuje jej uważnie, podchodzi z szacunkiem i w prawdzie do jej sytuacji i towarzyszy jej w drodze pojednania. A to jest uciążliwe, owszem, bez wątpienia. Kapłan naprawdę miłosierny postępuje jak Miłosierny Samarytanin... a dlaczego to robi? Bowiem jego serce jest zdolne do litości, jest sercem Chrystusa!” (Tamże, s. 30-31).

²¹ Franciszek, *Homilia „Ewangelizacji dokonuje się na kłęczkach”*, „L'Osservatore Romano” 34/8-9 (2013), s. 45-46.

pasterskie, gdyż w taki właśnie sposób Pan Bóg objawił się w dziejach. Poprzez wcielenie jest On Bogiem w najwyższym stopniu bliskim człowiekowi, nieustannie wychodzącym mu na spotkanie. Oblicza takiego Boga nie ukazują „duszpasterstwa «odległe», duszpasterstwa dyscyplinarne, przywiązujące wielką wagę do zasad, zachowań, procedur organizacyjnych... oczywiście bez bliskości, czułości, bez serdeczności. Ignoruje się «rewolucję czułości», która spowodowała wcielenie Słowa”²². Niestety zdarzają się duszpasterstwa, które cechuje ogromny dystans. Z tego powodu nie prowadzą ani do spotkania z Jezusem Chrystusem, ani do spotkania z braćmi. Żeby włączać ludzi w Kościół i budować ich przynależność do Kościoła trzeba pamiętać, że to „bliskość powoduje komunie i przynależność, umożliwia spotkanie. Bliskość przybiera formę dialogu i tworzy kulturę spotkania”²³.

Dlatego potrzebne jest nawrócenie duszpasterzy, których działania będą objawiać macierzyńskie miłosierdzie Kościoła. W ten sposób czułość Boga wchodzi w świat ludzi „poranionych”, potrzebujących zrozumienia, przebaczenia i miłości²⁴. Potrzebna jest odwaga podążania pod prąd kultury, która narzuca zekonomizowany humanizm, rozpowszechnia wykluczenie i odrzucenie, a relacje międzyludzkie reguluje przez dwa nowoczesne „dogmaty”: skuteczność i pragmatyzm. „Spotkanie i otwarcie na wszystkich, [...] solidarność i braterstwo to elementy, które czynią naszą cywilizację prawdziwie ludzką. Być sługami komunii i kultury spotkania! Chciałbym, żebyście byli w tym względzie niemal obsesyjni. Robić to, bez zarozumiałstwa, nie narzucając «naszych prawd», ale kierując się pokorną i radosną pewnością właściwą temu, kogo odnalazła, osiągnęła i przemieniła Prawda, którą jest Chrystus, i kto nie może Go nie głosić (por. Łk 24, 13-35)”²⁵.

Szczególnym miejscem dzielenia się tą dobrą nowiną i dawania świadectwa jest konfesjonał. Sprawowany tam sakrament pokuty i pojednania w formie spotkania i dialogu, wiąże się zwykle z przeżywaniem wstydu przez penitenta. Obecność tego uczucia, niekiedy wręcz paraliżująca, jest wyzwaniem dla spowiednika, by okazać czułość Boga, serdeczny uścisk Jego nieskończonego miłosierdzia (por. Łk 15,20)²⁶. Zapewne potrzebna jest tu zarówno empatia spowiednika, jak i jego osobiste doświadczenie bycia penitentem, niekiedy bardzo zawstydzonym. To doświadczenie, jak zapewnia papież, „dobrze robi, bo stajemy się bardziej pokorni, a kapłan przyjmuje z miłością i czułością tę spowiedź i w imię Boga przebacza”²⁷. Podczas jubileuszu kapłanów i seminarzystów w Roku Świętym Miłosierdzia Franciszek wskazał na przykład delikatności i wrażliwości znanego sobie spowiednika. Kapłan ten w ob-

²² Franciszek, *Przemówienie „Nie należy ignorować «rewolucji czułości», która spowodowała wcielenie Słowa”*, „L'Osservatore Romano” 34/10 (2013), s. 28.

²³ Tamże.

²⁴ Por. Franciszek, *Przemówienie „Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła”*, „L'Osservatore Romano” 34/10 (2013), s. 23.

²⁵ Franciszek, *Homilia „Idźmy na rozstaje dróg”*, „L'Osservatore Romano” 34/10 (2013), s. 18.

²⁶ Por. Franciszek, *Katecheza „Zdrowo jest się zawstydzić”*, „L'Osservatore Romano” 35/3-4 (2014), s. 45.

²⁷ Tamże.

liczu wielkiego zawstydzenia penitenta, które utrudniało mu wyznanie konkretnego grzechu, „natychmiast pojmował o co chodzi, i mówił: «Śmiało, dalej, zrozumiałem, zrozumiałem»»²⁸.

3. Odrzucanie przeciwieństw czułości

Papież Franciszek – obok pozytywnych wskazań, jak naśladować czułość Boga – zwraca także uwagę na pewne negatywne cechy, postawy i zachowania, które to utrudniają lub wręcz uniemożliwiają. W odniesieniu do osoby spowiednika chodzi o wskazanie z jednej strony ogólnie, na niebezpieczeństwo ich obecności w życiu duszpasterza, a z drugiej strony bardzo konkretnie, na niewłaściwy sposób sprawowania sakramentu pokuty i pojednania. Świadomość tych zagrożeń jest warunkiem koniecznym, by im skutecznie przeciwdziałać. Dlatego ojciec św. przy różnych okazjach podkreśla, że czułej miłości Boga, Jego pasterskiej wrażliwości nie ukaże innym człowiek, który jest zamknięty w sobie, skupiony na sobie samym, na sukcesie, karierze, pozbawiony empatii, bez ducha misyjnego i gotowości, by pójść z Dobrą Nowiną na peryferia. Owszem, w świetle wiary spowiednik jest postrzegany przede wszystkim jako szafarz Bożego miłosierdzia, jako pośrednik łask, które przekazuje bez własnej zasługi. Jednak właśnie ze względu na to ludzkie pośrednictwo nie jest obojętne, czy swoją pokorą i prostotą, ewangeliczną radością i pokojem budzi zaufanie, i w ten sposób pomaga innym przystąpić do spowiedzi²⁹.

Jak podkreśla papież, możliwość tworzenia takiej pozytywnej atmosfery jest przede wszystkim darem Ducha Świętego, który jest najważniejszy w posłudze pojednania (por. J 20,22-23), ale jest także zadaniem spowiedników. Podczas jednej z audiencji generalnych mówił, że posługa odpuszczania grzechów jest bardzo delikatna, dlatego wymaga, by „kapłan miał w sercu pokój; by nie dręczył wiernych, lecz był łagodny, życzliwy i miłosierny; by potrafił zasiewać nadzieję w sercach, a przede wszystkim, by był świadomy, że brat czy siostra, którzy przystępują do sakramentu pojednania, szukają przebaczenia, podobnie jak liczne osoby, które podchodziły do Jezusa, by je uzdrawiał. Lepiej jest, by kapłan, który nie ma takiego duchowego nastawienia, nie udzielał tego sakramentu, dopóki się nie poprawi. Wierni penitenci mają prawo, wszyscy wierni mają prawo do tego, by znaleźć w kapłanach sługi Bożego przebaczenia”³⁰.

Zwracając się do uczestników dorocznego kursu dla spowiedników organizowanego przez Penitencjarię Apostolską Franciszek przypomniał im, by zawsze byli „ludźmi Ducha Świętego”, tzn. radosnymi, mocnymi świadkami i zwiastunami zmartwychwstania Pana Jezusa. „To świadectwo czyta się z twarzy, słyszy się w głosie kapłana, który udziela z wiarą i z «namaszczeniem» sakramentu pojedna-

²⁸ Franciszek, *Nauka rekolekcyjna „Dobra woń Chrystusa i światło Jego miłosierdzia”*, „L'Osservatore Romano” 37/6 (2016), s. 30.

²⁹ Por. Franciszek, *Przemówienie „Wolni od ambicji i karierowiczostwa”*, „L'Osservatore Romano”, 34/8-9 (2013), s. 30.

³⁰ Franciszek, *Katecheza „Spowiedzi papieża”*, „L'Osservatore Romano”, 35/1 (2014), s. 44.

nia. Przyjmuje on penitentów nie w postawie sędziego, ani też jako zwyczajny przyjaciel, lecz z miłością Boga, z miłością ojca, który widzi powracającego syna i wychodzi mu naprzeciw, jako pasterz, który odnalazł zagubioną owcę. Serce kapłana jest sercem, które potrafi się wzruszać, nie z powodu sentymentalizmu lub z powodu zwyczajnej uczuciowości, lecz z powodu «*viscera misericordiae*» Pana!³¹

Drugą sprawą jest samo sprawowanie sakramentu, które także nie jest wolne od pewnych niebezpieczeństw i zagrożeń. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na stwierdzenie, które wiele razy pojawiało się w wypowiedziach Franciszka, a mianowicie, że spowiedź nie powinna być torturą. To wyrażenie rodzące zdecydowanie negatywne skojarzenia, bardzo mocno zabrzmiało w adhortacji *Evangelii gaudium*: „Kapłanom przypominam, że konfesjonał nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana, zachęcającego nas do czynienia możliwego dobra”³². W podobny sposób papież apelował do uczestników kolejnego kursu dla spowiedników podkreślając, że przeżywanie sakramentu ma być środkiem wychowania do miłosierdzia. Spowiednik ma pomagać wiernym w doświadczaniu pokoju i zrozumienia, ludzkiego i chrześcijańskiego. „Spowiedź nie powinna być «torturą», ale wszyscy powinni odchodzić od konfesjonału z radością w sercu, obliczem promieniującym nadzieją, choć czasem – jak wiemy – oblaną łzami nawrócenia i radości, która z niego wypływa. Sakrament ten z wszystkimi aktami penitenta nie powinien być ciężkim, dokuczliwym i natarczywym przesłuchaniem. Przeciwnie, powinien się on stać spotkaniem wyzwalającym i pełnym człowieczeństwa, poprzez które można wychowywać do miłosierdzia”³³. Papież dodał jednocześnie, że miłosierdzie nie wyklucza, ale wręcz zawiera wynikający ze sprawiedliwości obowiązek naprawienia, na ile to możliwe, popełnionego zła. „W ten sposób wierny będzie się czuł zachęcany do częstej spowiedzi, i nauczy się ją lepiej przeżywać, z tą subtelnością duszy, która przynosi sercu tak wiele dobra – także sercu spowiednika”³⁴. Jak widać, papież traktuje porównanie spowiedzi do tortur jedynie jako pobudzający wyobraźnię i zapraszający do myślenia punkt wyjścia, napełniając dalszą refleksję pozytywnymi wskazaniem.

Fakt, że można spotkać także negatywne przykłady, na co zwraca uwagę Franciszek, należy potraktować jako przestrożę i wezwanie, by zawsze szukać dobra wiernych. Nie wolno zapominać, że oni często z wielkim trudem przystępują do spowiedzi, by wyznać swoje grzechy przed drugim człowiekiem. Dlatego spowiednik musi bardzo pracować nad sobą, nad swoim człowieczeństwem, by nigdy nie przeszkadzać, ale zawsze pomagać w przybliżaniu się do miłosierdzia i przebaczenia.

³¹ Franciszek, *Przemówienie „Spowiedź nie jest sądem, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia”*, „L'Osservatore Romano”, 35/3-4 (2014), s. 38.

³² Franciszek, *Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie „Evangelii gaudium”*, Rzym 2013, nr 44.

³³ *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al corso promosso dal Tribunale della Penitenzieria Apostolica*, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150312_tribunale-penitenzieria-apostolica.html [31.08.2016].

³⁴ Tamże.

Jednak, jak zauważa Franciszek, „zdarza się wielokrotnie, że jakaś osoba przychodzi i mówi: «Nie spowiadam się od wielu lat, miałem następujący problem, przestałem się spowiadać, ponieważ spotkałem księdza, który powiedział mi...», i widać w tym, co opowiada ta osoba, nierozważność, brak duszpasterskiej miłości. I ludzie oddalają się z powodu bolesnego doświadczenia w spowiedzi. Jeśli przyjmuje się postawę ojca, która pochodzi z dobroci Boga, ta rzecz nie wydarzy się nigdy”³⁵.

Zapewne bardzo wielu penitentów nie ma negatywnych skojarzeń dotyczących spowiedzi. Niekiedy pojawiają się one w wyniku przeakcentowania roli uczuć, które towarzyszą spowiedzi i niezrozumienia nadprzyrodzonego charakteru sakramentalnego daru. Dlatego omawiając prawdę wiary w „jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”, Franciszek przypomniał, że sakrament pojednania jest niczym „drugi chrzest”, który zawsze nawiązuje do pierwszego, umacnia go i odnawia. „Kiedy idziemy wyspowiadać się z naszych słabości, z naszych grzechów, idziemy prosić o przebaczenie Jezusa, jednocześnie idziemy też odnowić nasz chrzest dzięki temu przebaczeniu. I to jest piękne, to tak jakby świętować dzień chrztu w każdej spowiedzi. Dlatego spowiedź to nie wizyta w sali tortur, ale święto. Spowiedź jest dla ochrzczonych! Aby zachować czystą białą szatę naszej godności chrześcijańskiej!”³⁶ Trzeba w tym miejscu zauważyć, że papież – posługując się porównaniem z torturami – przestrzega przed nieodpowiednim traktowaniem spowiedzi zarówno spowiedników, jak i penitentów.

Zakończenie

Wezwanie papieża Franciszka, by uczestniczyć w „rewolucji czułości”, to najpierw zaproszenie do odkrywania sposobu, w jaki miłosierny Bóg zwraca się do potrzebującego pomocy, słabego i grzesznego człowieka, a następnie naśladowania tej postawy w stosunku do bliźnich. W odniesieniu do księży-spowiedników oznacza to, by z wielkim osobistym zaangażowaniem objawiali oni Boże miłosierdzie i przekazywali je w sakramencie pokuty i pojednania. Ich postawa czułości jest naśladowaniem wzoru Boga Ojca, który swoje ucieleśnienie znalazł w osobie Jezusa Chrystusa. To On jako Dobry Pasterz staje się punktem odniesienia dla postawy i sposobu działania spowiednika wobec penitenta. Dotyczące tego papieskie zachęty mają nade wszystko charakter pozytywny, podkreślają bowiem możliwość naśladowania Bożej czułości. Zawierają jednak także – w formie przestrogi – pewne negatywne przykłady oraz pobudzające wyobraźnię porównanie spowiedzi z torturami. Te dwa aspekty nauczania uzupełniają wątek osobisty – wskazanie na spotkanych w życiu bardzo wielu dobrych spowiedników, którzy byli autentycznymi świadkami czułości i miłosierdzia Boga.

³⁵ Franciszek, *Przemówienie „Spowiedź nie jest sądem, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia”*, „L'Osservatore Romano”, 35/3-4 (2014), s. 39.

³⁶ Franciszek, *Katecheza „Dowód tożsamości”*, „L'Osservatore Romano” 35/1 (2014), s. 42.

Literatura

- Franciszek, *Homilia „Bądźmy «opiekunami» stworzenia”*, „L'Osservatore Romano” 34/5 (2013), s. 18-19.
- Franciszek, *Homilia „Z ludem na ramionach”*, „L'Osservatore Romano” 34/5 (2013), s. 34-36.
- Franciszek, *Katecheza „Bóg naszym tatą”*, „L'Osservatore Romano” 34/6 (2013), s. 39-40.
- Franciszek, *Homilia „Niestrudzenie bądźcie miłosierni”*, „L'Osservatore Romano” 34/6 (2013), s. 25-26.
- Franciszek, *Homilia „Ewangeliczność, eklezjalność, misyjność”*, „L'Osservatore Romano” 34/7 (2013), s. 6-7.
- Franciszek, *Przemówienie „Wolni od ambicji i karierowiczostwa”*, „L'Osservatore Romano” 34/8-9 (2013), s. 29-30.
- Franciszek, *Homilia „Ewangelizacji dokonuje się na klęczkach”*, „L'Osservatore Romano” 34/8-9 (2013), s. 45-46.
- Franciszek, *Homilia „Idźmy na rozstaje dróg”*, „L'Osservatore Romano” 34/10 (2013), s. 17-18.
- Franciszek, *Przemówienie „Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła”*, „L'Osservatore Romano” 34/10 (2013), s. 19-24.
- Franciszek, *Przemówienie „Nie należy ignorować «rewolucji czułości», która spowodowała wcielenie Słowa”*, „L'Osservatore Romano” 34/10 (2013), s. 25-29.
- Franciszek, *Katecheza „Dowód tożsamości”*, „L'Osservatore Romano” 35/1 (2014), s. 42-43.
- Franciszek, *Katecheza „Spowiedzi papieża”*, „L'Osservatore Romano” 35/1 (2014), s. 43-44.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie „Evangellii gaudium”*, Rzym 2013.
- Franciszek, *Homilia „Tajemnica kroczenia i widzenia”*, „L'Osservatore Romano” 35/2 (2014), s. 31.
- Franciszek, *Katecheza „Zdrowo jest się zawstydzić”*, „L'Osservatore Romano” 35/3-4 (2014), s. 45.
- Franciszek, *Przemówienie „Spowiedź nie jest sądem, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia”*, „L'Osservatore Romano” 35/3-4 (2014), s. 38-39.
- Franciszek, *Przemówienie „Żyjemy w epoce miłosierdzia”*, „L'Osservatore Romano” 35/3-4 (2014), s. 29-32.
- Franciszek, *Homilia „Z czułością Boga”*, „L'Osservatore Romano” 36/1 (2015), s. 12-13.
- Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al corso promosso dal Tribunale della Penitenzieria Apostolica*, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/march_documents/papa-francesco_20150312_tribunale-penitenzieria-apostolica.html [31.08.2016].
- Franciszek, *Bulla „Misericordiae Vultus”*, Watykan 2015.
- Franciszek, *Nauka rekolekcyjna „Dobra woń Chrystusa i światło Jego miłosierdzia”*, „L'Osservatore Romano” 37/6 (2016), s. 27-33.
- Vian, G. M., *Pod znakiem czułości*, „L'Osservatore Romano”, 34/5 (2013), s. 21.

Confessor as a Participant of Revolution of Tenderness in the Light of the Teaching of Pope Francis

Summary: Pope Francis called for a renewal of pastoral commitment in apostolic exhortation *Evangelii gaudium*. He pointed out that the way to this target is to participate in the “revolution of tenderness”. It involves imitating the way in which merciful God addresses a weak, sinful man in need. The author of the article referred the Pope’s call to priests-confessors. In the light of the numerous speeches of the Holy Father, he pointed out that the attitude of sensitivity is the imitation of the pattern set for us by God the Father, which found its embodiment in the person of Jesus Christ. He as a Good Shepherd becomes the point of reference for the attitudes and mode of action of a confessor towards a penitent. He pointed out that Pope’s incentives have above all positive character, because they emphasize the possibility of following God’s tenderness. However, they also contain in the form of a warning – some negative examples and an imaginative comparison of a confession with torture. These two aspects of teaching are complemented by the personal story of Francis – an indication of the significant number of confessors who have been authentic witnesses of God’s tenderness and mercy.

Keywords: confessor, tenderness of God, God’s mercy.

KS. IVAN JANEZ ŠTUHEC

Theologische Fakultät
Universität Ljubljana
Slowenien

Der Einfluss der Soziallehre der Kirche auf die europäische Kultur und Gesellschaft

Zusammenfassung: In vorliegender Studie ist die Entwicklung der Soziallehre der Kirche von *Rerum Novarum* an im Schlüssel der Reaktionsfähigkeit oder Reaktionsunfähigkeit der Kirche auf die gesellschaftlichen Veränderungen und in Hinblick auf die Entwicklung dieser Lehre von der ideologischen Konfrontation mit den modernen Ideologien zu den letzten Enzykliken, die in den Vordergrund die Zivilisation der Liebe und Barmherzigkeit stellen, als spezifisches christliches gesellschaftliches Paradigma ohne Ambition, dass die Kirche an der Macht partizipieren würde, vorgestellt. Auf jeden Fall beeinflusst die Soziallehre mit ihren Grundprinzipien in allen Zeiträumen die Entwicklung der europäischen Kultur und ihrer Rechtsordnung. Akzentverlagerung von der Alternative zu den bestehenden Gesellschaftssystemen auf die ethische Rolle der Soziallehre der Kirche stärkt zunehmend die Bestrebung für die Durchsetzung der Religionsfreiheit als ein grundlegendes Menschenrecht. Und gleichzeitig eine klare Unterscheidung zwischen der Mission der religiösen und politischen Institutionen sowie der zentralen Rolle des Staatsbürgers und Gläubigers in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft.

Schlüsselwörter: Soziallehre der Kirche, Ideologien, Katholische Aktion, Enzykliken, moderne Kultur, Zivilisation der Liebe, Religionsfreiheit, Staat, Politik, dritter Weg.

1. Historischer Querschnitt von *Rerum novarum* bis *Centesimus annus*

1.1. Schwierigkeiten der Kirche mit der modernen Kultur

Trotz der Tatsache, dass wir am Anfang der demokratischen Modelle in der Geschichte Europas das Vorbild in altgriechischer Auffassung der Demokratie und in den Mönchsregeln, mit der Elementen der Theokratie, sehen können, war es gerade jüdisch-christliche Tradition, die die Desakralisierung der Gesellschaftsordnung und damit die Entwicklung der modernen demokratischen Gesellschaft ermöglichte, und zwar ungeachtet der Skepsis, in bestimmten historischen Umständen, seitens der katholischen Kirche selbst. Auch die Idee der Menschenrechte, die unter spanischen Theologen und Kanonisten, besonders bei Francisco de Vitoria, entstand und die

eine entscheidende Rolle bei dem Schutz indigener Völker in Amerika spielte, erlebte ihre endgültige Übernahme in der katholischen Kirche erst nach dem letzten Konzil.¹

In der Zeit zwischen *Rerum novarum* (RN, 1891) und *Quadragesimo anno* (QA, 1931) wurden katholische Reaktionen auf soziale Bedingungen stark durch die Einstellung der Kirche zu den modernistischen Ideen geprägt. Mehrere Jahrzehnte zuvor hatte Papst Gregor XVI. in Enzyklika *Mirari vos* (1832) die Pressefreiheit und die Gewissensfreiheit verurteilt. Nach ihm hatte Pius IX. im berühmten *Syllabus* (1864) mit den modernistischen Ideen völlig unterbrochen und jeden, der sich erdreisten würde zu denken, dass der Papst bzw. die Kirche sich mit liberaler Auffassung der Gesellschaftsentwicklung abfinden kann, verurteilt. Solche Ansichten stießen die katholische Kirche für einen bestimmten Zeitraum in das Getto hinein.

Das Auftreten der materialistischen philosophischen Strömungen und aus ihnen abgeleiteten gesellschaftlichen Ideologien, des Liberalismus und des Marxismus, zwang die Kirche zur Reaktion und Bewältigung von Problemen. Um die Jahrhundertwende aus dem 19. in das 20. Jahrhundert gerät so die Kirche in ein neues kulturelles Umfeld, das die Antwort fordert. Ihr Gegner wird eine neue totale Vision des Menschen, seines Lebens, der Geschichte und der Gesellschaftsordnung. Gegenüber diesen Anschauungen stellt die Kirche ihre christliche Philosophie, die, zum Unterschied vom Materialismus, die geistige Natur des Menschen als eine primäre Gegebenheit behandelt, zum Unterschied vom freiheitlichen Liberalismus aber die Autorität betont. Dabei lehnt sie sich an das Naturgesetz als gemeinsame rationale Grundlage des gesellschaftlichen Miteinanderseins an.

Die Entstehung der Arbeiterfrage in den Industrieländern wird zu einer neuen Herausforderung, die neue Antworten verlangt. Zu dieser Frage nimmt die Kirche eine Haltung aus philosophischen und ethischen Positionen der christlichen Vision der Gesellschaft ein, die sich weitgehend auf neoscholastischen philosophischen und theologischen Grundlagen begründen. Die soziologischen Erkenntnisse auf wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Gebiet wurden einfach zu wenig berücksichtigt.

In ihrer Soziallehre, die sie in *RN* aufstellte, geht die Kirche aus drei prinzipiellen Ausgangspunkten hervor: die Achtung der Menschenwürde und seiner Arbeit ist das Fundament der gesamten Gesellschaft; die Welt der Wirtschaft hat ihre Marktregeln, die respektiert werden müssen und die Aufgabe des Staates besteht darin, Gemeinwohl mithilfe der Gesetzgebung, indem sie den Markt reguliert, zu unterstützen. Damit schloss sich die Kirche teilweise erfolgreich in die Debatte über der Arbeiterfrage ein. Ihr fehlte aber die umfassende Vision einer Einstellung zu moderner Kultur. Die Kirche reagierte auf neue moderne Probleme mithilfe der alten philosophisch-theologischen Denkmuster und dementsprechender Sprache.

Die Enzyklika *RN* war der erste Schritt in Zeitgeschichte zur Suche der Verbin-

¹ Vgl., Stres Anton, *Človekove pravice in krščanstvo*, in: Varstvo človekovih pravic, Zbornik razprav esejev in dokumentov (redigiert von: Peter Jambreč, Anton Perenič und Marko Uršič), Ljubljana 1988, S. 361–383.

dung zwischen Glauben und Kultur, zwischen Glauben und Geschichte, zwischen ethischen Prinzipien und Gesellschaftspraxis.

Zur Zeit der Entstehung der Enzyklika *QA* änderte sich soziale und Arbeiterfrage wesentlich. Nach der Oktoberrevolution und unter Stalins Führung (1921–1953) setzte sich kommunistische Gesellschaftsordnung als antireligiöse und kirchenfeindliche Ordnung durch. Die Päpste antworteten in diesem Zeitraum auf die kommunistische Gesellschaftsordnung kompromisslos. Pius XI. verteidigte den Standpunkt, dass ein guter Katholik kein Sozialist sein kann. Auch die Enzyklika *Divini Redemptoris* (DR, 1937) bleibt auf demselben Standpunkt.²

Jede Zusammenarbeit auf gesellschaftlicher Ebene war ausgeschlossen. Die Kluft zwischen denen, die die Möglichkeit einer Zusammenarbeit mit Kommunisten und Sozialisten sahen, wie zum Beispiel in Slowenien der Dichter Edvard Kocbek, und denen, die dieser Möglichkeit widersprachen, vertiefte sich nur noch. Pius XII. exkommunizierte am 1. Juli 1949 mit einem Sonderdekret alle Gläubiger, die die kommunistische Lehre verträten, die Exkommunikation träfe aber *ipso facto* diejenigen, die sie verbreiten würden oder ihre Propagandisten werden würden (AAS, 41: 334).

In der Kirche festigte sich antikommunistische Linie, was hinsichtlich der Brutalität des kommunistischen Systems in jener Zeit auch verständlich war. Viele machen aber den Päpsten noch heute Vorwürfe, dass sie sich nicht genauso scharf gegen Faschismus und Nazismus aussprachen. Es trifft zwar zu, dass Pius XI. den Faschismus mit der Enzyklika *Non abbiamo bisogno* (1931) und den Nazismus mit der Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937) verurteilte, doch gleichzeitig schloss der Heilige Stuhl ein Konkordat mit Mussolini (1929) und Hitler (1933).

Johannes Paul II. bewertete diese Epoche kritisch: „Obwohl in letzter Zeit die Historiker zeigten, dass viele Priester und Laien gegen das Terrorregime (Nazismus) Widerstand leisteten, und obwohl sich zahlreiche Formen des Widerstands im Zivilleben formten, war das alles viel zu wenig“ (*L'Osservatore Romano*, 24.–25. 6. 1996). Nach ihm aber auch Benedikt XVI.: „Man muss sich bewusst sein, dass die Vertreter der Kirche erst allmählich begriffen, dass sich die Frage der gerechten Gesellschaftsordnung auf eine neue Weise stellt“ (DCE, 27).

So wie gegen Kommunismus traten die Päpste auch gegen liberalen Kapitalismus auf. Manchesterliberalismus erlebte 1929 mit dem Börsensturz an Wall Street eine schwere Krise, was das Ende der klassischen Ideologie des liberalen Kapitalismus bedeutete. Pius XI. kritisierte schon in *QA* den Kapitalismus (QA, 105–109).

Berühmte Sitzung der Wirtschaftsexperten, bekannt unter dem Namen *Colloquio*

² „Zum erstenmal in der Geschichte sind wir Zeugen eines kalt geplanten und genau vorbereiteten Kampfes des Menschen gegen „alles, was göttlich ist“. Der Kommunismus ist seiner Natur nach antireligiös und betrachtet die Religion als „Opium für das Volk“, weil angeblich die religiöse Lehre von einem Leben jenseits des Grabes den Proletarier ablenkt von seinem Einsatz für das Sowjetparadies, das von dieser Erde ist. /.../ Sorget dafür, Ehrwürdige Brüder, daß sich die Gläubigen nicht täuschen lassen! Der Kommunismus ist in seinem innersten Kern schlecht, und es darf sich auf keinem Gebiet mit ihm auf Zusammenarbeit einlassen, wer immer die christliche Kultur retten will.“ (DR, 22)

Lippmann, die 1938 in Frankreich stattfand, behielt das Prinzip des klassischen Liberalismus, das heißt vollständige unternehmerische Freiheit und Freiheit des Marktes, bei, machte aber einen Übergang von Politik des *Laissez faire* zu gemischter Ökonomie, die durch eine wichtige Rolle des Staates bei der Ausgestaltung von Regeln für den freien Markt gekennzeichnet wurde. Es war die Aufgabe des Staates, ein fairer Wettbewerb zu bewahren sowie zu verhindern, dass Monopole zu mächtig werden würden und die natürliche Entwicklung eines Marktes verhindern würden. Der Staat soll auf den Markt eingreifen, allerdings muss er sich dabei beschränken. Die öffentlichen Ausgaben und Steuern einzuschränken bedeutet Produktivität zu fördern. Pius XI. sah in Profitsuche als Mittel zur Erreichung der Macht die Hauptursache der Entfremdung des Arbeitsmarkts dem Kapitalmarkt. Die Kraft, die nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine politische war, machte das Aufkommen eines internationalen Finanzimperialismus möglich, was eine Wirtschaftskrise und mit ihr kriegerische Auseinandersetzungen auslöste. Deshalb verurteilte die Kirche auch die neue Form des angepassten Kapitalismus.

Pius XI. schlug einen dritten Weg zwischen liberalem Kapitalismus und Kommunismus vor – die christliche Zivilisation. Sie sollte durch ein größeres Engagement der Christen erreichbar sein. Der Papst rief sie zur Aktion. Diesen dritten Weg sah er auch rechtsförmlich ausgebildet, was eine Neuheit war. Sein Nachfolger Pius XII. übernahm die Idee seines Vorgängers und übermittelte sie aufs Neue unter dem Begriff *neue Christenheit*. Die Idee war nicht neu, die Kirche verzichtete ja nie auf ihre missionarische Natur.

Der dritte Weg, der sich in der Kirche durchsetzt, sollte in konkreten Verhältnissen aufleben. Es stellte sich jedoch die Frage, wie dies in einer konkreten Epoche erreicht werden sollte. Manche hegten eine Nostalgie nach dem christlichen Mittelalter. Die lehnten auch jegliches Gespräch mit modernen Ideen ab. Papst Pius XI. lehnte den *dritten Weg* an den Korporativismus an. Da aber Korporativismus zu jener Zeit eine Domäne des Faschismus wurde, entwertete dies seine Idee. Der Papst hatte die Absicht, die Bildung der staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Formen, die sich durch soziale Gerechtigkeit inspirieren würden, anzuregen. Wirtschaftliche Tätigkeiten würden im Sinne des Gemeinwohls organisiert werden, wobei zwischen dem Staat und dem Einzelnen die Zwischenkörper nach dem Grundsatz der Freiheit geschaffen werden würden, sodass die Einzelnen und die Zwischenkörper alle ihre Rolle ausführen könnten, ohne dass sie seitens der Zentralregierung missbraucht werden würden. In diesem Zusammenhang wurde zum ersten Mal das Subsidiaritätsprinzip erwähnt, das später für die Tätigkeit in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens allgemein akzeptiert wurde.

Pius XII. setzte die Überlieferung seines Vorgängers fort, und zwar mit dem Bewusstsein, dass man das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen konnte und dass die Idee des Korporativismus von Faschismus missbraucht wurde. Er setzte aber auch negative Interpretation der modernen Welt und ihrer Erscheinungen fort. Erneuerung der Gesellschaftsordnung sah er in neuer Christenheit, die aus der Naturordnung und

der Offenbarung hervorgehen würde. Christliche Laien sind berufen, die Gesellschaftsstrukturen zu christianisieren. Darum müssen sie sich im gesellschaftspolitischen Bereich durchsetzen. Damit würden sie die Sendung der Kirche, die in Übermittlung der Erlösung liegt, erleichtern. Dies sollte nicht die Rückkehr ins Mittelalter sein, sondern eine neue Synthese zwischen dem Glauben und dem Leben.

Pius XII. behielt das klassische Modell des Christentums bei und passte es der geänderten Situation einer nicht homogenen Kultur an. Im Hintergrund dieser Idee war Jacques Maritain, der eine neue Sicht auf die irdischen Wirklichkeiten entwickelte. Zum Unterschied vom mittelalterlichen sakralen Modell entwickelte Maritain ein profanes, mit diesseitiger Autonomie, ohne dass damit der Vorrang der Geisteswelt angegriffen würde. Die Bestrebung ging nicht in die Richtung eines katholischen, sondern eines laizistischen Staates, der den legitimen Pluralismus respektiere und nach den christlichen Prinzipien konstituiert sei. Der Glaube identifiziert sich nicht mit der bestehenden Kultur, sondern er inspiriert und lenkt sie. Beide Ebenen sind einander unterschiedlich, doch sie begegnen sich im Menschen. Mit diesen Ideen unterbrach sich die Denkart, dass christliches Europa dazu berufen sei, die Kultur – und mit ihr das Christentum – auf andere Kontinente zu tragen. Maritain blieb trotzdem bei einer Vision, dass die Kirche berufen sei, die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft mithilfe der Kultur zu führen. Obwohl dafür in erster Linie die Kirchenleitung zuständig sei, öffnete Maritain den Laien einen breiteren Raum und gleichzeitig blieb er überzeugt, dass eine glaubwürdige menschliche Gesellschaft nur vom christlichen Glauben, der von Hierarchie geleitet wird, inspiriert werden kann. Neue Entwicklung auf dem Gebiet der Ekklesiologie kam Martains Vision zuvor, was ihn traurig machte (Vgl., B. Sorge 2006, S. 42–58).

1.2. Vom Zweiten Weltkrieg bis Zweites Vatikanisches Konzil

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bildeten sich zwei starke Blöcke heraus, die mit dem Wettrüsten ein globales Kräftegleichgewicht errichteten. Zugleich kam es zu Emanzipationsbewegungen in kolonialen Ländern, die sich allmählich verselbstständigten, damit aber neue Konflikte verursachten. Gesellschaftliche Problematik verschob sich aus Europa in sog. Dritte Welt. Friedensforderungen verlangten weltweit eine neue Gesellschaftsordnung. Globale Probleme der Welt hoben langsam diejenigen Aspekte hervor, die die Menschen untereinander verbinden und nicht trennen. Dialog wurde so immer notwendigeres Kommunikationsmittel. Auf die Entwicklung des gesellschaftlichen Gedankens beeinflussten drei wichtige Faktoren: Krise der Ideologien, Globalisierung und inhaltliche Schwerpunkte des Zweiten Vatikanums.

Wegen des Auftretens vom Pluralismus und Säkularismus wurde auch der sog. Dritte Weg, den die katholische Kirche vertrat, immer fraglicher. Die Beziehung zwischen Christentum und Marxismus sowie den aus letzterem abgeleiteten gesellschaftlichen Varianten kennzeichnete Sechziger- und Siebzigerjahre entscheidend.

Es kam zur Änderung der Ansätze für Entwicklung der Soziallehre der Kirche. Aus einer blassen Reaktion der Kirche auf Faschismus und Nazismus ging die Idee einer größeren politischen Verantwortung von Christen hervor, die ihre Entwicklung in Politischen Theologie erlebte. Es verstärkte sich die Bestrebung nach Humanisation des Lebens an allen Ebenen, besonders der Arbeit, die eine Weiterführung vom Schaffen des Schöpfers darstellt. Es kam zum globalen Bewusstsein, die eine globale Gerechtigkeit verlangt, was ihren Höhepunkt in der Befreiungstheologie erlebte, die die Entscheidung für die Armen als ihr grundlegendes Ziel wählte (Vgl., Kerber, W., 1991, S. 33–35).

Die Kirche entschied sich, ideologische Blockade zu verlassen und sich den verschiedenen historischen Erscheinungen zu stellen. Enzyklika *Pacem in terris* (PT, 1963) führte so eine wichtige Unterscheidung zwischen philosophisch-ideellen Richtungen und ihrer konkreten gesellschaftlich-historischen Realisierung ein. Dieser Standpunkt beeinflusste die Weiterentwicklung der Beziehungen zwischen der Kirche und den kommunistischen Systemen (PT, 157).

Die Kirche begann neue Kriterien ihrer Anwesenheit in moderner Welt, die sie nicht mehr a priori verurteilt, zu stellen. Ihre Maßstäbe wurden empfindlicher und menschlich akzeptabler. Sie selbst erkannte sich immer mehr in der Rolle eines Ombudsmanns, besonders eines Hüters vom Recht der Religionsfreiheit, wieder. So entwickelte und befestigte sich in pastoraler Konstitution *Gaudium et spes* (GS, 1965), wie im Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (OA, 1971), das Kriterium der Religionsfreiheit als das Mittel des Dialogs und der Unterscheidung von bestehenden Gesellschaftsverhältnissen. Das Konzil sprach sich gegenüber systematischem Atheismus, der mithilfe der öffentlichen Gewalt das Recht zur Indoktrination beanspruchte, kritisch aus. Zugleich aber versuchte die Kirche Gründe für Atheismus zu verstehen, da sie sich bewusst war, dass es um grundlegende Lebensfragen geht.³

Paul VI. fasste die Idee Johannes' XXIII. von Unterscheidung zwischen Ideologien und historischen Bewegungen im Apostolischen Schreiben *OA* (OA, 30) zusammen. Er machte auf die Vorsicht aufmerksam, die dafür notwendig sei, um nicht auf totalitäre Ideen hereinzufallen.⁴

Konziliare und andere Standpunkte, die auch vatikanische Ostpolitik beeinflussten, wurden oft missverstanden und verursachten eine Art Revitalisierung der marxistischen Ideologie in den Reihen von Theologen und sogar einigen Bischöfen. So erschien Marxismus in den Achtzigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts in Formen von verschiedenen Politischen Theologien und Befreiungstheologien noch zum letzten Mal am Ende des Jahrtausends als ein Hoffnungsträger für Lösung von

³ „Wenn die Kirche auch den Atheismus eindeutig verwirft, so bekennt sie doch aufrichtig, daß alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen. Das kann gewiß nicht geschehen ohne einen aufrichtigen und klugen Dialog.“ (GS, 21)

⁴ „Er übersteigt jedes System, deswegen missachtet er den Dienst an seinen Brüdern nicht, sondern wird bei den gewählten Wegen den besonderen Einsatz behaupten, den die Christen zur Verbesserung der Gesellschaft leisten“ (OA, 36).

sozialen und gesellschaftlichen Problemen. Im slowenischen Raum trat er in Gestalt von Selbstverwaltungstheologie, die vom Bischof Vekoslav Grmič entwickelt wurde, auf. Zugleich muss aber betont werden, dass diese Bewegungen zur Überwindung der marxistischen Ideologie beitrugen, da sie Kommunisten und Sozialisten in historische Kompromisse drängten, die allmählich ihre sonst harte Ideologie verwandelten.

Bei dem Zerfall ideologischer Blöcke wurde der ganze Prozess auch vom Globalisierungsprozess maßgebend und entscheidend beeinflusst. Die Menschheit geriet wegen immer schnellerer Entwicklung von Technik und Kommunikation in die Situation eines *globalen Dorfes*. Eine immer mehr technisch entwickelte und mit den elektronischen Medien verbundene Gesellschaft fand sich vor der Frage der Selbstkontrolle. Wer wird Kontrolleure unseres täglichen Lebens, auf allen Ebenen, kontrollieren?

Obwohl die Kirche die Entwicklung positiv bewertete, war sie sich bewusst, dass „es reicht nicht, die Technik auszubauen, damit die Erde menschlicher zu bewohnen sei. /.../ Die Technokratie von morgen kann genauso schwere Fehler begehen wie der Liberalismus von gestern“ *Populorum progressio* (PP, 34). Technologische Entwicklung ist nicht nur Vorbote der neuen Produktionsmittel, sondern sie schafft eine neue Kultur. Sie gestaltet neue Weisen von sozialer Kommunikation und eine andere Sichtweise der Wirklichkeit. Neue technologische Möglichkeiten globalisieren die gesamte Ökonomie, dies verlangt aber eine neue Weltrechtsordnung, die ein Garant für den Frieden auf planetarischer Ebene sein wird. Die Menschenrechte werden zum Maßstab für das Schaffen dieser Ordnung und sind auch ein Maßstab für die Bestrafung diejenigen, die sie in irgendeiner Weise verletzen. Immer kürzere zeitliche und räumliche Entfernungen sind die Grundlage für neue Formen von kulturellen Kolonisierungen. Dabei spielen die Kommunikationsmittel, die die vierte und häufig stärkste Gewalt geworden seien, eine Schlüsselrolle. „Wer die Information besitzt, besitzt die Macht“, könnte man die Zeit um die Jahrtausendwende definieren.

1.3. Johannes Paul II. und das Ende des Kommunismus

Das Zweite Vatikanische Konzil entwickelte unter anderem Theologie des Laikats und Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Schon die Enzyklika *Mater et magistra* (MM, 1961) bestimmte selbstständige Rolle der Laien; obwohl sie von der Kirchenlehre gebunden seien, sind sie nicht ein verlängerter Arm von Klerikern (MM, 240). Die Enzyklika *Pacem in terris* (PT, 1963) berief sich auf *MM*, wenn sie die Zusammenarbeit der Christen mit Nichtchristen hervorhob und ihnen dabei eine Autonomie gab, trotz Warnungen, der Kirchenlehre treu zu bleiben (PT, 155). Ferner spricht die Enzyklika auch über die Nutzbarkeit der Zusammenarbeit mit den Menschen unterschiedlicher Überzeugungen, wobei die Christen selbst verantwortlich sind, dass sie sich richtig entscheiden (PT, 158).

Die pastorale Konstitution über die Kirche in gegenwärtiger Welt hob mehrmals

die Frage der Zusammenarbeit mit der Welt hervor (GS, 3.92). Neuer Dialog mit der Welt verursachte, dass die katholische Soziallehre aus deduktiver in induktive Methode übergang, was folgende drei Schritte einschloss: die Zeichen der Zeit zu sehen, die Welt im Lichte des Evangeliums und der kirchlichen Tradition zu beurteilen sowie zu erforschen, was kann man und was muss man in einer konkreten Situation tun. Die Enzyklika *PT* sei die Erste, die diese Methode verwendete. Johannes Paul II. bestätigte die Rolle dieser Methode in Soziallehre im 41. Punkt der Enzyklika *SRS*. Bartolomeo Sorge stellt fest, dass sich in den letzten Jahrzehnten mehrere Gelegenheiten für einen Dialog zwischen der Kirche und der modernen Welt aufboten. Auf diese Weise wurden die Zeit der Spaltungen und die Stimmung der Exkommunikationen aus der Vergangenheit sowie die Nostalgie nach einem verlorenen Christentum endgültig überwinden. Die Kirche ist heute prophetisch offen für die Evangelisierung des dritten Jahrtausends (Vgl., B. Sorge 2006, S., 60–76).

Zur Zeit der Ankunft Johannes Pauls II. an Peters Stuhl traten immer mehr die Fragen des Endes des totalitären kommunistischen Systems, des Überlebens der Natur und der Menschheit sowie der Lebensqualität in den Vordergrund. Die Kirche, die nach dem Konzil sehr klar den Weg zugunsten vom Menschen wählte, entschied sich unter neuem Papst für ethisch-religiöse Wahl, die ihr auch am eigensten ist. Die Akzente der Grundwerte, wie das Leben, die Familie und die Arbeit, werden zu einem Dauerthema des Pontifikats. Der Papst war überzeugt, dass es um Themen geht, die alle Menschen tangieren, ungeachtet kultureller, wirtschaftlicher und sozialer Unterschiede. Das Festhalten am Leben als einem grundlegenden, absoluten und unantastbaren Wert war eine der Konstanten der Verkündigung Johannes Pauls II. Angesichts des Verlusts vom Sinn des Lebens fragte sich der Papst oft über die Ursachen dafür und sah sie in einem Verlust des Glaubens in Gott. Deswegen hob er die prophetische Stimme gegen die Vorboten des Todes. Hieraus seine ständige Sorge für die Familie, die der Elementarhüter des Lebens sei und in der sich das Leben am vollständigsten entwickle, wie er es im Apostolischen Schreiben über Familie *Familiaris consortio* (FC, 1982) aufschrieb.

Die Arbeit ist aber die Art und Weise, wie der Mensch für sein Leben sorgt, wozu er die Enzyklika *Laborem exercens* (LE, 1981) widmete. Erneut stellte sich die Frage des Verlustes des Sinns der Arbeit wegen der Spannung zwischen Arbeit und Kapital, zwischen Arbeit und Eigentum, zwischen Mensch und seiner Schaffenskraft sowie zwischen Arbeiter und Qualität seines Lebens. Das Auftreten von Korruption und Arbeitslosigkeit ist die Folge der Entwertung der Arbeit, wenn die Menschen das Gefühl bekommen, dass man mit dem Betrug leichter lebt und schneller reich wird, als mit ehrlicher Arbeit. Eine Instrumentalisierung der Arbeit für die Gewaltmittel, mit der man vonseiten der totalitären Systeme ganze Völker im Griff zu haben versuchte, gebar so den Arbeiterwiderstand, wie wir ihn in der *Solidarność* Bewegung in Polen und anderswo kennen.

Das Ende des Sozialismus und des Kommunismus bedeutete aber nicht den Triumph des Kapitalismus, obwohl es stimmt, dass sich der Kapitalismus den Verän-

derungen auf dem Markt und in der Gesellschaft leichter anpasste und deshalb auch überlebte. Dem Papst ging es um einen paradigmatischen Umbruch, um die Arbeit in Dienst des Menschen, und nicht umgekehrt, zu stellen. In der Enzyklika *LE* definierte er deswegen die Arbeit als die Sache der Person, als die Folge ihrer schöpferischen Tätigkeit, die dringend Solidarität einschließt. Er führte die Unterscheidung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Gesichtspunkt der Arbeit ein.

Was bedeutet also die Verwirklichung des neutestamentlichen Gebots der Liebe heute? Zeugnis der echten Liebe hat die Kraft für die Vergegenwärtigung des unsichtbaren Gottes (1. Joh 4,12). Die Nächstenliebe bestätigt die Glaubwürdigkeit der Verkündigung. Hieraus auch die Wahl für die Armen, die der Papst in Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 1987) bestätigte: „Dies ist eine Option oder ein besonderer Vorrang in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt. Sie bezieht sich auf das Leben eines jeden Christen, insofern er dem Leben Christi nachfolgt; sie gilt aber gleichermaßen für unsere sozialen Verpflichtungen und daher auch für unseren Lebensstil sowie für die entsprechenden Entscheidungen die hinsichtlich des Eigentums und des Gebrauchs der Güter zu treffen sind.“ (SRS, 42) Die Kirche entdeckt heute neue Formen der Armut (Drogenabhängige, alleinerziehende Mütter, Flüchtlinge, Kriegswaisen, prostituierte Personen, Opfer des Menschenhandels und anderes).

Die Kirche ist verpflichtet auch Strukturen der Sünde aufzudecken und in ihnen nach größerer Gerechtigkeit zu streben, die wahre Liebe schließt ja die Gerechtigkeit ein. Die Kritik der Strukturen der Sünde und ihr Ende war auch das Thema einer außerordentlichen Enzyklika *Centesimus annus* (CA, 1991), in der Johannes Paul II. einen Querschnitt der katholischen Soziallehre in den letzten hundert Jahren vorstellte.

Die Bestrebung nach der Gerechtigkeit ist die Bestrebung nach der Liebe, obwohl die Gerechtigkeit eine minimale Form der Liebe sei. „Die Erfahrung der Vergangenheit und auch unserer Zeit lehrt, daß die Gerechtigkeit allein nicht genügt, ja, zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann, wenn nicht einer tieferen Kraft - der Liebe - die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen. Gerade die geschichtliche Erfahrung hat, unter anderem, zur Formulierung der Aussage geführt: *summum ius, summa iniuria* - höchstes Recht, höchstes Unrecht. Diese Behauptung entwertet die Gerechtigkeit nicht, noch verringert sie die Bedeutung der Ordnung, die sich auf sie aufbaut; sie weist nur unter einem anderen Aspekt auf die Notwendigkeit hin, aus jenen noch tieferen Quellen des Geistes zu schöpfen, denen sich die Ordnung der Gerechtigkeit selber verdankt.“ *Dives in misericordia* (DM, 1981; 12) Für die Gestaltung einer neuen Gesellschaft sind so die Gerechtigkeit und die Solidarität zusammen entscheidend. Der Zivilisation der Liebe gibt es nicht ohne diese beiden Bedingungen.

1.4. Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Im ersten Jahr des Papstamtes Benedikts XVI. erschien am 25. Dezember 2005 die Enzyklika *Deus caritas est* (DCE, 2005), die vom liebevollen Dienen der Kirche in moderner Welt spricht. Die Kirche als eine Gemeinschaft müsse die Liebe verwirklichen. Darum brauche die Kirche auch eine Organisation, die die Bedingung eines geordneten Dienens der Gemeinschaft sei. Das Bewusstsein dieses Auftrags war in der Kirche von Anfang an anwesend: „Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte.“ (Apg 2,44–45) Die entscheidende Stufe in der Bestrebung nach der Ausführung dieser Grundmission der Kirche ist in der Wahl von sieben Männern sichtbar – der Diakone in erster Kirche (vgl. Apg 6,5–6).

Benedikt XVI. begründete die moderne Sendung der Kirche in der Welt mit konziliarer Ekklesiologie, die durch die Verkündigung des Wortes Gottes (*kerigma – martyria*), das Feiern der Sakramente (*leiturgia*) und das Dienen der Liebe (*diakonia*) zum Ausdruck kommt. Diese Aufgaben bedingen sich gegenseitig und können nicht voneinander getrennt werden. Das liebevolle Dienen ist für die Kirche nicht eine Tätigkeit der Sozialfürsorge, die man den anderen überlassen könnte, sondern sie gehört zu ihrem Wesenskern, sie ist ihr wesentlicher Ausdruck, auf den die Kirche nicht verzichten kann. Zugleich geht jedoch *Caritas – agape* über die Grenzen der Kirche hinaus: der Maßstab bleibt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter; es befiehlt die Universalität der Liebe, die sich zum Hilfsbedürftigen wendet, dem sie „zufällig“ begegnet (vgl. Lk 10, 31).

Um die Beziehung zwischen der Gerechtigkeit und dem Dienen der Liebe zu verstehen, müssen zwei grundlegende Sachverhalte berücksichtigt werden: die Unterscheidung zwischen dem Staat und der Kirche beziehungsweise das Verhältnis zwischen der Politik und dem Glauben, sowie die Tatsache, dass die Liebe, *Caritas*, in allen Gesellschaftsverhältnissen immer notwendig sein wird.

Eine gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates sei der Kernauftrag der Politik. Die Kirche kann und darf nicht den politischen Kampf, um möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen, hinter sich ziehen. Sie kann und darf sich nicht an die Stelle des Staates stellen. Doch im Gefecht um die Gerechtigkeit kann und darf sie auch nicht beiseite stehen. Sie soll ins Gefecht mit Argumenten und Verstand eintreten, sie soll seelische Kräfte aufwecken, ohne die die Gerechtigkeit sich nicht durchsetzen und erfolgreich sein kann. Dies nimmt auch Verzicht in Anspruch. Gerechte Gesellschaft kann nicht Werk der Kirche sein, sie soll von der Politik geschaffen werden.

Die Bestrebung nach der Gerechtigkeit sowie die Ermunterung der Erkenntnisse und des Willens zur Verwirklichung des Gutes betreffen die Kirche sehr deutlich. Die Kirche argumentiert ihre Soziallehre mit den Standpunkten des Verstands und des Naturrechts, das heißt mit dem, was allen Menschen gemeinsam sei. Dabei ist

sie sich bewusst, dass es nicht ihre Aufgabe sei, selbst diese Lehre politisch durchzusetzen. Diese Lehre will der Bildung des Gewissens in der Politik dienen und helfen, dass sich die echten Forderungen der Gerechtigkeit klären und dass zugleich auch die Bereitschaft, ihnen entsprechend zu wirken, wächst, auch wenn dies den allgemein verbreiteten Interessen widersprechen würde. Das heißt, dass der Bau der gerechten gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, in der jedem das Seine gehöre, eine grundlegende Aufgabe sei, die sich jede Generation aufs Neue stellen solle. Da es um eine politische Aufgabe geht, kann das nicht eine unmittelbare Aufgabe der Kirche sein. Da dies aber zugleich eine grundlegende menschliche Aufgabe ist, hat die Kirche die Pflicht, auf ihre Weise mit Reinigung des Verstandes und mit ethischer Erziehung beizutragen, dass sich die Gerechtigkeitsforderungen auch politisch durchsetzen werden können.

„Liebe — *Caritas* — wird immer nötig sein, auch in der gerechtesten Gesellschaft. Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen. Immer wird es Leid geben, das Tröstung und Hilfe braucht. Immer wird es Einsamkeit geben. Immer wird es auch die Situationen materieller Not geben, in denen Hilfe im Sinn gelebter Nächstenliebe nötig ist. Der totale Versorgungsstaat, der alles an sich zieht, wird letztlich zu einer bürokratischen Instanz, die das Wesentliche nicht geben kann, das der leidende Mensch — jeder Mensch — braucht: die liebevolle persönliche Zuwendung. Nicht den alles regelnden und beherrschenden Staat brauchen wir, sondern den Staat, der entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip großzügig die Initiativen anerkennt und unterstützt, die aus den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften aufsteigen und Spontaneität mit Nähe zu den hilfsbedürftigen Menschen verbinden.“ (DCE, 28)

Unmittelbare Aufgabe, für gerechte Ordnung in der Gesellschaft zu arbeiten, sei den gläubigen Laien eigen. Als Staatsbürger seien sie berufen, am öffentlichen Leben persönlich teilzunehmen.

Deshalb können sie auf die Einschaltung „in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und systematischen Förderung des *Allgemeinwohls* dienen“, nicht verzichten.⁵

Die Aufgabe der gläubigen Laien sei, soziales Leben auf richtige Art und Weise zu gestalten damit, dass sie gesetzliche Zuständigkeiten berücksichtigen und mit anderen Staatsbürgern, nach Maßgabe ihrer jeweiligen Zuständigkeiten und verantwortungsvoll, zusammenarbeiten.⁶ Auch wenn nicht möglich sei, spezifische Ausdrucksformen der kirchlichen karitativen Tätigkeit mit der Tätigkeit des Staates auszugleichen oder zu ersetzen, bleibt es unumstritten, dass die Liebe gesamtes Leben der gläubigen Laien durchdringen und auch ihr politisches Wirken im Sinne der

⁵ Johannes Paul II., *Christifideles laici*, 42.

⁶ Die Kongregation für die Glaubenslehre gab die Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben heraus, 24. Nov. 2002.

„sozialen Liebe“ gestalten soll (KKK, 2442).

Mit überraschender Änderung am Peters Stuhl im März 2013, als nach dem Amtsverzicht Benedikts XVI. für den Papst Jorge Mario Bergoglio gewählt wurde, der den Namen des hl. Franziskus annahm, anfang in der Kirche ein Wind zu wehen, der in Europa und in die Welt eine Option für die Armen brachte. Papst Franziskus ist kein Protagonist der Befreiungstheologie in ihrem theoretischen und mit Marxismus kokettierenden Teil, sondern er ist ein Befreiungstheologe in seiner Haltung der Bescheidenheit, Unmittelbarkeit und sozialen Empfindlichkeit, die sich vor allem in der Sorge für die Ärmsten, sowohl in materiellem als auch in geistigem Sinne, äußert. Sein Pontifikat wird wahrscheinlich nicht von zahlreichen Texten, Enzykliken und dergleichen gekennzeichnet werden, sondern vor allem von den Taten und symbolischen Gesten. Seine Berufung in den bischöflichen Dienst beschrieb Papst Franziskus mit den Wörtern: „durch Erbarmen erwählt“. In dieser Wendung versteckt sich seine Erfahrung des Erbarmens Gottes bei der Beichte, als er siebzehn Jahre alt war. Später als Bischof sah er darin seine Bestimmung. Gott rief ihn in Dienst des Erbarmens durch die Menschen und durch das Angebot, das wir, wie er selbst sagt, auf diese Weise kurz äußern könnten: „Sieh mal, du bist geliebt so, wie du bist, du bist auserwählt, und das Einzige, was von dir erwartet wird, ist, dass du dich lieben lässt“ (Franziskus, *El Jesuita*, 54).

In den ersten Monaten des Pontifikats zeigte Franziskus, dass er großes erbarbungsvolles Herz hat, das für alle Nöte der Menschen offen ist. Deshalb ist es von diesem Papst eine neue Doktrin auf dem Gebiet der Soziallehre der Kirche nicht zu erwarten, sondern eine Radikalisierung der bisherigen Doktrin zu einer ethischen und religiösen Haltung, die die Welt verändert. Mit seiner zweiten Enzyklika *Laudatio si'* (LS, 2015) ging Franziskus vor allem an die Frage der Umwelt beziehungsweise alles Lebenden auf der Erde, die unser einziges Zuhause sei, heran. Mit nachsynodalem Apostolischem Schreiben *Amoris Laetitia* (AL, 2016) betonte er aber nach zwei synodalen Sitzungen ähnlich wie Johannes Paul II. die Bedeutung und christlichen Charakter der Familie und der Ehe. So trat die Kirche erneut mit ihrer Sicht auf die Schöpfung und auf die Familie in die moderne Kultur, die besonders in westlicher entwickelter Welt diese zwei Gebiete mit sog. Kultur des Todes, worüber Johannes Paul II. sprach, vernachlässigt, ein.

Historische Entwicklung der katholischen Soziallehre zeigt auf die Reaktion der Kirche auf neue soziale und kulturelle Phänomene, auf ihre Anpassung den historischen Situationen und gesellschaftlichen Veränderungen sowohl in der Denkweise als auch in der Sprache. Die Reaktion der Kirche war manchmal spät oder zu spät, manchmal prophetisch und weitsichtig. Wenn man ihre Position zwischen totalitären und einseitigen Gesellschaftssystemen betrachtet, kann man feststellen, dass eine kirchliche kritische Distanz zu den Gesellschaftssystemen früher oder später Früchte trug und in einer oder anderer Form in der sozialen, politischen und kulturellen Realität ihren Platz fand. Je mehr dies stattfand, desto normaler wurden die Gesellscha-

ften. Und wie sieht es aus um die Zukunft?

2.1. Vorschlag der Kirche der modernen Welt und ihre Anwesenheit

Die Kirche legte im zwanzigsten Jahrhundert den Weg vom institutionellen Kollektivbewusstsein bis zum Bewusstsein über einer persönlichen Entscheidung für Christus, Gott und Glauben zurück. Der Mensch sei der Weg der Kirche, lautet ein Denkspruch, den Johannes Paul II. unermüdlich wiederholte. Dieser Mensch befindet sich aber mitten in der Welt, die von festgelegten Merkmalen bestimmt wird, über die viele meinen, sie seien den Verhältnissen vor zweitausend Jahren sehr ähnlich. Das erste Merkmal der sog. Postmoderne sei das Neuheidentum. Die Welt, die vor unseren Augen zusammenbrach, hinterließ uns eine Kultur ohne Glauben. Es entstand ein riesiger Leerraum auf dem Gebiet der Suche nach dem Sinn des Lebens des Menschen. In diesen Raum tritt alles, was Hoffnung auf ein besseres Leben mitbringt, ein. Das größte Stück dieses Raumes schnitt sich Konsumismus aller Arten ab. Verbrauch und Konsum sind der Motor der modernen Welt. Die Säkularisierung ist vollständig auch in den ehemaligen sog. katholischen Ländern.

So wie einige über das Ende der Moderne sprechen, so können auch wir über das Ende der christlichen Welt/Völker und Nationen in Europa sprechen. Als die Kirche und die Christen sind wir immer mehr eine Minderheit. Wie sehr die Christen entchristianisiert sind, zeigen die Daten in Italien, wo von 80 % der Getauften nur 8 % wirklich tätig als Christen im beruflichen und kirchlichen Leben sind. 76 % der Menschen sind der Meinung, dass man ein guter Gläubiger sein kann, ohne den Meinungen und Standpunkten des kirchlichen Lehramts zu folgen. Deswegen billigt die Mehrheit von ihnen die Ehescheidung, vorehelichen Geschlechtsverkehr, Verhütungsmittel, Euthanasie und ähnliches. Die christliche Minderheit befindet sich so vor einer sehr vielfältigen Mehrheit, die mit laizistischer Kultur durchdrungen ist, die die neue vorherrschende Ideologie ist. Die Religion ist in persönliche und private Sphäre gestellt. Der Glaube ist immer weniger in der Öffentlichkeit anwesend und wird immer mehr Angelegenheit einer Elite.

Für die Kirche ist die Lage einer Minderheit nicht neu, dies war ja ihre Lage von Anfang an. Sie kennt also diese Lage schon, und die sei nicht etwas, worüber es zu verzweifeln gälte. Eine Minderheit bedeutet nicht unbedingt Marginalität. Auch erste Christen kannten dieses Problem. Kardinal Martini war in dieser Situation der Meinung, dass sich italienische Kirche vor der Wahl befindet, ob die Minderheit für die Mehrheit pastoral sorgen sollte, mit dem Bewusstsein, dass die persönlich gläubigen und engagierten Christen eine Seltenheit sind. Salz der Erde und Licht der Welt inmitten einer solchen Kultur zu sein ist natürlich was anderes als noch gestrige „christliche“ Welt.

Für die Kirche bestehen so bereits bekannte Versuchungen. Die Erste ist unter dem Namen *fuga mundi* – die Weltflucht – bekannt. Diese Haltung ist durch Widerwille gegen übertriebenen Konsumismus und durch die Enttäuschung über einer

sinnlosen Welt, in der keine Solidarität besteht, motiviert. Dadurch entsteht der Wunsch, mit dieser Welt zu unterbrechen und sich auf einen einsamen Ort, wo sich das Salz der Erde unbeschädigt erhält, zurückzuziehen.

Die zweite Versuchung liegt im Integralismus, der danach strebt, die Gesellschaft in eine theokratische Gesellschaft zu verändern, in der wieder klar würde, wer den Gott auf Erden vertritt, nicht nach Zeugnis kraft, sondern nach ausgeübtem Amt. Heutzutage stellt sich ein solcher Integralismus vor allem als religiöser Fundamentalismus vor, der besonders für moslemische Welt charakteristisch sei, gegen ihn seien aber nicht mal bestimmte christliche Gruppen immun. Johannes Paul II. lehnt diese Haltung in Enzyklika *CA* entschlossen ab.⁷ Fundamentalismus strebt danach, die Erde zu Salz zu verändern.

Dritte Gefahr besteht aber darin, dass das Salz der Erde ohne Geschmack bleibt. Der Papst definiert diese Versuchung in Enzyklika *Redemptoris missio* auf diese Weise: „Die Versuchung heute besteht darin, das Christentum auf eine rein menschliche Weisheit zu reduzieren, gleichsam als Lehre des guten Lebens. In einer stark säkularisierten Welt ist »nach und nach eine Säkularisierung des Heiles« eingetreten, für die man gewiss zugunsten des Menschen kämpft, aber eines Menschen, der halbiert und allein auf die horizontale Dimension beschränkt ist. Wir unsererseits wissen, daß Jesus gekommen ist, um das umfassende Heil zu bringen, das den ganzen Menschen und alle Menschen erfassen soll, um die wunderbaren Horizonte der göttlichen Kindschaft zu erschließen.“ (RM, 11) Die Versuchung besteht also darin, die Dimension des Glaubens auf Aberglauben, der häufig im Sektierertum, Spiritismus, Magie und anderen esoterischen Formen der Religiosität endet, zu reduzieren.

Trotz aller bedenklichen Erscheinungen der Neuzeit mangelt es nicht an positiven Zeichen, worüber Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* spricht: „/.../ die Anzeichen von Hoffnung müssen hervorgehoben und vertieft werden, die /.../ in diesem letzten Abschnitt des Jahrhunderts vorhanden sind: auf weltlichem Gebiet die von der Wissenschaft, der Technik und vor allem von der Medizin im Dienst am menschlichen Leben erzielten Fortschritte, das lebhaftere Verantwortungsgefühl gegenüber der Umwelt, die Anstrengungen zur Wiederherstellung des Friedens und der Gerechtigkeit überall, wo sie verletzt wurden, der Wille zu Versöhnung und Solidarität zwischen den verschiedenen Völkern, besonders in den umfassenden Beziehungen zwischen dem Norden und dem Süden der Erde usw.; auf kirchlichem Gebiet das aufmerksamere Hören auf die Stimme des Geistes durch die Annahme der Charismen und die Förderung der Laien, die in-

⁷ „Die Kirche verschließt auch nicht die Augen vor der Gefahr des Fanatismus oder Fundamentalismus derer, die glauben, im Namen einer angeblich wissenschaftlichen oder religiösen Ideologie den anderen Menschen ihre Auffassung von dem, was wahr und gut ist, aufzwingen zu können. Die christliche Wahrheit ist nicht von dieser Art. Der christliche Glaube, der keine Ideologie ist, maßt sich nicht an, die bunte sozio-politische Wirklichkeit in ein strenges Schema einzuzwängen. Er anerkennt, daß sich das Leben des Menschen in der Geschichte unter verschiedenen und nicht immer vollkommenen Bedingungen verwirklicht. Darum gehört zum Vorgehen der Kirche, die stets die transzendente Würde der Person beteuert, die Achtung der Freiheit.“ (CA, 46)

tensive Hingabe an das Anliegen der Einheit aller Christen, der dem Dialog mit den Religionen und mit der modernen Kultur gewährte Raum usw.“ (TmA, 46)

Wie Apostel Paulus sind auch wir berufen, Tempel/Kirche als den einzigen Ort der Verkündigung vom Worte Gottes zu verlassen. Wir sind berufen, auf die Straßen und auf die Areopage zu gehen, zu den Orten, wo heute die Menschen leben, wo sie sich treffen und sich die Fragen ihrer Existenz stellen. Neuevangelisierung ist nicht Eroberung eines Gebiets und Institutionen, dies ist nicht Proselytismus im Sinne der billig gewonnenen Anhänger, der Fans für unsere Sache. Neuevangelisierung ist eine Inkulturation des Glaubens in verschiedene Lebensbereiche, durch geändertes Gewissen und Bewusstsein der Menschen. Das ist nicht ein Kulturkampf, sondern eine Änderung der Kultur wegen des evangelischen Lichts. Eine neue Inkulturation des Glaubens war schon im Bewusstsein des Konzils, das die Evangelisierung nach dem Paulus-Prinzip „allen alles sein, um allen Christus zu bringen“ (1. Kor 9,19-23) befürwortete. Inkulturation hat auf diese Weise zwei Schritte: in bestehende Verhältnisse zu treten und inmitten von ihnen den Christus zu vermitteln. Deswegen ist sie nicht ein Synonym für Eklektizismus und Synkretismus. Es geht auch nicht um die Suche einer minimalen gemeinsamen Wahrheit, in deren Namen wir auf die Verkündigung der gesamten evangelischen Botschaft verzichten. Inkulturation ist offener Prozess, der aus positiven Elementen bestimmter Kultur und aus einer kritischen Beurteilung negativer Elemente im Lichte Jesu Christi hervorgeht. Die privilegierten Orte der Inkulturation unserer Zeit sind Dialog mit verschiedenen Kulturen und verschiedenen Religionen.

In modernen Areopagen sind alle, die getauft sind, zur Neuevangelisierung berufen. Auf dieser Grundlage ist es verständlich, warum die Kirche gerade in Verkündigung der Soziallehre der Kirche eine besondere Bestimmung für Inkulturation sieht. Gesellschaftlicher Vorschlag der Kirche beinhaltet nämlich alles, was heutzutage besonders aktuell ist: der Wert der Menschenwürde, der Familie, der Ehe, des Geschlechtslebens, die Treue, die Erziehung, die Rolle der Zivilgesellschaft, die Arbeit und die Ruhezeit, die Kunst und die Technik, wie materielle Probleme und mit der Arbeit verbundene Probleme zu lösen sind. Gesellschaftlicher Vorschlag der Kirche hat deswegen Kriterien für Orientierung, für Beurteilung und für Tätigkeit: Die sind: das Primat der Person des Menschen mit ihrer transzendentalen Dimension, die Solidarität, die Subsidiarität, die die Regeln der Partizipation gestaltet, das Gemeinwohl als die Lösung der Qualität des Menschenlebens (Ökologie der Umwelt und des Geistes) und in letzter Zeit das Prinzip der nachhaltigen Entwicklung. Auf der Basis von diesen Prinzipien ist es möglich, eine gemeinsame Ethik und eine gemeinsame Gesellschaft auch mit denjenigen, die nicht gläubig oder einer anderen religiösen Überzeugung sind, insofern sie die Menschen guten Willens und offenen Herzens sind, zu bilden.

Moderne Areopagen der Inkulturation des Evangeliums sind sehr unterschiedlich und vielschichtig: Areopag der Kultur, Areopag der Politik, der Ökonomie, der Medizin, der Medien, Areopag der christlichen Gemeinschaften und unserer eigenen

Familien. Vor allem aber der Areopag unserer Seele, unseres Herzens, unseres Gewissens und Bewusstseins. Das Salz soll also in allen Bereichen anwesend sein. Dies ist die Methode des gesellschaftlichen Vorschlags der Kirche für die Gegenwart.

Bekannte Feststellung Pauls VI., dass das größte Drama unserer Zeit die Kluft zwischen Glauben und Kultur sei, stellt uns die Frage, wie viel ist Evangelium überhaupt noch die Leitlinie unseres Lebens und das Beurteilungskriterium unserer Entscheidungen. Wann immer wir die Zeichen der Zeit – persönliche oder gesellschaftliche – im Lichte Evangeliums beurteilen, müsste uns das zu bestimmten Entscheidungen und Taten führen. Katholische Soziallehre hat keine ausgearbeitete Gesellschaftsordnung und auch keine Technologie der Bewältigung von gesellschaftlichen Fragen, sie hat jedoch einen Vorschlag, der einer ethischen und kulturellen Natur ist. „Für die Kirche darf die soziale Botschaft des Evangeliums nicht als eine Theorie, sondern vor allem als eine Grundlage und eine Motivierung zum Handeln angesehen werden. /.../ Die Kirche ist sich heute mehr denn je dessen bewusst, daß ihre soziale Botschaft mehr im *Zeugnis der Werke* als in ihrer inneren Folgerichtigkeit und Logik Glaubwürdigkeit finden wird. Auch aus diesem Bewusstsein stammt ihre vorrangige Option für die Armen, die nie andere Gruppen ausschließt oder diskriminiert.“ (CA, 57)

Die Gesellschaft braucht für ihren normalen Betrieb ein gemeinsames Grundprojekt, das auf bestimmten ethischen Werten, die am weitesten akzeptiert sind, basiert. Das nennt man politische Kultur, die effizient sein kann, wenn sie auf den vereinbarten Werten basiert. Ohne dies kann keine politische Technologie effizient sein. Dies ist das Problem, das sich in unseren Verhältnissen in allen Entscheidungen staatstragender Natur und in jenen, wo wir den breitesten gesellschaftlichen Konsens im nationalen Programm suchen müssten, manifestiert. Nach dem Ende der Ideologien ist es nötig zu einem solchen Konsens zu kommen, in dem bestimmte Werte bedingungslos befolgt werden.

Die Zeit, in der wir leben, lässt uns eine Reihe von Fragen offen. Darum ist unsere große Aufgabe, zusammen einen solchen gesellschaftlichen Vorschlag zu finden, der überzeugend und breit akzeptabel sein wird. Diesen Vorschlag definierte Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente*: „Auf die Krise der Zivilisation gilt es mit der Zivilisation der Liebe zu antworten, die sich auf die universalen Werte des Friedens, der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Freiheit gründet, die in Christus ihre volle Verwirklichung finden“ (TmA, 52). Es handelt sich um einen Vorschlag, der keine systemisch-politischen Lösungen der modernen Probleme beinhaltet, sondern stellt sich auf der Ebene der Person, jedes Einzelnen, der die Entscheidung für Christus inmitten der Welt auf bezeugende Art und Weise lebt.

Der Weg zur Verwirklichung dieses Vorschlags geht durch den interkulturellen Dialog und den interreligiösen Dialog. Apostolisches Schreiben hebt gerade diese zwei Bereiche hervor und sagt, dass sie im dritten Jahr der Vorbereitung auf das Jahr 2000 besonders wichtig seien (TmA, 52). Papst Franziskus setzt diesen Weg

unmissverständlich konsequent fort.

2.2. Laizistische und christliche Kultur

Die Frage des interkulturellen Dialogs betrifft auf eine besondere Weise die Beziehung zwischen der liberal-laizistischen oder säkularen und der christlichen Kultur. Beide Kulturen stehen vor den ähnlichen Fragen der modernen Menschheit, z. B.: Gentechnik, Friedensbemühungen, Arbeitslosigkeit, neue Formen der Sklaverei und die Migrationen usw. Für die laizistische Kultur ist der Verstand eine absolute Kategorie, beziehungsweise er ist das Dogma des Laizismus. Für die christliche Kultur ist der Verstand aber vom Gott geschaffene Gabe, die zur Transzendenz offen steht. Für laizistische Kultur ist die Geschichte das Geschehen, dessen Bedeutung der Mensch bestimmt. Deshalb ist alles, was den Verstand und die Geschichte überschreitet, für die laizistische Kultur ohne Bedeutung und Interesse. So existiert keine absolute Wirklichkeit, nicht mal der Mensch und auch nicht seines Gewissen, Leben und Würde. Die Freiheit sei so nichts anderes als seine Wünsche, Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen, mit der einzigen Grenze, die die Freiheit des anderen sei.

Für ein christliches Verständnis des Verstands als der Gabe Gottes ist dies aber die Fähigkeit zu entdecken, was in der Schöpfung existiert, und damit die Erkennung der Wahrheit, die transzendent sei. Zugleich ist aber der Mensch mit seinem Verstand am Schaffen der Bedingungen des menschlichen Daseins kreativ beteiligt. Die Freiheit ist ein Synonym für die Verantwortung in Bezug auf die ethischen Normen, die das Gewissen Einzelner übersteigen. Die Geschichte sei nicht ein Zufall, sondern ein Bildnis, das Gott in seiner Fügung mithilfe vom Menschen sowie seiner freien und intelligenten Mitwirkung verwirklicht. Die Geschichte ist wahrhaft vergänglich und veränderlich, es existieren jedoch auch absolute und unveränderliche Wahrheiten, die den veränderlichen Ereignissen der Geschichte des Menschen Bedeutung und Kontinuität geben.

Diese zwei verschiedenen Anschauungen über die Grundfragen unseres Lebens verursachten eine lange Geschichte der Konflikte zwischen beiden Kulturen. Auf einer Seite verstanden die Christen mit großer Verspätung, was Respekt vor dem Gewissen des Menschen und seiner Freiheit bedeutet, was die Toleranz sowie die Denkfreiheit, Gewissensfreiheit, Redefreiheit und Pressefreiheit sind, was die Freiheit aller Religionen in Bezug auf den Staat ist, und dass manche Werte der laizistischen Kultur nicht gegen Evangelium sind. Auf anderer Seite benutzen aber die Vertreter der laizistischen Kultur die Wissenschaft und die Freiheit für ideologische Zwecke, um so die religiöse Wirklichkeit leugnen zu können.

Nur ein offener Dialog zwischen den Wissenschaften und der Theologie kann diesen Konflikt überwinden. Allerdings ist das weder leicht noch alles, was den beiden Kulturen im Wege steht. Wir dürfen nicht vergessen, dass Evangelium immer auf Widerwille und Widerspruch stoßen wird. *GS* hebt im Schlusswort besonders hervor, dass die Kirche wegen ihrer Bestimmung zum Dialog mit allen Berufen sei.

Auf Besuch in Slowenien in der Kathedrale von Maribor sagte der Papst Johannes Paul II. den Kulturarbeitern unter anderem Folgendes: „Angesichts der gegenwärtigen Atmosphäre der Beklommenheit und des Misstrauens gegenüber dem Sinn des Lebens sowie der offensichtlichen Ratlosigkeit der europäischen Kultur sollten wir uns eine neue Sicht auf das Verhältnis zwischen dem Christentum und der Kultur sowie zwischen dem Glauben und dem Verstand schaffen. Ein erneuerter Dialog zwischen Kultur und Christentum wird den beiden nützen, vor allem aber dem Menschen, der auf ein echteres und volleres Leben erpicht ist“ (Pv SLO, S. 43).

Bartolomeo Sorge sieht aber die Möglichkeiten der Begegnung zwischen laizistischer und christlicher Kultur in einigen konkreten Bereichen, die die moderne Menschheit betreffen: es ist eine gemeinsame Beurteilung von der Körperlichkeit des Menschen (Gebiet der Medizin, der Genetik) notwendig, ohne in den Materialismus abzurutschen; eine gemeinsame Anerkennung der Rolle des Verstands und seiner Bedeutung, ohne Rationalismus; die Annahme des Pluralismus, ohne Agnostizismus und Skeptizismus vorauszusetzen; die Anerkennung der Laizität der Gesellschaft, ohne Laizismus, und der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, ohne in wissenschaftlichen Partikularismus abzugleiten (B. Sorge, 314-316).

2.3. Der Vorschlag der Kirche

Der Vorschlag der Kirche, der in ihrer Soziallehre theoretisch behandelt wird, schlägt seine Vision des Ansatzes zu den Fragen des Menschen in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft vor. Die Kirche sieht diesen Vorschlag als eine Gelegenheit für Zivilisation der Liebe, die kein politisches Gesellschaftssystem sei, sondern aus Prinzipien, Beurteilungskriterien und operativen Lenkern der Tätigkeit besteht. Die Zivilisation der Liebe fasst so das gesamte Erbe des Evangeliums unter dem kulturell-ethischen Aspekt zusammen. Der Vorschlag der Kirche betrifft alle Gläubiger und alle, die den Einklang zwischen den Menschenrechten und den Prinzipien der Soziallehre der Kirche sehen. Primäre religiöse Sendung der Kirche entbindet sie nicht vom gesellschaftlichen Angebot und von ihrer Anwesenheit in der Gesellschaft. Dieser gesellschaftliche Vorschlag der Kirche ist auf zwei Weisen anwesend: nach den Laien vor allem in dem sozialen und politischen Bereich, nach den Vertretern der Kirche und der Kirchengemeinschaft aber auf die Art und Weise des Zeugnisses in dem sie dem Gott und den Menschen dienen. Der Gläubige ist dazu berufen, in seinem Leben die Synthese zwischen Glauben und persönlicher Geschichte, zwischen Glauben und Kultur, zwischen Glauben und Politik, zwischen Glauben und seinem Beruf, zwischen Glauben und Familie usw. zu verwirklichen. Ebenso ist aber die Aufgabe der Kirche, in der Welt als diejenige, die die Synthese zwischen Himmel und Erde, zwischen Kontemplation und Aktion, zwischen Treue zum Gott und Treue zum Menschen, zwischen Wort und Leben, zwischen Evangelisierung und Bestrebung für den Menschen, zwischen Liebe zum Gott und zu den

Ärmsten lebt, anwesend zu sein.

Die Zivilisation der Liebe sollte so eine Kultur, die vom Christentum inspiriert sei, schaffen. Es geht um eine neue Weise der gesellschaftlichen Anwesenheit der Kirche und der Laien. Sofern wird die kulturelle, moralische und geistliche Krise des modernen Menschen anerkannt, ist die Pflicht der Kirche, ihre Anwesenheit dort zu setzen, wo diese Krise vorhanden ist. Das heißt, dass die Aufgabe der Kirche vor allem in der Bestrebung nach religiösen und ethischen Werten liegt. Die Anregung für die eine oder andere Anwesenheit der Kirche in Gesellschaft sollte von den Gläubigern und nicht von der Hierarchie kommen. Vor allem ist aber aufgrund der Standpunkte des kirchlichen Lehramts selbst klar, dass sich der soziale Raum der Kirche auf dem Gebiet der politischen Kultur und nicht der politischen Praxis befindet. Hinzu gehören aber alle Tätigkeiten von sozialer Bedeutung, die Freiwilligenarbeit und diejenigen Bereiche, die kulturell und religiös in der Sphäre der Zivilgesellschaft motiviert sind, nicht aber seitens der politischen Parteien oder Staatseinrichtungen.

In diesem Sinne tritt die Kirche ins politische Leben ein und sie interessiert sich auch für die Politik, beziehungsweise sie muss sich für die Politik interessieren, da sie ja auch einer der bedeutenden Faktoren für die Gestaltung der politischen Kultur sei. Ihr Platz ist aber nicht und kann nicht in der politischen Praxis, die der politischen Kultur folgt, sein. Politische Praxis im Parteileben ist eine Sache der Laien, die politisches Leben organisieren und gründen sowie nach einer eigenen Strategie für die Erreichung legitimer Ziele tätig sind. Politisches Engagement aus der Position einer Zivilgesellschaft macht sowohl den Gläubigern als auch der Leitung der Kirche möglich, eine kritische Haltung zu jener politischen Praxis, die sie in irgendeiner Art und Weise auch betrifft, einzunehmen. Die Bischöfe und die Priester sind berufen, für die Einigkeit in Christus zu sorgen, darum ist es richtig, dass sie auf der Distanz zu politischen Parteien und ihren Ideologien sind. Zugleich aber entbindet sie das nicht von einer moralischen Beurteilung politischer Programme und politischer Praxis. Die Politik betrifft unser gemeinsames Leben, das sich nach solchen und solchen Kriterien regelt. Zu diesem Leben gehört auch die transzendente, religiöse Natur des Menschen, die ihren klar definierten öffentlichen Platz haben soll. Die Kirchen sind nach ihrer Leitung die Hüter des Glaubens in der Öffentlichkeit. In diese Zuständigkeit gehört auch die Sorge für eine freie religiöse Tätigkeit im Bereich des Sozialwesens, der Erziehung, der Bildung, der Kultur, was aber auch bestimmte materielle Bedingungen benötigt.

Warum ermuntert die Kirche die Gläubiger, sich politisch zu engagieren? Im nachsynodalen Apostolischen Schreiben über christlichen Laien ruft der Papst Johannes Paul II. explizit die Christen auf, aktiv auf das politische Feld zu treten, trotz der Gefahr des Missbrauchs oder missbraucht zu werden.⁸ Der erste Grund, warum

⁸ „Um die zeitliche Ordnung im genannten Sinn des Dienstes am Menschen christlich zu inspirieren, können die Laien nicht darauf verzichten, sich in die »Politik« einzuschalten, das heißt in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und systematischen Förderung des Allgemeinwohls dienen.

die Kirche die Gläubiger zum politischen Wirken ermuntert, liegt darin, weil die Kirche mit den Gläubigern und allen Menschen die Freuden und die Nöte des täglichen Lebens erlebt. Diese sind aber immer folgenschwer mit der Frage der Transzendenz des Menschen, damit aber des Glaubens und des Sinns des Lebens, verbunden. Es ist eine Tatsache, dass wir Zeugen der bestimmten geistigen und moralischen Krise der modernen Welt sind. Und die Kirche sollte diese vermeiden oder aber so tun, als ob da keine Probleme, die zu lösen sind, gebe? So können wir zuerst über anthropologischen und dann über historischen Gründen für politisches Engagement der Christen sprechen.

Die zweite Art der Gründe ist aber theologischer Natur. Die Zusammenarbeit für eine menschlichere Gesellschaft ist ja ein Bestandteil ihrer religiösen Sendung, ihrer missionarischen Sendung. Sorge spricht so über einer sozialpolitischen Wahl der Kirche und über einer religiösen Wahl. Die Erste bedeutet die Anwesenheit der Kirche über die Gläubiger auf allen Ebenen der Gesellschaft, die Zweite bedeutet aber ihr innerliches Gemeinschaftsleben. Diese zwei Wahlen ergänzen sich jedoch und stellen einander keine Alternative dar. Jede Evangelisierung beeinflusst die Humanisation und jede Humanisation hat Folgen für die Evangelisierung. Die Evangelisierung ist nicht nur in expliziter Verkündigung der Heilsbotschaft. Während das Evangelium das Gewissen und das Bewusstsein der Menschen aufklärt, übermittelt es den Menschen die Mittel und die Kraft, die aus ethisch-religiöser Natur hervorgehen und die die zeitlichen Entscheidungen sowohl in Kultur, Sozialwesen, Ökonomie als auch in Politik lenken. Damit ist aber ein Beitrag für ein menschlicheres Leben und eine gerechtere Gesellschaft gegeben. Das Wort Gottes inkulturiert sich in die Werte, in das Denken, in die Sprache, in die Haltungen jedes Einzelnen und des Volkes. Das frei angenommene Wort kann so auf die Institutionen der Gesellschaft und des Staates über politische Intervention Einfluss nehmen. Politisches Engagement ist auch aus der Sicht des Konzils als die höchste Form der Liebe verstanden, da für einen Christen dies ein Bereich des Dienens dem Gemeinwohl ist (GS,75).

Wie die Synodenväter wiederholt feststellten, haben alle und jeder einzelne die Pflicht und das Recht, sich an der Politik zu beteiligen, wenn auch auf verschiedener und komplementärer Weise und Ebene und aufgrund verschiedener und komplementärer Aufgaben und Verantwortungen. Die Anklagen des Arrivismus, der Idolatrie der Macht, des Egoismus und der Korruption, die nicht selten gegen Regierungsleute, Abgeordnete der Parlamente, dominierenden Klassen und politischen Parteien erhoben werden, sowie die verbreitete Meinung, die Politik sei ein Bereich unbedingter moralischer Gefährdung, rechtfertigen auf keine Weise den Skeptizismus oder die Abwendung der Christen von den öffentlichen Angelegenheiten.“ (CL, 42)

Literatur:

- Juhant, J., u. Valenčič, R., (Hrg.), *Družbeni nauk Cerkve*, Celje, Mohorjeva družba, 1994.
- Kasper, W., *Katholische Kirche. Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2011.
- Kerber, W., Ertl, H., Hainz, M., (Hrg.), *Katholische Gesellschafts-Lehre im Überblick*, Frankfurt a. Main, Verlag Josef Knecht, 1991.
- Klose, A., »Staat«, in: Rotter, H., u. Virt, G., (Hrg.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, 724–731, Innsbruck, Tyrolia, 1990.
- Sorge, B., *Intruduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2006.
- Franciskus, Papst, *Mein Leben mein Weg. El Jesuita, Freiburg im Breisgau*, 2013.
- Stres, A., *Človekove pravice in krščanstvo*, in: Jambrek, P., Perenič, A., Uršič, M., (Hrg.), *Varstvo človekovih pravic*, Zbornik razprav esejev in dokumentov. Ljubljana, 1988.

The influence of the social teaching of the Church on the European culture and society

Summary: The article presents the development of the social teaching of the Church from *Rerum novarum* onwards from the view of responsiveness or non-responsiveness to the social changes and regarding the development of the teaching from ideological confrontation with modern ideologies to the last encyclicals which put emphasis on the civilization of love and charity as a specific social paradigm without the ambition that the Church would be in power. In any case, in all periods, the social teaching with its basic principles has influenced the development of the European culture and its legal order. The shift of focus from the alternative to the existent social systems to the ethical role of the social teaching of the Church has strengthened the endeavours to establish religious freedom as a basic human right. And at the same time, the clear differentiation between the mission of religious and political institutions and the central role of a citizen and believer in a democratic and pluralist society.

Keywords: social teaching of the Church, ideologies, Catholic action, encyclicals, modern culture, civilisation of love, freedom of religion, state, politics, third path.

MONIKA BOBULSKA

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

Kariera zawodowa kobiet w ujęciu etyczno-społecznym¹

Streszczenie: Najwłaściwszym kryterium konstytuującym znaczenie kariery zawodowej dla człowieka, a w szczególności dla kobiety, jest ujęcie jej w kategorii wartości, co spróbowano przedstawić w niniejszym artykule. Analiza i dane statystyczne prezentują, na jakiej pozycji w hierarchii wartości stoi kariera zawodowa i jak wielkie znaczenie ma dla życia poszczególnej jednostki. Jak postrzeganie pracy odbija się na tworzeniu sieci kontaktów międzyludzkich, pokażą analizy poszczególnych tekstów źródłowych, a wśród nich dokumenty kościelne.

Przedmiotem badań objęty jest tak zwany „geniusz kobiety”. Termin ten wywodzi się z papieskiego nauczania Jana Pawła II, który w ten sposób chciał zwrócić uwagę na zasadnicze kwestie dotyczące kobiecej natury i jej osoby. Aby nakreślić jego koncepcję widzenia wspomnianego „geniuszu”, analizą zostaną objęte jego własne, opublikowane dokumenty, jak i nawiązania do nich w innych tekstach.

Artykuł podejmuje również próbę spojrzenia na karierę zawodową kobiet i macierzyństwo jako dwa obszary możliwe do jednoczesnej realizacji, bez dyskryminacji któregośkolwiek z nich. Stanowiąc on będzie propozycję odpowiedzi na postulat pogodzenia ze sobą podstawowych potrzeb kobiet: życia małżeńskiego, rodzinnego, społecznego i zawodowego.

Słowa kluczowe: kobieta, kariera zawodowa, wartość.

Wstęp

Kobiety, które decydują się na kształtowanie kariery zawodowej, są zobligowane do przyjęcia zarówno korzyści płynących z podjęcia zatrudnienia, jak i do poniesienia kosztów z tym związanych. Ma to odzwierciedlenie w ich prywatnym życiu. Dla jednych kariera jest szansą na samorozwój i zwiększanie własnych zdolności i umiejętności na gruncie zawodowym, dla innych istotą pracy zarobkowej jest partycypacja w społecznej rzeczywistości. Osiągając sukcesy w branży zawodowej, zdobywają wyższy status społeczny. Wiele argumentów, które skłaniają kobiety do udziału w wielobranżowej ekspansji rynku, przemawia w obronie ich pracy zarobkowej. Motywy i przyczyny, skłaniające kobiety do aktywności zawodowej, na-

¹ Artykuł stanowi przepracowany i zaktualizowany trzeci rozdział nieopublikowanej pracy magisterskiej autora.

kreślają szerokie spektrum zagadnień, a także problemów związanych z karierą i jej realizacją. Wydaje się, że w dzisiejszym świecie niezbędne jest zdobywanie środków do życia właśnie przez pracę, ale konieczne jest w tym przypadku odpowiednie traktowanie pracy.

1. Definicja kariery zawodowej

Satysfakcjonująca praca zawodowa oraz kariera jako cel dla młodych to oznaka czasu i zmian, które można dostrzec w dzisiejszym społeczeństwie, a w szczególności wśród osób wkraczających na rynek pracy. Może ona stanowić etap ogólnego rozwoju zawodowego, jak i odrębną dziedzinę życia. Jako pojęcie, karierę można definiować na wiele sposobów, w zależności od przyjętej perspektywy.

Termin „kariera zawodowa” jest popularny zarówno w literaturze socjologicznej, pedagogicznej, jak i psychologicznej. Jest rozpatrywana w różnych kontekstach, a także w odniesieniu do wybranego modelu życia, opierającego się na zasadzie stałego samodoskonalenia. Może też mieć wydźwięk negatywny, jeśli jednostka podporządkowuje jej swoje życie. Kariera wraz z sukcesem zawodowym są obecnie powszechnie cenione przez ludzi, bez względu na płeć i coraz częściej także bez względu na wiek².

Jeśli przyjrzeć się encyklopedycznej definicji, „kariera” oznacza zdobywanie przez jednostkę coraz wyższych stanowisk i pozycji w działalności zawodowej, społecznej, politycznej, a także artystycznej. Pojęcie to dotyczy także przechodzenia z pozycji społecznych niżej do wyżej cenionej w danym społeczeństwie. Tym samym mianem określa się przebieg pracy zawodowej człowieka w ciągu jego życia³. Jeśli zaś skojarzymy to pojęcie z awansem, można określić ją jako przesunięcie, przejście na wyższe stanowisko w hierarchii zawodowej. Może być także uzyskaniem wyższej godności w postaci otrzymania nowego stopnia, tytułu itp. Z awansem powiązana jest również zmiana wysokości dochodu i podwyższenie poziomu wykształcenia. Natomiast jej konsekwencją jest zaspokojenie potrzeb materialnych i kulturowych, a także uzyskany prestiż w środowisku społecznym⁴. Leksykon pedagogiki pracy przypisuje karierze zawodowej dwa znaczenia. Pierwsze odnosi się do zmiany pozycji w danym społeczeństwie, a drugie do przebiegu pracy zawodowej w cyklu życia człowieka. Mowa tutaj o „ścieżce awansowej”, lub zmianie branży⁵.

Karierę można określić jako swoistą ścieżkę do osiągnięcia profesjonalnej doskonałości i satysfakcji na płaszczyźnie zawodowej. Aby ją zdobyć, konieczne jest pokonanie licznych szczebli w hierarchii organizacji, z czym związane jest zwiększenie odpowiedzialności, zarobków, a także uzyskanie wspomnianego wcześniej prestiżu. Definiowanie i określanie kariery zmieniało się wraz z przeobrażeniami

² W. Duda, D. Kukła, *Kariera zawodowa wobec postępujących przemian pracy*, Częstochowa 2010, s. 39.

³ *Kariera*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, t. XIV, Warszawa 2003, s. 300.

⁴ Tamże.

⁵ T. Nowacki, *Leksykon pedagogiki pracy*, Warszawa 2004, s. 129.

społeczno - kulturowymi i etycznymi. Obecnie kariera jest niezbędnym elementem samorealizacji dla większości osób⁶.

W tradycyjnym rozumieniu kariera zawodowa jest ciągiem pełnionych funkcji, zajmowanych pozycji i stanowisk pracy. Natomiast współczesne podejście określa tym terminem główny kierunek rozwoju człowieka, który dana jednostka w sposób indywidualny i świadomy realizuje na przestrzeni całego życia. Odzwierciedleniem tego stanu rzeczy jest kariera życiowa, której jednym z najistotniejszych elementów jest właśnie kariera zawodowa⁷.

Przechodząc do socjologicznego znaczenia, termin kariery odnosi się do pewnej strefy obiektywnych faktów społecznych. Bierze się tu pod uwagę zmianę pozycji społecznej jednostki, z reguły z niższej na wyższą. Na przestrzeni zawodowej zmiany te dotyczą zajmowanego stanowiska. Kariera zawodowa może też być rozumiana jako biografia zawodowa, wspinanie się przez szereg pozycji w hierarchii pionowej, w których każda znajduje się wyżej od poprzednich w odczuciu społecznym, opartym na miarach prestiżu społecznego, albo też bogactwa, sławy itp. Terminem tym określa się także sekwencję ról i pozycji zawodowych, które dana jednostka obejmuje w różnych fazach cyklu życiowego⁸. Przyjmując je, tworzy karierę o charakterze indywidualnym, wyjątkowym. Dlatego tak ważne jest w tym przypadku określenie swoich zainteresowań, które odgrywają znaczącą rolę w przebiegu kariery i jej kształtowaniu. Pobudzają one do podejmowania działań ukierunkowanych na określoną dziedzinę własnych uzdolnień oraz pomagają określić i sprecyzować cel pracy zawodowej. Właśnie w pracowniku tkwi największy problem rozwoju kariery, bo sam musi wykazać chęć jej kreowania i własnego rozwoju⁹. Duże znaczenie ma w tym przypadku sposób rozumienia i traktowania kariery

2. Kariera jako wartość

Kobiety, które chcą budować ścieżkę kariery, mają na celu uzyskanie dzięki temu szeregu korzyści dla siebie i dla najbliższych. Jeśli przyjrzymy się karierze traktowanej jako wartość, można dostrzec wiele jej pozytywnych aspektów. Ważnym argumentem przemawiającym za takim spojrzeniem na karierę jest fakt, iż dzisiaj stanowi ona wartość priorytetową w życiu większości społeczeństwa, a także ma wpływ na kształt życia jednostki¹⁰. Kariera jest sposobem traktowania pracy, jako możliwości samorozwoju, wykazania się. Jak podaje D. Gizicka, „praca jest wartością, która

⁶ Tamże.

⁷ H. Januszek, *Planowanie karier zawodowych – nowy instrument motywowania pracowników*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Poznaniu”, Poznań 1998, s. 189-190.

⁸ D. Kukła, *Bariery rozwoju zawodowego kobiet*, w: *Znaczenie aktywności edukacyjnej i zawodowej dla człowieka*, red. A. Augustyn, A. Łacina Łanowski, Łódź 2010, s. 314-320.

⁹ J. Poczesna, *Wymagania rynku pracy w kontekście budowania kariery zawodowej*, „Problemy Profesjologii” 1 (2006), s. 106.

¹⁰ Z. Wiatrowski, *Podstawy pedagogiki pracy*, Bydgoszcz 2005, s. 78.

stanowi cenne źródło satysfakcji życiowej”¹¹.

Z kolei M. Suchar określa pracę jako wartość autoteliczną wtedy, gdy stanowi ona źródło radości i satysfakcji człowieka, a jednocześnie stwarza szansę na samorealizację jednostki. Często można spotkać się z opinią, iż praca daje poczucie własnej wartości. Dla wielu sens pracy jest utożsamiany z sensem życia. Jednak z drugiej strony, aktywność zawodowa może być traktowana przez człowieka w sposób instrumentalny i stanowić jedynie środek do osiągnięcia innych celów¹².

Papież Jan Paweł II często wypowiadał się na temat pracy. Według niego posiada ona swoją zasadniczą wartość dlatego, że jest spełniana przez człowieka. Na tym też opiera się godność pracy, którą należy szanować bez względu na to, jaką pracę człowiek podejmuje. W swej aktywności zawodowej człowiek wyraża siebie samego, a poniekąd buduje własną osobowość¹³. Pracując, podejmuje się działanie, które zmienia świat materialny, nastawiony na zaspokajanie ludzkich potrzeb określonych, jako podstawowe – materialne oraz wyższych – kulturowe i duchowe. Dzięki pracy człowiek ma możliwość uzewnętrznienia swoich właściwości osobowych. Niezależnie w jakim aspekcie ujmuje się pracę, należy mieć na względzie, iż pracując, człowiek nie tylko zdobywa środki do życia, ale nieustannie wzbogaca swoją osobowość i powinien być traktowany jako podmiot w procesie zatrudnienia¹⁴. To właśnie do godności człowieka, jako osoby odwołują się powstające zawodowe kodeksy etyczne, które określają wartość i standardy postępowania przedstawicieli poszczególnych branż¹⁵. Już przez sam fakt, że praca jest podstawowym wymiarem ludzkiej egzystencji, stanowi ona zasadniczy element życia codziennego¹⁶. Jej wysoką rangę podkreśla również to, iż towarzyszyła człowiekowi od zarania dziejów jako jedna z zasadniczych form jego aktywności¹⁷. Mówi się też o prawie do pracy jako jednym z pierwszych spośród społecznych uprawnień osoby. Prawo to ma swoje uzasadnienie w wolności: przez pracę człowiek zdobywa niezależność w dziedzinie gospodarczej, a także poszerza zakres swego działania, ma możliwość podejmowania odpowiedzialności – co jest elementem wolności. Człowiek powinien pracować, gdyż jest to realizacją jego powołania¹⁸.

Warte przywołania jest stwierdzenie L. Miliana, który uważa, że praca jest po-

¹¹ D. Gizicka, *Praca zawodowa kobiety a jej miejsce w rodzinie*, w: *Spoleczeństwo, przestrzeń, rodzina. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Piotrowi Kryczce*, red. M. Szyszka, Lublin 2009, s. 325.

¹² M. Suchar, *Kariera i rozwój zawodowy*, Gdańsk 2003, s. 38.

¹³ Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawionego na lotnisku w Muchowcu podczas drugiej pielgrzymki do ojczyzny*, Katowice 1983, nr 8.

¹⁴ Z. Wiatrowski, *dz. cyt.*, s. 80.

¹⁵ K. J. Chojnacki, *Etyka pracy: cel czy środek? Elementy katolickiej nauki społecznej w podstawach etyki pracy*, w: *Praca, społeczeństwo, gospodarka: między polityką a rynkiem*, red. J. Osiński, Warszawa 2011, s. 35.

¹⁶ R. Doniec, *Rodzina wielkiego miasta. Przemiany społeczno-moralne rodziny w świadomości trzech pokoleń*, Kraków 2001, s. 103.

¹⁷ J. Kargul, *Obszary pozafORMALNEJ i nieformalnej edukacji dorosłych*, Wrocław 2001, s. 107.

¹⁸ K. Bełch, *Katolicka Nauka Społeczna. Podręcznik dla studentów teologii i nauk społecznych*,

nadczasowym wyznacznikiem sukcesów życiowych i towarzyszy człowiekowi od jego początków. Łączy się z jego życiem rodzinnym i z relacjami towarzyskimi. Autor podaje trzy wyznaczniki pracy jako wartości, mianowicie: zarobki, prestiż społeczny i zadowolenie wypływające z ciekawości samych czynności pracy. Pojedynczy pracownik może tworzyć dowolną konfigurację tych wyznaczników, przez co odczuwa subiektywny poziom atrakcyjności danej pracy¹⁹. Ma to ogromne znaczenie w budowaniu kariery, stanowi motywację do podjęcia coraz większych wyzwań i walki o lepsze stanowisko. Warto także zaznaczyć, że praca przyczyniła się do wyodrębnienia człowieka ze świata zwierzęcego i zadecydowała o jego aktualnych właściwościach psychofizycznych, i o rozwoju, o czym mówi filozofia pragmatyzmu²⁰.

Mówiąc o pracy w kategorii wartości, warto zaakcentować, że praca stanowi wartość bezdyskusyjną, a przy tym uniwersalną, która w istotny sposób wpływa na kształt i przebieg życia każdego człowieka, indywidualnie i społecznie. Może wyzwolić w ludziach inicjatywę, przynieść radość i zadowolenie. Niestety, czasem stanowi źródło trudności i niezadowolenia, a w konsekwencji frustracji. W aspekcie moralnym, podczas pracy kształtuje się stosunek do niej, któremu towarzyszy tworzy klimat i atmosfera przeżywania²¹.

Aby praca przynosiła wymierne efekty, a pracownik wytrwale budował swoją karierę, człowiek podejmujący zatrudnienie musi być traktowany jako podmiot. Istotne jest tutaj przywołanie zasady: praca dla człowieka, a nie człowiek dla pracy. Należy też zwrócić uwagę, że zdolność do podjęcia zatrudnienia nie powinna być oparta tylko na formalnym kontrakcie, ale przede wszystkim na normie wzajemności²². Cenny okazuje się tutaj kontekst społeczny. Socjalizacja ukierunkowana na inkluzję zawodową kształtuje świadomość jednostki, że powinnością i godnością każdego człowieka jest sumienna praca. W aspekcie społecznym postrzegamy pracę jednostki jako jej obowiązek wobec społeczeństwa w imię wspólnego dobra. Praca, aby była postrzegana jako wartość, musi zostać usytuowana na szczycie wartości cenionych przez społeczeństwo. Socjalizacja do pracy i przekonanie, że jest ona składnikiem budującym istotę człowieczeństwa, również są elementami konstytutywnymi pracy postrzeganej jako wartość²³.

Oczywiście, człowiek podejmuje się budowania swojej kariery w zależności od tego, ile gratyfikacji może mu to przynieść i czy do takiego zajęcia podchodzi z pozytywnym nastawieniem. W. Duda i D. Kukła podjęli się badań mających na celu określenia znaczenia kariery, a także sposobów, w jaki jest ona traktowana. Weryfi-

Kielce 2007, s. 297-298.

¹⁹ L. Milian, *Praca, osobowość, kierowania: wybrane zagadnienia dla studiujących kierunek Zarządzanie*, Częstochowa 2002, s. 10.

²⁰ B. Sztumska, J. Sztumski, *Człowiek w świecie wartości*, Katowice 2002, s. 66.

²¹ M. Gębski, *Rynek pracy. Wybrane problemy*, Kielce 2008, s. 71.

²² E. Kolańska, *Praca jako cenna wartość*, w: *Przemiany pracy, postaw i ról zawodowych*, red. D. Walczak-Duraj, Łódź 2011, s. 195.

²³ Tamże, s. 203.

kując odpowiedzi ankietowanych, stwierdzili, że dla 44% respondentów praca jest sposobem na zarobienie pieniędzy. Dokładnie tyle samo uważa, że jest to szansa na samorealizację. Zaledwie dla 8,2% ankietowanych praca jest przyjemnością²⁴.

Analizując zagadnienie pracy oraz kariery jako wartości, należy ocenić stosunek jednostki do wykonywania przez nią zadań związanych z zawodem, profesją. Jest to istotne, ponieważ jakość wykonywania pracy, włożone zaangażowanie wskazują, jak ważna jest dla danej osoby praca. Otóż, jak wykazano w powyższych badaniach, dla współczesnego młodego człowieka (a w tym także dla kobiet), praca jest składnikiem życia, w który się chętnie angażuje. Skorelowane jest z tym również zdecydowane zaangażowanie włożone w działalność zawodową²⁵.

Mówiąc o karierze czy pracy w charakterze aksjologicznym, warto również zwrócić uwagę na zagadnienie etosu pracy, do niego można zaliczyć szeroko pojmowaną kulturę pracy, a więc dyscyplinę i rzetelność w wykonywaniu poszczególnych zadań. Pracownik jest również zobligowany do dbałości o narzędzia pracy i ma wykazać się umiejętnościami pokonywania napotkanych trudności²⁶.

Całą wykładnię o pracy w różnych jej aspektach można znaleźć w encyklice *Laborem exercens* (1981). Jak zostało to podkreślone już w Księdze Rodzaju, praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na Ziemi. Fenomen przedstawionej w tej encyklice pracy polega na uniwersalnym i ponadczasowym jej charakterze. Dotyczy ona każdego człowieka, ma wpływ na otaczające go środowisko, ale i na niego samego. W dokumencie tym zwraca się uwagę na podmiotowe traktowanie człowieka, który ma prawo do celowego i planowego działania, może sam stanowić o sobie i, co również godne podkreślenia, powinien zmierzać do spełnienia samego siebie. Takie podejście warunkuje etyczną wartość pracy. W dokumencie tym neguje się traktowanie człowieka jako narzędzia pracy, produkowania dóbr i wszelkiego, związanego z tym, jego wykorzystywania. Bezprecedensowy jest fakt, iż praca stanowi dobro dla człowieka, dzięki niemu się uszlachetnia i nie można poprzez aktywność zawodową pomniejszyć jego godności (LE 1-10).

Należy jednak pamiętać o właściwych relacjach między człowiekiem a procesem pracy. To nie pracy zawdzięczamy swoje człowieczeństwo, nie ona jest naszym twórcą. Ważne, aby człowiek dzięki swojej rozumności stał się jej twórcą i panem. Praca ma być zawsze sposobem panowania człowieka nad samym sobą i nad światem²⁷.

W adhortacji *Christifideles laici* można wyczytać, że praca jest zarazem prawem i powinnością każdego człowieka. Może się w niej spełniać, rozwijać siebie, ale ona stanowi powszechne i bezpośrednie narzędzie rozwoju gospodarczego (CL 40).

²⁴ W. Duda, D. Kukla, *Kariera zawodowa wobec postępujących przemian pracy*, Częstochowa 2010, s. 82-106. Badaniami zostało objętych 312 osób w wieku 22-30 lat, będącymi studentami Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Respondentami są w przeważającej części kobiety. Osoby te studiują w trybie zaocznym.

²⁵ Zob. tamże.

²⁶ L. Milian, *dz. cyt.*, s. 14.

²⁷ A. Zwoliński, *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 390.

W innym z kolei dokumencie można znaleźć stwierdzenie, że człowiek tworzy początek własności indywidualnej. Z perspektywy czasu daje się zauważyć, że wzrasta rola pracy ludzkiej jako czynnika wytwarzającego dobra materialne i niematerialne. Równocześnie czynności zawodowe jednego człowieka splatają się z pracą innych ludzi. W nawiązaniu do kontekstu społecznego należy także zauważyć, że dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek aktywność zawodowa powiązana jest z kontaktami międzyludzkimi, człowiek pracuje dla innych. Im lepiej i głębiej potrafi odczytywać potrzeby drugiego człowieka, tym praca jest bardziej owocna i wydajna (CA 31). Taki społeczny obraz pracy niezwykle solidaryzuje się z kobiecą wizją kariery, która ze swej natury częściej angażuje się w pracę, w której ma do czynienia z ludźmi i im właśnie służy.

Odpowiednio rozpoznając potrzeby drugiego człowieka i pracując w zgodzie z nim, przyczyniamy się do dobra wspólnego społeczeństwa. Wybierając zatrudnienie, podejmujemy decyzję, która swym skutkiem obejmie także szerszą społeczność²⁸. Dlatego niezwykle ważne wydaje się spojrzenie na pracę ludzką z pozycji wspólnoty i społeczeństwa. W tych wymiarach powinno się stworzyć przestrzeń, gdzie człowiek poprzez pracę będzie mógł rozwinąć siebie, swoją osobowość i swoje powołanie. Dzięki takiemu osobistemu rozwojowi i przestrzeni życia społecznego możliwe jest słuzenie dobru wspólnemu²⁹. Taki społeczny aspekt pracy może stać się również jednym z podstawowych źródeł kontaktów z ludźmi, dzięki którym człowiek zawiera nowe znajomości oparte na wspólnych zainteresowaniach. Ludzie, którzy nie pracują zawodowo, mają ograniczone kontakty społeczne i trudniej jest im zaspokoić potrzebę afiliacji. Taką społeczną izolację odczuwają w szczególności kobiety, które zmuszone są do wyłącznego zajmowania się domem, czy też pozostające bez zatrudnienia³⁰.

Podejmując wyzwanie związane z pracą zarobkową, decydujemy się na wybór określonej ścieżki kariery, uwarunkowanej daną dziedziną zatrudnienia. Spojrzenie na karierę w kategorii wartości w ogromnej mierze ma wpływ na jej kształt i sposób oddziaływania na życie. Praca w kategorii wartości dyktuje odpowiednie spojrzenie na nią i sprawia, że podejmujemy określone działania zgodnie z kodeksem moralnym. Rzutuje też na postępowanie w miejscu zatrudnienia, jak i poza nim. Ma niebagatelne znaczenie w budowaniu kariery i walce o wyższe, lepsze stanowisko. Aksjologiczny wymiar powoduje, że w codziennym postępowaniu wybieramy konkretne rozwiązania. Duże znaczenie w pojmowaniu konkretnej pracy ma fakt postrzegania siebie w kategorii godności. To godność implikuje wiele zachowań w odniesieniu do etyki, którą powinny kierować się osoby zdecydowane na realizację kariery. Dostrzeżenie wartości osoby, daje podstawę do odpowiedniego kształtowania własnej

²⁸ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla świata pracy*, Gdańsk 11.06.1987, nr 6.

²⁹ Tamże, nr 7. *Mówił o tym również w przemówieniu pożegnalnym na lotnisku w Balicach*, Kraków 1983, nr 4.

³⁰ E. Głac, *Kariera zawodowa i aktywność edukacyjna, jako szansa samorealizacji współczesnej kobiety*, Wrocław 2005, s. 17.

drogi życiowej i dokonywania wyborów.

3. „Geniusz kobiety”

Rewolucje i zmiany na tle społeczno-gospodarczym, które dotknęły kobiety, miały swoje odzwierciedlenie również w nauczaniu Kościoła. Dążąc do aktualizacji wizerunku kobiety w oczach społeczeństwa, w obliczu zagrożeń i nowych ruchów feminizacyjnych, pojawiły się nowe dokumenty, które z jednej strony broniły tradycyjnego postrzegania kobiet, wraz z podkreśleniem jej piękna, godności i powołania, z drugiej zauważono wiele nowych wyzwań dla kobiet, które nie zawsze stawiały je w pozytywnym świetle. Aby „kobiecość” nadal traktowana była z szacunkiem i była związana z jej pierwotnym powołaniem, zwrócono uwagę na wiele nowych wątków, które powiązane były właśnie z karierą zawodową.

Funkcję społeczną kobiet dostrzegł już papież Pius XII, który zachęcał katoliczki, aby angażowały się w ruchy na rzecz innych. Stanowiło to reakcję na fakt, że kobiety świeckie były w jego oczach coraz bardziej aktywne zawodowo. Zachęcał również do zaangażowania się w życie polityczne, co było precedensem w stosunku do jego poprzedników³¹. Spektakularnie i wielowątkowo na temat kobiet wypowiedział się Jan Paweł II. W około stu dokumentach przedstawił swoistą promocję kobiet, określaną przez niego mianem „geniuszu kobiety”. W swoim trafnym nauczaniu ukazał istotę kobiecości opartej na godności osobistej człowieka, a także zauważył nowe możliwości, jak i zagrożenia wpływające na postać kobiety. One same w jego oczach powinny być inspiratorkami nowoczesnych zmian, które sprzyjałyby ich rozwojowi, ale i chroniły ich naturę³².

Fenomenem i pierwowzorem dla kobiecej społeczności w nauczaniu Kościoła, jak i w wizji promowanej przez Papieża, jest Maryja - uosobienie cnót i oznaka dobroci. Jak Jan Paweł II sam ją nazywa, jest ona „prawzorem osobowej godności kobiety” (MD 5). To wskazuje podstawę do spojrzenia na cały życiorys kobiety i mówi, czym powinna kierować się w życiowych zmaganiach, by sprostać napotykanym przeszkodom.

Nieodzownym punktem wyjścia, zestawiając kobietę z Maryją, jest fakt macierzyństwa. Bez żadnych spekulacji można stwierdzić, że Matka Boża swoją osobą dała nadzwyczajny przykład matczynej miłości, którą każda kobieta powinna naśladować (MD 5). Z kolei w „Liście do kobiet” znajdziemy całą syntezę ujęcia kobiety w poszczególnych funkcjach. Dostrzega on w kobiecie nie tylko matkę, ale i małżonkę nieustannie walczącą o dobro męża, a także rysuje się w tym dokumencie obraz kobiety-siostry i córki wraz z jej konstytutywnymi przymiotami. Jako pryncypium pośród cech podawane są wrażliwość, intuicja, czy chociażby ofiarność

³¹ A. Pietrowa-Wasilewicz, *Jan Paweł II dostrzegł geniusz kobiety*, http://ekai.pl/wydarzeniem-at_dnia/x39453/jan-pawel-ii-dostrzegal-geniusz-kobiety/ [11.04.2013].

³² Tamże.

i stałość³³. W zdecydowany sposób określają one kobiecą naturę. „List do kobiet“ ma na uwadze również realizację zawodową i zaangażowanie kobiety w wielu dziedzinach życia, czego egzemplifikacją jest chociażby społeczeństwo, gospodarka, kultura i wiele innych, które właśnie dzięki kobiecej działalności zyskują znakomity kształt. Warto też wspomnieć o konsekrowanej służbie, która podwyższa status kobiety. Papież gratuluje również kobietom, że właśnie swą kobiecością wzbogacają postrzeganie świata i dzięki nim możliwy jest jego istnienie³⁴.

Aby lepiej zrozumieć fenomen „kobiecego geniuszu”, należałoby zastanowić się, co w polskim języku określa się tym mianem. Otóż według słownika, geniusz to najwyższy stopień zdolności umysłowych człowieka lub też wyjątkowe uzdolnienia w jakimś kierunku. Co za tym idzie, geniuszem nazywa się również człowieka obdarzonego niezwykłą twórczością lub wyjątkowo utalentowanego w jakiejś dziedzinie³⁵. Należy zatem dostrzec, że ukazane przez Papieża szczególne komponenty kobiety i jej orientacja na miłość do człowieka mieszczą się właśnie w tym obszarze semantycznym³⁶.

Wśród najważniejszych zadań kobiety, realizowanych w ciągu życia, a także w ramach tak zwanej funkcji królewskiej, na pierwszym miejscu należy postawić troskę o życie³⁷. Ojciec święty w encyklice *Evangelium vitae* pisze, że kobiety mają przypisaną wyjątkową i decydującą rolę w sferze myśli i działania, co umożliwia im kształtować nową kulturę sprzyjającą życiu. Ich celem jest promowanie „nowego feminizmu”, który nie ulegnie pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu”, ale będzie polegał na propagowaniu autentycznego „kobiecego geniuszu” we wszystkich przejawach życia społecznego. Celem takiego działania ma być przezwycięzenie wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku (EV 99).

Podsumowując, przejaw „geniuszu kobiety” polega przede wszystkim na zabezpieczeniu samej wartości osoby i jej człowieczeństwa. Rozpatrując ten właśnie fenomen, należy zauważyć szerokie spektrum i możliwości działania kobiet, a także szczególne ich zadania. Kobieta powinna być propagatorką ochrony właściwych wartości, ponieważ źle pojęty feminizm jako postawa skutkuje eskalacją problemów i wrogością zarówno wobec mężczyzn, jak i innych osób.

Kobieta przez swoją dobroć powinna ubogacać ludzkość również dzięki macierzyństwu biologicznemu i duchowemu. Służąc społeczeństwu, realizuje swoją naturę, czego najpiękniejszym wyrazem jest małżeństwo i przychodzące wraz z nim rodzicielstwo³⁸.

W swoim nauczaniu Jan Paweł II traktuje kobietę nie tylko jako jednostkę, ale

³³ Jan Paweł II, *List do kobiet A cascuna di voi*, Rzym, 29.06.1995, nr 2.

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. W. Doroszewski, *Geniusz*, <http://sjp.pwn.pl/szukaj/geniusz> [20.03.2013].

³⁶ M. Chmielewski, *Odkryć „Geniusz Kobiety”*. *Synteza myśli Jana Pawła II na temat kobiety*, w: *Mulieris Dignitas. Promieniowanie kobiecości*, red. T. Paszkowska, Lublin 2009, s. 47.

³⁷ Por. tamże, s. 52.

³⁸ Por. *Watykan o kobiecie i mężczyźnie*, <http://ekai.pl/wydarzenia/x7676/watykan-o-kobiecie-i-mezczyźnie/> [15.04.2013].

też jako fundament rodziny. Przez rodzinę właśnie realizuje się w najlepszy sposób służba życiu, a kobieta może w niej w pełni używać swych przymiotów³⁹. W rodzinie arbitralny punkt stanowi macierzyństwo. Jak dobitnie podkreśla I. Grochowska, sposób realizowania macierzyństwa jest miarą dojrzałości człowieka⁴⁰. Autorka zauważa, że w kobiecie tkwi wiele predyspozycji psychicznych, jak i emocjonalnych, które predestynują ją do lepszego funkcjonowania w świecie osób. Ma ona bardziej rozwiniętą wrażliwość zmysłową, emocjonalną i większą zdolność komunikowania. Natomiast w związkach interpersonalnych bardziej nastawiona jest na więź uczuciową⁴¹.

Kobiety często wypowiadają się o potrzebie samorealizacji i wybierają w tym celu przestrzeń zawodową. Ale należy zwrócić uwagę na fakt, iż fenomen samorealizacji można w błyskotliwy sposób osiągnąć, podejmując trud macierzyństwa. O wielce heroicznym znaczeniu takiego poświęcenia świadczy chociażby całe spektrum zadań, z którymi musi zmierzyć się matka. Natomiast prawo pracy powinno uwzględniać zdolność kobiet do prokreacji, poczęcia i wychowania ludzkiego życia. Powinno być ono w sposób szczególnie dostosowane do roli macierzyństwa i misji w społeczeństwie⁴².

Obrona wartości życia, ujawniająca się między innymi w darze rodzicielstwa, jest pierwszym i podstawowym działaniem w zakresie humanizacji kultury oraz stanowi główne zadanie kobiet. „Wspaniałość kobiety” polega też na podtrzymywaniu wrażliwości na porządek moralny i estetyczny w różnych obszarach życia⁴³.

Konkludując należy dodać, że kobieta jest zobligowana do obrony i propagowania właściwych postaw także w środowisku pracy. Niezależnie od panujących w nim norm, które nie zawsze okazują się zgodne z kodeksem etycznym, na kobiecie spoczywa obowiązek obrony i postępowania według właściwego kryterium. Wymiar społeczno-etyczny w perspektywie kobiet porusza Jan Paweł II w liście pt. *A ciascuna di voi*⁴⁴. Kobieta swoim systemem wartości powinna sterować relacjami międzyosobowymi tak, aby nie wykraczały poza zasady moralne⁴⁵.

Wobec narastających zagrożeń, ujawniających się w rozdźwięku pomiędzy błyskawicznym rozwojem wiedzy i techniki, a poziomem świadomości etycznej i respektowaniem fundamentalnych wartości, zadaniem „geniuszu kobiety” jest zabezpieczenie wrażliwości na człowieka w każdej sytuacji (MD 31).

Podsumowując powyższe treści, zauważyć można, że jednym z zasadniczych powołań, a zarazem przeznaczeniem kobiety jest spełnienie się jej w roli rodzicielskiej.

³⁹ M. Marszałik, *Godność i powołanie kobiety w nauczaniu Jana Pawła II*, <http://www.szyran.republika.pl/marszalik.pdf> [20.04.2015]

⁴⁰ I. Grochowska, *Kobieta w macierzyństwie*, „Fides et Ratio” 4 (2010), s. 31.

⁴¹ Tamże, s. 34.

⁴² *Kobieta jest ukoronowaniem dzieła stworzenia*, <http://ekai.pl/diecezje/x64431/kobieta-jest-ukoronowaniem-dzieła-stworzenia/> [16.04.2013].

⁴³ M. Chmielewski, *dz. cyt.*, s. 53

⁴⁴ Jan Paweł II, *List do kobiet A ciascuna di voi*, nr 9.

⁴⁵ Tamże.

Kobieta została tak ukształtowana, aby dzięki rozwojowi swoich naturalnych cech wszczepiła odpowiednie zasady potomstwu, wychowując je w odpowiednim systemie wartości. Należy jednak zwrócić uwagę, że proponowany „geniusz kobiety” nie lokuje jej tylko w przestrzeni rodzinno-społecznej. Nieodzowny wręcz wydaje się dzisiaj udział kobiet w rynku pracy⁴⁶. Również i na tę potrzebę zwrócił uwagę Jan Paweł II. Zauważył, że pierwotnym zajęciem kobiet była praca w domu. Jednak zmiany w obszarze cywilizacyjnym wymuszają, aby podjęła ona trud realizowania się poza środowiskiem domowym⁴⁷.

Papieskim pragnieniem odnośnie do pracy był kontekst moralny, który powinien być wpisany w omawianą dziedzinę życia człowieka. Kobieta ma prawo pracować, ale przy zabezpieczeniu jej praw i stosownym jej traktowaniu. W aktywności zawodowej kobieta powinna zgłębiać sens podstawowego powołania człowieka, jakim jest właśnie praca ludzka. Jan Paweł II ubogacił też rolę pracy, przypisując jej motywy mobilizujące człowieka od wewnątrz.

Spełnianie się w roli zawodowej jest wtedy wartościowe, kiedy skorelowane jest ze społecznym szacunkiem, a dzięki pracy człowiek odnajduje siebie i służy innym oraz dobru własnego kraju⁴⁸. Zatem praca służy człowiekowi i jego rozwojowi, jeśli z kolei on nie ulega pokusie traktowania tej czynności w sposób przedmiotowy i jedynie jako źródła materialnego wzbogacenia. Przede wszystkim działalność na przestrzeni zawodowej nie może zdominować człowieka do tego stopnia, że przestanie on dostrzegać potrzeby troski o zdrowie, rozwój własnej osobowości i o szczęście najbliższych⁴⁹.

Powyższe treści pokazały, jak „geniusz kobiety” dowartościowuje ją, biorąc pod uwagę najważniejsze dziedziny życia. Godność kobiety jako osoby dyktuje jej określone prawa i możliwość domagania się właściwego traktowania. Jako człowiekowi przysługują kobiecie prawa w pełni równe z innymi, ale przyzwala się jej, a nawet nakazuje, aby swoją naturą realizowała jak najlepiej powierzone jej zadania i cele. „Geniusz kobiety” ma objawiać się na co dzień we wszystkich sytuacjach, bez względu na okoliczności. Powinna używać swego potencjału zawsze, aby swoim przykładem implikować w społeczeństwie pozytywne cechy i zachowania. Dzieje się tak zarówno w sferze rodzinnej, jak i zawodowej. Jak pogodzić te dwie różne rzeczywistości?

4. Godzenie kariery zawodowej i macierzyństwa

Problem łączenia kariery zawodowej z życiem rodzinnym jest w ostatnich latach przedmiotem coraz większego zainteresowania badaczy z różnych dziedzin,

⁴⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, Kielce 2005, s. 197.

⁴⁷ *Przemówienie Jana Pawła II do włóknianek z łódzkich zakładów przemysłu bawełnianego „Uniontex”*, Łódź, 13.06.1987, nr 3.

⁴⁸ *Przemówienie pożegnalne Jana Pawła II na lotnisku w Balicach*, Kraków, 16.08.1991, nr 4.

⁴⁹ *Przemówienie pożegnalne Jana Pawła II wygłoszone podczas spotkania z wiernymi w Sosnowcu*, 14.06.1999.

ze względu na istotne znaczenie zarówno ekonomiczne, jak i społeczne. Kobiety pragnące szczęścia rodzinnego, a także samorealizacji na gruncie zawodowym, szukają takich podpowiedzi, które stanowiłyby pomoc w pełnieniu funkcji na dwóch różnych drogach rozwoju. Socjocentryczna koncepcja roli kobiety sytuuje ją przede wszystkim w kontekście rodzinnym. Natomiast jeśli chodzi o preferowany styl życia przez kobiety to spada akceptacja tradycyjnego modelu, lokującego kobietę tylko w domu, a narasta przekonanie, że mają one prawo do pełnienia roli zawodowej⁵⁰. Niestety, udokumentowane empirycznie jest także stanowisko, zgodnie z którym wielość i różnorodność wymagań, związanych z rolami zawodowymi i rodzinnymi, jest źródłem konfliktu, a ten z kolei skutkuje gorszym zdrowiem i niższym zadowoleniem z życia⁵¹. Zatem kobiety stoją przed trudnym wyzwaniem. Z jednej strony chciałyby ciągle się rozwijać, nabywać kompetencje i zdobywać prestiż, a z drugiej, w pełni cieszyć się urokiem życia w małżeństwie, a co za tym idzie, spełniać się jako matki.

Analizując argumenty za łączeniem kariery z macierzyństwem, warto zwrócić uwagę na opinie dotyczące pracy kobiet. Według danych ponad dwie piąte ankietowanych (44%) uważa, że kobiety pracujące zawodowo cieszą się większym szacunkiem społecznym niż gospodynie domowe, które zajmują się wyłącznie prowadzeniem domu i opieką nad dziećmi. Przeciwną opinię wyraża jedynie 5% badanych. Warto jednak też zauważyć, że mimo dość częstego przekonania o większej społecznej roli kobiet aktywnych zawodowo niż tych, które zajmują się dziećmi i pracą w gospodarstwie domowym, prawie trzy czwarte respondentów (74%) nie różnicuje szacunku dla kobiet w zależności od ich statusu zawodowego⁵².

Zatem praca nie jest jedyną potrzebą, której kobieta podporządkowuje całe swoje życie. Inne badania pokazały, że dla tych kobiet, które zadeklarowały, że najważniejszą wartością jest dla nich rodzina, praca ma być przede wszystkim źródłem dochodu zasilającego budżet domowy i przyczyniać się do podnoszenia poziomu życia rodziny. Jak same respondentki dodają, praca zawodowa powinna być jak najmniej uciążliwa i absorbująca, aby nie przeszkadzać w wywiązywaniu się z obowiązków wobec rodziny i domu⁵³.

Najwyższe stanowisko w hierarchii wartości wśród Polaków zajmuje szczęście rodzinne, aż u 87% ankietowanych. Ważność pracy zawodowej podkreśla średnio

⁵⁰ M. Frąckowiak, *Role rodzinne, zawodowe i konsumenckie jako czynnik konstruowania tożsamości kobiet i mężczyzn w warunkach różnorodności teraźniejszości*, „Roczniki Socjologii Rodziny” 15 (2003), s. 79.

⁵¹ Ł. Baka, *Wymagania w pracy i w rodzinie a satysfakcja z pracy i satysfakcja z małżeństwa. Mediująca rola konfliktów między pracą i rodziną*, „Polskie Forum Psychologiczne” 1 (2012), s.171-186.

⁵² CBOS, *Kobieta pracująca. Komunikat z badań*, s.3, www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_028_13.PDF [28.09.2016].

⁵³ A. Krajewska, *Wartość pracy zawodowej i życia rodzinnego dla kobiet z małego miasta. Przykład mieszkańek Opoczna*, w: *Kobiety w Polsce na przełomie wieków. Nowy kontrakt płci?*, red. M. Fuszara, Warszawa 2002, s. 184.

21% osób ankietowanych⁵⁴.

O wielkim znaczeniu obydwu wartości pisał wspomniany Jan Paweł II. Jak zaznaczył w *Laborem exercens*, obydwa te kręgi wartości muszą łączyć się ze sobą prawidłowo i wzajemnie się przenikać. Co ciekawe, zaznacza też, że praca jest poniekąd warunkiem zakładania rodziny. Rodzina stanowi jeden z najważniejszych układów odniesienia, wedle których musi być kształtowany społeczno-etyczny porządek pracy ludzkiej (LE 10, FC 23). Daje to swoisty klucz do odpowiedzi, jak traktować te dwa zbieżne problemy. Praca służy rodzinie, jeśli warunkuje jej wszechstronny rozwój (FC 23). Dokonuje się on również przez wychowywanie dzieci, na co musi znaleźć czas również aktywna zawodowo kobieta⁵⁵.

Pracodawcy nie oferują tzw. dobrego środowiska pracy. Obejmowałyby ono dwa kluczowe aspekty, które dotyczą potrzeb kobiet, szczególnie matek: atmosferę w miejscu pracy i jej elastyczność. Takie środowisko wiąże się z poczuciem odpowiedzialności pracodawcy za zapewnienie rodzicom konkretnego wsparcia w kwestii udogodnień związanych z opieką nad dziećmi⁵⁶. Również dokumenty nauczania społecznego Kościoła mówią o zabezpieczeniu warunków pracy, co warunkuje prawidłowe funkcjonowanie człowieka na wielu płaszczyznach. Nauczanie to zwraca uwagę na warunki higieniczne, estetyczne, psychiczne, społeczne w miejscu pracy, a także na unormowany jej charakter (LE 19, PT 19). Tych warunków w wielu miejscach pracy kobiet brakuje.

Zasadne byłoby ułatwienie kobietom zadania godzenia różnorodnych obowiązków poprzez rozwój sieci usług, stworzenie możliwości pracy w niepełnym wymiarze godzin w okresach natężenia czynności opiekuńczo-wychowawczych. Powinno się też stworzyć możliwość pozostania w domu wtedy, gdy matki świadomie decydują się na okresowe wyłączenie z aktywności zawodowej na rzecz rodziny. Warunkiem koniecznym osiągnięcia tych celów jest stworzenie systemu społecznego zabezpieczenia rodziny. Polegałby on na zagwarantowaniu każdej rodzinie - niezależnie od tego, czy matka rodziny pracuje zawodowo, czy też tylko zajmuje się domem i dziećmi - zachowanie standardu ekonomicznego, przynajmniej na poziomie przeciętnym. Z pewnością przy dobrze zweryfikowanych skutkach, dobrze zaprogramowana polityka prorodzinna państwa przyniesie wymierne korzyści.

Ocenie należy też poddać powody, dla których kobieta partycypuje w środowisku zawodowym. Bezsprzeczna wydaje się chęć dbania o rudymenarne potrzeby własne i członków rodziny. Dobrobyt w pewien sposób warunkuje szczęście pojedynczej jednostki. Jednak współcześnie obserwuje się negatywne zjawisko w postaci przededefiniowania potrzeb gwarantujących normalne funkcjonowanie człowieka. Na szeroką skalę popularny staje się konsumencki styl życia, mający cechę priorytetową,

⁵⁴ CBOS, *Wartości i normy. Komunikat z badań*, www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_111_13.PDF [20.09.2016].

⁵⁵ *Prawo Boże jest nad prawem stanowionym*, <http://ekai.pl/wydarzenia/komentarze/x64543/prawo-boze-jest-nad-prawem-stanowionym/> [21.04.2013].

⁵⁶ Zespół Realizacji Badań Instytutu Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, *dz. cyt.*, s. 8.

któremu ulegają także kobiety. Sytuację tę potęgują nowe zjawiska kulturowe, które często mają decydujący wpływ na wybory społeczeństwa.

Jeszcze większy dylemat pojawia się, jeśli kobieta obejmuje wysokie stanowisko. Jedyną alternatywą jest łączenie się tych dwóch ról, na co decydują się kobiety, które mają pewną i ugruntowaną pozycję w pracy, a także silną pozycję zawodową partnera życiowego. Szukają one wówczas możliwych rozwiązań, które pomogłyby im w pogodzeniu funkcji małżeńsko-rodzinnych z zawodowymi. Trudność stanowi zbyt mała ilość oferowanych im możliwości, nieadekwatnych do potrzeb. Brakuje działań dostosowawczych, które polegałyby na planowaniu biografii zawodowej w powiązaniu z biografią życia rodzinnego kobiety, przy uwzględnieniu roli małżonka. Wiąże się to zatem z potrzebą partnerskich stosunków w rodzinie, na co dzisiaj coraz bardziej zwraca się uwagę. Powinno temu towarzyszyć wzmacnianie różnych form własnej przezorności na czas przejścia w „etap niezarobkowy”, czyli system pozwalający na zapewnienie źródeł egzystencji na czas poza pracą⁵⁷.

Filar pracy, życia osobistego i rodzinnego są permanentnie wpisane w życie kobiety, i dlatego istotne wydaje się zrozumienie istnienia ścisłych związków pomiędzy tymi sferami, a tym samym stworzenie specjalnych programów pozwalających na równowagę pracy i życia osobistego. Określa się je mianem work-life balance lub też family friendly employment. Podstawowy komponent tych programów to elastyczna forma zatrudnienia i organizacji czasu pracy. Rozwiązania ujęte w tych programach mają często szerszy zakres, wpisują się w zasady zarządzania zasobami ludzkimi w różnych jego obszarach, w tym zarządzania różnorodnością w wymiarze zróżnicowanej sytuacji i potrzeb pracowników mających obowiązki rodzinne. Choć wydają się one nowoczesne i trudne do wdrożenia, zyskują coraz więcej aprobaty szczególnie wśród kobiet, a zwłaszcza u tych, które w planach mają założenie bądź powiększenie rodziny.

Pomocą może też być coraz szersza oferta programów wspomagających opiekę nad dziećmi, choćby ułatwiające młodym matkom utrzymanie kontaktu z firmą, przełożonymi, współpracownikami podczas przerwy w pracy spowodowanej macierzyństwem. Wiele pracodawców dąży do zapewnienia poczucia stabilizacji zatrudnienia dla osób korzystających z urlopu macierzyńskiego lub wychowawczego. Oferują możliwość wykonywania pracy w godzinach popołudniowych i w soboty, możliwość ograniczenia wymiaru czasu pracy na wniosek pracownika. Osoby pracujące mogą też indywidualnie dostosować godziny rozpoczęcia i kończenia pracy, a po powrocie z urlopów (macierzyńskiego, wychowawczego) ustalany jest indywidualny rozkład czasu pracy⁵⁸.

Tak jak praca jest zjawiskiem wieloaspektowym, tak budując politykę prorodzinną i wspomagającą aktywnie zawodową kobietę powinno się wziąć pod uwagę

⁵⁷ B. Balcerzak-Paradowska, *Polityka rodzinna w Polsce w aspekcie godzenia życia zawodowego i rodzinnego*, w: *Godzenie pracy z rodziną w kontekście aktywizacji zawodowej kobiet*, red. C. Sadowska-Snarska, Białystok 2008, s. 15.

⁵⁸ Por. tamże, s. 22.

wiele płaszczyzn. Należy rozpatrywać zarówno prawa, jak i powinności kobiet i ich predyspozycje. Te, które zdecydują się łączyć dwa jakże wymagające pragnienia w postaci kariery i macierzyństwa, powinny otrzymać wsparcie od bliskich osób, społeczeństwa, państwa. Z kolei pozostające w domu i zajmujące się obowiązkami rodzinnymi również powinny być docenione. Nie wolno zapominać, że kobieta żyje w kontekście systemu społecznego i do niego należy odpowiedzialność za swoich członków. Oprócz kariery kobieta potrzebuje życia w społeczeństwie, które doceni ją jako matkę, żonę, pracownicę, a także w wielu innych rolach życiowych. Warto zwrócić uwagę na dowartościowanie społeczne, jak i przyzwolenie, gdyż to ono dzisiaj, jak i zapewne lata temu ma niebagatelny wpływ na biografię życiową kobiety i sposób jej postrzegania życia, budowania priorytetów.

Zakończenie

Aby ukazać wartość pracy, zbadano odpowiednie teksty katolickiej nauki społecznej, a także literaturę komentującą problematykę. Kariera kobiet stoi na szczycie prezentowanych wartości. Jak się również okazało, kobieta ma prawo do realizacji pragnienia w postaci budowania ścieżki zawodowej, ale nie może ona zagrażać jej codziennemu funkcjonowaniu i pełnieniu innych ról. Pomocą w równoczesnym pełnieniu zadań związanych z spełnianiem się na polu zawodowym i rodzinnym może być właściwie ugruntowana polityka prorodzinna i wypracowane przez nią odpowiednie rozwiązania. Niestety, jakość i różnorodność oferowanych przez nią możliwości nadal nie jest współmierna do oczekiwań i potrzeb kobiet pracujących. Zatem właściwe byłoby utworzenie takich udogodnień, które w sposób kompleksowy oferowałyby asekurację w łączeniu obowiązków kobiety, które wiążą się z karierą i macierzyństwem. Również zwiększone zatrudnienie kobiet przyczyniło się do zmian w demografii ludności, więc zasadne byłoby zaoferować im dodatkowe wsparcie, aby mogły swobodnie realizować się zawodowo, z uwzględnieniem powołania do założenia rodziny.

Literatura

- Kariera*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, red. J. Wojnowski, Warszawa 2003, t. XIV, s. 300.
- Baka, Ł., *Wymagania w pracy i w rodzinie a satysfakcja z pracy i satysfakcja z małżeństwa. Mediująca rola konfliktów między pracą i rodziną*, „Polskie Forum Psychologiczne” 1 (2012), s.171-186.
- Balcerzak-Paradowska, B., *Polityka rodzinna w Polsce w aspekcie godzenia życia zawodowego i rodzinnego*, w: *Godzenie pracy z rodziną w kontekście aktywizacji zawodowej kobiet*, red. C. Sadowska-Snarska, Białystok 2008, s. 11-26.
- Bełch, Ł., *Katolicka nauka społeczna. Podręcznik dla studentów teologii i nauk społecznych*, Kielce 2007.
- CBOS, *Kobieta pracująca. Komunikat z badań*, www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_028_13.PDF [28.09.2016].
- CBOS, *Wartości i normy. Komunikat z badań*, www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_111_13.PDF [20.09.2016].
- Chmielewski, M., *Odkryć „Geniusz Kobiety”. Synteza myśli Jana Pawła II na temat kobiety*, w: *Mulieris Dignitas. Promieniowanie kobiecości*, red. T. Paszkowska, Lublin 2009, s. 45-59.
- Chojnacki, K. J., *Etyka pracy: cel czy środek? Elementy katolickiej nauki społecznej w podstawach etyki pracy*, w: *Praca, społeczeństwo, gospodarka: między polityką a rynkiem*, red. J. Osiński, Warszawa 2011, s. 31-49.
- Doniec, R., *Rodzina wielkiego miasta. Przemiany społeczno-moralne rodziny w świadomości trzech pokoleń*, Kraków 2001.
- Doroszewski, W., *Geniusz*, <http://sjp.pwn.pl/szukaj/geniusz> [20.03.2013].
- Duda, W., Kukła, D., *Kariera zawodowa wobec postępujących przemian pracy*, Częstochowa 2010.
- Frąckowiak, M., *Role rodzinne, zawodowe i konsumenckie jako czynnik konstruowania tożsamości kobiet i mężczyzn w warunkach „różnorodności teraźniejszości”*, „Roczniki Socjologii Rodziny” 15 (2003), s. 63-83.
- Gębski, M., *Rynek pracy. Wybrane problemy*, Kielce 2008.
- Gizicka, D., *Praca zawodowa kobiety a jej miejsce w rodzinie*, w: *Spółczesność, przestrzeń, rodzina. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Piotrowi Kryczce*, red. M. Szyszka, Lublin 2009, s. 317-330.
- Glac, E., *Kariera zawodowa i aktywność edukacyjna, jako szansa samorealizacji współczesnej kobiety*, Wrocław 2005.
- Grochowska, I., *Kobieta w macierzyństwie*, „Fides et Ratio” 4 (2010), s. 31-37.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawionego na lotnisku w Muchowcu podczas drugiej pielgrzymki do ojczyzny*, Katowice 1983.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *List do kobiet „A cascuna di voi”*, Watykan 1995.
- Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Rzym 1963.
- Januszek, H., *Planowanie karier zawodowych – nowy instrument motywowania pracowników*, Poznań 1998.
- Kargul, J., *Obszary pozaformalnej i nieformalnej edukacji dorosłych*, Wrocław 2001.
- Kobieta jest ukoronowaniem dzieła stworzenia*, <http://ekai.pl/diecezje/x64431/kobieta-jest-ukoronowaniem-dzieła-stworzenia/> [16.04.2013].
- Kolasińska, E., *Praca jako cenna wartość*, w: *Przemiany pracy, postaw i ról zawodowych*, red. D. Walczak-Duraj, Łódź 2011, s. 191-205.

- Krajewska, A., *Wartość pracy zawodowej i życia rodzinnego dla kobiet z małego miasta. Przykład mieszkańek Opoczna*, w: *Kobiety w Polsce na przełomie wieków. Nowy kontrakt płci?*, red. M. Fuszara, Warszawa 2002, s. 139-160.
- Kukła, D., *Barierzy rozwoju zawodowego kobiet*, w: *Znaczenie aktywności edukacyjnej i zawodowej dla człowieka*, red. A. Augustyn, A. Łacina Łanowski, Łódź 2010, s. 314-320.
- Marszałik, M., *Godność i powołanie kobiety w nauczaniu Jana Pawła II*, <http://www.szyran.republika.pl/marszalik.pdf> [20.04.2015].
- Milian, L., *Praca, osobowość, kierowania: wybrane zagadnienia dla studiujących kierunek Zarządzanie*, Częstochowa 2002.
- Nowacki, Ł., *Leksykon pedagogiki pracy*, Warszawa 2004.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, Kielce 2005.
- Pietrowa-Wasilewicz, A., *Jan Paweł II dostrzegł geniusz kobiety*, http://ekai.pl/wydarzeniatemat_dnia/x39453/jan-pawel-ii-dostrzegal-geniusz-kobiety/ [11.04.2013].
- Poczęsna, J., *Wymagania rynku pracy w kontekście budowania kariery zawodowej*, „*Problemy Profesjologii*”, 1 (2006), s. 97-114.
- Prawo Boże jest nad prawem stanowionym*, <http://ekai.pl/wydarzenia/komentarze/x64543/prawo-boze-jest-nad-prawem-stanowionym/> [21.04.2013].
- Przemówienie Jana Pawła II do włókniarzek z łódzkich zakładów przemysłu bawełnianego „Uniontex”*, Łódź, 13.06.1987.
- Przemówienie pożegnalne Jana Pawła II na lotnisku w Balicach*, Kraków, 16.08.1991.
- Przemówienie pożegnalne Jana Pawła II wygłoszone podczas spotkania z wiernymi w Sosnowcu*, 14.06.1999.
- Suchar, M., *Kariera i rozwój zawodowy*, Gdańsk 2003.
- Sztumska, B., *Sztumski, J., Człowiek w świecie wartości*, Katowice 2002.
- Watykan o kobiecie i mężczyźnie*, <http://ekai.pl/wydarzenia/x7676/watykan-o-kobiecie-i-mezczyznie/> [15.04.2013].
- Wiatrowski, Z., *Podstawy pedagogiki pracy*, Bydgoszcz 2005.

Women's Career in Ethical and Social Aspects

Summary: The most appropriate criterion constitutive importance of career for a man, especially for a woman is placed her in the category of value, what attempt to present in this article. Analysis and statistics presented, what position in the hierarchy of values is career and how important it is for the life of a particular individual. As the perception of the work reflects on relationships, show analysis of individual source texts, among them the church documents.

The research is covered by the so-called „genius of women” The term derives from the papal teaching of John Paul II, who in this way wanted to draw attention to the fundamental issues relating to women's nature and her person. To outline his view, the concept mentioned „genius”, the analysis will be covered by his own published documents, and references to them in other texts.

Article shall also attempt to look at the careers of women and motherhood as two possible areas for simultaneous execution, without discrimination of any of them. It will be the proposal response to the demand to reconcile the basic needs of women: married life, family, social and professional.

Keywords: woman, career, value.

ANDRZEJ WDOWISZEWSKI

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa
Gdańsk

Problematyka zagrożeń duchowych w medytacji Wschodu w kontekście inicjacji okultystycznych i synkretyzmu religijnego

Streszczenie: Kontrowersyjne kwestie związane z medytacją Wschodu rozpatrywano na Zachodzie w latach 70. XX wieku. Psycholodzy, psychiatry i terapeuci już wtedy dzielili się na zwolenników i przeciwników tej metody ćwiczeń. W obecnym czasie, w środowisku duchowieństwa również zdania są podzielone, co do pozytywnych i negatywnych efektów tej wschodniej metody relaksacyjnej. Duchowni zaangażowani w tzw. *chrześcijański zen* i w tzw. *chrześcijańską jogę* twierdzą, że te metody pomagają pogłębić relacje z Bogiem. Kapłani, którzy negatywnie oceniają ten sposób duchowego rozwoju, podkreślają fakt, iż medytacja oraz joga Wschodu posiadają okultystyczne korzenie i dla tego stanowią duchowe zagrożenie dla chrześcijan. Zwracają też uwagę, że włączanie tych technik do modlitw chrześcijańskich może prowadzić wprost do synkretyzmu.

Słowa kluczowe: medytacja Wschodu, joga, buddyzm, okultyzm, synkretyzm.

Wstęp

„*Nie może dobre drzewo wydać złych owoców
ani złe drzewo wydać dobrych owoców.
(...) A więc : poznacie ich po owocach*”
Mt 7, 18-20

Medytacja (łac. *meditatio* – rozważanie, namysł) jest techniką wyciszania umysłu i uzyskiwania wglądu we własne wnętrze. Według jednej z definicji medytacja to: „prywatne nabożeństwo religijne lub ćwiczenia umysłowe, w których stosuje się techniki koncentracji i kontemplacji by osiągnąć zwiększony poziom świadomości duchowej”¹. Formy medytacji możemy odnaleźć m.in. w Biblii, a także w filozofii Dalekiego Wschodu, głównie w myśli indyjskiej, która sięga wstecz do dwóch tysięcy lat przed naszą erą poprzez jogę aż do nauk Buddy. Ogromny wpływ na popularyzację medytacji wschodniej na Zachodzie mieli tybetańscy mnisi. Medytacje możemy podzielić na aktywne i pasywne. Medytacje aktywne wykorzystują ruch.

¹ Zob. <https://www.britannica.com/topic/meditation-mental-exercise> [05.10.2014].

Należą do nich między innymi joga, medytacja Osho i tai chi. Pasywne opierają się natomiast na pracy z własnym umysłem np. zen.

Według współczesnych przedstawicieli ruchu New Age medytacja Wschodu dzieli się także na mistyczną i okultystyczną. Mistyczna medytacja wynika z pragnienia introspekcji we własne wnętrze, przeżycia *oświecenia*. Medytacja okultystyczna jest „ukierunkowaną celową energią ze specyficznych źródeł, do stworzenia jakiegoś szczególnego efektu. Energia ta może być użyta do dobrych lub złych celów. Obecnie najbardziej efektywnym rodzajem okultystycznej medytacji jest Raja Joga”².

Zagadnienia związane z medytacją Wschodu wzbudzają wiele kontrowersji wśród badaczy efektów wschodnich technik relaksacyjnych, a także wśród osób duchownych. Lekarze, psycholodzy, psychiatry i teolodzy widzą to zjawisko w różny sposób, dzieląc się na zwolenników i przeciwników tej metody ćwiczeń. Zwolennicy medytacji wschodniej, formułując swoje pozytywne opinie, kładą nacisk na niezwykłą skuteczność tej techniki w walce ze stresem i depresją, a także na jej efektywność w poprawianiu koncentracji oraz samodyscypliny. Przeciwnicy tego rodzaju medytacji uważają natomiast, że nie mamy do czynienia z czymś tak prostym jak techniki relaksacji ciała i umysłu. Wschodnia medytacja ma prawdziwy potencjał powodowania problemów psychicznych i emocjonalnych takich jak np. depresja, schizofrenia, urojenia wielkościowe, ataki paniki, zachowania antyspołeczne, nasilenia nerwicy, a także bywa przyczyną samobójstw.

Omawiając medytację Wschodu należy przede wszystkim zwrócić uwagę na jej aspekt duchowy, który pomijany jest zazwyczaj przez środowiska naukowe, badające wpływ tej techniki na funkcjonowanie człowieka. Wielu chrześcijan ćwicząc hinduską medytację transcendentalną czy medytację buddyjską straciło wiarę w Boga, przejmując hindusko-buddyjski system wierzeń w reinkarnację, karmę i dharmę. Stwierdza się również przypadki, które księża egzorcyci nazywają *nawiedzeniem* lub *opętaniem demonicznym* wynikającym z ćwiczeń medytacyjnych. Interesujące przy tym jest to, iż hinduscy guru potwierdzają takie przypadki i przestrzegają przed duchami, które mogą medytującego doprowadzić do choroby psychicznej, a nawet śmierci.

1. Wschodnia medytacja drogą ku integracji czy dezintegracji osobowości?

Medytacja Wschodu stała się bardzo popularna, szczególnie w krajach zachodnich, gdzie reklamuje się ją, jako niezwykle pomocną technikę w integrowaniu sfery psychicznej i fizycznej. W wielu szkołach biznesu wschodnie techniki relaksacyjne są niemalże obowiązkowe. W takich znanych firmach jak np. Google, Ebay, Twitter, Facebook, Nike, Apple, Yahoo, Deutsche Bank, Procter & Gamble, HBO nakłania się pracowników do ćwiczeń medytacji i jogi, aby rozwijali w sobie samoświadomość.

² Zob. https://www.lucistrust.org/arcane_school/meditation/the_science_meditation [11.12.2014].

mość i walczyli ze stresem. Według niektórych specjalistów te techniki relaksacyjne powodują rozwój produktywności i kreatywności u pracujących osób. Tworzy się więc specjalne pokoje w miejscach pracy nazywane *quiet rooms* (pokoje ciszy), aby pracownik mógł swobodnie oddać się medytacji albo modlitwie, w zależności od reprezentowanego światopoglądu.³

Wschodnią medytację i jogę propaguje wielu psychologów i psychoterapeutów również w Polsce. Formę takich ćwiczeń szybko zaadaptowano w działaniach terapeutycznych. Współcześnie możemy odnaleźć te elementy w różnych popularnych terapiach np. Trening Autogenny Schultza, Technika Relaksacyjna Jacobsona, Psychologia Zorientowana na Proces Mindella, Medytacja Uważności Kabat-Zinna, Terapia Gestalt⁴.

Wszelkie kursy medytacji są reklamowane jako niezwykle pożyteczny system ćwiczeń, mający uodparniać na choroby, zwalczać depresję, dodawać energii, podwyższać inteligencję. Badacze medytacji wschodniej już w latach 70. XX wieku podkreślali jednak fakt dziwnych zachowań u pacjentów po tych kursach relaksacji: ataki paniki i lęku, napięcie, niepokój, próby samobójcze. Późniejsze badania dokonane w latach 80., 90. i najnowsze, przeprowadzone w XXI wieku, potwierdzają skutki uboczne tej metody ćwiczeń. Naukowcy odkryli zjawisko, które nazwali Syndrom RIA – Relaxation Induced Anxiety (Niepokój Wywołany Relaksacją). Zamiast relaksu podczas medytacji, osoby te stają się przygnębione, a nawet mogą mieć ataki paniki. Badania prowadzone przez dr Fredericka Heide wykazały, że 54% medytujących miało objawy RIA. Symptomy RIA to m.in. ataki paniki, łomotanie serca, wybuchy niekontrolowanego śmiechu i łez⁵. Lekarz dr John Craven z Kanady zwraca uwagę na poczucie lęku, zachowania destrukcyjne i samobójcze, które stwierdził u medytujących⁶. Hinduski psychiatra dr Sethi Bhargava opisał przypadki 20 osób, które po czterech dniach intensywnej medytacji miały zachowania agresywne, cierpiały na manie prześladowczą i omamy słuchowe⁷. Geoffrey Dawson, psychoterapeuta z Sydney pomagał pacjentom, którzy mieli przykre doświadczenia psychiczne w wyniku uczestnictwa w kursach medytacji Vipassana. Dawson stwierdził u nich ataki paniki, epizody depresyjne i maniakalne. Kontaktował się on także z kobietą, której córka popadła w silną depresję po lekcjach medytacji. Pomimo leczenia w szpitalu osoba ta popełniła samobójstwo⁸. Amerykański psycho-

³ A. Wdowiszewski, *Duchowość i religijność w miejscu pracy – amerykański sposób na odnowienie zasad moralnych w biznesie*, „Pieniądze i Więż” 66 (2015), s. 19.

⁴ A. Wdowiszewski, *Niebezpieczne metody terapeutyczne*, „Biuletyn – Kwartalnik o Zagrożeniach Duchowych” 28/2 (2013), s. 38.

⁵ F.I. Heide, T.D. Borkovec, *Relaxation-Induced Anxiety: Paradoxical Anxiety Enhancement Due to Relaxation Training*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 51/2 (1983), s. 171-182.

⁶ J.L. Craven, *Meditation and psychotherapy*, „Canadian Journal of Psychiatry” 34 (1989), s. 648-653.

⁷ S. S. Bhargava, *Relationship of meditation and psychosis: case studies*, „Australian & New Zealand Journal of Psychiatry” 37/3 (2003), s. 382.

⁸ Zob. <http://thehumanist.com/magazine/september-october-2007/features/can-meditation-be-bad-for-you> [11.12.2009].

log prof. Arnold Lazarus opisał kilka przypadków osób, które po kursach medytacji wschodniej wpadły w głęboką depresję, a jedna z medytujących kobiet popełniła samobójstwo⁹. Dr Walt Larimore wykazuje, że połowa z przebadanych osób uprawiających wschodnią medytację cierpi z powodu depresji, stanów lękowych, bólów napięciowych i wybuchowości. Niektórzy słyszą dziwne głosy, mają demoniczne wizje, czują strach, tracą władzę nad ciałem, popadają w konwulsje, mają zbrodnicze lub samobójcze myśli¹⁰.

Badania w Stanford Research Institute w latach 70 XX wieku pokazały, że niekorzystne skutki medytacji transcendentalnej są skorelowane z ilością czasu jej wykonywania. Medytacja transcendentalna prowadzi medytującego do świata wizji, obrazów i dziwnych wyobrażeń, które można porównać do efektów po zażyciu narkotyków. Oto kilka relacji medytujących:

- „Widziałem piękny krajobraz i miałem kontakt z innymi ludźmi. Poza tym miałem wizje jak po zażyciu narkotyków”;

- „Zobaczyłem indyjskich bogów, zwierzęta, niemożliwe do zidentyfikowania tygrysy, lwy i przerażające formy zwierząt - mieszkankę wilków i niedźwiedzi”;

- „Widziałem siebie w łóżku zawiniętego jak mumia. Wyszedłem jak motyl na zewnątrz z wielu warstw”;

- „Czułem, że miałem osiem lub dziewięć lat. Miałem bardziej wyrafinowane postrzeganie, zobaczyłem ludzi przychodzących do mnie, widziałem grupy ludzi na łące, nad morzem. Widziałem jak opuszczam swoje ciało”¹¹.

W latach 80. XX wieku w Niemczech, na zlecenie Ministerstwa do Spraw Młodzieży, Zdrowia i Rodziny przeprowadzono badania dotyczące efektów praktykowania medytacji transcendentalnej (TM). Niemieckie badania wykazały, że ponad 70% badanych miało problemy ze snem, z koncentracją, halucynacje, poczucie izolacji i depresji¹². Ponad 50% wszystkich byłych medytujących wierzyło w tzw. „Maharishi efekt”. To twierdzenie twórcy Transcendentnej Medytacji Maharishiego, mówiące o tym, że gdy 1% populacji w dowolnym mieście będzie medytować, to nastąpi znaczna poprawa we wszystkich aspektach życia w danym regionie¹³. Ruch TM utworzył Ministerstwo Zdrowia i Nieśmiertelności, obiecując medytującym, życie bez chorób. Interesujące jest również to, iż 58% osób badanych wierzyło, że któregoś dnia będą w stanie unosić się w powietrzu (lewitować). Maharishi nazywał to *yogic flying* (jogiczne latanie). Medytujący także zmienili swój światopogląd, przyjmując teorię reinkarnacji, karmy i dharmy. Niemieckie badania wykazały również, iż wschodnia medytacja wpływa negatywnie na życie rodzinne. Przed rozpoczęciem medytacji ponad 80% osób miało aktywne życie rodzinne. Po rozpoczęciu

⁹ A.A. Lazarus, *Psychiatric problems precipitated by Transcendental Meditation*, „Psychological Reports” 39 (1976), s. 601-602.

¹⁰ D. O’Mathuna, W. Larimore, *Alternative Medicine*, Grand Rapids 2006, s. 274-275.

¹¹ Zob. <http://onwww.net/trancenet.org/research/chap4.shtml> [06.01.2010].

¹² Tamże.

¹³ A. Zwoliński, *Yoga – droga w nieznanne*, Kraków 1995, s. 24.

medytacji sytuacja procentowo dokładnie się odwróciła tak, iż 80% medytujących wycofało się z życia rodzinnego. Osoby te zmieniły się pod względem osobowościowym, stając się coraz bardziej egoistyczne i agresywne wobec swoich współmałżonków. Medytacja ma też zły wpływ na karierę zawodową. Według badań 42% osób przerwało pracę zawodową lub zrezygnowało ze studiów. Podsumowując niemieckie badania należy podkreślić, że:

- TM może powodować choroby psychiczne lub przygotować drogę dla takich chorób;
- Stan osób, które miały chorobę psychiczną przed rozpoczęciem praktykowania TM, po rozpoczęciu ćwiczeń medytacyjnych pogorszył się;
- TM ma negatywny wpływ na proces podejmowania decyzji. Występuje mechanizm utraty samostanowienia o sobie;
- TM powoduje daleko idące zmiany widzenia rzeczywistości, które niekorzystnie wpływają na życie rodzinne, stosunki społeczne, motywację i dążenie do osiągnięć życiowych.

Lekarz Gary Gold ze Stanów Zjednoczonych zwraca uwagę, że lata 70. XX wieku były szczytowym okresem mody na medytację transcendentálną i właśnie w tym czasie pojawił się najwyższy wskaźnik samobójstw wśród nauczycieli medytacji. Osoby, skandując imiona „duchowych pasożytów” – jak je określił Gary Gold – „zapraszają je i są przez te duchy gnębione”. Dr Gold podkreśla, że pisze o tym z doświadczenia, a nie z teorii¹⁴.

Z przedstawionych badań i relacji na plan pierwszy wybijają się szczególnie dwa aspekty skutków ubocznych wschodniej medytacji. Są to: zaburzenia psychiczne i próby samobójcze. Propagatorzy medytacji Wschodu niechętnie mówią o skutkach ubocznych u medytujących, stwierdzając, iż są to przypadki marginalne. Wielokrotnie rozmawiając z polskimi buddystami dowiedziałem się, że to nie medytacja wywołuje chorobę psychiczną, ale uczestnik kursu medytacyjnego przychodzi już z taką chorobą, której nie jest świadomy. Medytacja Wschodu powoduje tylko ujawnienie się tej choroby „na zewnątrz”. A zatem medytacja spełnia tutaj bardzo pozytywną rolę, gdyż medytujący w ten niecodzienny sposób dowiaduje się, że nosi w sobie chorobę psychiczną. Gdyby nie uczestniczył w kursach medytacji, nie dowiedziałby się o tym, że posiada taką właśnie przypadłość. Teza ta jest jednak fałszywa, gdyż jak pokazały badania przeprowadzone m.in. przez dwóch amerykańskich psychologów - dr Margaret Singer i dr Janje Lalich nad osobami praktykującymi medytację – przed praktykowaniem tej wschodniej techniki osoby badane nie miały żadnych zaburzeń psychicznych. Problemy psychiczne zaczęły się dopiero po lekcjach medytacji¹⁵. Christopher Titmuss, były mnich buddyjski, powiedział, że od czasu

¹⁴ G. Gold, *Transcendental Meditation is dangerous*, Medical News Today 2007.

Zob. <http://www.medicalnewstoday.com/> [11.12.2009].

¹⁵ M. Singer, J. Lalich, *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives*, San Francisco 1996.

do czasu ludzie medytujący przechodzą przez bardzo traumatyczne doświadczenia i wymagają nawet całodobowej pomocy, stosowania silnych leków, a nawet hospitalizacji. Mogą też doświadczać krótkotrwałego strachu, gdyż umysł nagle „wymyka się” całkowicie z pod kontroli i wtedy medytujący odczuwają tak silny strach, który powoduje, iż doznają „pomieszania zmysłów” przez to wejście w medytację¹⁶.

Kwestia prób samobójczych, o których w swoich opracowaniach medycznych piszą lekarze po przebadaniu osób medytujących, ma swe źródło nie w sferze psychicznej, jak się na ogół przyjmuje, ale w sferze duchowej. Medytacja wschodnia wywodzi się z technik szamańskich, które opierają się na kontaktach z duchami. Mamy tu ewidentny związek ze spirytyzmem. Guru Chinmoy hinduski mistrz duchowy, który w latach 70. XX wieku uczył pracowników ONZ medytacji, przestrzegał przed zwodniczymi duchami, które podszywają się pod osoby guru w wizjach, by nakłonić uczniów do popełnienia samobójstwa. Wspomina też kilka osób, które zginęły podczas ćwiczeń oddechowych w trakcie medytacji i jogi¹⁷.

2. Medytacja i joga Wschodu czyli wchodzenie w duchowość okultystyczną

„Okultyzm jest dynamiczną duchowością (...) niezbędnym instrumentem na ścieżce duchowej”¹⁸

Aurobindo – hinduski mistrz duchowy, jogin

Zagadnienie okultyzmu w medytacji i jodze Wschodu wzbudza wiele kontrowersji, zarówno wśród psychiatrów, psychologów, jak i osób duchownych kościołów chrześcijańskich. Polscy propagatorzy wschodnich technik negują związki okultyzmu z filozofią czy praktykami Wschodu, jednakże hinduscy guru wprost mówią o takiej właśnie symbiozie. Według filozofii Wschodu medytacja rozumiana jest jako „intuicyjne poznanie rzeczywistości duchowej”. Wchodzenie w medytację to doświadczenie duchowe, określane jako „otwieranie trzeciego oka”. Hindusi uważają, że każdy człowiek posiada trzecie oko, umieszczone u szczytu nosa, dające możliwości percepcji duchowej¹⁹. Jogini twierdzą, że poprzez medytację osiągną stany paranormalne, takie jak np. lewitacja, czytanie cudzych myśli, znajomość przeszłości, uwalnianie od chorób, utrzymywanie się przy życiu przez dłuższy czas bez jedzenia czy bez oddychania, telepatyczne przekazywanie myśli, itp. Te same uzdolnienia wykazują również okultyści, tacy jak: szamani, wróżbici, czarownicy. Jedni i drudzy powyższe stany osiągną drogą manipulowania swym ciałem, w połączeniu z praktyką różnych rytuałów, dzięki którym wchodzą w łączność ze światem

¹⁶ Zob. <http://thehumanist.com/magazine/september-october-2007/features/can-meditation-be-bad-for-you> [11.12.2009].

¹⁷ Chinmoy, *Great Masters and Cosmic Gods*, Jamaica 1977, s. 8.

¹⁸ Aurobindo, *Sri Aurobindo and the Mother on Occultism*, Vijay Pondicherry 1972.

¹⁹ Por. A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009.

duchowym i zdobywają „tajemne moce”²⁰. Yogi Ramacharaka, propagator hinduizmu w Stanach Zjednoczonych zaleca: „Prawdziwy okultysta, który stara się osiągnąć możliwie najwyższe wyniki, powinien uczynić filozofię jogów częścią swego codziennego życia, powinien jakby nosić ją w sobie, wykorzystywać ją we wszystkim, co czyni”²¹.

Według księdza egzorcysty Gabriele Amortha, który dokonał ponad 70 tysięcy egzorcyzmów: „okultyzm jest właściwą religią szatana, która przeciwstawia się prawdziwemu Bogu i prawdziwej religii, a przede wszystkim samemu człowiekowi”²². Słowa egzorcysty w zestawieniu ze słowami cytowanego na wstępie hinduskiego mistrza duchowego Aurobindo, pokazują rozdzwięk między religią chrześcijańską a religią Wschodu. W Biblii judeochrześcijańskiej możemy przeczytać o surowych karach za uprawianie okultystycznych technik. Człowiek, który to czyni, jest nazwany – *obrzydlivym*²³. Okultyzm według nauk kościołów chrześcijańskich jest swoistym rodzajem drzwi do kontaktów ze złymi mocami, demonami, których nie należy otwierać. Dla wyznawców wschodnich religii, okultyzm jest drogą do duchowego rozwoju.

Zdaniem dr Karlis Osis i dr Gertrudy Schmeidler najważniejszym czynnikiem w medytacji jest ASC (*Altered States of Consciousness* – odmienny stan świadomości). Stany transowe i ASC były tradycyjnie związane ze światem okultyzmu, demonizmu, a także i innych form kontaktów duchowych, takich jak: szamanizm, czary, satanizm, mediumizm i joga²⁴. Jak podkreśla Tadeusz Doktor: „trans może otworzyć na opętanie lub na jakąś pozaludzką rzeczywistość, której nie znamy i nie jesteśmy w stanie kontrolować. Także z tej racji tzw. medytacja może być niebezpieczna, co widać na przykładzie dokładnie przebadanej Transcendentalnej Medytacji, najlepiej przebadanej medytacji tego typu, co może być wzorcowe dla innych typów medytacji”²⁵. Redaktor pisma *The Christian Post*, pastor Dan Delzell zwraca uwagę, że: „Odmienne stany świadomości i inne mistyczne praktyki otwierania drzwi w sferze duchowej sprawiają, iż człowiek staje się podatny na wszelkie duchy, które przychodzą przez te drzwi”²⁶. Przestrzega jednocześnie, że chrześcijanie nigdy nie powinni dać się wprowadzić w stany transu czy relaksacji opartej na wschodnim mistycyzmie. Laureat nagrody Nobla neurofizjolog John Eccles powiedział, że ludzki umysł jest urządzeniem, w którym może działać duch. Według Ecclesa mamy niematerialny umysł, który działa poprzez materialny mózg. Oprócz świata

²⁰ M. Pawlik, *Mystyk na marihuanie*, „Egzorcysta” 3 (2013), s. 44-47.

²¹ Y. Ramacharaka, *Filozofia Wschodu, Okultyzm Wschodni, Terapeutyka Tajemna*, Warszawa 1995.

²² G. Amorth, *Egzorcysty i psychiatrzy*, Częstochowa 1999, s. 46.

²³ Pwt 18, 9-12.

²⁴ Por. K. Osis, *Dimensions of the Meditative Experience*, „The Journal of Transpersonal Psychology” 5/2 (1973), s. 121.

²⁵ Zob. http://www.jp2w.pl/pl/41650/0/Techniki_psychosomatyczne_czy_duchowe_inicjacje.html [22.02.2015].

²⁶ Zob. <http://www.christianpost.com/news/hypnosis-and-yoga-open-hidden-spiritual-doors-75641/> [12.07.2013].

fizycznego w człowieku, istnieje umysłowy – czyli duchowy świat i obie te rzeczywistości wzajemnie oddziałują na siebie²⁷. Należy pamiętać o tym, że otwierając się na rzeczywistość duchową, przyjmujemy właściwości tejże duchowości, która może nas zniszczyć lub wzbogacić.

Niezwykle ważnym aspektem wynikającym z uprawiania medytacji wschodniej są właśnie kontakty duchowe. Znaczenie tego problemu podkreśla były hinduski guru, który nawrócił się na chrześcijaństwo Rabi R. Maharaj: „W czasie moich codziennych medytacji, zacząłem (...) odwiedzać egzotyczne planety, gdzie rozmawiali ze mną bogowie, zachęcając mnie do osiągnięcia wyższych stanów świadomości. Czasami w moim transie spotykałem te same demoniczne istoty, które są przedstawiane w świątyniach hinduskich, buddyjskich oraz innych religii. Było to przerażające, lecz mój nauczyciel wyjaśniał mi, że to normalne i zachęcał mnie do kontynuowania moich poszukiwań”²⁸. Ten były mistrz duchowy Wschodu dzieli się także interesującą refleksją: „Zastanawiałem się, dlaczego żaden ze spotkanych przeze mnie bogów nie wydał mi się dobry, łagodny i kochający”²⁹.

Z medytacją Wschodu wiąże się również problem tzw. ubóstwienia samego siebie w wyniku doznań podczas jej stosowania. Różni guru często myślą, że są jedną naturą z Bogiem w wyniku przeprowadzanych praktyk. Guru Muktananda mówił o sobie: „Jestem jak sam Bóg”³⁰. Podobnie guru Sai Baba powiedział również, że jest Bogiem i jego moc jest nieograniczona. Inny znany guru Rajneesh określany jako Osho, twórca medytacji dynamicznej, mówił o sobie, że jest Jezusem: „Kiedy wzywacie Jezusa, to tak naprawdę mnie wzywacie, a kiedy wzywacie mnie – wzywacie Jezusa”³¹. Należy tutaj dodać, że w sekcie Rajneesha dochodziło do przypadków samobójstw i chorób psychicznych; mężczyzn zmuszano do sterylizacji, a kobiety do aborcji oraz dokonywano także okrutnych gwałtów na kobietach i dzieciach. Jedną z form medytacji według Osho były specyficzne warsztaty terapeutyczne, w których osoby w nich uczestniczące rozbiierały się do naga, pełzały po pokoju ocierając się o siebie, zadając sobie ciosy i uprawiając przy tym brutalny seks. Guru Rajneesh (Osho)³² uważał gwałcenie kobiet podczas tych sesji „medytacyjnych” za korzystne dla rozwoju ich osobowości. Brooks Alexander zauważa, że Muktananda, Sai Baba i Rajneesh przedstawiają podobną filozofię i praktykę działania: „Jest to wzór, który możemy znaleźć nie tylko w rytuałach Tantry (indo-tybetańskim okultyzmie), ale w europejskim satanizmie, gnostycyzmie i starożytnej pogańskiej magii”³³. Rajneesh twierdził, że magia stanowi „jedną z największych możliwości ludzkiego roz-

²⁷ J. Eccles, *How the Self Controls Its Brain*, Heidelberg 1994, s. 38.

²⁸ R. R. Maharaj, *Śmierć Guru*, Wydawca E&A Poznań 1993 s. 68-69.

²⁹ Tamże.

³⁰ Muktananda, *Play of Consciousness*, New York 1978, s. xxiii, 155-161.

³¹ Zob. <http://mysticpolitics.com/osho-fear-is-the-master/> [14.06.2014].

³² Guru Bhagwan Shree Rajneesh zwany Osho zmarł na AIDS w 1990 roku.

³³ A. Wdowiszewski, *Sekty i organizacje parasekciarskie jako specyficzna „podkultura”. Problematyka zagrożeń psychiczno-duchowych w działaniach terapeutycznych*, niepublikowany materiał z wykładów wygłoszonych w GWSH 2013.

woju³⁴. Guru Yogananda uczył: „Prawdziwy spirytualizm jest wspaniałą nauką(...). To jest możliwe dzięki medytacji i duchowemu rozwojowi, kontaktować się ze zmarłymi”³⁵. Guru Chinmoy, stwierdza: „Wielu, wielu czarnych magów i ludzi, którzy zajmowali się duchami, zostało przez nich zabitych. Wiem o tym, bo byłem blisko tych licznych przypadków”³⁶. Demonolog, o. prof. Aleksander Posacki SJ zwrócił uwagę, że „problem medytacji opartej na filozofii Wschodu jest bardzo poważny, ponieważ nauka ta ma związki ze spirytyzmem o demonicznym podłożu”³⁷. Wypowiedzi hinduskich mistrzów duchowych świadczą o tym, iż teza ta nie jest bezpodstawna. Aby to bardziej uzmysłowić, można posłużyć się przykładem relacji z ćwiczeń medytacyjnych guru Muktanandy, który opisał swoje spotkanie z bytami duchowymi, które on sam nazywa demonami: „Wydawało mi się, że byłem kontrolowany przez jakąś moc. Mój umysł był całkowicie niestabilny (...). Słyszałem hordy ludzi krzyczących przeraźliwie, ich pisk był straszny, apokaliptyczny, (...) otoczyła mnie armia demonów i duchów (...). Chciałam uciec, ale moje nogi były zamknięte mocno w pozycji lotosu (...). Następnie znad wody, kula o średnicy czterech stóp, weszła we mnie. To nie jest sen czy alegoria, ale scena, która faktycznie się stała (...). Widziałem olśniewające światło w moim czole i byłem przerażony (...), potem dowiedziałem się, że wszystko było częścią procesu związanego z duchowym oświeceniem (...). Ludzie, którzy tego doświadczyli, nazwali to *przebudzeniem Kundalini*”³⁸. Teolodzy dr John Ankerberg i dr John Weldon zwracają uwagę, iż: „nie ma wątpliwości, że energia doświadczana w medytacji szczególnie podczas fazy zwanej *powstaniem Kundalini*, jest rezultatem duchowego wpływu lub nawet zdemonizowania. Manifestacje, jakie towarzyszą energii przywołanej przez medytację, występują często w spirytyzmie. To wskazuje, że z pewnością nie jest to energia ludzka, ani tym bardziej Boża. Wielki przyływ energii jest częstym zjawiskiem u wschodnich i zachodnich guru, którzy sami wyznają, że znaleźli się we władzy duchów, demonów czy bogów, a także przez okultystów uprawiających jogę, którzy przyznają to samo”³⁹.

O tajemniczych bóstwach pojawiających się w trakcie uprawiania medytacji i jogi mówił także Dalajlama XIV oświadczając, iż „kiedy człowiek osiągnie pewne wyniki albo stabilność w praktykowaniu jogi, szczególnie w dziedzinie jogi bóstw i rozwija w sobie dumę tego bóstwa, otrzymuje zdolność wykorzystywania mocy różnych obrońców i bóstw. Te bóstwa mogą wywierać wpływ na to, co się dzieje w świecie”⁴⁰. Dalajlama uwypukla działanie jakiś bóstw, podczas uprawiania jogi, a zatem joga nie jest tylko ćwiczeniem fizycznym, ale także metodą, która pozwala wchodzić w interakcje z bytami duchowymi i czerpać od nich moc. Will Baron był

³⁴ B.S. Rajneesh, *The Mustard Seed*, San Francisco 1975, s. 382.

³⁵ J. Ankerberg, J. Weldon, *The Coming Darkness*, Eugene 1993.

³⁶ Chinmoy, *Astrology, the Supernatural and the Beyond*, Jamaica 1973.

³⁷ Zob. <http://www.fffatha.org.pl/sekty/baza/mt1.htm> [20.05.2014].

³⁸ Muktananda, *Play of Consciousness*, New York 1978, s. xxiii, 155-161.

³⁹ Ankerberg, J. Weldon, *Encyclopedia of New Age Beliefs*, Eugene 1996.

⁴⁰ Dalajlama XIV, *Интервью Далай-ламы XIV. „Путь к себе”* 31/4 (1995), s. 31-39.

członek ruchu New Age, podkreśla, że „niebezpieczeństwo introspektywnej medytacji leży w tym, że osoba medytująca otwiera się na wpływ istot duchowych, które chcą wpoić myśli, idee, wrażenia w jej umysł. Medytujący doświadcza inspirujących myśli lub obrazów materializujących się w jego świadomości, które traktuje jako pochodzące z tzw. wyższego Ja — cząstki umysłu, która rzekomo utrzymuje społeczność z Bogiem”⁴¹.

Wielu chrześcijan uprawiających medytację Wschodu jest przekonana o możliwości jeszcze większego zbliżenia się do Boga, jednakże im dłużej dana osoba medytuje, tym bardziej się od Niego oddala. Katolicki duchowny o. Jacques Verlinde, który przez kilka lat praktykował medytację transcendentálną, wspomina: „Gdy zacząłem praktykować TM, byłem zachwycony tolerancją guru Maharishi, który powtarzał: *Niech każdy wyznaje swoją religię. Z całej naszej grupki nikt nie został przy chrześcijaństwie*”⁴². James Manjackal, znany w Polsce hinduski ksiądz rekollekjonista, zwraca uwagę, że „podczas moich rekolekcji większość uczestników przychodzi z różnorodnymi problemami. Pragną oni zostać wyzwoleni i uzdrowieni. Z całkowitą szczerością i uczciwością mogą powiedzieć, że 80 - 90 procent uczestników tych spotkań miało do czynienia z jogą, reiki, filozofią reinkarnacji i innymi wschodnimi praktykami, poprzez które utracili wiarę w Jezusa Chrystusa (...), miałem oczywiście przypadki osób, które były opętane poprzez moce ciemności. Gdy modliłem się o uzdrowienie tych osób, one wykrzykiwały: *Ja jestem Reiki, Ja jestem Joga*, niejako identyfikując się z tymi ideami”⁴³.

Zagadnienie utraty wiary i zamiaru popełnienia samobójstwa obrazuje sytuacja z polską uczennicą liceum. Przedstawił ją w jednej ze swoich książek główny egzorcysta archidiecezji gdańskiej ksiądz prof. Andrzej Kowalczyk: „Pewna osiemnastoletnia dziewczyna prosiła egzorcystę o modlitwę o uwolnienie, ponieważ wpada w dziwne transy, słyszy głosy, myśli nieustannie o śmierci, a nawet pragnie umrzeć. Zaczęło się to od czasu, gdy rodzice zabronili jej uczęszczać do szkoły medytacji wschodniej. Zawsze była religijną osobą, do szkoły medytacji wstąpiła, aby jeszcze bardziej rozwinąć się duchowo. Przeszła w niej inicjację, była zafascynowana tym, czego ją tam uczono, ale im bardziej wiązała się z tą szkołą, tym gorzej czuła się w kościele. Wreszcie powiedziała rodzicom, że już nie będzie chodzić do kościoła. To był dla rodziców szok (...). Po spotkaniu z egzorcystą dziewczyna zgodziła się wyrzec wszystkiego, co nie jest zgodne z nauką Jezusa (...) i nastąpiło uwolnienie. Mówiła, że jakby coś z niej spadło. Ze łzami radości zapewniała, że chce żyć”⁴⁴.

Problem związany z duchowymi skutkami medytacji Wschodu jest poważny i nie powinno się go bagatelizować, jednakże pewna część środowisk naukowych jak i kościelnych uważa, że mówienie o demonicznych opętaniach w medytacji czy jodze jest nadużyciem i niepotrzebnym straszaniem kursantów wyimaginowanym

⁴¹ W. Baron, *Byłem kapłanem New Age*, Warszawa 2004.

⁴² J.M. Verlinde, *Zakazany owoc*, Kraków 1999.

⁴³ Zob. <http://www.jmanjackal.net/pol/polyoga.htm> [21.05.2014].

⁴⁴ A. Kowalczyk, *Chrześcijaństwo jako doświadczenie Boga*, Pelplin 2008.

szatanem. Według psychiatry prof. Jerzego Aleksandrowicza „jedno jest pewne: nie ma jakiegós Szatana czy innego złego ducha, który włazi w człowieka. Zachowania opętanych mają wszystkie znamiona tzw. napadów histerycznych”⁴⁵. W podobnym tonie wypowiedział się też benedyktyn, o. Jan Bereza, który praktykował i propagował tzw. chrześcijański zen: „Za wymysł szatana jogę mogą uznać jedynie dwustuprocentowi katolicy (...). Dla normalnych katolików, joga jest tak samo dobrym sposobem osiągnięcia zbawienia jak modlitwa czy dobre uczynki”⁴⁶. Natomiast hinduski jezuita o. Joseph Pereira, który jest nauczycielem hinduskiej jogi stwierdził nawet, że: „Jezus był joginem. Jego słowa: *Ja i Ojciec to jedno* – są esencją filozofii jogi”⁴⁷.

Jego zdaniem chrześcijanie, którzy sprzeciwiają się praktykowaniu jogi w kościołach, podobni są do terrorystów z Al-Kaidy⁴⁸ (organizacja fundamentalistów islamskich, która przeprowadziła atak w 2001 roku na WTC). Uważa, że ludzie chodzący codziennie do kościoła „giną w religii”, a „Bóg jest dla nich fetyszem”. Stwierdził nawet, że: „Marks miał rację, kiedy powiedział, że religia może być jak opium dla ludu”⁴⁹.

Należy tu jednak zwrócić uwagę, iż system Jogi opracował w II wieku p.n.e. hinduski jogin Patańdżala – uznawany przez Hindusów za jednego z największych przywódców religijnych Indii. Podzielił on jogę na osiem stopni. Napisał, że na poziomie szóstym, siódmym i ósmym człowiek ma bezpośredni kontakt z demonami. Interesującym faktem, o którym tu warto wspomnieć, jest też to, iż jogę szczególnie upodobali sobie w przeszłości znani sataniści: Aleister Crowley i Anton Lavey. Crowley, który w swojej książce pt. *Magick in Theory and Practice*, podał opis jak złożyć ofiarę z dziecka szatanowi, był jednocześnie mistrzem Dhyana Jogi. Natomiast Lavey, założyciel *Kościoła Szatana*, był propagatorem jogi Kundalini, a boginię Kali – czczoną przez wyznawców Hinduizmu i Dalajlamę XIV – umieścił w napisanej przez siebie *Biblii Szatana*, w rozdziale: *Piekielne imiona*.

2.1. Fascynacja wschodnim okultyzmem środowisk antychrześcijańskich

Zainteresowanie filozofią Wschodu w krajach Zachodu rozpoczęło się na szerszą skalę w latach dwudziestych XIX wieku. Do jej zwolenników zaliczali się głównie masoni tacy jak np. Bławatska, Steiner, Nietzsche i Wagner. Szczególny wkład w popularyzację filozofii Wschodu – hinduizmu i buddyzmu, jako alternatywy wobec chrześcijaństwa miała Helena Bławatska, czcicielka Lucyfera i twórczyni Towarzystwa Teozoficznego. Bławatska pobierała nauki u dwóch tybetańskich mędrców:

⁴⁵ Zob. http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,14231917,Psychiatra_o_Bashoborze_Uzdrowienia_Tak_zdarzaja.html [4.03.2014].

⁴⁶ P. Zarzeczny, *Joga krzepi*, „Wprost” 8 (2004), s. 61-65.

⁴⁷ Zob. http://www.joga-joga.pl/pl121/teksty1625/jezus_byl_joginem_relacja_z_warsztatu_z_księdzem_j [13.05.2016].

⁴⁸ Zob. http://kripafoundation.blogspot.com/2015_04_01_archive.html [24.06.2016].

⁴⁹ Tamże.

Morya i Koot Humi, którzy – jak twierdziła – przekazali jej pewne transcendentalne prawdy, by głosiła je na Zachodzie⁵⁰. Jedną z takich prawd, które głosiła, było to, iż Lucyfer jest „Światłem Prawdy” źródłem prawdziwej „Mądrości i Wiedzy”, jest tym, który otworzył ludziom oczy⁵¹. Jej uczennica Alice Bailey – wiceprzewodnicząca i wielka mistrzyni Zakonu Międzynarodowej Masonerii Mieszanej – była uważana za najwyższą kapłankę New Age. Bailey założyła organizację pod nazwą *Lucifer Trust*⁵², która stała się nieoficjalnie światowym centrum propagowania kultu Lucyfera i filozofii Wschodu. Będąc spirytystycznym medium, odbierała ona przesłania od tzw. „mistrza mądrości” tybetańczyka Djawala Khula. Przesłania te dyktowane przez istotę demoniczną mówiły o tym, że Wodnik wyleje na świat nowego ducha, który za pomocą jogi, medytacji i różnych psychotechnik będzie prowadzić lud Nowej Ery do „ekspansji świadomości” i oświecenia, umożliwiając człowiekowi życie bez problemów⁵³.

W początkach XX wieku wschodnią filozofią zainteresowali się naziści i bolszewicy. Dla faszystowskich ideologów szczególne znaczenie miał buddyzm, gdyż dla nich Budda był „aryjski”, a sam buddyzm – to „aryjskie nauki”. Buddyjską medytację i techniki jogi zalecali żołnierzom SS dla dyscypliny duchowej. Merrigel i Durchheim, niemieccy nauczyciele buddyzmu zen, widzieli związek między narodowym socjalizmem, a filozofią zen. Francuscy okultyści tacy jak Bargier i Pauwels, łączyli filozofię narodowego socjalizmu z indyjsko-tybetańskim mitem *Shambhala*. Naukowców faszystowskich szczególnie interesowała Księga Kalaczakra Tantra ze względu na tematy, jakie tam były poruszane np. globalna dominacja, korzystanie z superbroni, magii, rytualne praktyki seksualne. Walter Wust – pułkownik SS, kanclerz Uniwersytetu w Monachium – orientalista głosił, że „hitlerowska religia” powinna być zakorzeniona w wedyjskich i buddyjskich pismach, a okultysta Karl Maria Wiligut – szef brygady SS, który nazywany był „Rasputinem Himmlera”, twierdził nawet, że jest w duchowym kontakcie z lamami z tybetańskiego klasztoru. Hitler natomiast traktowany był przez buddystów jako wcielenie indyjskiego boga Kriszny, jako Bodhisattwa, Chakravatin – *święty władca tego świata*. Buddyści otaczali Hitlera boską czcią, a Dalajlama XIII przetłumaczył na język tybetański *Main Kampf* i był pełen uznania dla działalności przywódcy III Rzeszy⁵⁴. Sam Hitler uprawiał wschodnią medytację, a jego nauczycielem był profesor Uniwersytetu w Monachium Karl Haushofer, który studiował buddyzm i przeszedł inicjację duchową z rąk tybetańskich lamów. Człowiek ten był również współzałożycielem Towarzystwa Vrila, którego głównym celem było wzbudzanie sił demonicznych o tejsze wła-

⁵⁰ A. Wdowiszewski, *Sekty i organizacje parasekciarskie jako specyficzna „podkultura”*. Problematyka zagrożeń psychiczno-duchowych w działaniach terapeutycznych, niepublikowany materiał z wykładów wygłoszonych w GWSH 2013.

⁵¹ Por. A. Posacki, *Psychologia i New Age*, Gdańsk 2007, s. 260-261.

⁵² Organizacja ta istnieje nadal pod nazwą *Lucis Trust* i jest finansowana przez ONZ.

⁵³ A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009, s. 311-312.

⁵⁴ Por. V. Trimondi, V. Trimondi, *Hitler, Buddha, Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*, Wien 2002.

śnie nazwie *Vril*. Według historyka Michaela Fitzgeralda, autora książki *Szturmowcy Szatana*, działania członków tego okultystycznego Towarzystwa obejmowały m.in. składanie ofiar z małych dzieci: „ranili je ostrym narzędziem w klatkę piersiową i podrzynali im gardła”⁵⁵. Historyk ten stwierdza dalej: „w okresie największego rozkwitu Vril, w latach dwudziestych w Monachium zaginęły setki dzieci. Podejrzewa się, że wiele z nich zostało zabitych przez tą sektę, by przywołać energię Vril”⁵⁶ – Według tybetańskich legend jest to moc, która umożliwi jej posiadaczowi panowanie nad światem. Haushofer był także tym, który nauczył Hitlera tajnych technik ezoterycznych opartych na naukach tybetańskich lamów i zapoznał go z naukami zen, według nauczania japońskiego okultystycznego *Stowarzyszenia Zielonego Smoka*⁵⁷.

Związki hitlerowców z buddystami były bardzo ścisłe. Już w roku 1924 niemiecki lekarz, homeopata urodzony w Ostródzie, Paul Dahlke założył w Berlinie *Dom Buddyjski*. Począwszy od 1929 roku grupy tybetańskich mnichów zaczęły napływać do Niemiec. Założyli tam lożę znaną jako *Stowarzyszenie Zielonych Ludzi*, by wraz z japońskim *Stowarzyszeniem Zielonego Smoka*⁵⁸, używając swych okultystycznych mocy, pomagać nazistom w podboju świata. Na uwagę zasługuje także fakt, iż tybetańczycy służyli w oddziałach SS walczących w Europie, a ponad 1000 ich ciał znaleziono po zdobyciu Berlina. Również kilka ciał mnichów ze *Stowarzyszenia Zielonych Ludzi* odnaleziono w kwaterze Hitlera, którzy po klęsce przywódcy III Rzeszy, popełnili rytualne samobójstwo⁵⁹.

Hitler i jego współpracownicy, oprócz technik okultystycznych, widzieli także w filozofii Wschodu indyjski system kastowy, który stanowił model społeczny. Taki model chcieli wprowadzić nie tylko w Niemczech, ale w krajach podbitych. Przywódcy faszyzmu mieliby wtedy status bóstw, „Panów świata”, a inni musieliby się im podporządkować.

Natomiast w Związku Radzieckim od 1920 roku znajdowało się sekretne laboratorium, podlegające tajnej sowieckiej policji, w którym prowadzono eksperymenty z buddyjskimi lamami i szamanami. Celem tych działań było wykorzystanie okultystycznej wiedzy, jaką posiadali buddyści, by móc łatwiej podbijać ościenne kraje i zaprowadzać tam komunizm. Interesujące jest także to, iż buddyści mieszkający w Rosji byli przekonani, że duch Buddy odrodził się w Leninie⁶⁰. Na początku lat 20. XX wieku komunistka Helena Roerich, zajmująca się filozofią Wschodu oraz

⁵⁵ M. Fitzgerald, *Storm-troopers of Satan: An Occult History of the Second World War*, Grantham 1990.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Por. V. Trimondi, V. Trimondi, Hitler, Buddha, Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute, Wien 2002.

⁵⁸ Słowo „zielony” w nazwie tych stowarzyszeń oznacza osoby mające najwyższą wiedzę okultystyczną.

⁵⁹ Por. R.N. Baer, S. Rouvillois, S., *W matni New Age. New Age kultura i filozofia*, Kraków 1996, s. 184.

⁶⁰ Por. A. Znaminski, *Red Shambhala: Magic, Prophecy, and Geopolitics in the Heart of Asia*, New York 2011.

propagowaniem dzieł Heleny Bławatskiej, wydała książkę pt. *Podstawy buddyzmu*, w której udowadniała, że buddyzm i marksizm są właściwie tym samym. Z jednej ze swoich wypraw w Himalaje przywiozła pismo z posłaniem indyjskich mahatmów do władz sowieckich. Mahatmowie pochwalili bolszewickie niszczenie cerkwi i kultury w imię świetlanej przyszłości⁶¹.

Filozofia Wschodu cieszyła się wyjątkowym zainteresowaniem wśród maso-
nów, nazistów i bolszewików, a więc środowisk, które zwalczały chrześcijaństwo,
a szczególnie katolicyzm. Tym bardziej zdumiewa fakt, że niektórzy duchowni czerpią
dzisiaj inspiracje z filozofii, którą tak bardzo upodobali sobie przeciwnicy chrze-
ścijaństwa.

3. Niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego w kościołach chrześcijańskich

Rzeczą niezwykle niepokojącą jest obecnie to, iż dużą rolę w popularyzacji róż-
nych wschodnich technik relaksacyjnych, w tym jogi, odgrywają kościoły chrześci-
jańskie. W wielu parafiach, zarówno kościołów protestanckich, anglikańskich jak
i katolickich, organizuje się tego typu zajęcia z zastrzeżeniem np., że prezentowa-
na tutaj joga jest chrześcijańska. Jednakże co do określenia tych zmodyfikowanych
wschodnich ćwiczeń jako chrześcijańskich są zdania podzielone wśród różnych
przedstawicieli kościołów. Duchowni, którzy propagują jogę uważają, że jest ona
bezpieczna, gdyż używa się w niej mantr związanych z Jezusem Chrystusem. Na-
tomiasz księża, którzy negatywnie oceniają jogę, zwracają uwagę na dwa aspekty.
Po pierwsze joga jest elementem pogańskiej religii, w której oddaje się hołd hin-
duskim bóstwom, które z chrześcijańskiego punktu widzenia są demonami. Ksiądz
Amorth uważał, że „praktykowanie jogi przynosi zło. Joga jest dziełem diabła. Te
ćwiczenia ciała prowadzą do kultu hinduizmu, który, jak wszystkie religie wschod-
nie, opierają się na błędnej wierze w reinkarnację”⁶². Wielu jednak utrzymuje, że wy-
starczy odrzucić elementy duchowości Wschodu w jodze, a wtedy ćwiczenia te będą
bezpieczne. Ksiądz Manjackal zwraca właśnie na ten aspekt uwagę stwierdzając,
że „są ludzie, którzy mówią: *Nie ma nic złego w praktykowaniu jogi, wystarczy tyl-
ko nie wierzyć w stojącą za tym filozofię* – Propagatorzy jogi, reiki itp. sami bardzo
jasno stwierdzają, że filozofia i praktyka są nierozłączne. Tak więc chrześcijanin nie
może w żaden sposób przyjmować czy to filozofii, czy praktyki jogi, gdyż chrze-
ścijaństwo i joga wzajemnie się wykluczają”⁶³. Niektórzy propagatorzy medytacji
i jogi, powołują się na wyrwane z kontekstu cytaty z Biblii dla poparcia swoich
argumentów. Zdarza się także, że w niektórych kaplicach zakonnych i w ośrodkach
medytacji chrześcijańskiej Jezus przedstawiany jest jako jogin.

Drugą kontrowersyjną kwestią są tzw. *mantry chrześcijańskie*. Podczas medytacji

⁶¹ Por. Z. Chocimski, *Ezoteryczne Źródła Komunizmu*, „Frona” 9-10 (1997), s. 216-223.

⁶² Zob. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2066289/> [21.06.15].

⁶³ Zob. <http://www.jmanjackal.net/pol/polyoga.htm> [21.05.14].

powtarza się wielokrotnie np. *Jezu ufam Tobie* lub *Marana tha* (co oznacza: *Przyjdź Panie Jezu*). Jednakże machinalne powtarzanie imienia Jezusa jest wykroczeniem przeciw drugiemu przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz wymawiał imienia Pana Boga twego nadaremno”. Wypowiadana bowiem mantra nie jest modlitwą tylko formułą służącą do oczyszczenia umysłu ze wszelkich myśli, by wejść w medytację. Bóg jest traktowany w sposób instrumentalny jako narzędzie do oczyszczenia myśli.

Niektórzy księża katolicy poddają się także buddyjskim inicjacjom i zostają nauczycielami zen, przyjmując tytuł Zen-Rochi (nauczyciel zen) lub Master-Zen (mistrz zen) tak jak np. księża jezuici: Robert Kennedy z USA i Stefan Bauberger z Niemiec. Polski benedyktyn o. Jan Bereza stwierdził, że „dzisiaj wielu uczniów św. Benedykta podąża ścieżkami zen”⁶⁴. Z tej wypowiedzi można odnieść wrażenie, iż proces asymilacji buddyzmu do chrześcijaństwa już się rozpoczął i tak, jak powiedział o. Jacek Prusak SJ, „ksiądz zen to nie żadna hybryda. Oprócz jezuitów również redemptoryści, pallotyni, benedyktyni i trapiści mają w swoich szeregach księży będących nauczycielami zen”⁶⁵. Jak można zauważyć, w obecnym czasie granice między religią chrześcijańską a religiami Wschodu coraz bardziej się zaciera. Wydaje się zatem, że jesteśmy świadkami kształtowania się nowej religii, którą można by nazwać *chrześcijaństwem buddyjsko-hinduistycznym*. Znany benedyktyn angielski o. Bede Griffiths napisał, że chrześcijaństwo będzie tak długo niekompletne, dopóki nie zsynchronizuje się z hinduizmem. Drogą do tego celu jest poślubienie przez chrześcijaństwo duchowości, praktyki i myśli Wschodu⁶⁶. Benedyktyn ten był tak bardzo konsekwentny, aby urzeczywistnić swoją ideę, że umieścił demonicznego węża Kundalini na drzwiach tabernakulum, a w czasie odprawiania Mszy świętych, oprócz Biblii używał także hinduskich ksiąg. Posunął się także do tego, że zamienił krzyż z Jezusem Chrystusem na Cosmic Cross (kosmiczny krzyż) z wpisaną w środku mantrą OM⁶⁷. Ponadto Griffiths głosił i wychwalał zalety koncepcji New Age i hinduskich pism, natomiast w jego rozprawach nie ma żadnej wzmianki o Jezusie Chrystusie i Ewangelii⁶⁸. Australijski rekolekcjonista o. Eddie Russell FMI napisał wprost, iż benedyktyn o. Griffiths dopuszczał się duchowego cudzołóstwa i świętokradztwa. O. Russell uważa także, iż następcy o. Griffithsa: o. John Main i o. Laurence Freeman również popełnili duchowe cudzołóstwo i nazwał ich kapłanami New Age, którzy propagują neognozę. Zwraca on uwagę, że w ideologii WCCM (Światowa Wspólnota Medytacji Chrześcijańskiej), której przewodniczy o. Laurence Freeman, możemy odnaleźć nawiązania do np. jogi, mantr, buddyjskich wtajemniczeń, hinduizmu, enneagramu i New Age⁶⁹. Benedyktyn o. Freeman jest postacią bardzo kontrowersyjną, świadczą o tym chociażby jego wypowiedzi, które

⁶⁴ Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=Hn1zTItaghY> [16.05.2015].

⁶⁵ Zob. <http://www.pch24.pl/czy-ksiazd-moze-byc-buddysta--kaplan-w-tygodniku-powszechnym-przekonuje--ze-tak--37645,i.htm> [18.06.16].

⁶⁶ B. Griffiths, *The Marriage of East and West*, London 1982.

⁶⁷ Zob. <http://www.flameministries.org/word.htm> [05.04.2014].

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

nie zawsze są zgodne z nauką Kościoła katolickiego np.: „Grzech jest tym, czego tak naprawdę nie ma, ale o czym myślimy, że jest. Jest to bowiem nierzeczywistość, którą Wschód nazywa maja, cykl uzależniających pragnień i rozczarowań określany jako samsara”; „Myślę, że Jezus był nauczycielem medytacji”; „Jezus jest naszym guru, a w modlitwie używamy mantry”⁷⁰. O. Freeman wyraził też swoją wielką atencję wobec Buddy stwierdzając, iż jest on „lustrem nieodgadnionej mądrości mistycznej”⁷¹. Krytycznie do działalności o. Freemana odnieśli się dwaj polscy biskupi: Andrzej Siemieniewski i Piotr Libera. Oni z kolei zostali skrytykowani przez o. Jacka Prusaka za swoją negatywną opinię na temat działalności WCCM. O. Prusak, jak już wspominałem, uważa, że ksiądz może być buddystą, a kilka lat temu powiedział także, iż homoseksualista może być księdzem. Dla konserwatywnych środowisk katolickich takie wypowiedzi ocierają się o herezję, ale jest to zgodne z ideologią tzw. *Kościoła otwartego*⁷², którego czołowym przedstawicielem w Polsce jest właśnie wymieniony jezuita. Kwestia tzw. otwartości Kościoła na wschodni mistycyzm (czytaj okultyzm) jest rzeczywiście dzisiaj problemem, jednakże to nie Kościół jako instytucja dokonuje tego otwarcia, lecz jego kilku, a czasem kilkudziesięciu przedstawicieli reprezentujących środowisko *Kościoła otwartego* (czy też *Kościoła liberalnego*). Pod pretekstem dialogu międzyreligijnego lansują oni synkretyzm religijny *a'la Bławatska*. Jezus powiedział: „(...) poznacie ich po owocach”, a jakie są owoce tego „dialogu o zabarwieniu synkretycznym”? Patrząc chociażby na przykład, na Stany Zjednoczone, to tam, w dziesiątkach parafii katolickich, protestanckich i anglikańskich prowadzone są lekcje jogi, medytacji, tai chi dla dorosłych oraz dzieci. W niektórych parafiach, tego typu zajęcia odbywają się bezpośrednio w kościołach. Proboszczowie parafii zainfekowanych tą wschodnią modą, tłumaczą, że starają się by prezentowana joga była chrześcijańska i aby nauczyciele jogi, którzy prowadzą takie kursy, byli chrześcijanami. Jednakże cytowany już przeze mnie ksiądz James Manjackal stwierdził, że chrześcijaństwo i joga wzajemnie się wykluczają, a ojciec Verlinde powiedział, że nie istnieje pojęcie *joga chrześcijańska*, joga jest zawsze pogańska. Podał też przykład z własnego życia: „Przeszedłem intensywną praktykę i zdobyłem różne doświadczenia. Mogłem też przeżyć i zobaczyć, dokąd naprawdę prowadzą praktyki jogi – przedstawiane ludziom Zachodu jako zupełnie niegroźne. Po przebyciu etapów wstępnych wszedłem w okultyzm. Znalazłem się w tym bardzo szybko”⁷³.

Interesującym przykładem „owoców” wschodniej filozofii jest przypadek zakonnika o. Benedykta Billota OSB, z Francji, który po wielu latach bycia benedykty-nem doświadczył kryzysu. Aby go pokonać, poleciał do Japonii, gdzie przeszedł

⁷⁰ L. Freeman, *Jezus – wewnętrzny Nauczyciel*, Tyniec 2012.

⁷¹ L. Freeman, *Światło Wewnętrzne – Droga medytacji chrześcijańskiej*, Tyniec 2013.

⁷² W komunikacie z Konferencji Episkopatu Polski z roku 2014 czytamy: „(...) środowiska określające się mianem «Kościoła otwartego» niejednokrotnie lansują duchownych i świeckich podważających oficjalne nauczanie Kościoła, a równocześnie dyskredytują tych, którzy stają w obronie prawdy”; zob. <http://episkopat.pl/wp-content/uploads/2014/06/komunikat.pdf> [22.05.2016].

⁷³ Zob. <http://egzorczyzny.katolik.pl/o-niebezpieczenstwach-wschodu-verlinde/3/> [12.02.2014].

inicjację zen. Po powrocie do Francji założył *La Maison de Tobie*⁷⁴ (Dom Tobiasza), w którym naucza się jogi, tai-chi, qi gong, buddyjskich ćwiczeń oddechowych, zen i sterowania energią. O. Benedykt stwierdza: „Zamieniłem życie pokutne i klasztorne na życie dynamiczne i radosne”⁷⁵. Innym przykładem jest były już jezuita Richard Galentino, który porzucił kapłaństwo i został nauczycielem jogi. Na portalach jogistycznych, reklamowana jest jego książka pt. *Hail Mary and Rhythmic Breathing: A New Way of Praying the Rosary* (Zdrowaś Maryjo i rytmiczny oddech: nowy sposób modlenia się na różańcu). Galentino jest przedstawiany jako „gorliwy katolik czerpiący inspirację poprzez aspekty jogi”⁷⁶.

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na panującą modę wśród katolickich duchownych Zachodu. Podróżują oni do Japonii, ale nie po to, aby ewangelizować, ale po to, by poddać się pogańskim inicjacjom. W tym kontekście pozwolę sobie przywołać postać św. Maksymiliana Kolbe OFM, który również pojechał do Japonii, ale nie w celu nauczania się tam medytacji zen, ale po to, by głosić nauki Jezusa Chrystusa. Św. Maksymilian wraz ze swoimi braćmi zakonnymi, wybudował klasztor, stworzył pismo w języku japońskim *Seibo no Kishi* (Rycerz Niepokalanej), a także otworzył tzw. „małe seminarium”. Widać tutaj zasadniczą różnicę między św. Maksymilianem Kolbe a przywołanym przeze mnie wcześniej o. Benedyktem Billotem. Ojciec Billot po powrocie z Japonii założył dom, w którym propaguje się wschodnie techniki okultystyczne, a św. Maksymilian Kolbe stworzył w Japonii katolickie pismo i seminarium, w którym propaguje się nauki Jezusa Chrystusa. W tym zestawieniu dwóch postaw katolickich zakonników, widać różnicę między duchownymi promującymi medytację i jogę Wschodu, a duchownymi, którzy nie ulegają światowej modzie, lecz pozostają wierni nauce Jezusa Chrystusa, który powiedział: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 15-16).

Podsumowanie

Problem niebezpiecznych skutków ubocznych w medytacji Wschodu uwidocznił się już w latach 70. XX wieku, gdy zaczęła się na Zachodzie moda na wschodni mistycyzm. Wtedy zapoczątkowano też badania nad konsekwencjami wchodzenia w medytację. Okazało się, że nie dla wszystkich adeptów tej sztuki relaksu działania te są pożyteczne. Niektórzy psychiatrzy i psycholodzy zwracają uwagę, że medytacja Wschodu powoduje u części medytujących bardzo poważne konsekwencje uwidaczniające się poprzez zaburzenia psychiczne i próby samobójcze. Również zagadnienie duchowości we wschodnich technikach relaksacyjnych jest niezmiernie interesujące, ze względu na rozbieżność ocen w stosunku do pojawiających się w nich pewnych zjawisk, takich jak np. kontakty duchowe. Cześć środowisk ko-

⁷⁴ Zob. <http://www.lamaisondetobie.com/> [08.07.2012].

⁷⁵ Zob. http://breviarium.blogspot.com/2007_01_01_archive [04.07.2012].

⁷⁶ Zob. <http://www.simbasays.com/images/SentinelArticle> [04.07.2012].

ścielnych (związanych z włączaniem elementów wschodnich do chrześcijaństwa) i psychiatrycznych uważa, że kreowanie zagrożenia okultyzmem oraz demonizmem w tym rodzaju ćwiczeń, jest poważnym nadużyciem pozbawionym podstaw w rzeczywistości. Jednakże praktyki o podłożu okultystycznym występują w medytacji i jogie Wschodu. Poświadczają to wschodni nauczyciele, którzy traktują takie elementy jako coś całkowicie normalnego. Problem polega na tym, że okultyzm na Wschodzie rozumiany jest zupełnie inaczej, niż rozumieją go przedstawiciele kościołów chrześcijańskich. Okultyzm dla wschodnich guru jest drogą do duchowego rozwoju, a dla duchownych chrześcijańskich to droga do kontaktów ze światem demonów. Chrześcijanie powinni zatem rozważyć ewentualne zaangażowanie się w ten rodzaj ćwiczeń, gdyż jak się okazuje medytacja i joga Wschodu nie przybliżają chrześcijan do Boga, tylko powodują Jego odrzucenie. Stwierdza się również przypadki, nawiedzeń i opętania demonicznych, co dla osób wierzących taki fakt powinien mieć znaczenie i być przestrożą. Św. Paweł powiedział: „Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła” (1 Tes 5,22), a także stwierdził: „Nie możecie pić z kielicha Pana i z kielicha demonów; nie możecie zasiadać przy stole Pana i przy stole demonów (1 Kor 10,21).

Literatura

- Amorth, G., *Egzorcyciści i psychiatrzy*, Częstochowa 1999.
- Ankerberg, J. Weldon, J., *Encyclopedia of New Age Beliefs*, Eugene 1996.
- Ankerberg, J., Weldon J., *The Coming Darkness*, Eugene 1993.
- Aurobindo, *Sri Aurobindo and the Mother on Occultism*, Vijay Pondicherry 1972.
- Baer, R.N., Rouvillos, S., *W matni New Age. New Age kultura i filozofia*, Kraków 1996.
- Baron, W., *Byłem kapłanem New Age*, Warszawa 2004.
- Bhargava, S.S., *Relationship of meditation and psychosis: case studies*, „Australian & New Zealand Journal of Psychiatry” 37/3 (2003), s. 382.
- Chinmoy, Sri, *Great Masters and Cosmic Gods*, Jamaica 1977.
- Chinmoy, Sri, *Astrology, the Supernatural and the Beyond*, Jamaica 1973.
- Chocimski, Z., *Ezoteryczne źródła komunizmu*, „Frona” 9-10 (1997), s. 216-223.
- Craven, J.L., *Meditation and psychotherapy*, „Canadian Journal of Psychiatry” 34 (1989), s. 648-653.
- Dalajlama XIV, *Интервью Далай-ламы XIV*, „Путь к себе” 31/4 (1995), s. 31-39.
- Eccles, J., *How the Self Controls Its Brain*, Heidelberg 1994.
- Fitzgerald, M., *Storm-troopers of Satan: An Occult History of the Second World War*, Grantham 1990.
- Freeman, L., *Światło wewnętrzne – droga medytacji chrześcijańskiej*, Tyniec 2013.
- Freeman, L., *Jezus – wewnętrzny Nauczyciel*, Tyniec 2012.
- Griffiths, B., *The Marriage of East and West*, London 1982.
- Heide, I., Borkovec, T.D., *Relaxation-Induced Anxiety: Paradoxical Anxiety Enhancement Due to Relaxation Training*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 51/2 (1983), s. 171-182.
- Kowalczyk, A., *Chrześcijaństwo jako doświadczenie Boga*, Pelplin 2008.
- Lazarus, A. A., *Psychiatric problems precipitated by Transcendental Meditation*, „Psychological Reports” 39 (1976), s. 601-602.
- Maharaj, R. R., *Śmierć Guru*, Poznań 1993.
- Muktananda, *Play of Consciousness*, New York 1978.
- O’Mathuna, D., Larimore W., *Alternative Medicine*, Grand Rapids 2006.

- Osis, K., *Dimensions of the Meditative Experience*, „The Journal of Transpersonal Psychology” 5/2 (1973), s. 109-135.
- Pawlik, M., *Mistyk na marihuanie*, „Egzorcysta” 3 (2013), s. 44-47.
- Posacki, A., *Psychologia i New Age*, Gdańsk 2007.
- Rajneesh, B.S., *The Mustard Seed*, San Francisco 1975.
- Ramacharaka, Y., *Filozofia Wschodu, okultyzm wschodni, terapia tajemna*, Warszawa 1995.
- Singer, M., Lalich, J., *Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives*, San Francisco 1996.
- Trimondi, V., Trimondi, V., *Hitler, Buddha, Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*, Wien 2002.
- Wdowiszewski, A., *Duchowość i religijność w miejscu pracy – amerykański sposób na odnowienie zasad moralnych w biznesie*, „Pieniądze i Więź” 66 (2015), s. 18-27.
- Wdowiszewski, A., *Niebezpieczne metody terapeutyczne*, „Biuletyn – Kwartalnik o Zagrożeniach Duchowych” 28/2 (2013), s. 38.
- Verlinde, J.M., *Zakazany owoc*, Kraków 1999.
- Zarzewny, P., *Joga krzepi*, „Wprost” 8 (2004), s. 61-65.
- Znaminski, A., *Red Shambhala: Magic, Prophecy, and Geopolitics in the Heart of Asia*, New York 2011.
- Zwoliński, A., *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2009.
- Zwoliński, A., *Yoga – droga w nieznanie*, Kraków 1995.

Risks Spiritual Meditation East in the Context of the Initiation of the Occult and Religious Syncretism

Summary: Contentious issues relating to meditation East was considered the West in the 70s of the twentieth century. Psychologists, psychiatrists and therapists even then, were divided into supporters and opponents of this method of exercise. At the present time, in the environment of the clergy they are also divided opinion as to the positive and negative effects of this eastern method of relaxation. The clergy involved in the Christian Zen and the Christian yoga claim that these methods will help to deepen the relationship with God. Priests who negatively evaluate this kind of spiritual development, emphasize the fact that meditation and yoga East, have occult roots and for that they are a spiritual threat to Christians. They also point out that the inclusion of these techniques into Christian prayer can lead directly to syncretism.

Keywords: Eastern meditation, yoga, Buddhism, occultism, syncretism

RECENZJE I OMÓWIENIA

Piotr Tomasz Goliszek,
Personalistyczny wymiar katechezy,
Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 467.

Środowisko naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II może poszczycić się wieloma znaczącymi i uznanymi autorytetami w licznych dziedzinach. Dotyczy to również nowych koncepcji i kierunków badawczych. W tym kontekście przyjmuję najnowszą publikację ks. dra hab. Piotra Goliszka, który wzrastając i dojrzewając w tej niezwyklej tradycji szkoły lubelskiej, przygotował bardzo ciekawą i nowatorską koncepcję katechetyczną w ścisłym powiązaniu z polskim personalizmem chrześcijańskim (*antropologia i genealogia divina*), postulując personotwórczość chrystyczną i wynikającą z niej konieczność integralnej formacji człowieka uchrystusowanego. Jestem przekonany, że propozycja ta znajdzie nie tylko zrozumienie w szerokim środowisku naukowym, ale i stanie się pewnym punktem odniesienia oraz wyjścia do dalszych poszukiwań.

Recenzowana książka jest wartością samą w sobie i ten walor autoteliczny trzeba uznać za cenne osiągnięcie naukowe jej Autora. Zanim wypowiem się bezstronnie, jako recenzent, o wartości merytorycznej i metodologicznej książki ks. Piotra Goliszka, chciałbym na początku, jako czytelnik, pogratulować Autorowi kompetentnego, wielowymiarowego i metodologicznie zaplanowanego wykładu na temat personalistycznych źródeł i celów oraz implikacji katechezy. Dzięki lekturze publikacji mogłem uczestniczyć w interesującej przygodzie poznawczej.

Przechodząc do oceny merytorycznej rozprawy ks. Piotra Goliszka, trzeba wyraźnie powiedzieć, że Autor daje się poznać jako kompetentny badacz w obszarze nauk humanistycznych, zarówno w dziedzinie teologii, jak i filozofii. Katechetyczną działalność Kościoła ujmuje jako stałą formację chrześcijańską oraz wychowanie w wierze, łącząc te dwie rzeczywistości z kluczową kategorią „osoby”. Właśnie termin „osoba” (gr. *πρόσωπον*, łac. *persona*) stał się osią przewodnią szeroko prowadzonych analiz, zarówno w wymiarze filozoficznym, jak i teologicznym. Dużym osiągnięciem książki jest ujęcie procesu katechezy w szerszym wymiarze. Analizy nie przybierają jedynie postaci deskrypcyjnej i predyktywnej, ale nade wszystko mieszczą się w paradygmacie eksplanacyjnym. Autor w swoich poszukiwaniach 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, zrozumieć i wyjaśnić

czytelnikowi wykrywane związki między filozofią (personalizm) i teologią (katecheza) pojęcia „osoby”. Książka ks. Piotra Goliszka posiada zatem bogate walory interdyscyplinarności. Obok opisu teoretycznych założeń personalizmu oraz wskazywaniu szerokich interakcji poznawczych i hermeneutycznych, Autor przewiduje możliwość wprowadzenia zmian w nauczaniu, wychowaniu i wtajemniczeniu w katechezie. Wszystko to dokonuje się w perspektywie polskiego personalizmu: integralnego Wincentego Granata (tomistyczno-augustiańskiego), fenomenologicznego Karola Wojtyły (tomistyczno-fenomenologicznego) oraz uniwersalistycznego Czesława Bartnika (system personalizmu i prozopologia). Ks. Piotr Goliszek – umieszczając swoje analizy w szerokim kontekście filozoficznym i teologicznym – doskonale wciela się w postać apologety ontologicznej prawdy osoby ludzkiej (*mysterium personae*). W tym miejscu może zrodzić się istotne pytanie właśnie o zasadność owej interdyscyplinarności. Czy Autor miał do niej prawo? Jestem przekonany, że tak. W mojej ocenie takie rozwiązanie wpłynęło nie tylko na pogłębienie waloru naukowego rozprawy, ale przyczyniło się w znacznym stopniu do jej odkrywczości i uczyniło zeń dzieło samodzielne i oryginalne. Można dopowiedzieć, że to również w jakimś sensie realizacja współczesnych trendów odniesień komparatystycznych.

Dla ks. Piotra Goliszka katecheza „stanowi swoistą ‘tęczę mistyczną’, która ułatwia komunikację między osobami katechizowanym, a Osobami Trójjedynego Boga oraz osobami we wspólnocie katechetycznej z Osobą Mistyczną – Kościołem, a także osobami we wspólnocie eklezjalnej, narodowej, społecznej, rodzinnej” (s. 14). W tym kontekście należy rozumieć całą rzeczywistość związaną z katechezą. Autor słusznie wywodzi to pojęcie etymologicznie ze starożytnego języka greckiego od czasownika *katecheo*, tłumacząc je jako wołanie z góry czy wywoływanie echa (s. 18). Nie można jednak przejść obojętnie obok tego, co dalej czytamy: „zaś jego odpowiednik *katēchein*, katechizować znaczy rozbrzmiewać”. Ks. Piotr Goliszek niepotrzebnie wprowadza małe zamieszanie, gdy za pierwszym razem sięga po czasownik w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego *κατηξέω* (*indicativus praesentis activi*), zaś w drugim – jego bezokolicznik czasu teraźniejszego strony czynnej *κατηχειν* (*infinitivus praesentis activi*). Ostateczna konkluzja i sens całej wypowiedzi są jak najbardziej prawidłowe, nie można jednak zgodzić się, by ten sam czasownik przybierał różne treści. Nie każdy czytelnik swobodnie porusza się w terminologii greckiej, a tym bardziej w jej oryginalnym zapisie.

Autor prawdy religijne prawidłowo koncentruje wokół katechezy definiowanej jako epifania osób, co z kolei stanowi bezpośredni punkt wyjścia oraz odniesienie do Boga i człowieka. To ewidentne nawiązanie do znanej od lat siedemdziesiątych XX wieku tzw. kerygmatycznej zasady Josepha Colomba wierności odwiecznemu Bogu i wierności gubiącemu drogę człowiekowi (fr. *fidelité à Dieu et fidelité à l'homme*). Zasada ta ma służyć człowiekowi pomocą „w rozpoznawaniu działania Boga w jego formacji, w rozwijaniu jego życia religijnego, a zarazem w udzielaniu Bogu wolnej odpowiedzi na odkrytą inicjatywę Boga” (DOK 145). W katechezie owa dwumorficzność to wzajemna relacja i osobowe przenikanie prowadzące do zażyło-

ści z Osobą Jezusa (*Perfectus Homo*) Chrystusa (*Persona Perfecta*), który w pełni objawia prawdę i o Bogu, i o człowieku. Ksiądz Piotr Goliszek słusznie przekonuje, że przekazywane treści katechetyczne nie posiadają jedynie charakteru statycznego czy reistycznego, ale są pełne osobowego dynamizmu. Stąd cały wysiłek dydaktyczny powinien zrodzić człowieka nowego (*homo novus*), który – w koncepcji personalistycznej – otrzymuje miano człowieka uchrystusowionego. To swoiste wosobienie w Osobę Chrystusa. Łatwo dostrzec, że tak prowadzone analizy wskazują na odniesienie inkarnacyjne.

Ks. Piotr Goliszek w wielu miejscach swojej książki posługuje się takimi pojęciami jak: katecheza, wychowanie w wierze, wychowanie religijne czy formacja religijna, traktując je jako tożsame, a chyba nie zawsze można je stosować zamienne. Czyżby posiadały te same wartości semiotyczne (semantyczno-syntaktyczne)? Słusznie jednak zauważa i analizuje, że nurt filozoficzny zwany personalizmem nie jest w swej strukturze jednolity i jednorodny (s. 40-44). Wielu autorów wskazuje, że personalizmów jest dziś wiele i niejednokrotnie trudno wnikać w skomplikowane różnice między nimi. Filozofia personalistyczna jest na tyle rozległa, że można w niej szukać zarówno nurtów chrześcijańskich, jak i materialistycznych, gdyż personalizm, w przekonaniu Emmanuela Mouniera (twórcy tzw. personalizmu otwartego, określanego również mianem personalizmu społecznego zaangażowania), nie sprzeciwia się ani socjalizmowi, ani komunizmowi. Wszystko zależy jedynie od tego, o jakim personalizmie, socjalizmie czy komunizmie mówimy. Marksistowska krytyka alienacji i całe życie robotniczego ruchu – zdaniem E. Mouniera – są również przesiąknięte personalizmem. Dobrze się stało, że ks. Piotr Goliszek jednoznacznie wskazuje, iż wśród wielu personalizmów istnieje tzw. personalizm chrześcijański, w kręgu którego swoje badania prowadzi szkoła lubelska. Widać, że doskonale zdaje sobie sprawę z konsekwencji słów E. Mouniera. Samo mówienie o osobie w perspektywie prowadzonych analiz okazuje się niewystarczające, gdyż dopiero odniesienie do Osoby Jezusa Chrystusa pozwala mówić o pełnej integralności. Stąd też nie w pełni zgadzam się z Autorem rozprawy w kwestii jednoznacznego twierdzenia, że mówienie o integralności osoby ludzkiej wskazuje również na jej perspektywę transcendentną (religijną, duchową czy wieczną). Przedstawiciele różnych nurtów i odmian personalizmu także będą przekonani o integralności swojej koncepcji antropologicznej. Wydaje się, że właśnie to zastrzeżenie o holizmie *compositum humanum* jako bycie materialno-duchowym powinno znaleźć jednoznaczne odzwierciedlenie na samym początku pracy, po którą bez wątplenia będą sięgać nie tylko autorzy o proveniencji chrześcijańskiej. W pełni jednak zgadzam się z Autorem, gdy mówi o personalizmie jako kierunku posługującym się kategorią osoby, która oznacza całość człowieka. Właśnie osoba ludzka transcenduje historię obiektywną i subiektywną (s. 166). Katecheza z kolei niejako dzieje się w osobie indywidualnej oraz społecznej (s. 176).

Bogate analizy filozoficzne w obszarze personalizmu prowadzą ks. Piotra Goliszka do aplikacji personalistycznych ujęć katechezy. Jego zdaniem współczesna

katecheza powinna rozumieć egzystencjalny projekt każdej osoby ludzkiej, a dokonać się to może jedynie w świetle Osoby Jezusa Chrystusa. „W wychowaniu do życia chrześcijańskiego – przekonująco pisze Autor – należy ukazywać, że zaufanie do Boga i nadzieja życia przyszłego nie zwalnia człowieka od odpowiedzialności za ten świat, jak głosiły niektóre ideologie ‘pseudonadziei’, ale jeszcze bardziej ją dynamizuje i wzmacnia. Odpowiedzialność za świat i jego historię, kulturę, społeczeństwo, ekologię rodzi się z nadziei jako zaufanie do Boga” (s. 285).

Książd Piotr Goliszek swoje analizy osadza w szerokim kontekście społeczno-kulturowym, a kluczem do jego otwarcia i zrozumienia stało się misterium osoby – wszelkiej rzeczywistości stworzonej i niestworzonej (s. 403). W tak przeprowadzonym dyskursie personalizm nie jest ani ideologią, ani indywidualizmem czy też kolektywizmem, czy spirytualizmem. To nowatorska, pionierska, interesująca i potrzebna obecnie propozycja refleksji nad człowiekiem i światem. Autor książki dokonuje ciekawej diagnozy: „Wprowadzenie myśli personalistycznej w obszar katechezy jest – jak słusznie pisze – ‘skróceniem’ dystansu pomiędzy Bogiem a człowiekiem” (s. 404). Wobec tego katechizacja wsparta o myśl personalizmu i personologii prowadzi nie tylko do personalizacji człowieka, który zawsze pozostaje podmiotem i przedmiotem jej działań, ale doprowadza osobę ludzką do rozumienia siebie samej w świetle Osoby Chrystusa (*Persona Perfecta*). To pozwala personalizm postrzegać jako system całościowy (aksjologia, ontologia, epistemologia, metodologia, hermeneutyka i prakseologia), zaś katechezę uchronić przed zmitologizowaniem i sformalizowaniem. Wydaje się to dzisiaj bardzo potrzebne i kluczowe, gdy wziąć pod uwagę nasilające się ponowoczesne tendencje edukacyjne, które starają się eliminować bądź też psychologizować wszelkie doświadczenie religijne.

Personalizm polski, zakorzeniony w bogatej tradycji narodowej i eklezjalnej, a przede wszystkim w Ewangelii – jak słusznie pisze ks. Piotr Goliszek – „w osobie widzi miejsce spotkania immanencji i transcendencji, odbicie Chrystusa, ikonę Stwórcy, świątynię Ducha, w rezultacie najpiękniejszy obraz Trójcy Świętej” (s. 406). Autor ma przy tym świadomość, że sprawcą pełnej personalizacji człowieka jest Chrystus (wzór osoby integralnej i spełnionej). „W samym centrum historii zbawienia – a więc i katechezy – znajduje się Osoba Jezusa Chrystusa” (s. 185), stąd personalizacja chrześcijańska będzie przybierała postać chrystologii i chrystocentryzmu. W moim przekonaniu ten fragment analiz powinien zostać bardziej wyeksponowany, np. przy omawianiu humanizmu integralnego, którego twórcą jest jeden z uczestników Soboru Watykańskiego II, przyjaciel Karola Wojtyły – Jacques Maritain. Ten francuski myśliciel XX wieku, idąc śladem Mikołaja z Kuzy, stwierdza, że „człowiek to źdźbło słomy, w które (dans lequel) wnika niebo” (J. Maritain, *Principes d’une politique humaniste*, Paris 1944, s. 16: „Dire que l’homme est une personne, c’est dire (...) – une chair mortelle dont la valeur éternelle – un brin de paille dans lequel entre le ciel. C’est ce mystère métaphysique que la pensée religieuse désigne en disant que la personne est l’image de Dieu”). Słowa filozofa z nad Garonny często tłumaczono błędnie, mówiąc, że to człowiek będąc źdźbłem słomy

wnika w niebo. Być może był to rezultat dużego wpływu myśli B. Pascala. Niemniej – określenie J. Maritaina – jest o tyle ważne, iż koresponduje z myślą teologiczną i w pełni oddaje jej personalną relację. Zdaniem teologów katolickich, to Bóg wychodzi człowiekowi na spotkanie, pierwszy wyciąga rękę, oferując dialog. Człowiek w ten sposób zostaje zobowiązany do udzielenia odpowiedzi, będąc jednak zawsze wolnym w swoim wyborze. Przyjęcie przez człowieka Bożego zaproszenia realizuje się i przejawia w postawie wiary, czyli pozytywnej odpowiedzi na wezwanie Boże. Zatem inicjatorem dialogu pomiędzy człowiekiem a Bogiem – podkreślmy to raz jeszcze – jest zawsze Bóg. Trzeba nam paść na ziemię, powie J. Maritain, i obumierać, aby poznać swoje własne oblicze, gdy przyjmiemy biały kamień, na którym Bóg napisał nasze nowe imię. Bardzo ważne okazuje się tu stwierdzenie Emmanuela Mouniera, że każdy z nas musi nauczyć się „zawodu człowiek”. Dalej dopowie Jacques Maritain: jesteśmy osobami, ale stajemy się ludźmi. By mówić o wychowaniu i o człowieku w ogóle, trzeba najpierw poznać odpowiedź na pytanie: kim się jest? – aby wiedzieć, co trzeba czynić. W ten sposób „wiara rodzi się w spotkaniu z Bogiem żywym, który nas wzywa i ukazuje nam swoją miłość, miłość nas uprzedzającą, na której możemy się oprzeć, by trwać niezłomnie i budować życie. (...) Wiara, którą przyjmujemy od Boga jako dar nadprzyrodzony, jawi się jako światło na drodze, wskazujące kierunek naszej wędrówki w czasie” (Franciszek, *Lumen Fidei* 4).

Przystępując do oceny metodologicznej recenzowanej książki można powiedzieć, że jest skonstruowana w sposób spójny i przejrzysty. W swojej strukturze składa się z dwóch zasadniczych części (*Praeparatio – Personalistyczne podstawy katechezy* – s. 39-182) oraz *Aplicatio – Personalistyczne ujęcie katechezy* (s. 183-400), z których każda składa się z trzech rozdziałów. Z punktu metodologicznego praca została logicznie zaplanowana, a wszystkie jej fragmenty pozostają w ścisłym związku z jej tytułem. Mamy tutaj do czynienia ze swoistym przejściem od *praeparatio* do *aplicatio*, czyli od przygotowania do praktycznego zastosowania. Oznacza to przejście najpierw od personalizmu do katechezy, a potem od katechezy do osoby. Ks. Piotr Goliszek właściwie formułuje problem badawczy i pokazuje duży kunszt warsztatu swojej pracy naukowej. Bez wątplenia podziw budzi doskonała znajomość metodologii prowadzonych badań oraz interdyscyplinarne podejście do prezentowanych zagadnień. Autor tak prowadzi swój dyskurs, że w niektórych miejscach posługuje się „metajęzykiem”, stąd lektura tekstu wymaga skupienia i intelektualnego zaangażowania. Postępowanie badawcze domagało się od niego zastosowania zarówno metody historyczno-hermeneutycznej źródeł, jak i metody komparatystycznej, czy wreszcie syntetycznej. Skoro refleksja nad problemem personalizmu przebiegała na płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej i pedagogiczno-katechetycznej, sięgnął również po metodę hermeneutyczną i personalistyczną. Właściwie wskazał cel monografii, jak i jej źródła. Nie mogło oczywiście zabraknąć przywołania ważnych publikacji z zakresu teologii pastoralnej i katechetyki.

Książka ks. Piotra Goliszka zasługuje na szczególną pochwałę za przygotowany wstęp i zakończenie. Są to struktury bardzo syntetyczne i właściwie prezentujące

czy to założenia, czy też wnioski i tezy końcowe podejmowanych analiz. W pełni zgadzam się z wyrażonym w książce twierdzeniem, że „monografia ta nie jest próbą nowego określenia katechezy czy stworzenia modelu katechezy personalistycznej. Jest natomiast całościowym i wyczerpującym opracowaniem personalistycznego jej wymiaru” (s. 23).

Przy ocenie formalnej publikacji ks. Piotra Goliszka należy stwierdzić, że została przygotowana bardzo przejrzyście. Napisana nie tylko językiem poprawnym, ale i pięknym. Precyzja wypowiedzi jest dostrzegalna w każdym jej miejscu, zwłaszcza gdy mowa o szczegółowych analizach (rozwiązaniach) filozoficznych czy teologicznych. Edycja książki zasługuje na słowa uznania: przemyślana oraz bardzo starannie i konsekwentnie wykonana. Właściwie trudno w niej znaleźć jakieś potknięcia interpunkcyjne czy stylistyczne (językowe), choć zupełnie nie udało się ich Autorowi uniknąć. Sporadycznie pojawiają się tzw. literówki (np. s. 21, 22, 170). Za ledwie jedną litera sprawia, że sens wyrażenia staje się zupełnie odmienny od zamierzonego, co widoczne jest na przykład na s. 15: „gdy człowiek ogrania Boga”. Człowiek zapewne nie ogrywa Boga, ale Go ogarnia. Ksiądz Piotr Goliszek konsekwentnie stosuje odsyłacze, przyjęty zapis – ze względu na rzadkość jego występowania – może jednak budzić uzasadnione kontrowersje. Ponadto, w przypisach raz podaje inicjały imienia, a w innym przypadku nie – brak tu logicznego wytłumaczenia. W jednych przypadkach zapis „tenże” pojawia się dużą, w innych małą literą (por. przypis 20 i 77). Na stronie 421 odsyłacz przypisu powinien znaleźć się w górnym indeksie. Chociaż Autor we wstępie Biblię słusznie wymienia jako źródło podstawowe, to próżno jej szukać w bibliografii. W niektórych pozycjach bibliograficznych nie podano prawidłowego zapisu tytułu (np. Cichosz W., *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, s. 451). Mimo drobnych uwag publikacja także od strony metodologicznej i formalnej czyni zadość wszystkim wymaganiom stawianym opracowaniom naukowym.

Na koniec należy wyraźnie stwierdzić, że starannie przygotowana i zredagowana książka ks. dra hab. Piotra Goliszka ułatwia odbiór podejmowanej problematyki. Pomaga śledzić myślenie Autora i przygotowywanie wniosków do ostatecznego rozwiązania zawartego w tytule problemu badawczego. Przeprowadzone rozległe analizy mają charakter kompetentnej i profesjonalnej refleksji naukowej opartej o dojrzały warsztat i bogaty aparat pojęciowy. Ujmując całościowo warstwę merytoryczno-metodologiczną, należy bardzo pozytywnie ocenić pracę Autora i uznać ją za duże osiągnięcie naukowe oraz znaczące wzbogacenie dotychczasowych badań w zakresie wykorzystania filozoficznej kategorii personalizmu w obszarze katechetyki i katechezy. Autor jest nie tylko kompetentny w swoim przekazie, ale i „czuje” temat. Stąd też należy wyrazić uznanie dla jego poszukiwań badawczych, a nade wszystko samodzielnego, nowatorskiego i oryginalnego podejścia do analizowanej problematyki, która koresponduje ze współczesnymi problemami religijno-kulturowymi. Można oczekiwać, że do rąk naukowców, studentów i różnych czytelników

trafi wkrótce – równie ciekawa i potrzebna – kolejna publikacja ks. dra hab. Piotra Goliszka.

ks. Wojciech Cichosz
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Ks. Edward Wasilewski, *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2015, s. 274.

Jedną z podstawowych funkcji Kościoła jest przekazywanie orędzia zbawczego Jezusa Chrystusa. To zadanie wynika bezpośrednio z Jego ostatniego przykazania, przez niektórych błędnie nazywanego, jako ostatni nakaz czy rozkaz: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Właśnie „wewnętrzna natura Kościoła – jak podkreślał papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* – wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (kerygma-martyria), sprawowanie sakramentów (leiturgia), posługa miłości (diaconia). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone” (25). Przywołana wypowiedź Papieża, potwierdzająca wskazania Ojców Soboru Watykańskiego II (np. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21, 31), wskazuje, że Chrystusowe przykazanie głoszenia Ewangelii realizuje się od wieków w Kościele poprzez różne formy przekazu, którego podstawową formą jest kaznodziejstwo. Na przestrzeni wieków ulegało ono nie tylko rozwojowi, ale było też poddawane różnym uwarunkowaniom społeczno-kulturowym. W drugiej połowie XIX wieku zaczęły pojawiać się w Polsce wartościowe podręczniki homiletyczne. Nie brakowało również pism z zakresu kaznodziejstwa (poznawska „Biblioteka Kaznodziejska” czy włocławska „Homiletyka” ks. Mariana Nassalskiego). To było bez wątpienia nadanie polskiemu kaznodziejstwu nowego oblicza. Wnoszone tendencje nie miały jednak wystarczającej siły przebiccia, stąd też nadal dominowały kierunki neoscholastyczne (teoretyczny wykład prawd wiary i moralności, jak również doktrynalizm i dydaktyzm).

Wobec powyższego trzeba zauważyć, że niezwykle istotny w życiu Kościoła i społeczeństwa, w którym on funkcjonuje, jest kierunek zachodzących zmian. Kaznodziejstwo i praktyka homiletyczna nie mogą ignorować aktualnych wyzwań, które niejednokrotnie mają zasięg cywilizacyjny. Nie dziwią zatem coraz częściej wysuwane twierdzenia, że przekaz werbalny, którym posługuje się tradycyjna teologia, zatracą stopniowo swój walor powszechności. Stąd już niedaleko do oskarżenia o neosofistyczny werbalizm, uzasadniający twierdzenie, że kłamstwo kryje się w ogólnikach (łac. *fraus latet in generalibus*). Nie można sobie wyobrazić lepszej sytuacji, gdy wysuwane postulaty znajdują swoje konkretne odzwierciedlenie w praktyce. Kiedy przed laty pisałem recenzję książki ks. prof. Franciszka Drączkowskiego „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, wyrażałem nie tylko wdzięczność za „erudycyjne, kompetentne i przekonujące graficzne zaprezentowanie (ujęcie) podstawowych prawd wiary”, ale też postulowałem, by „zapropozowana metoda

wykresograficzna znalazła wielu zwolenników i propagatorów” („Studia Gdańskie” 2008, nr 23, s. 457).

Z radością recenzuję książkę ks. Edwarda Wasilewskiego poświęconą właśnie tej nowatorskiej propozycji w obszarze teologii: „Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej”. Zanim jednak wypowiem się bezstronnie, jako recenzent, o wartości merytorycznej i metodologicznej książki, chciałbym na początku, jako czytelnik, wyrazić uznanie dla Autora za kompetentny i metodologicznie wręcz skrupulatnie zaplanowany wykład na temat metody wykresograficznej. Przechodząc podczas lektury do poszczególnych części książki, odczuwałem przyjemność uczestniczenia w bardzo dobrze przygotowanej przygodzie poznawczej oraz aktywnego włączania w recepcję i ocenę treści. Niepostrzeżenie poczułem się (zostałem) wciągnięty do gry, w której uczestniczyłem jako arbiter rozstrzygający o słuszności bądź jej braku dla wykorzystania proponowanej metody graficznej ks. prof. Franciszka Drączkowskiego. Na początku stawiałem sobie pytanie, coż wspólnego może mieć geometria (matematyka) z humanistyką (teologią). Wydawało się niemożliwe łączenie tych dwóch dziedzin, ale z czasem (po dłuższej lekturze) nabierałem przeświadczenia o fantastycznym zastosowaniu tej metody. Geometria jest przede wszystkim prosta i symboliczna, a zatem w swej formie zredukowana do minimum. Właśnie prostota formy nie zaciemnia obrazu, a wręcz go uwydatnia. Niczego nie przysłania, gdyż wokół jednego rdzenia powstaje jeden spójny system, przez co otwiera czytelnikowi oczy na głębię poznania. Stopniowe dodawanie poszczególnych elementów (szczegółów) rozjaśnia rzeczy mgliste, trudne i pozornie nieogarnione w zakresie poznania. Warto w tym miejscu zauważyć, że punktem wyjścia (podstawą) metody wykresograficznej – zwanej również geometryczną – jest koło, w które został wpisany trójkąt równoboczny. To symboliczny obraz Boga Jedynego w trzech Osobach. Okrąg symbolizuje jedność i wieczność Boga oraz Jego doskonałość i wszechobecność. W moim odbiorze proponowana metoda jest przemyślana, wszystkie elementy zostały w niej starannie uporządkowane i układają się w pewien logiczny i spójny system. Należy zatem zapytać, jak ks. Edward Wasilewski wywiązał się w podjętego zadania, gdy zaproponował aplikację metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej?

Wnikliwa lektura książki pozwala jednoznacznie stwierdzić, że z merytorycznego punktu widzenia ma ona charakter twórczy i świadczy o doskonałej znajomości przedmiotu. Trzeba jednoznacznie stwierdzić, że to publikacja ze wszech miar potrzebna. Jest wartością samą w sobie. Właśnie jej walor autoteliczny czyni z niej pozycję dostępną dla szerokiego grona odbiorców. Co więcej, może służyć z powodzeniem jako cenny podręcznik, również na poziomie akademickim. Duży podziw budzi wręcz drobiazgową znajomość poruszanych zagadnień, zwłaszcza w obszarze dogmatyki czy patrystyki, jak i komparatystyczne odniesienie Autora do omawianych zagadnień. Czytelnik otrzymuje bogatą treść poznania intelektualnego. Choć ostateczna konkluzja odnośnie aplikacji metody wykresograficznej w homiletyce pozostaje bezsporna, to w tym miejscu odczułem pewien niedosyt. Wydaje się,

że w prowadzonym dyskursie należało trochę więcej miejsca poświęcić współczesnej teorii i praktyce homiletycznej, na przykład w jednym rozdziale czy punkcie wprowadzającym. Co prawda jest o tym mowa „między wierszami” i w rozdziale ostatnim (VI), ale wydaje się, że bezpośrednio wprowadzenie tej warstwy nadałoby publikacji charakter jeszcze większego rzetelnego namysłu naukowego i pozwoliłoby ostatecznie uznać metodę wykresograficzną na gruncie metodologii nauk teologicznych. Trzeba też wyraźnie powiedzieć, że przeprowadzone w książce analizy nie są tzw. „pisaniami na tezę”, mają bowiem charakter profesjonalnej refleksji opartej o bardzo dobry warsztat naukowy i źródłowy, a przedstawiona w nich wykresografia stanowi „nową i oryginalną formę przekazu prawd wiary” (s. 71).

Struktura i treść publikacji

Recenzowana książka została skonstruowana według klasycznego wzoru i składa się ze spisu treści w języku polskim (s. 7-10) i angielskim (s. 11-14), wstępu (s. 15-20), sześciu rozdziałów (s. 21-239), zakończenia (s. 241-244), wykazu skrótów (s. 245-247), bibliografii (s. 249-267), wykazu wykresów (s. 267-268), wykazu błędów występujących w przekazie prawd wiary (s. 269-270), streszczenia w języku angielskim (s. 273-274). Poszczególne rozdziały noszą następujące tytuły: 1) *Podstawowe elementy metody wykresograficznej* (s. 21-29); 2) *Powstanie i rozwój metody wykresograficznej* (s. 31-63); 3) *Metoda wykresograficzna w świetle postulatów soborowych i homiletycznych oraz opinii specjalistów* (s. 65-86); 4) *Atuty i funkcje metody wykresograficznej w kontekście przepowiadania* (s. 87-161); 5) *Aspekty parenetyczne metody wykresograficznej w kaznodziejstwie* (s. 163-185); 6) *Wykorzystanie metody wykresograficznej w nauczaniu homiletyki i przepowiadaniu* (s. 187-239). Każdy z wymienionych rozdziałów został uporządkowany według kolejnych istotnych dla podejmowanych analiz wątków w punkty i podpunkty.

Ksiądz Edward Wasilewski słusznie pisze, że Kościół w całej swojej historii głosi Chrystusową Nowinę wśród ludzi różnych ras i narodów. W tym celu stara się wykorzystywać różnorodne metody, by prawda o Bogu mogła bez przeszkód dotrzeć do ludzi na całym świecie. Musi jednak również pamiętać, że przez wieki głosi ową prawdę w nieustannie ewoluujących społeczeństwach, zmieniających swoją wrażliwość na różne metody przekazu Słowa Bożego. Jak zauważa Autor, „cywilizacja dzisiejsza coraz bardziej staje się «cywilizacją obrazu»” (s. 15). Z tego względu „dzisiejszych słuchaczy nie satysfakcjonuje przekaz czysto werbalny” (s. 16), toteż konieczne jest poszukiwanie stosownych metod głoszenia, które wpiszą się w oczekiwania odbiorców. Ks. Edward Wasilewski uważa, że we współczesnym Kościele „można dopatrzeć się prób stosowania zasady wizualizacji w głoszeniu Dobrej Nowiny. Należy jednak dodać, że – stosując zasadę wizualizacji – kaznodzieje odwołują się głównie do przedstawień obrazowych, które ilustrują prawdy wiary w sposób niepełny i niedoskonały. Co więcej, stosowane przedstawienia obrazowe mogą potencjalnie prowadzić do błędnego rozumienia głównych prawd wiary” (s. 16).

Metoda wykresograficzna (wykresografia) operująca głównie figurami geometrycznymi jest jednak „czymś innym niż przedstawienia obrazowe (ikonograficzne) oraz przedstawienia fotograficzne” (s. 17). Autor podkreśla, że prowadzony tym sposobem wykład teologii mógłby przeciwdziałać różnym wyobrażeniom antropozoomorficznym i ułatwić „korektę 34 błędów pojawiających się w wykładzie teologii” (s. 17). Co więcej, ten sposób przekazu prawd wiary wpisuje się w zalecenia Soboru Watykańskiego II, gdyż – jak pisze Autor książki – „ojcowie soborowi postulują wyraźnie, by współcześni duszpasterze, w szczególności zaś dzisiejsi teologowie, ciągle poszukiwali nowych form przekazu, dostosowanych do oczekiwań współczesnego człowieka” (s. 71).

Książka Edward Wasilewski uzasadnia, prezentując metodę opracowaną przez wybitnego polskiego teologa i patrologa – ks. prof. Franciszka Drączkowskiego, że nie wzięła się ona „znikąd”, już bowiem w „przekazach patrystycznych pojawia się figura koła (okrąg), obrazująca symbolicznie istotę Boga” (s. 24). Tak Boga postrzegali Pseudo-Dionizy Areopagita („święta miłość nie zna ani początku ani końca: jest to jakby koło wieczne, w którym dobro jest płaszczyzną, środkiem, promieniem (wektorem i obwodem): koło, które dobroć kreśli w niezmiennym ruchu i która działa nie wychodząc sama z siebie i powraca do punktu, którego nie porzuciła” – s. 24), jak i Bonawentura („Bóg jest okręgiem, którego środek znajduje się wszędzie a obwód nigdzie” – s. 25). Symboliczne obrazy Boga pojawiają się też w sztuce sakralnej (posadzki, ołtarze freski, malowidła), czy to jako trzy zachodzące na siebie okręgi (s. 26); „ujęcie geometryczne złożone z koła z wpisanym w nie trójkątem równobocznym” (s. 26); „trójkąt równoboczny, z którego na zewnątrz wychodzą promienie” (s. 26); czy też jako „kompozycje artystyczne, złożone z opromienionego trójkąta równobocznego, w który zostało wpisane otwarte oko, będące symbolem Opatrzności Bożej” (s. 27). Tak zatem „motywem nadrzędnym i wiążącym wszystkie powyższe biblijne obrazy i symbole Boga, jest okrąg – figura koła” (s. 25). Autor uzasadnia, że koło, jako figura geometryczna, „ułatwia zrozumienie niektórych przymiotów Boga, jakimi są: wieczność (bieg po okręgu może trwać bez końca), jedyność, duchowość oraz wszechobecność (okrąg powiększany w nieskończoność przenika wszystkie byty stworzone)” (s. 25). Także dla wykresografii okrąg oraz okrąg z wpisanym w niego trójkątem równobocznym stanowi punkt wyjścia do kolejnych przedstawień geometrycznych (s. 28).

W tak zarysowanej przestrzeni Autor przechodzi do prezentacji metody ks. Franciszka Drączkowskiego, której źródła należy upatrywać w studiach nad pedagogią, agapetologią i eklezjologią Klemensa Aleksandryjskiego (s. 31). Stopniowo rozwijana i uzupełniana ostatecznie przyjmuje kształt, którego bazę stanowi „wykres złożony z dwóch trójkątów oraz dwu kół, złączonych ze sobą wewnątrz w pozycji wertykalnej, w który została wpisana ikona Chrystusa Miłosiernego” (s. 63). Ta część prezentowanej pracy, bogato ilustrowana rycinami i ich słownymi opisami stanowi prezentację rdzenia metody wykresograficznej. Opisywana metoda spotkała się z uznaniem znawców tematu. Stanowi ponadto odpowiedź na zalecenia Ojców

Kościoła, w tym Soboru Watykańskiego II i kolejnych papieży, poczynając od św. Jana Pawła II. Autor proponuje wykorzystanie jej zarówno w teologii, jak i formacji seminaryjnej, katechezie i nauczaniu religii, kaznodziejstwie i duszpasterstwie, umożliwia ona bowiem jasny i zrozumiały wykład prawd wiary.

Prezentacja i funkcje metody geometrycznej w kontekście przepowiadania (rozdział czwarty) to próba ukazania atutów dydaktycznych omawianej metody i prezentacja jej funkcji korygująco-ilustrującej. Jak słusznie zauważa Autor, dzięki wizualizacji umożliwia ona jasny i zrozumiały wykład prawd wiary, a ponadto ułatwia dostrzeżenie „błędów występujących w nauce niektórych teologów oraz świadomości i podświadomości wielu wierzących (s. 161). Nową funkcją wykresografii jest jej zadanie parenetyczne, które wyraźnie wskazuje, że człowiek pełnię szczęścia może osiągnąć jedynie poprzez dążenie ku świętości. Ten element w całości znajduje swoje potwierdzenie w kategoriach geometrycznych. Zwieńczenie prowadzonych nad przydatnością i zasadnością metody wykresograficznej analiz stanowi ostatni rozdział książki. Ks. Edward Wasilewski podaje w nim konkretne przykłady zastosowania wykresografii w homiletyce i przepowiadaniu oraz wprowadzenie do praktyki seminaryjnej: czy to w formie osobnego przedmiotu, czy też przedmiotu fakultatywnego.

Przyglądając się warstwie metodologicznej książki ks. Edwarda Wasilewskiego, trzeba jednoznacznie zauważyć, że jej zwarta, spójna i systematycznie ukazująca rozwój problematyki struktura jest z pewnością niekwestionowaną wartością autoteliczną, wzbogacającą naszą dotychczasową wiedzę. Za ważne i potrzebne należy uznać ukazanie szerszego kontekstu, gdyż pozwala to czytelnikowi na bardziej pogłębioną orientację w przedstawianej problematyce. Zaprezentowane w publikacji analizy posiadają charakter wnikliwy, wieloaspektowy i rzeczowy. Zauważam jednak, że Autor tak skomponował swoją rozprawę, jakby chciał „oszczędzić” czytelnika i wyłączył z niej pełny obraz naukowej „kuchni”. Bardzo przejrzysta, spójna i logiczna konstrukcja pracy pozostawia pewien niedosyt poprzez zbyt ogólnikowe przedstawienie metody pracy. Osobiście odczułem niedosyt objaśnień metodologicznych, bo sam jestem ciekaw, jak należy poprawnie uczestniczyć we współczesnym dyskursie naukowym. Kilka zdań umieszczonych we wstępie w sprawie owego warsztatu, w których Autor wskazuje metodę strukturalno-hermeneutyczną, zupełnie mnie nie zadowala. Rozumiem, że książka nie mieści się w schemacie teoretyczno-empirycznej procedury rozwiązywania problemu badawczego, ale skoro ma ona wybitnie naukowy charakter to wymaga od jej Autora obszerniejszej prezentacji metodologicznej. Mówiąc o aspektach metodologicznych rozprawy, należy też zauważyć, że niekiedy wciela się on w rolę recenzenta i dokonuje samooceny, co może wydawać się co najmniej ryzykowne i budzić uzasadnione zastrzeżenia. Podejście badacza naukowego zawsze powinno rodzić postawę pokory i dystansu wobec podejmowanego problemu. Mimo zgłoszonych powyżej drobnych uwag, praca jest pierwszym i niezwykle udanym opracowaniem możliwości aplikacji metody

wykresograficznej w homiletycznej posłudze Kościoła.

Przy ocenie formalnej publikacji trzeba stwierdzić, że została ona przygotowana starannie i przejrzyście, z dużą dokładnością, choć w tekście napotyka się sporadyczne literówki. Na uwagę zasługuje poprawność i komunikatywność języka, co sprawia, że lektura książki staje się przyjemna. Autor operuje językiem czytelnym i zrozumiałym. Trzeba też podkreślić, że jest to język nie tylko poprawny, ale i precyzyjny. Widać, że ks. Edward Wasilewski jest nie tylko kompetentnym znawcą i pasjonatem teologicznego „zagadnienia wykresograficznego”, ale także angażuje się w swój przekaz. Zagadnienia, które podejmuje, stanowią dla niego autentyczne wyzwanie. Tak przygotowana i starannie zredagowana praca ułatwia odbiór problematyki. Pomaga śledzić myślenie Autora, który nie tylko radzi sobie z analizowaną tematyką, ale potrafi ją zaprezentować tak, by nie nużyła czytelnika.

Warto w tym miejscu powiedzieć, że skoro duszpasterze i teologowie ciągle poszukują nowych form przekazu dostosowanych do oczekiwań współczesnego człowieka, to wykresografia doskonale czyni im zadość, stwarzając nową i oryginalną formę przekazu prawd wiary. Wpisuje się zarówno w teorię, jak i praktykę duszpasterską Kościoła. Bezspornym walorem książki ks. Edwarda Wasilewskiego jest fachowość i kompetencja, rzetelność badawcza i samodzielne podejście do omawianych zagadnień poparte bogactwem źródeł, piękny i erudycyjny język połączony z precyzją wypowiedzi, niepozbawiony przy tym elementów epickich. Płynność narracji czyni z niej pozycję dostępną dla szerokiego grona odbiorców.

Jestem przekonany, że zaproponowana metoda wykresograficzna (geometryczna), obok stosowanych dotychczas metod w teologii, z powodzeniem pozwoli skuteczniej przekazywać, pogłębiać i kontemplować Słowo Boże, a coraz częściej zauważana i wysoko oceniana przez znawców problemu znajdzie wreszcie swoje trwałe miejsce zarówno w teologii, jak i duszpasterstwie, w teorii i praktyce. To nowe spojrzenie na doktrynę wiary pozwala ułatwić jej odbiór i zrozumienie, a jednocześnie eliminować błędy i stereotypy. Mając na uwadze powyższe wskazania merytoryczne, metodologiczne i formalne, trzeba jednoznacznie stwierdzić, że recenzowana książka ks. Edwarda Wasilewskiego powinna bezwzględnie znaleźć się w posiadaniu wszystkich homiletyków i kaznodziejów. Dla każdego czytelnika, niezależnie od wieku i wykształcenia, może stanowić niezwykłą pomoc w zgłębianiu prawd wiary chrześcijańskiej. To bez wątpienia książka, na którą czekało wiele osób.

ks. Wojciech Cichosz
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Ahmad Mansour, *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 2015, s. 271.

W prowadzonej współcześnie dyskusji popularna jest kwestia migrantów i uchodźców, szczególnie zaś tych, których identyfikuje się z przestrzenią islamu. Krajami chętnie wybieranymi jako miejsce osiedlenia są te stabilne ekonomicznie i społecznie, w tym Niemcy. W powojennych dekadach przyspieszony rozwój niemieckiej gospodarki przełożył się na zapotrzebowanie na tanią siłę roboczą. Ściągnano ją zza granicy jako tzw. *gastarbeiterów*, głównie z Turcji i Jugosławii. Z ich napływem wiąże się początek społeczności muzułmańskiej w Niemczech, której liczebność szacuje się obecnie na ok. 4 mln. Muzułmanie zamieszkują w Niemczech już w trzecim pokoleniu. Upiływający czas powinien sprzyjać procesom asymilacyjnym w większościowym społeczeństwie niemieckim. Jest inaczej – nie tylko, że przybysze zachowali swą odrębność, lecz jednocześnie kontestują niemieckość. Nierzadko wnuki przybyszów oczekują (np. w szkole), że będą określani mianem cudzoziemców, nie godząc się, aby nazywać ich Niemcami. Dystansowaniu się w stosunku do tego, co niemieckie towarzyszy radykalizacja połączona z bierną i aktywną afirmacją przemocy.

Osobą, która zawodowo (jako pracownik socjalny) zajmuje się funkcjonowaniem muzułmańskich imigrantów w Niemczech, jest Ahmad Mansour. To pochodzący z Izraela Palestyńczyk, który siebie – ku niezadowoleniu rodaków – określa mianem arabskiego Izraelczyka. Jest on dobrze przygotowany do wykonywanej profesji – z wykształcenia psycholog, muzułmanin a przede wszystkim imigrant. Doświadczenia związane z aktywnością zawodową, w której zajmuje się zagrożoną radykalizmem młodzieżą, utrwalił w opracowaniu pt. *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen (Generacja Allacha. Dlaczego musimy zmienić myślenie o walce z religijnym ekstremizmem)*. Opracowanie składa się z czterech rozdziałów: 1. *Generation Allah (Generacja Allacha; s. 7-77)*; 2. *Radikale Verführung (Radykalne uwiedzenie; s. 79-188)*; 3. *Prävention und Deradikalisierung – jetzt! (Prewencja i deradykalizacja – teraz!; s. 189-256)*; 4. *Wider den blinden Fleck in der Gesellschaft: Zehn konkrete Vorschläge (Sprzeciw wobec białej plamy w społeczeństwie: Dziesięć konkretnych propozycji; s. 257-264)*. Całość opracowania zamyka załącznik pt. *Nachtrag: Helenas Geschichte – Warum es sich lohnt, um jeden einzelnen zu kämpfen (Uzupełnienie: Historia Heleny – Dla-*

czego oplaca się walczyć o każdego; s. 265-271).

W pierwszym rozdziale mamy do czynienia z biograficznym osadzeniem tematu (tego typu wątki pojawiają się także później jako motyw ilustracyjny). Autor podaje przykłady młodych ludzi (w tym siebie), w których życiu pojawił się radykalizm. W jednostkowych historiach można zauważyć powtarzające się motywy. Warto odnieść się do atmosfery, która panuje w rodzinach stojących pod wpływem despoticznego ojca. Jej konsekwencją jest religijne przewartościowanie – osoba Boga kreowana jest na obraz i podobieństwo surowego i nieczułego ojca.

Zdaniem Autora nie można dokonującego się radykalizowania ani bagatelizować, ani demonizować. Nie do zaakceptowania jest przekonanie, że każdy młody muzułmanin to terrorysta. Sympatyzująca ze skrajnymi tendencjami muzułmańska młodzież w Niemczech określona została przez niego mianem *generacji Allacha*. Pod nią Autor rozumie młodzież, która niekoniecznie musi się identyfikować z radykalnym islamem (w Niemczech określanym mianem salafizmu), która jednak nie utożsamia się z wartościami społeczeństwa niemieckiego. Cechą charakterystyczną generacji Allacha jest to, że stanowi ona szeroką bazę dla radykalizmu, przed którym można ją jednak uchronić. To młodzież urodzona w Niemczech, dzieci lub wnukowie muzułmańskich imigrantów. Językiem ich codziennej komunikacji jest niemiecki. Chociaż mają krewnych w kraju pochodzenia rodziców i dziadków, to bliżej im do Niemiec.

W interesujący sposób Autor prezentuje własne dzieciństwo i młodość. Paragraf im poświęcony zatytułował *Wie ich Islamist wurde (Jak zostałem fundamentalistą islamskim; s. 46-77)*. Zwraca uwagę, że mówiąc o zradykalizowanej młodzieży nie można ograniczać się do prezentowania jej wyłącznie za pomocą kategorii ofiary. W wielu wypadkach jest ona także sprawcą. Skupienie się na ofierze utrudnia rzeczową debatę nt. problemów współczesnego islamu.

Autor urodził się w 1976 r. w małym mieście Tira, które leży ok. 30 km na północ od Tel Awiw-Jafy. Wspomina, że nikt nie przejmował się tam dziećmi. Jedyną troską było to, aby jak najszybciej były one zdolne do pracy w polu. Nie brano na poważnie ich potrzeb i pragnień. Pomocne w „wychowaniu” było straszenie demonami oraz piekłem. Symptomatyczna była tabuizacja seksualności, która objawiała się m.in. w braku okazywania czułości przez rodziców. Autor wspomina silne obawy, aby nie zawieść pokładanych w nim nadziei. Inną sprawą było doświadczenie przemocy politycznej i militarnej, rodzącej niechęć i nienawiść do żydowskich okupantów.

W szkole Autor należał do tych, którzy pełnili rolę „wdzięcznych” kozłów ofiarnych. Wszystko uległo zmianie, gdy zaangażował się w działalność grupy młodzieżowej skupionej wokół miejscowego meczetu. Ważną rolę pełnił opiekujący się nią imam. Autorowi dał on to, czego nie otrzymał od ojca. Zaangażowanie przy meczecie zmieniło jego położenie w szkole, sąsiedztwie i rodzinie. Koledzy i koleżanki, nauczyciele a nawet starsi traktowali go teraz z szacunkiem. Ten, który do tej pory był marginalizowany, nagle stał się klasowym liderem. Konsekwencją była zmiana stylu życia – surowość połączoną z oczekiwaniem, że taka postawa będzie naśla-

dowana przez innych. Poszerzał się krąg potencjalnych wrogów. Nie byli nimi już tylko Żydzi, lecz także postrzegane jako źródło grzechu kobiety (szczególnie te, które nie nosiły nakrycia głowy), spożywający alkohol, chrześcijanie, Amerykanie, Europejczycy, demokraci, nacjonaści i komuniści.

Etapami Autor rozstawał się z imamem i przyjaciółmi z meczetu. Okazję ku temu dały studia, na które wyjechał do Tel Awiwu-Jafy. Powoli dostrzegał, że za pięknymi słowami często kryje się ludzki egoizm. Wspomina, że imam żarliwie zajmujący się nim i jego przyjaciółmi, wydziedziczył siostrę, aby nie dzielić się z nią spadkiem po rodzicach. Studiując psychologię spotykał się tylko z Żydami, a nawet zakochał się w pochodzącej z Francji Żydówce. Doświadczenie życzliwości ze strony Żydów oraz arabskich chrześcijan przełożyło na zmianę dotychczasowego negatywnego nastawienia do tych grup narodowych i religijnych.

Nasilające się zamachy terrorystyczne wpłynęły na decyzję o emigracji. Początkowo planował wyjechać do Wielkiej Brytanii albo do Włoch. Przypadkowo zdecydował się na Niemcy. Wspomina, że pobyt na niemieckiej ziemi, na której wszystko było obce, w pełni zasługiwał na miano traumy. Nie mógł np. zrozumieć Niemców, którzy upominali go za to, że ośmielił się napić kawy, którą zabielił nie należącym do niego mlekiem. Okazją do życiowej stabilizacji było podjęcie w Berlinie pracy w ramach projektu HEROES, który skierowany był do młodzieży z *kontekstem migracyjnym*¹. W ramach projektu Autor zaangażowany był do 2015 r. Był to czas owocnej nauki i wrastania w niemieckie społeczeństwo, czego potwierdzeniem są zdjęcia Autora z butelką piwa w ręku, które zamieścił on na facebooku.

Radykalizacja młodzieży powinna budzić zaniepokojenie rodziców. Niestety, często tego nie zauważają, a nawet są zadowoleni, że dzieci znalazły wreszcie porządnego kolegów, bo nie używających alkoholu, szanujących starszych itp. Środowisko radykałów staje się nierzadko ekwiwalentem ojca, który był surowy lub którego brakowało. Początkowa zmiana sytuacji jawi się przeciężonym matkom jako pożądana pomoc. Radykalizacji ulega nie tylko młodzież męska. Szacuje się, że 30% społeczności salafistów w Niemczech to kobiety i dziewczęta, a wśród decydujących się na wyjazd do Syrii stanowią one 15%. Szukając odpowiedzi na ten fenomen Autor zwraca uwagę, że przynależność do radykałów przekłada się na wyemancypowanie kobiet, które wyrwywają się w ten sposób z panującego w rodzinach patriarchalnego układu. Autor przywołuje stwierdzenie jednej z nich: „Do tej pory nie mogłam wyjść wieczorem sama przed drzwi, a teraz nagle mogę jechać do Syrii i to bez żadnego poczucia winy, bo w służbie Allahowi” (s. 131).

Dostrzegając, że zradykalizowanie przynosi poważne problemy, m.in. poprzez

¹ Zgodnie z definicją Federalnego Urzędu Statystycznego (niem. Statistisches Bundesamt) pod kategorię kontekst migracyjny (niem. *Migrationshintergrund*), podpadają wszyscy, którzy po 1949 r. przybyli na tereny obecnych Niemiec oraz cudzoziemcy urodzeni w Niemczech lub urodzeni w Niemczech Niemcy, których przynajmniej jedno z rodziców przybyło do Niemiec po 1949 r. lub urodziło się tam jako cudzoziemiec. Zob. P. O. Loew, *Wir Unsichtbaren. Geschichte der Polen in Deutschland*, München 2014, s. 233.

zerwanie z dotychczasowym środowiskiem oraz gotowość do religijnie motywowanej przemocy, rodzina zaczyna szukać pomocy, lecz najczęściej tam, gdzie nie jest w stanie otrzymać jej na fachowym poziomie. Wynika to z faktu, że wielu nie wie o osobach profesjonalnie pomagających w tego typu sytuacjach.

Szukając powodów radykalizacji Autor odwołuje się do argumentów socjalnych oraz psychologicznych – nie motywuje na poziomie teologicznym. Z jednej strony nie jest to jego domeną jako pracownika socjalnego, z drugiej zaś sam islam jako religia nie jest – wbrew pozorom – przyzwyczajony do debat teologicznych na podobieństwo tych, które prowadzi się w ramach chrześcijaństwa. Większość rozstrzygnięć dokonywanych obecnie w islamie – nawet jeśli podejmujących decyzje określa się mianem muzułmańskich teologów – nie dotyczy doktryny (odpowiedź na pytanie: „w co wierzyć?”), lecz obyczajowości (odpowiedź na pytanie: „jak żyć?”).

Autor odnosi się do niekonsekwencji ujawniających się w rodzinach niemieckich muzułmanów. Na głowie chustka (i to szykowna) a pod nią ostry makijaż; abstynencja – oficjalnie, w domu – już nie. Dla młodzieży jawi się to jako nieautentyczne. Szuka się dlatego wzorców poza rodziną, w tym w internecie, gdzie radykalna ideologia serwowana jest w popkulturowej wersji. Czymś, co wzmaga zainteresowanie radykalizmem, jest doświadczenie rasizmu i dyskryminacji, które Autor postrzega jako konsekwencja fiaska dotychczasowej polityki integracyjnej. Jednocześnie wskazuje, że rasizm i dyskryminacja są wyolbrzymiane nie tylko przez radykalnych ideologów, lecz także różnego rodzaju stowarzyszenia muzułmańskie, które posiadały umiejętność sprawnego pozycjonowania siebie w roli ofiary niemieckiego (zachodniego/ chrześcijańskiego) społeczeństwa. Miejscem, w którym celebrytuje się muzułmanów jako ofiary, są platformy internetowe, np. Youtube.

Radykalizacji sprzyja tradycjonalistyczna wizja świata, która w życiu osób z nią się identyfikujących skutkuje niepewnością oraz brakiem relacji opartych na zaufaniu, a co za tym idzie poczuciem wstydu. Wejście w społeczność radykałów w „cudowny” sposób przynosi stabilność oraz przekonanie własnej wartości. Efektem jest dystansowanie się w stosunku do życia przeciętnych Niemców (w tym kobiet), których postrzega się jako element obcy oraz godny potępienia. Nierzadko młodzi ludzie mogą usłyszeć, że „...niemieckie dziryry śpią z chłopakami zanim zawrą małżeństwo” (s. 98). Opowiadając się za ekskluzywistyczną wizją świata odrzuca się wyznających inne wartości. Pojawia się przekonanie o słuszności takiego podejścia, bo „...my należymy do dobrych, my jesteśmy wybrani”. „Jestem lepszy, ponieważ się modlę” (s. 109-110). Na własne potrzeby radykałowie zaadaptowali reklamę sieci sklepów Media Markt. Zamiast „Ich bin doch nicht blöd“ („Przecież nie jestem głupi“; w reklamie wykorzystywanej w Polsce „Nie dla idiotów!”) podaje się „Ich bin doch nicht kaffir” („Przecież nie jestem niewierny“; adaptując polską wersję reklamy: „Nie dla niewiernych!”) (s. 117).

Uważający siebie za porządnymi muzułmanów są przekonani o konieczności nawracania świata. Wiąże się z tym poczucie władzy – nawracający mają moc rato-

wania niewiernych przed wiecznym potępieniem. Czymś, co usztywnia podejście do wyznających inne poglądy, jest rozpowszechniona w islamie literalna interpretacja Koranu, postrzeganego jako owoc „boskiego dyktanda”, w którym uczestniczył Mahomet. Stąd przekonanie, że skoro Mahomet nie nosił džinsów, powinny one być zakazane, ponieważ nie używał szczoteczki do zębów, należy wprowadzić znany na Bliskim Wschodzie miswak, czyli gałązkę z drzewa arakowego. Takie podejście niesie ze sobą intelektualną i moralną wygodę w postaci uwolnienia od dylematów związanych z procesem podejmowania decyzji.

Konsekwencją interpretacyjnej literalności jest krytyczne nastawienie do idei reformy islamu oraz wszystkiego, co znajduje się poza nim, przede wszystkim zaś innych religii i związanych z nimi obyczajów (w tym kulinarnych). Stąd nie można się dziwić, że wychowani w takiej atmosferze muzułmańscy uczniowie nie akceptują *żrących wieprzowinę* (niem. *Schweinefleischfresser*) kolegów i koleżanek. Sprawa jest prosta. „Świnia jest nieczystym zwierzęciem i kto zjada jej mięso sam staje się nieczysty”. Wyciąga się bardziej daleko idące wnioski. „Ci, którzy jedzą coś takiego, wyznają fałszywą religię”(s. 124).

Ważnym elementem, który jednoczy muzułmańskich radykałów, jest przekonanie, że otacza ich wrogi świat. Symbolem tej wrogości jest to, co żydowskie. Stąd ujawniająca się w tego typu grupach antyizraelska, antyżydowska a przede wszystkim antysemitcka narracja, która przeplatana jest ciągłymi odniesieniami do panującej na Bliskim Wschodzie sytuacji.

Radykałowie islamscy nie ograniczają się do własnych środowisk. Wychodzą do ludzi młodych – nie bez sukcesu. Stąd Autor zwraca uwagę, że pod tym względem jawią się jako skuteczni „pracownicy socjalni”, tj. tacy, którzy dostrzegają problemy i dylematy młodego pokolenia niemieckich muzułmanów i potrafią się do nich we właściwy sposób ustosunkować. Przemawiają często jak sprawni akwizytorzy. Podkreślają, że życie na wzór niemiecki nie jest alternatywą: „Popatrz na te społeczeństwo: nastawione tylko na to, co materialne – nie jest to chore? Ludzie są depresyjni, harują za grosze, z trudnością mogą wyżyć z tego, co zarobią. W islamie jest wszystko mocne, zdrowe. Jest jasne!” (s. 145). Powyższa argumentacja trafia do serc i umysłów młodzieży szukającej klarownych wzorów życiowych.

Czy jest możliwe uchronienie generacji Allacha przed radykalizacją? Temu zagadnieniu Autor poświęca trzeci i czwarty rozdział opracowania. W trzecim postuluje niezwłoczne podjęcie działań mających na celu zatrzymanie i odwrócenie niepokojących procesów, a w czwartym prezentuje dziesięciopunktowy program.

Zdaniem Autora należy zwrócić uwagę na specyficzną asymetrię w niektórych niemieckich szkołach. Zdarza się, że ponad 2/3 uczniów to osoby z kontekstem migracyjnym, zaś wśród nauczycieli nie ma takich osób. Brakuje więc wśród pedagogów osób znających z doświadczenia własnego lub najbliższych, co to znaczy być imigrantem. Autor nie niuansuje kwestii pochodzenia imigrantów. Nie dokonuje porównań z przybyszami z niemuzułmańskich regionów świata, w tym Europy Wschodniej. Nauczyciele w wielu wypadkach czują, że sytuacja, z którą są konfron-

towani, ich przerasta oraz że zbyt późno reagują. Jeśli są podejmowane działania, to ich efekty są mizerne, co potęguje rozczarowanie oraz przekonanie, że marnowane są pieniądze.

Panaceum na ujawniające się trudności jest zdaniem Autora odejście od modelu myślenia opartego o schemat wy-my (niem. *ihr-wir*), który utrudnia dostrzeżenie, że mamy do czynienia z wewnętrznym problemem Niemiec. Potwierdzeniem mentalności typu wy-my jest praktykowane w ramach szkolnej dokumentacji określania uczniów z kontekstem migracyjnym za pomocą skrótu NDH (niem. *nicht deutscher Herkunft; nieniemieckiego pochodzenia*). W ramach postulowanej *nowej pedagogiki* (niem. *neue Pädagogik*) niezbędne jest zapoznanie się z biografią uczniów – ich pochodzeniem, religią i kulturą. Nauczyciele nie muszą być ekspertami od islamu, ale powinni posiadać niezbędne wiadomości na jego temat.

Autor jest przekonany, że błyszczące foldery i marsze milczenia nie zapobiegną radykalizowaniu się *generacji Allacha*. Apeluje o rzeczową dyskusję, po której powinno zostać podjęte konkretne działanie. Niezbędne jest uznanie, że zjawisko radykalizacji narasta oraz odejście od bagatelizowania go, szczególnie w przestrzeni politycznej i medialnej. Swój program Autor chce realizować w ramach dziesięciu etapów: 1. powołanie urzędu ds. prewencji i zwalczania radykalizmu; 2. podjęcie działań przeciwko radykalizmowi w ramach systemu szkolnego; 3. ćwiczenie uczniów w prowadzeniu rzeczowej, naznaczonej szacunkiem wobec adwersarza dyskusji; 4. włączenie przedmiotów dotyczących radykalizmu islamskiego do programów nauczania wydziałów pedagogicznych; 5. intensywne korzystanie z internetu w pracy prewencyjnej; 6. współpraca z rodzicami w ramach programów edukacyjnych do nich skierowanych; 7. kursy dokształcające nt. radykalizmu islamskiego dla nauczycieli, wychowawców, pracowników socjalnych i policjantów; 8. roztropne dobieranie współpracowników w walce z radykalizacją; 9. podjęcie przez samych muzułmanów rzeczowej debaty nt. radykalizacji młodzieży; 10. aktywne wsparcie *kultury inkluzji* (niem. *Kultur der Inklusion*) w niemieckiej polityce oraz systemie edukacyjnym.

Powyższe postulaty to nie tylko program teoretyczny. Potwierdzeniem tego jest kilkustronicowy dodatek, rodzaj posłowania, zamykający opracowanie *Generation Allah*. Ahmad Mansour nawiązuje w nim do historii Heleny, córki greckich imigrantów. To młoda kobieta, która przyjęła islam w radykalnej postaci, wyszła za muzułmanina, zerwała związki z rodziną i wyemigrowała do Syrii. Jej matka zdecydowała się na poszukanie profesjonalnej pomocy. Dzięki współpracy z Autorem udało się jej skontaktować z córką. Jak się ułożyły ich relacje, tego nie wiemy, gdyż sprawa jest w toku.

Mówiąc o krajach egzotycznych często ma się na myśli te leżące poza Europą, w tym na Bliskim Wschodzie. Do tego, co egzotyczne nie zalicza się Niemiec. Dokonujące się u zachodniego sąsiada Polski przeobrażenia demograficzne oraz kulturowe uzasadniają powolną zmianę perspektywy. Można zastanawiać się, czy w sytuacji masowego napływu imigrantów do Europy, w tym wyznających islam, Polska

również stanie przed podobnymi problemami jak te zaprezentowane w *Generation Allah*. Można przypuszczać, że tak. Z tego powodu warto sięgnąć do powyższego opracowania. Rozsądnie jest uczyć się na własnych błędach. Rozsądniej jednak jest uczyć się na błędach innych.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

John L. Allen Jr., *Globalna wojna z chrześcijanami.*
Wstrząsający obraz współczesnych prześladowań,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 357.

Męczeństwo towarzyszy chrześcijaństwu od zarania jego dziejów. Można wspomnieć „sprawę Szczepana” oraz fakt, że oprócz św. Jana Ewangelisty wszyscy, którzy należeli do grona Dwunastu, zginęli śmiercią męczeńską. Okazuje się, że pomimo upływu wieków niewiele się w tej kwestii zmieniło. Potwierdzają to liczne świadectwa, w tym obszerny raport Johna L. Allena Jr. (1965-), amerykańskiego dziennikarza skupiającego swe zainteresowania na Kościele katolickim, którego postrzega się jako wybijającego się watykanistę. Wspomniany raport wydany został w Nowym Jorku w 2013 r. pt. *The Global War on Christians. Dispatches from the Lines of Anti-Christian Persecutions.*

Opracowanie *Globalna wojna...* składa się z trzech części, które poprzedzają *Podziekowania* (s. 11-14) i *Wstęp* (s. 15-38), zaś zamykają: *Indeks nazw geograficznych* (s. 345-347), *Indeks osób* (s. 349-353) i *Indeks rzeczowy* (s. 355-357). Poszczególne części opracowania zatytułowano: *Prześladowania chrześcijan na świecie* (s. 39-200), *Mity na temat globalnej wojny z chrześcijanami* (s. 201-278) i *Skutki polityczne i społeczne* (s. 279-343).

Przygotowując *Globalną wojnę...* John Allen korzystał z informacji, które pozyskał od osób będących bezpośrednimi świadkami prezentowanych wydarzeń a także z opracowań różnego rodzaju organizacji – katolickich i niekatolickich. Wspomina rozmowę przeprowadzoną w 2009 r. z arcybiskupem Nowego Jorku Timothyem Dolanem (1950-), który stwierdził, iż „chrześcijanie być może nie dojrzeli jeszcze, aby stanąć twarzą w twarz z problemem, ponieważ nie mają swojej «literatury holokautu»”. Allen wyjaśnił, że kardynał „miał na myśli to, że chrześcijanom nie opowiada się historii o nowych męczennikach tak, jak żydowscy autorzy pisali o okropieństwach Zagłady. Niniejsza książka jest moim skromnym wkładem w zbudowanie chrześcijańskiego gatunku poświęconego takim opowieściom” (s. 14). Później Allen będzie wracał do tej kwestii, zwracając uwagę, że tak mało mówi się i pisze o chrześcijańskich męczennikach czasów współczesnych. Przyczynia się to do tego, że „wojna z chrześcijanami pozostaje najpilniej strzeżonym sekretem świata” (s. 30).

Pisząc o wojnie z chrześcijanami John Allen podkreśla, że nie chodzi tu o sytuacje, które ujawniają się w zachodnim świecie w postaci „symbolicznych przepychanek” dotyczących np. tego, czy bożonarodzeniowa szopka może pojawić się w miejscu publicznym, czy też nie. Wojna z chrześcijanami to rzeczywiste prześladowanie

i eksterminacja, z którymi mamy do czynienia w różnych miejscach na świecie. Szacuje się, że w pierwszej dekadzie XXI w. co roku ginęło ok. 100 tys. chrześcijan. Przyjmując, że dane te są zawyżone, to i tak liczba ta pozostanie wysoka. W kwestii tej ujawnia się specyficzny ekumenizm – giną uczniowie Chrystusa z różnych wspólnot chrześcijańskich. Uzasadniona jest opinia organizacji humanitarnej Pomoc Kościołowi w Potrzebie zawarta w raporcie z 2011 r., w którym określa się ataki na chrześcijan jako „niezwykłych rozmiarów katastrofę z punktu widzenia praw człowieka” (s. 18). Allen zwraca uwagę, że w wielu miejscach na świecie niebezpiecznie jest być chrześcijaninem: „W kolejnych rozdziałach przywołam podobne epizody z innych krajów, jednak ogólną tezę można postawić już tutaj. Brzmi ona: w wielu zakątkach świata bycie chrześcijaninem bywa groźne dla zdrowia” (s. 21). Osoby krytycznie nastawione do informowania o niełatwym położeniu chrześcijan jako kontrargument podają, że nie tylko chrześcijanie cierpią. To prawda. Jednak nie może on stanowić okazji do „mentalnego rozgrzeszania się” w sytuacji, gdy 80% dyskryminowanych na świecie ze względów religijnych to chrześcijanie.

John Allen akcentuje to, że mówiąc o prześladowanych chrześcijanach nie można ograniczać się tylko do motywu *nienawiści do wiary chrześcijańskiej* (łac. odium fidei). To popularne w teologii katolickiej pojęcie jest nie do końca pomocne. Np. jeśli ktoś ze względu na miłość do Chrystusa działa tam, gdzie jest to niebezpieczne, i zginie ze względów rabunkowych, to wg „starego” modelu teologicznego nie zasłuży na chrześcijańskie męczeństwo. Allen jest zdania, że nie można skupiać się na motywacji towarzyszącej sprawcy zapominając o ofierze.

W części pierwszej *Globalnej wojny...* zaprezentowano prześladowania chrześcijan w świecie współczesnym – najpierw odniesiono się ogólnie do tego fenomenu a następnie uporządkowano informacje wg klucza geograficznego. „Przebyto” kontynenty oraz regiony – Afrykę, Azję, Amerykę Łacińską, Bliski Wschód i Europę Wschodnią. Podaje się rozbieżne dane liczbowe nt. chrześcijańskich męczenników – rocznie ginie ich od 7,3 tys. do 100 tys. Przyjmując tę pierwszą wartość i tak uzasadnione będzie stwierdzenie, że ilość cierpiących chrześcijan jest wysoka.

Co rozumiemy pod pojęciem *antychrześcijańskie prześladowanie*? John Allen cytuje Charlesa Tieszena, amerykańskiego teologa i badacza islamu, który stwierdził: „Jest to jakiegokolwiek niesprawiedliwe działanie, umiarkowanie lub wyraźne wrogie, skierowane wobec chrześcijan o różnym stopniu zaangażowania, skutkujące szkodami o różnym rozmiarze, przy czym religia (identyfikowanie ofiar jako chrześcijan) jest głównym czynnikiem tego działania” (s. 44).

Odnosząc się do zawartej w ww. definicji *umiarkowanej lub wyraźnej wrogości* John Allen wylicza za Barnabas Fund, międzynarodową organizacją wspierającą prześladowanych chrześcijan, z jakimi formami dyskryminacji spotykają się uczniowie Chrystusa. Są to: 1. dyskryminacja społeczna; 2. dyskryminacja instytucjonalna; 3. dyskryminacja przy zatrudnieniu; 4. dyskryminacja prawna; 5. tłumienie misjonarskiej działalności chrześcijan; 6. hamowanie nawróceń na chrześcijaństwo; 7. nawracanie siłą; 8. ograniczenie zorganizowanego kultu; 9. przemoc przeciwko jed-

nostkom; 10. prześladowanie wspólnot.

Za niemieckim teologiem i socjologiem Thomasem Schirrmacherem John Allen wskazuje na następujące przyczyny (rzeczywiste i wymaginowane) prześladowań: 1. chrześcijaństwo jest największą religią (2,2 mld wyznawców); 2. chrześcijaństwo cieszy się fenomenalnym wzrostem liczby wiernych; 3. chrześcijaństwo (obok islamu) to religia misyjnego sukcesu; 4. chrześcijaństwo jest odpowiedzialne za czasy kolonialne; 5. chrześcijaństwo to zagrożenie narodowej tożsamości; 6. chrześcijaństwo broniąc praw człowieka i demokracji stanowi zagrożenie dla autorytarnych reżimów; 7. chrześcijanie zagrażają interesom grup biznesowych i przestępczych; 8. pokojowe nastawienie chrześcijan rozzuchwala prześladowców; 9. chrześcijaństwo to przedstawiciele interesów Zachodu; 10. chrześcijanie są niebezpieczni dla ustrojów totalitarnych.

Obecnie wskazuje się na 25 krajów, w których egzystencja chrześcijan jest poważnie zagrożona. Są to: Korea Północna, Afganistan, Arabia Saudyjska, Somalia, Iran, Malediwy, Uzbekistan, Jemen, Irak, Pakistan, Erytrea, Laos, Nigeria, Mauretania, Egipt, Sudan, Bhutan, Turkmenistan, Wietnam, Czeczenia (część Federacji Rosyjskiej), Chiny, Katar, Algieria, Komory i Azerbejdżan. W 18 spośród ww. krajów większość stanowią muzułmanie.

Z perspektywy chrześcijańskiej demografii najważniejsze kontynenty to Afryka i Ameryka Południowa. Szczególnie ten pierwszy naznaczony jest chrześcijańską „eksplozją” – podczas gdy w 1919 r. 9% mieszkańców Afryki było chrześcijanami, to obecnie (2013) stanowią oni 63% (380 mln). Sytuacja ta nie oznacza, że żyje się im tam spokojnie. John Allen prezentuje sytuację panującą w takich krajach, jak Demokratyczna Republika Konga, Wybrzeże Kości Słoniowej, Nigeria i Sudan.

Osoby wysuwające oskarżenia przeciwko chrześcijanom nierzadko dają wiarę różnego rodzaju zabobonom. Jako przykład można podać pakistańską katoliczkę Aasiyę Noreen Bibi (1971-), znaną jako Asia Bibi. To pochodząca ze wsi niepiśmienna kobieta, matka pięciorga dzieci. W czasie upału napiła się wody ze studni, co zdenerwowało muzułmańskie kobiety, które oskarżyły ją o „skażenie” ujęcia wody oraz bluźnierstwo przeciw Mahometowi. W 2009 r. skazano ją na śmierć przez powieszenie. W 2014 r. sąd apelacyjny podtrzymał wydany wcześniej wyrok. W międzyczasie jeden z pakistańskich mułłów wyznaczył 10 tys. dolarów nagrody za jej zabicie.

Pakistan to państwo azjatyckie. Kontynent ten różni się od Afryki pod względem ilości chrześcijan. Stanowią oni 10% tamtejszej populacji; dominują tylko na Filipinach i w Timorze Wschodnim. W takich krajach, jak Chiny i Wietnam trudna sytuacja wynika z tego, że postrzegani są oni negatywnie przez reżimy sprawujące tam władzę. W Indiach i na Sri Lance chrześcijaństwo oceniani są jako zagrożenie dla budzącej się tam świadomości narodowej. John Allen prezentuje sytuację chrześcijan w następujących krajach azjatyckich: Chiny, Indie, Indonezja, Laos, Korea Północna, Pakistan, Sri Lanka i Wietnam. W potocznym odbiorze krajem stanowiącym oazę pokoju są Indie. Codziennosc odbiega od tego wyobrażenia. Chrześcijaństwo, któ-

rzy stanowią 2,3% społeczności indyjskiej, są widoczni i szanowani. To oni działają na polu szkolnictwa i szpitalnictwa. Ikoną indyjskich chrześcijan jest bł. Matka Teresa z Kalkuty (1910-1997). Ich aktywność przeszkadza ujawniającym się w Indiach siłom narodowej odnowy, dla których bycie członkiem narodu indyjskiego jest tożsame z przynależnością do religii hinduskiej. Konsekwencją są ataki na chrześcijan oraz na należące do nich nieruchomości, w tym kościoły. Wzrost tego typu incydentów wyklucza przypadkowość oraz działania o charakterze chuligańskim.

Obok Afryki najpoważniejszym rezerwuarem (w sensie demograficznym) chrześcijaństwa jest Ameryka Łacińska. John Allen wskazuje, że na pierwszy rzut oka to ziemie nie pasujące do globalnej walki z chrześcijanami. Ich mieszkańcy stanowią 40% światowej populacji katolików obejmujących 1,2 mld osób. Kwitną tam wspólnoty protestanckie, czego potwierdzeniem jest fakt, że z Kościoła katolickiego przechodzi do nich 8 tys. osób dziennie. Ameryka Łacińska jest przestrzenią specyficznej obecności katolickich duchownych w polityce. Zdarza się, że obejmują oni stanowiska państwowe. Np. Fernando Lugo (1951-), biskup paragwajskiej diecezji San Pedro, zaangażował się w działalność lewicowych ugrupowań partyjnych i w 2008 r. z sukcesem wziął udział w wyborach prezydenckich. Warto zwrócić uwagę na wyzwania duszpasterskie i polityczne, przed którymi stoi Kościół w Ameryce Łacińskiej, gdyż dzięki temu łatwiej będzie można zrozumieć pochodzącego z Argentyny papieża Franciszka.

Na męczeństwo narażeni są w Ameryce Łacińskiej ci chrześcijanie, którzy angażują się w obronę sprawiedliwości społecznej i praw człowieka, szczególnie gdy znajdują się złym miejscu i złym czasie. Padają oni nierzadko ofiarą lewicowych ugrupowań (w tym partyzanckich), które kreują siebie na obrońców uciskanych, w rzeczywistości jednak prowadzą działania przestępcze, głównie związane z produkcją i dystrybucją narkotyków. Problemem jest przemoc ujawniająca się pomiędzy chrześcijanami różnych denominacji. John Allen przywołuje przykłady, jednak nie podejmuje się wytłumaczenia mechanizmu powstawiania tych napięć. Prezentuje następujące kraje: Kolumbię, Kubę, Meksyk i Wenezuelę.

Regionem popularnie kojarzonym z chrześcijańskimi męczennikami jest Bliżni Wschód. To miejsce, gdzie cierpi wielu chrześcijan – i tych wyznających wiarę w Chrystusa od pokoleń, i tych nowo nawróconych. Ponieważ dominujący w regionie islam nie toleruje odstępstwa od wiary, chętnie oskarża się o apostazję oraz prozelityzm, skazując jednocześnie na dożywocie lub śmierć. Na początku XX w. chrześcijanie stanowili 20% bliskowschodniej populacji; obecnie 5%. Wpływ na ten stan ma mniejszy przyrost naturalny oraz emigracja. Pewnym ratunkiem jest napływ cudzoziemskich pracowników z takich krajów, jak Filipiny, Korea (Allen nie precyzuje która), Indie, Liban, Wietnam i Nigeria. Ich pobyt naznaczony jest wieloma trudnościami, które odnoszą się do nagannych warunków pracy, braku ochrony prawnej i niemożności wyznawania religii, nawet w przestrzeni prywatnej. Allen zaprezentował położenie chrześcijan w Afganistanie, Egipcie, Izraelu, Palestynie, Iranie, Iraku, Arabii Saudyjskiej, Syrii i Turcji. We wszystkich ww. krajach chrześci-

janie są prześladowani przez muzułmanów. Wyjątkiem jest Izrael, w którym chrześcijanie znajdują się pomiędzy „żydowskim młotem” i „muzułmańskim kowadłem”. Żydzi traktują chrześcijan zamieszkujących Izrael jako Arabów, a co za tym idzie zwolenników „sprawy palestyńskiej”, zaś (muzułmańscy) Palestyńczycy zwracają uwagę na ich przynależność religijną, która w ich oczach uzasadnia opinie, że są „nie do końca Arabami” i w konsekwencji zwolennikami Zachodu. Obserwuje się wzrost antychrześcijańskich nastrojów wśród młodego pokolenia Izraelczyków. Ich zewnętrznym wyrazem są m.in. antychrześcijańskie graffiti, np. napisy „Jezus jest sukinsynem” i „Jezus to mała” (s. 151).

Ostatni region, który został zaprezentowany w ramach części pierwszej opracowania *Globalna wojna...*, to Europa Wschodnia. John Allen zwraca uwagę na różne sposoby określania terytorium Europy Wschodniej – geograficzny (na wschód od Niemiec), cywilizacyjny (tam, gdzie dominuje prawosławie) i polityczny (wpływy ZSRR). Przyjmuje ten ostatni (najobfitszy terytorialnie), wskazując, że pod Europą Wschodnią będzie rozumiał (zapominając o NRD) 21 krajów znajdujących się w przeszłości w orbicie radzieckich wpływów. Są to: Albania, Armenia, Azerbejdżan, Białoruś, Bośnia i Hercegowina, Bułgaria, Chorwacja, Czechy, Gruzja, Węgry, Republika Kosowa, Macedonia, Mołdawia, Czarnogóra, Polska, Rumunia, Rosja, Serbia, Słowacja, Słowenia i Ukraina. Jeśli można mówić o walce z chrześcijaństwem w Europie Wschodniej, to odnosi się ona głównie do administracyjnych utrudnień, których ofiarą padają przede wszystkim protestanci.

Z prześladowaniem chrześcijan w czasach współczesnych związane są różnego rodzaju mity, tj. popularne przekonania, które jednak nie mają uzasadnienia w rzeczywistości i to w sytuacji, gdy uważa się, że jest inaczej. John Allen wskazuje na pięć fałszywych opinii nt. sytuacji prześladowanych chrześcijan: 1. „Chrześcijaństwo nie są narażeni tylko tam, gdzie stanowią mniejszość”; 2. „Nikt się tego nie spodziewał”; 3. „To wszystko kwestia islamu”; 4. „Z prześladowaniem mamy do czynienia tylko wtedy, kiedy motywy prześladowcy są religijne”; 5. „W odróżnieniu od kwestii praw człowieka wojna z chrześcijanami jest problemem prawej (lub lewej) strony sceny politycznej” (s. 203-204).

Z prześladowaniem chrześcijan tam, gdzie stanowią oni większość, można się spotkać w sytuacji, gdy konfrontowani są oni z politycznymi elitami oraz organizacjami przestępczymi, dla których chrześcijańska etyka jest niewygodna. John Allen podaje przykłady osób, które zasługują na określenie „męczennicy spośród większości” oraz – ze względu na działalność na rzecz sprawiedliwości i pojednania – „męczennicy miłosierdzia” (s. 207, 213). Poniosły one śmierć w Demokratycznej Republice Konga, na Filipinach, w Kenii, Kolumbii i we Włoszech (na Sycylii). Przekonanie, że chrześcijanie są narażeni na niebezpieczeństwo tylko tam, gdzie stanowią mniejszość, przekłada się na opieszałość działań rządów i przywódców chrześcijańskich. Podejmując się dyskusji z kolejnymi mitami nt. prześladowania chrześcijan Allen przywołuje w tematycznie uporządkowany sposób argumenty,

które pojawiły się już w części pierwszej *Globalnej wojny*...

Trudności, z którymi konfrontowani są chrześcijanie, mają ponadlokalny wpływ. Stanowią rodzaj pozytywnego fermentu (por. Mt 13,33; Łk 13,20-21), który jest w stanie oddziaływać nie tylko na przestrzeń polityczną i społeczną, lecz także duchową. Kwestia ta pojawia się w trzeciej części opracowania, którą John Allen zatytułował *Skutki polityczne i społeczne*. Wskazuje, że pozytywne skutki przesładowania chrześcijan wyrażają się poprzez: 1. rosnącą świadomość globalnej wojny z chrześcijanami; 2. przekonanie, że należy podjąć działania na rzecz zmiany tego stanu; 3. uczynienie z chrześcijaństwa siły prodemokratycznej.

Spoglądając na aktywność chrześcijan w życiu politycznym i społecznym należy pamiętać, że „tradycyjny” (zachodni) podział na lewicę i prawicę nie funkcjonuje. Granica przebiega raczej pomiędzy Północą i Południem. Dominujący liczbowo południowi chrześcijanie w odniesieniu do sfery molarności jawić się będą jako konserwatywni, bo negatywnie nastawieni do aborcji i homoseksualizmu, zaś w odniesieniu do polityki i gospodarki zajmować będą „lewicowe” pozycje – będą 1. sceptyczni wobec kapitalizmu i globalizacji; 2. nieufni wobec USA a pozytywnie nastawieni do ONZ; 3. krytyczni wobec Izraela a jednocześnie propalestyńscy; 4. zainteresowani sytuacją rodaków, którzy jako imigranci zamieszkują w zachodnich krajach.

Podkreślając duchowe owoce walki z chrześcijanami John Allen niezbyt dokładnie cytuje słowa żyjącego na przełomie II i III w. Tertuliana, chrześcijańskiego apologety z Afryki Północnej: „krew męczenników jest nasieniem Kościoła” (s. 303). To nasienie owocuje w postaci „ekumenizmu męczenników”. Chrześcijanie cierpią niezależnie od tego, do której wspólnoty należą – daje to im okazję doświadczenia, że są prawdziwie braćmi i siostrami. Allen stwierdza: „Eksperci wierzą, że «ekumenizm męczenników» jest kluczem do przyszłości wysiłku zjednoczeniowego w chrześcijaństwie w XXI wieku” (s. 306).

Doświadczenie cierpienia ze względu na przynależność do Chrystusa jest zachętą do uprawiania *teologii oddolnej*. John Allen tłumaczy na czym ona polega: „W chrześcijańskiej myśli istnieje klasyczne rozróżnienie na podejście «odgórne» i «oddolne». Mówi się czasem o «wysokim» lub «niskim» punkcie widzenia. «Wysoka» chrystologia skupia się na aspekcie Jezusa jako odwiecznego Syna Bożego, drugiej osoby Trójcy i Króla, który powróci z mesjańskiej chwale. Chrystologia «niska» kładzie nacisk na to, że Jezus urodził się jako skromny syn cieśli, prowadził życie ubogiego, wędrownego kaznodziei i poniósł niesprawiedliwą śmierć z rąk okupantów. Z punktu widzenia religijnej ortodoksji oba podejścia są w pełni uprawnione, jednak naprowadzają nas one na różne akcenty i wywołują różny duchowy odzew. Z historycznego punktu widzenia «wysoka» chrystologia powiązana była z siłowym i triumfalnym aspektem chrześcijaństwa, podczas gdy «niska» łączyła się z wiarą skromną, zorientowaną na służbę, solidarność z biednymi i uciśnionymi” (s. 309).

Teologię oddolną uprawia się nie za biurkiem, ale w bardzo konkretnych sytuacjach życiowych, również w odniesieniu do cierpiących chrześcijan. W tym kon-

tekście John Allen postuluje podjęcie następujących wysiłków: 1. modlitwa; 2. informowanie opinii publicznej nt. położenia chrześcijan; 3. myślenie o Kościele jako globalnej rzeczywistości; 4. mikrodobroczynność (pomoc niezinstytucjonalizowana – organizowana przez pojedyncze osoby); 5. instytucjonalna pomoc humanitarna; 6. rzecznictwo polityczne (chrześcijański lobbing); 7. osiedlanie uciekinierów (pomoc chrześcijańskim imigrantom i uchodźcom); 8. partnerstwo „północ-południe”.

John Allen ma świadomość, że współcześni chrześcijanie nie mają monopolu na bycie ofiarą. Są i tacy, którzy powołując się na Chrystusa, sięgają po przemoc. Jako przykład podaje „współczesnego krzyżowca”, Norwega Andersa Breivika (1979-), który w zamachach w 2011 r. zamordował 77 osób, oraz Amerykanina Erica Rudolpha (1966-), który był odpowiedzialny za zamachy bombowe w latach 1996-1998 dokonane w ramach walki z „holokaustem aborcji”. Allen dobitnie komentuje powyższą sytuację: „...wszystkie przewiny i niedostatki chrześcijan, jak też kontrowersje związane z nimi nie są wymówką dla upartego zaprzeczania bardzo realnym zagrożeniom, przed jakimi stoi wielu (zbyt wielu!) wyznawców Chrystusa. Tak jak źle uczynionego zła nie można nazwać dobrem, tak samo dwa rodzaje moralnej ślepoty nie stanowią razem wzroku” (s. 343).

Czym jest *Globalna wojna z chrześcijanami*? To opracowanie, które należy potraktować jako *memento* dla współczesnego świata. To raport, w którym zaprezentowano trudną sytuację tych, którzy wierzą w Chrystusa. Do tego odwołuje się podtytuł opracowania w wersji oryginalnej, w którym użyto określenie *meldunki* (ang. *dispatches*) korespondujące z linią frontu antychrześcijańskich prześladowań. W książce Allena Czytelnik nie znajdzie głębszej refleksji filozoficznej i teologicznej a odnoszącej się do pytania dlaczego chrześcijanie są prześladowani. Ten brak należy potraktować nie jako wadę publikacji, lecz jako zachętę do podjęcia dalszych badań i studiów, których owocem będzie poszerzenie *literatury chrześcijańskiego holokaustu*.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

We wszystkim Chrystus. O narodzie, Kościele, mediach i rodzinie. Z biskupem Stanisławem Stefankiem TChr rozmawia Marzena Nykiel, Wydawnictwo SPES, Kraków 2015, s. 318.

W ostatnim czasie zainteresowanie świata katolickiego skierowało się w stronę wywiadu udzielonego przez papieża Benedykta XVI Peterowi Seewaldowi, który został opublikowany w formie książki zatytułowanej *Ostatnie rozmowy*. Również polscy duchowni chętnie sięgają po tę formę komunikowania ze światem współczesnym. Wśród nich jest należący do Towarzystwa Chrystusowego Stanisław Józef Stefanek, biskup senior diecezji łomżyńskiej, w przeszłości wieloletni dyrektor Instytutu Studiów nad Rodziną w Łomiankach oraz przewodniczący Rady Rodziny Episkopatu Polski a od 1993 r. członek Papieskiej Rady ds. Rodziny. Urodził się on w 1936 r. w oddalonym o ok. 30 km od Lublina Majdanie Sobieszczańskim. Motyw wiejskiego pochodzenia odbija się w rozmowie prowadzonej z Marzeną Nykiel, redaktor naczelną portalu wPolityce.pl, publicystką tygodników „wSieci” i „Głos Katolicki”. Bp Stefanek podkreśla, że wieś to przestrzeń, którą lubi i do której chętnie wraca. Dzięki niej – już jako chłopiec – nauczył się samodzielności oraz odpowiedzialności. To ona pokazała mu wartość pracy, również tej fizycznej. Rodzinne strony ukształtowały jego osobistą pobożność – na wsi nie ma miejsca na „filozofowanie” nt. Boga i Kościoła – to integralna część życia człowieka.

Tytuł wywiadu *We wszystkim Chrystus* nawiązuje do biskupiego zawołania bp Stefanka, które po łacinie brzmi *In omnibus Christus*. Bp Stefanek komentuje ten fakt następująco: „To jest Pawłowe. Wystudiowałem to sobie ze św. Pawła, właściwie z początku Listu do Kolosan, z hymnu chrystologicznego. My, chrystusowcy, jesteśmy wychowywani na duchowości św. Pawła. Dlatego mam takie szczególne upodobanie do jego tekstów. Tu się zaczyna właściwie wszystko. Ta szczególna trudność głoszenia we wszystkim Chrystusa wcale nie była trudniejsza w stanie wojennym niż jest dzisiaj przy pełnej wolności” (s. 199).

Opracowanie składa się z dziewięciu (nierównych pod względem objętości) rozdziałów, które nawiązują do biografii bp. Stefanka, jego kościelnej i społecznej aktywności oraz spojrzenia na realia dzisiejszej Polski i świata: 1. *Rodzina drogą do świętości* (s. 9-59); 2. *Polak, katolik obecny w życiu społecznym* (s. 61-104); 3. *Kapłaństwo w czasach nowych przemian* (s. 107-187); 4. *Sakra w ogniu strajków* (s. 189-209); 5. *Media narzędziem ewangelizacji* (s. 211-236); 6. *Prawda o Jedwabnem* (s. 239-254); 7. *Zamach na Arcybiskupa Wielgusa* (s. 257-290); 8. *Odeprzeć napór*

zachodniej laicyzacji (s. 293-307); 9. *Zwycięstwo przyjdzie przez Maryję* (s. 309-318). Całość rozpoczyna stronicowe wprowadzenie ks. Tomasza Olszewskiego a za tytułowane ...*od wydawcy* (s. 7). Prezentuje się w nim bp. Stefanka jako hierarchę pozytywnie wyróżniającego się na tle polskiego episkopatu: „...wielokrotnie podejmował się oceny często trudnych spraw naszej codzienności. Niestrudzony, konsekwentny, odważny i zdecydowany, a przede wszystkim patrzący na świat oczyma wiary, wciąż pomaga zrozumieć świat”. Ponieważ bp Stefanek chętnie przywołuje osobę i dzieło Jana Pawła II można przypuszczać, że temat ostatniego rozdziału jest nieprzypadkowy – w wielu dokumentach papieskich Maryja pojawia się jako rodzaj pobożnościowej syntezy prezentowanego nauczania.

Kwestią, którą jest zainteresowany Kościół na świecie i w Polsce, jest kondycja życia rodzinnego. Okazją do refleksji nt. rodziny był synod jej poświęcony. W ramach przygotowania do obrad rozesłano ankiety. Wielu potraktowało je jako zachętę do „unowocześnienia” nauki kościelnej – „...jak listę postulatów strajkowych” (s. 11). W rzeczywistości były one przyczynkiem do dyskusji a nie jej podsumowaniem i zamknięciem. Bp Stefanek zwraca uwagę na medialną presję, w ramach której próbowano Kościołowi narzucić „nowoczesną” wizję małżeństwa i rodziny. Krytyczne podejście do mediów (bez definiowania – z małymi wyjątkami – o jakie chodzi) przewija się w całej książce. Przypisuje się im ponadprzeciętną moc połączoną z pragnieniem kontrolowania wszystkiego i wszystkich. Media próbują stworzyć nowego człowieka i dlatego zwalczają przeszkody – zdrową rodzinę i Kościół, który stoi na jej straży. Z zainteresowaniem śledzono kwestię dopuszczenia żyjących w związkach niesakramentalnych do pokuty i komunii świętej. Bp Stefanek ma jasno wyrobiony pogląd na ten temat: „Do Komunii św. nie mogą przystąpić z powodu notorycznego odwrócenia się od Boga, ale Pismo Święte i katechizm mogą czytać, uczyć się i przekazywać swoją wiarę dzieciom” (s. 14). Krytykuje duchownych, którzy znajdującym się w takiej sytuacji proponują praktykowanie komunii duchowej: „Nie ma komunii duchowej, którą można by przyjmować z przeszkodami, bo istotą tej bariery, którą stawia się przed człowiekiem żyjącym w związku niesakramentalnym, jest fakt jego zerwania więzi z Chrystusem. Jeśli się z Chrystusem zerwało więź, to nie można duchowo powiedzieć: Kocham Cię” (s. 15-16).

Troska o rodzinę to nie tylko zadanie dla samych małżonków, lecz także duszpasterzy. To oni powinni zadbać o należyte przygotowanie narzeczonych do zawarcia małżeństwa a następnie towarzyszyć im w ich życiowej drodze. Kościół w Polsce wypracował w minionych dekadach instytucjonalne narzędzia, które mają na celu duszpasterskie wsparcie rodzin. Do nich należy m.in. ww. Instytut Studiów nad Rodziną i liczne poradnie rodzinne. Bp Stefanek akcentuje, że czymś niezbędnym w życiu rodziny jest gotowość małżonków do poświęcenia i ofiary. Wzorem dla takiej postawy jest każda matka, która troskliwie zajmuje się dzieckiem, szczególnie tym chorym. Stanowi to okazję do pozytywnej przemiany nie tylko otoczenia, w którym się ona znajduje, lecz całego społeczeństwa. Marzena Nykiel przywołuje kazanie wygłoszone przez prymasa Augusta Hlonda w 1946 r.: „Pragnę, by kobieta

polska była pionierką odrodzenia kultury chrześcijańskiej, która jest natchnionym wyrazem duchowej treści pokoleń” (s. 35). Osobami, które krytycznie reagują na takie postrzeganie kobiet, są feministki stanowiące – zaznacza bp Stefanek – „...karykaturę kobiecości” (s. 36).

Mówienie o potrzebie ofiary i wyrzeczenia jawi się jako „niedzisiejsze”, nawet w teologii. Zamiast tego preferuje się „...cieplutką duchowość – Jezus kocha, Bóg kocha, my też się Kochamy. Jesteś dzieckiem Bożym, autorem twojego nieba, prawie się już zbawiłeś” (s. 48). Nie należy się więc dziwić, że „...zginęło (...) słowo «asceza» czy ograniczenie, ofiara, dyscyplina. Mówi się, że teologia duchowości nie ogranicza, ale dynamizuje, uruchamia program duchowy, bo człowiek nie może być ciągle prowadzony ograniczeniami płotów i barier, ale trzeba mu nadać takie rozeznanie i dynamizm duchowy, żeby sam mógł znaleźć drogę, która będzie właściwa, ponieważ będzie jego drogą” (s. 47). Bp Stefanek jest zdania, że to przyciągające podejście, mogące jednak przynieść negatywne konsekwencje w postaci nadmiernego skupiania się na własnym ego, które zaczyna się traktować jako „miarę wszechrzeczy” – „I dlatego jesteśmy zaskoczeni, że człowiek, który się prezentował jako superkatolik (...) w którymś momencie wywija orła” (s. 47).

Kształtowanie życia społecznego, w tym rodzinnego, to nie tylko zadanie dla duszpasterzy, lecz także politycznych elit. Bp Stefanek wspomina swoje spotkania ze światem polityki, który jest naznaczony specyficznym przeczuleniem na to, co odnosi się do wiary i moralności – chętnie pozostawiłby to w przestrzeni prywatnej. Nawet politycy, którzy się identyfikują z tym, co katolickie (szczerze lub nie) obawiają się przyczepienia łatki „konfesyjności” lub „państwa wyznaniowego”. Stąd uległość wobec działań wrogich w stosunku do Kościoła i ludzi wierzących. Taka postawa nie ma uzasadnienia. Konieczne jest wykorzystanie drzemiącego w polskim społeczeństwie potencjału a nie bezrefleksyjne przyjmowanie „tego, co z Zachodu”. Bp Stefanek tłumaczy: „...mamy większy dorobek i zapas tego, co zostało w ostatnich 30 latach zniszczone na Zachodzie, np. w zakresie rodziny, świadomości wiary i przynależności do Kościoła. Mamy też potężne zasoby w sprawach społecznych – bezinteresowność, szczodropliwość. My się dopiero «uczymy» tego europejskiego wyrachowania, pazerności, tej przebiegłości...” (s. 70).

Nie powinno więc dziwić, że ten potencjał postrzegany jest przez „możnych tego świata” jako zagrożenie – stąd działania mające na celu „demontaż tzw. żywiołu polskiego” (s. 72). W brutalny sposób dokonywano tego w przeszłości za Hitlera i Stalina, ma to miejsce i obecnie – poprzez „...umiejtnie ustawiony program ekonomiczno-kulturowy, obyczajowy” (s. 72) oraz świadome wypychanie Polaków za granicę połączone z próbą wmówienia im, że nie ma do czego wracać. Polska traktowana jest jako rezerwar taniej siły roboczej, surowców i żywności. Szczególnie krytycznie bp Stefanek wypowiada się nt. Niemiec, którym opłaca się „...do nas przyjechać (...), przywieźć swoje maszyny, olej napędowy cysterną, wziąć dopłaty za granicą na Odrze i Nysie, bo wtedy są znacznie wyższe, zebrać w Polsce plony i je wywieźć. Opłaca się zgarnąć z Polski to, co przynosi zysk, natomiast Polaków

trzyma się pod butem. Ten mechanizm jest absolutnie świadomy, konsekwentny i brutalny” (s. 71-72).

Kościół i duchowni nie mogą pozostać obojętni wobec tego, co dzieje się w Polsce i na świecie. Wynika to z misji, która została złożona na ich barki: „Każdy, kto przyjął powołanie do służby kapłańskiej, przyjął zobowiązanie do dawania świadectwa prawdzie. Z tego będziemy rozliczani przez Boga i przez ludzi. Kościół absolutnie musi być świadkiem prawdy i to niezależnie od statystyk poparcia i od gróźb politycznych” (s. 81). Bp Stefanek krytykuje koniunkturalizm obecny w przestrzeni politycznej. Zaangażowani w nią nie mają moralnych oporów, aby wykorzystywać Kościół dla swoich celów i to w sytuacji, gdy nie utożsamiają się z podstawami jego nauczania, przede wszystkim w odniesieniu do ochrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Nie można być na to obojętnym – konieczne są konkretne działania: „Dla nas, duszpasterzy, trudny będzie jednak ten moment, w którym wierni poinformowani, że sami wykluczyli się ze wspólnoty Kościoła, mimo wszystko publicznie staną w procesji komunijnej” (s. 83). Słowa te brzmią ostro. Można się jednak zastanowić jakie są realia – czy zdarzyło się w Polsce, żeby któryś z (arcy)pasterzy zdecydował się na taki krok? Raczej nie. Bp Stefanek ma nadzieję, że pomimo wielu negatywnych zjawisk, Polsce uda się wyjść na prostą poprzez zmianę elit rządzących, czego zapowiedź dostrzega w wygranej Andrzeja Dudy w wyborach prezydenckich. Jest przekonany, że „...prezydent Andrzej Duda niesie w sobie pewne zabezpieczenie programu, który jest Polsce tak bardzo potrzebny”. Z satysfakcją dodaje: „Wybór prezydenta Dudy wprowadza spory zamęt w planowaniu przez tych inżynierów ładu międzynarodowego. Trzeba to wziąć pod uwagę. Włożyli masę wysiłku, zwłaszcza przy pomocy chwytów medialnych, ażeby wygrał prezydent Komorowski” (s. 93).

W ramach wywiadu podjęto temat *kapłaństwa w czasach nowych przemian*. Bp Stefanek wspomina swoją drogę do kapłaństwa, która zawiodła go z podlubelskiej wsi, poprzez edukację w ramach Towarzystwa Chrystusowego, do wysokich stanowisk we wspólnocie zakonnej – „...wikariusza generalnego, czyli zastępcy generała Towarzystwa Chrystusowego” (s. 191). Zwraca uwagę, że w przeszłości wiele było trudności natury ekonomicznej i politycznej, których zewnętrznym wyrazem były protesty robotnicze oraz stan wojenny. Znamienne jest to, że bp Stefanek nie demonizował „tych po drugiej stronie barykady” – widział w nich braci. Podobnie stara się postępować i obecnie, nawet gdy spotyka się z brakiem kultury osobistej na podstawowym poziomie. Wspomina: „A dzisiaj? W ilu miejscach wchodzę i mówię do mnie nie tylko «proszę pana», tak jakby w Polsce nie znali tytułu «proszę księdza». W ilu sytuacjach lekceważą – albo rzucają jakieś głupie żarty, albo objaśniają, że oni są z Unii Europejskiej, albo że są neutralni światopoglądowo. Ile zaśmieconych głów mamy w tej chwili w tym kontakcie duszpasterskim? I to moje *In omnibus Christus* jest także dla tych zaśmieconych głów. Staram się, jak umiem, nie przejmować tymi różnymi fanaberiami w zachowaniu i stworzyć przynajmniej jakiś ludzki klimat w kontakcie z tym człowiekiem. Bo wiem, że on jest pokrzywdzony, nie tyle przez przemoc, jak tamten żołnierz, którego zmobilizowano do służby na po-

sterunku kontrolnym, tylko zniszczona została jego świadomość poprzez rozmaite naciski. I to daje mi wolność. Ja wiem, że to Pan Jezus umarł na krzyżu, a nie bp Stefanek” (s. 201).

Również i dzisiaj nie brakuje trudności w życiu kapłańskim będących konsekwencją specyficzniej pojętej *poprawności politycznej*, w ramach której jest miejsce na troskę o ofiary oraz pragnienie jak najsurowszego ukarania sprawców i to bez zastanawiania się, czy kara zostanie wymierzona słusznie – w końcu winny musi się zawsze znaleźć. Ta mentalność połączona z medialnym przekonaniem, że każdy duchowny to pedofil przełożyła się na Zachodzie na wycofanie się z duszpasterstwa dzieci i młodzieży. Próbuje się doprowadzić do tego i w Polsce. Mając świadomość takich działań bp Stefanek zachęca duszpasterzy do zachowania roztropności. Podaje konkretne rady, m.in. wskazuje, że nie należy przyjmować w prywatnym mieszkaniu oraz udzielać bezpośredniego wsparcia materialnego, gdyż może to zostać wykorzystane do szantażu (podaje przykłady). Lepiej skorzystać np. z parafialnego Caritasu. Trudno jest jednak – zdaniem bp. Stefanka – zgodzić się na postawę radykalnej nieufności: „Należałoby się pozabezpieczać w tych miejscach, gdzie łatwo by mnie było wpuścić w pułapkę, odradzałbym jednak zdecydowanie dążenie do minimalizmu. Tłumaczę to każdemu z księży. A w momentach krytycznych, między innymi po to jest nasze życie wspólne, po to jest przełożony, po to jest środowisko, by w takich chwilach wesprzeć” (s. 117).

Bp Stefanek ma świadomość, że „sprawa księdza” stanowi pożywkę dla świata mediów. Boleje jednocześnie, że pasą się przy tej okazji niektóre media katolickie. Wymienia Katolicką Agencję Informacyjną, której zarzuca, iż goni za sensacją zamiast rzetelnie informować o życiu Kościoła. Wytyka, że dziennikarze KAI pragną niezależności, a jednocześnie chętnie wyciągają rękę po kościelne pieniądze. Bp Stefanek nie odnosi się do tego, że winnymi tego patologicznego układu są sami biskupi (nie wszyscy), którzy finansują KAI za pomocą kieszeni podlegających im parafii – obligując je do zakupu materiałów wydawanych przez agencję.

W kontekście KAI interesujące jest to, że katolickie media o ogólnopolskim zasięgu nie powstały w wyniku współpracy na poziomie episkopatu, lecz jako owoc wysiłków diecezjalnych lub zakonnych. Jako przykład można wskazać tygodnik „Gość Niedzielny” (archidiecezja katowicka) a przede wszystkim dzieło o. Tadeusza Rydzyka – Radio Maryja, Telewizję Trwam i „Nasz Dziennik”. Bp Stefanek wypowiada się nt. o. Rydzyka z podziwem. Prezentuje go jako „medialnego herosa”: „Obserwowałem ten medialny eksperyment od samego początku, widziałem jak się rozwijał. Nie będę tu rysował laurki na cześć założyciela, bo wszyscy powinniśmy mieć świadomość, że jesteśmy Bożymi narzędziami. Ojciec Tadeusz jest takim narzędziem w rękach Opatrzności Bożej. Rzeczywiście nie mogę wyjść z podziwu, jak to narzędzie jest sprawne i bogate, gdy chodzi nie tylko o pomysły, ale i o znalezienie dróg dojścia do celu, o konsekwentne pilnowanie, by do niego dotrzeć” (s. 219). Bp Stefanek wskazuje na wizjonerskość o. Rydzyka, m.in. na zdolność uczynienia z Radia Maryja i jego słuchaczy interaktywnej wspólnoty: „To jest właśnie ten jego

geniusz nadający się na niejedną laurkę. On wyszedł z różnymi inicjatywami w teren, np. wyjazdy, spotkania, pielgrzymki” (s. 220). Potwierdzeniem dalekowzroczności o Rydzyka jest stworzenie intelektualnego zaplecza w postaci Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Ciepłe słowa nt. o Rydzyka oraz częsta obecność w jego mediach uzasadniają określenie bp. Stefanka mianem „radiomaryjnego”.

Biorąc pod uwagę wcześniejsze opinie nt. medialnych ataków na duchowieństwo polskie warto zatrzymać się na *casusem* abp. Stanisława Wielgusa. Odnosząc się do podjętych działań mających na celu zapobieżenie objęcia przez niego stolicy arcybiskupiej w Warszawie bp Stefanek wskazuje na szeroko zakrojone działania (przywołuje określenie „jatką”), które miały zdyskredytować nie tylko abp. Wielgusa, lecz przede wszystkim były uderzeniem w samego papieża Benedykta XVI. Podkreśla, że obawiano się profetyzmu abp. Wielgusa: „Wystraszyli się praktycznie wszyscy (...), którzy nie są w środku Kościoła. Wystraszyli się, że ten bezkompromisowy, a niezwykle uzbrojony intelektualnie i erudycyjnie arcybiskup będzie dla nich po prostu trudnym faktem. ...arcybiskupa bały się wszystkie salony. ...z uwagi na (...) radykalizm, bezkompromisową postawę wobec prawdy chrześcijańskiej i patriotyzm abp Wielgus wyjątkowo nie pasował do salonów warszawskich. Bronił jednoznaczności Kościoła, z którym teraz tak bardzo się walczy. ...rozbiórka Kościoła jest stałą nadzieją odpowiednich ośrodków, którym abp Wielgus stawał naprzeciw jako przeszkoda nie do przeskoczenia. Taką przeszkodę trzeba usunąć każdą siłą” (s. 267, 271-272).

Analogiczne zdarzenie do nagonki na abp. Wielgusa (choć mniej intensywne) miało miejsce w życiu bp. Stefanka a wiązało się z kwestią Jedwabnego. Bp Stefanek wspomina, że zanim sprawa ta stała się elementem medialnego zainteresowania, otrzymał informację, że wykorzystana zostanie ona do zdyskredytowania polskiego narodu oraz do zdobycia korzyści o charakterze majątkowym. Domagając się rzetelnych badań dotyczących Jedwabnego miał świadomość, że będzie krytykowany. Wspomina: „Nikt nie chciał dotknąć prawdy o Jedwabnem, bo ona przeczy temu programowi kłamstwa, który ja nazwałem «holocaust business», czyli zbijanie wielkiego kapitału na niewinnej krwi” (s. 243). Szczególnie ganiono bp. Stefanka za kazanie, które wygłosił 11 marca 2001 r. w Jedwabnem. Jego tekst został załączony do opracowania *We wszystkim Chrystus* (s. 247-254). Duchownym, który atakował bp. Stefanka był ks. Wojciech Lemański. Biskup stwierdził na jego temat: „Ten nasz biedny brat z Warszawy Pragi nie wie, co gada. Opowiada rzeczy, których kompletnie nie zna. ...bardzo współczuję mojemu bratu w kapłaństwie, że tak krętymi drogami i tak tanio rozprasza swoją misję kapłańską” (s. 245-246).

Ocena Jedwabnego a także obrona abp. Wielgusa sprawiły, że bp Stefanek postrzegany był jako osoba niewygodna. Wspomina on, że w ramach „Gazety Wyborczej” przygotowywano artykuł na jego temat, który miał go skompromitować. Wypytywano nawet jego krewnych i sąsiadów z rodzinnej wsi. Komentuje to na wesoło: „Nie będę już opowiadał o śmiesznych rozmowach z nim tych moich najukochoń-

szych, prostych ludzi ze środowisk wiejskich, w których taki chłopczyzna z magnetofonem budził zdziwienie, ale też i szacunek, bo przyszedł kształcony chłopak ze sprzętem, więc pewnie i mądry. Nie mogli zrozumieć tylko jednego, że niby mądry człowiek a stawia tak głupie pytania. (...) Po jakimś czasie ukazał się artykuł. Jak się okazało, chociaż zjeździł całą Polskę, nabierał wszystko co się dało, tekst był napisany w takim tonie, że sam się zdziwiłem. A moi przyjaciele pytali, ile zapłaciłem, że «Gazeta Wyborcza» wystawiła mi tak dobre świadectwo” (s. 266).

Za Cyceronem powiada się, że *historia jest nauczycielką życia*. Stąd warto sięgać do świadectw czasów minionych po to, aby lepiej rozumieć współczesność. W opracowaniu *We wszystkim Chrystus* umiejętnie połączono – za sprawą osoby bp. Stanisława Stefanka – wczoraj i dzisiaj. Doświadczony kapłan (piszący tę recenzję) z zainteresowaniem sięgnął po świadectwo kapłana zdecydowanie bardziej doświadczonego i tego nie żałuje. Rozmowa z bp. Stefankiem jest wielce interesująca. Na początku recenzji znajduje się odwołanie do wiejskiego pochodzenia Biskupa, z którego wynika specyficzna prostolinijność, jednocześnie przekładająca się na oddanie wobec Kościoła. W tej eklezyjalnej inklinacji zawiera się lojalność podobna do tych z korporacji. Mówiąc o kościelnych liderach (biskupach) bp Stefanek nie wyraża negatywnych opinii. Jeśli krytyka należy się to nie szefostwu, ale współpracownikom niższego szczebla, tj. bliżej nieokreślonym (pewnym) duchownym, księżom, proboszczom i wikariuszom.

Bp Stefanek prezentuje polski episkopat jako monolit (nawet w kwestii abp. Wielgusa), który musi się zmagać z różnego rodzaju wrogimi siłami. W rzeczywistości mamy do czynienia z układem wielowarstwowym. Biorąc pod uwagę rozkład sympatii politycznych należy zauważyć, że nie ograniczają się one do PiS i PO – kierowane są także w stronę PSL i SLD. Pomimo że bp Stefanek jest już seniorem i czas na zasłużony odpoczynek, to nie zamierza jednak „...się położyć do trumny i nie przeszkadzać, bo misja zakończona”. Powód jest prosty: „...to, co jest istotne w kapłaństwie i biskupstwie, nie podlega na emeryturze żadnym przekształceniom. Ani ołtarz, ani konfesjonał, ani ambona, ani klęcznik, czyli miejsce, gdzie rozmawiam z Panem Bogiem, nie zostały mi zabrane. Oby tylko siły były” (s. 204).

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Antoni Drabowicz, *Egzorcyzm w walce z demonami*,
Wydawca U.P.Z.P Dorant, Starachowice 2016, s. 315.

Książka *Egzorcyzm w walce z demonami*, autorstwa Antoniego Drabowicza jest dziełem, które powstało na podstawie dysertacji doktorskiej: *Zastosowanie rzymskich rytuałów egzorcyzmów w praktyce uwalniania. Studium teologicznoduchowe*, Lublin 2015, s. 285.

Pochylając się nad lekturą publikacji, czytelnikowi rodzi się pytanie, Czy zasadne jest podjęcie takiego tematu? Lektura dysertacji pozwala odpowiedzieć na postawienie pytania na dwu płaszczyznach: naukowej (teoretycznej) i egzystencjalnej.

1. Płaszczyzna naukowa (teoretyczna) - Autor we wstępie, powołując się na nauczanie Jana Pawła II i współczesnych teologów, szczególnie Karla Rahnera, wskazuje na to, że współcześnie jesteśmy świadkami degradacji fundamentalnych wartości, których istnienie, zachowanie i ucieleśnienie jest nieodzownym źródłem utrzymywania chrześcijańskiej wizji człowieka. Nowoczesna cywilizacja, oparta głównie na konsumpcjonizmie, odrzuca takie przekonania, jak: duchowość, ojczyzna, rodzina i zastępuje je szeroko rozumianą tolerancją, karierą, relatywizmem moralnym i etycznym. Te szeroko pojęte „nowe” wartości burzą moralną pewność człowieka i rodzą w nim poczucie zagubienia, chaosu, pustki, którą łatwo wypełniają pseudowartości tego świata. Sięgając do genezy tego typu wartościowania, można uznać, że ich inspiratorem jest Szatan. Negatywne doświadczenie duchowe, zwłaszcza doświadczenie zniewolenia demonicznego, zdaje się wskazywać na to, że w naszych czasach nasila się walka Szatana o człowieka. Taktyka, którą Szatan stosuje, polega na tym, ażeby zło od początków rozsiane przez niego rozwijało się poprzez działanie samego człowieka, poprzez systemy i stosunki międzyludzkie, poprzez klasy czy narody, zmierzając ku temu, aby zła nie odnosić do osobistego grzechu człowieka.

2. Wydaje się, że jeszcze ważniejsze uzasadnienie podjęcia niniejszego problemu znajdujemy w **płaszczyźnie egzystencjalnej** - mającej swe zakorzenienie w osobowych relacjach człowieka: wobec siebie, Boga i drugiego człowieka. Słusznie ks. Drabowicz uważa, że działania Szatana są podstępne i iluzyjne, zmierzają ku temu, aby człowiek czuł się „uwolniony” od grzechu, a wówczas jest coraz głębiej rażony przez grzech. Takiego człowieka w potrzebie nigdy nie pozostawia Chrystus, który zaleca, aby w ten proces uzdrawiania człowieka włączał się Kościół poprzez swoich pasterzy.

O tym, że publikacja jest bardzo potrzebna, może też świadczyć fakt, że nikt dotąd nie podjął się ukazania przydatności i skuteczności *rzymskich rytuałów egzorc-*

cyzmów w praktyce uwalniania człowieka z różnego kręgu opętania. Jest to pierwsza próba ukazania wyżej wymienionych aspektów, dlatego podjęcie tego problemu jest jak najbardziej uzasadnione, zarówno od strony teoretycznej jak i praktycznej.

Ksiądz Antoni Drabowicz wykazał, że w dzisiejszych czasach, gdzie wielu ludzi preferuje i akceptuje pseudo wartości, potrzeba zdecydowanej postawy, aby bronić chrześcijańskich wartości. Jak autor podkreślił: „[...] wobec aktualnych potrzeb duszpasterskich na tym polu, przesłanie Kościoła i jego nauczanie katechetyczne okazuje się niejednokrotnie niewystarczające. Istnieje zatem pilna potrzeba pogłębienia wielu kwestii z zakresu demonologii i duchowości chrześcijańskiej, aby móc odpowiedzieć na brak informacji czy na konfuzje panujące w tym względzie wśród wiernych” (s.17-18).

Źródłem pracy badawczej ks. Drabowicza są przede wszystkim rytuały rzymskie egzorcyzmów w języku łacińskim i w tłumaczeniu polskim:

1. *De exorcizandis obsessis a daemone* z 1614 roku, który obowiązywał w Kościele do 1 października 1998 roku (Autor korzystał z: *De Exorcizandis obsessis a daemone in: Rituale sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum ex decreto Synodi Provin. Petricoviensis ad uniformen ecclesiarum Regini Poloniae usum reimpressum*, Stereotypis Ladislai Anczyc & Sociorum, prov. J. Gadowski, Cracoviae 1892).

2. *De exorcismus et supplicatinibus quibusdam*, opracowany w efekcie odnowy liturgicznej i dostosowania obrzędu egzorcyzmu do postanowień „Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*“ Soboru Watykańskiego II (autor korzystał z: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dekret, Prot. n. 1280/98/1* w: *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Katowice 2010). Polski przekład odnowionego Rytuału Rzymskiego, zatytułowany: *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, zatwierdziła Konferencja Episkopatu Polski w dniu 26 listopada 1999 roku. Pole badawcze zostało poszerzone o liczne opracowania traktujące jedynie częściowo ujęcie podejmowanych zagadnień.

Niniejsza publikacja ma strukturę monografii z zakresu teologii duchowości i dla wywiązania się z zadań podjętych w pracy autor musiał wybrać odpowiednią metodę badawczą postępowania naukowego. W związku z tym konieczne było odniesienie się do dwu płaszczyzn: praktycznej i teoretycznej. Wykorzystano również metody takie jak: analiza tekstów źródłowych i opracowań traktujących niektóre aspekty podjętego tematu, poddanie ich krytycznej ocenie. Odwołanie się w wielu miejscach do metody komparacji w celu konfrontacji paralelnych opinii egzorcystów oraz syntezy przeprowadzonych wyników badań przedstawionych w zakończeniu dzieła. Autor w ten sposób ukazał, że teologii duchowości nie da się uprawiać jedynie teoretycznie.

Z publikacji dowiadujemy się, że znaczącym motywem podjęcia tego zagadnienia była dyskusja pomiędzy niektórymi egzorcystami na temat: walorów, zalet i skuteczności odnowionego rytuału egzorcyzmów, który zaczął być stosowany w praktyce przez egzorcystów i w pewnym sensie został poddany ich rozeznaniu oraz ocenie

jako „nowe narzędzie” z zakresu sakramentaliów. W tej dyskusji ks. Drabowicz omawia dwa stanowiska:

1. Egzorcyści będący jednocześnie teologami uważają, że odnowa księgi liturgicznej zawierającej obrzęd egzorcyzmu większego jest słuszna, ponieważ zawarte w niej treści teologiczne bardziej wyjaśniają istotę zastosowania modlitw, mających na celu uwolnienie człowieka od opętania diabelskiego.

2. Przeciwne stanowisko prezentuje część praktykujących egzorcyistów, a odnosi się ono głównie, do kwestii skuteczności odnowionego obrzędu, biorąc pod uwagę *aspekt przedmiotowy* w procesie uwolnienia człowieka od demonicznych wpływów.

Autor publikacji w sposób wyważony, poprzez przeprowadzone badania włącza się w nurt owej dyskusji ujmując całościowo podejmowane zagadnienie, ukazuje zalety i pewne braki w stosowanym obecnie obrzędzie uwalniania człowieka od diabelskiego opętania.

Uwzględniając morfologię podjętego problemu, autor najpierw zwraca uwagę czytelników na zagadnienia dotyczące realnego istnienia świata istot duchowych – dobrych i złych. Poddaje analizie badawczej pojęcie istnienia zła, Szatana i jego zdeformowaną naturę, przez co zrozumiała się staje szkodliwa działalność złych duchów wobec człowieka. Następnie ks. Drabowicz ukazał kontekst społeczno-religijny współczesnego świata, ambiwalentny postęp naukowo-techniczny i różnego rodzaju zagrożenia oraz potencjalne „miejsca”, w których pośrednio czy bezpośrednio dochodzi do wpływu Szatana na styl życia społecznego. Skutkiem tego człowiek nieświadomie, a niekiedy i całkiem świadomie, podejmuje współpracę z księciem tego świata poprzez różnego rodzaju praktyki okultystyczne, magiczne propagowane przez współczesną kulturę.

W dalszej części publikacji autor poddał analizie badawczej zwyczajne oddziaływanie Szatana na życie ludzi, jakim jest pokusa – jej ewolucja, mechanizmy oraz jej skutki negatywne – grzech. Uwzględnił również zagadnienie pokus, których źródłem pochodzenia jest świat i ciało, będące niejako sprzymierzeńcami Szatana w dziele prowadzenia człowieka do utraty wolności i wiecznego szczęścia. Poddał także analizie specyficzne oddziaływanie Szatana na życie człowieka poprzez: różnego rodzaju zaburzenia fizyczne, obsesje i dręczenia, aż po najwyższy stopień oddziaływania, jakim jest opętanie diabelskie, które jest faktem potwierdzonym empirycznie. Logicznie i konsekwentnie w strukturze dzieła dochodząc do istoty nakreślonej w tytule publikacji, autor w drugim rozdziale npublicacji ukazuje konieczność i różne metody walki duchowej: tzw. środki zwyczajne (modlitwa, post, jałmużna) oraz zastosowanie obrzędu egzorcyzmu uroczystego. Analizując zasadność zastosowania egzorcyzmu, który jest obrzędem liturgicznym, ks. Drabowicz podaje dokładnie elementy przeprowadzenia diagnozy i sposobów odróżnienia rzeczywistego opętania od chorób psychicznych uwzględniając normy podane przez Światową Organizację Zdrowia (WHO), Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne (DSM – IV) oraz przez Włoskie Stowarzyszenie Katolickich Psychologów i Psychiatrów (AIPPC). Autor prowadzi w ten sposób polemikę pomiędzy różnymi dziedzinami nauki: teolo-

gii duchowości z psychologią i psychiatrią, która jest niezwykle potrzebna przy tego typu złożoności problemu – opętania człowieka przez diabła.

Dopiero w świetle przedstawionych powyżej problemów i rozeznania sytuacji cierpiącego człowieka, celowe było podjęcie przez autora dalszej pracy badawczej, której wyniki pozwalają dać odpowiedź na zasadnicze kwestie dotyczące zastosowania rzymskich rytuałów egzorcyzmów, stanowiących aspekt przedmiotowy obrzędu uwalniania człowieka spod wpływu demonów. Publikacja jest wartościowa nie tylko z ogólnie teologicznych racji poznawczych. Autor umiejętnie pokazał, jak można wykorzystać rytuały egzorcyzmów w uwolnieniu człowieka opętanego.

Aby nie utożsamiać obrzędów egzorcyzmów z jakimiś zabiegami magicznymi, w trzecim rozdziale niniejszej publikacji została ukazana rola słowa Bożego, sakramentów świętych i modlitwy, które stanowią pomoc w praktyce odzyskiwania utraconej wolności przez człowieka. Autor publikacji nie pominął aspektu podmiotowego stanowiącego element obrzędu egzorcyzmu uroczystego. Dokładnie określił, jakie powinno być zaangażowanie i postawy osób biorących udział w uwalnianiu człowieka od opętania diabelskiego.

Cennym elementem publikacji jest również przeprowadzenie badań dotyczących modlitwy o uwolnienie – zarówno w wymiarze osobistym i wspólnotowym. Ponieważ zdecydowana większość ludzi szukających pomocy u egzorcystów cierpi m.in. z powodu różnego rodzaju zniewoleń demonicznych, analizie badawczej zostały poddane modlitwy błagalne proponowane przez Kościół, które powinni stosować wierni doświadczając silnych ataków o charakterze demonicznym. W zakończeniu autor przedstawił wyniki przeprowadzonych badań oraz wykazał się dojrzałością naukową i twórczą postawą podając pewne propozycje do dalszych badań w tym zakresie.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że wśród wielu książek podejmujących temat egzorcyzmów, które budzą w czytelnikach nadmierną ciekawość, sensację, lęk czy przerażenie, tworzących niejednokrotnie obraz fantastyki, niniejsza publikacja ukazuje rzetelną i prawdziwą wiedzę popartą nauką Pisma świętego i Kościoła oraz doświadczeniem światowej sławy egzorcystów. Ukazuje także prawdziwy obraz cierpienia osoby, która zaplątała się w sidła zła oraz częste niezrozumienie jej przez środowisko w którym przebywa.

Książka *Egzorcyzm w walce z demonami* stanowi bardzo ciekawe, solidne i oryginalne studium naukowe w zakresie podjętego problemu. Ma ona charakter źródłowy, gdzie najpierw trzeba było przeanalizować materiał ubogacony analizą treści Pisma świętego, nauczania Kościoła i przymysłów współczesnych teologów. Wydaje się, że jest ona potrzebna egzorcystom jak i szerszemu gronu czytelników.

ks. Ireneusz Werbiński
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Noty o Autorach

MONIKA BOBULSKA, ur. 1988; mgr; doktorantka na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; ul. Dąbrówki 2/14, 57-300 Kłodzko; mbobulska@o2.pl.

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 zwyczajny na Wydziale Nauk Społecznych w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni oraz Gdańskim Seminarium Duchownym; Plac św. Andrzeja 1, 81-168 Gdynia; cichosz@umk.pl.

DARIUSZ ALEKSANDER DEKAŃSKI, ur. 1961; dr hab.; adiunkt na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Wolności 3/3, 80-538 Gdańsk; hisdd@univ.gda.pl.

KS. ROBERT DUBLAŃSKI, ur. 1967; dr; duszpasterz diecezji Sankt Pölten w Austrii; Martinstraße 6, 3441 Judenau; dublanek@gmail.com.

EDWARD JAKIEL, ur. 1966; dr hab.; profesor na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; Dyrektor Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Wita Stwosza 55, 80-308 Gdańsk; edwardjakiel@wp.pl.

KS. ROBERT KACZOROWSKI, ur. 1970; dr hab.; adiunkt w Katedrze Wokalistyki na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. St. Moniuszki w Gdańsku, proboszcz parafii św. Mikołaja w Szemudzie; ul. Wejherowska 49, 84-217 Szemud; e-mail: x-erka@wp.pl.

ANDRZEJ KUBANOWSKI, ur. 1988; mgr lic.; doktorant w Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu; członek Dobrzyńskiego Towarzystwa Naukowego; ul. Lipnowska 7, 87-500 Rypin; a.kubanowski@gmail.com.

KS. PRZEMYSŁAW AUGUST LEWIŃSKI, ur. 1986; dr; absolwent Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego, Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża oraz Papieskiej Akademii Kościelnej w Rzymie; Sekretarz Nuncjatury Apostolskiej w Sudanie; Kafouri Belgravia, P.O. Box 623, Khartoum, Sudan; p.lewinski@op.pl.

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.

KRZYSZTOF PILARCZYK, ur. 1953; prof. dr hab.; profesor zwyczajny w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, kierownik Zakładu Historii Chrześcijaństwa; ul. Łobzowska 61/4; krzysztof.pilarczyk@uj.edu.pl.

- KS. ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr hab.; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; więcej informacji na stronie www.romejko.edu.pl; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; aromejko@gmx.net.
- KS. IVAN JANEZ ŠTUHEC, ur. 1953; dr hab.; profesor teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Ljublanie; Vrbanška c.30, 2000 Maribor, Slovenija; ivan.stuhec@rkc.si.
- MARCIN SUBCZAK, ur. 1978; mgr; asystent w Zakładzie Historii Filozofii na Wydziale Socjologiczno-Historycznym Uniwersytetu Rzeszowskiego; ul. Miła 15 D, 35-314 Rzeszów; m.subczak@poczta.fm.
- 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.
- KS. ZBIGNIEW WANAT, ur. 1961; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń; wanat@umk.pl.
- JAROSŁAW WARYLEWSKI, ur. 1959; prof. dr hab.; profesor na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego, Kierownik Katedry Prawa Karnego Materialnego i Kryminologii; ul. Jana Bażyńskiego 6, 80-952 Gdańsk; j.warylewski@wp.pl
- ANDRZEJ WADOWISZEWSKI, ur. 1967; mgr; psycholog, wykładowca w Wyższej Szkole Bezpieczeństwa w Gdańsku; ul. Kartuska 39/53, 81-002, Gdynia; awdowiszewski@interia.pl.
- KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI, ur. 1950; prof. dr hab.; profesor zwyczajny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń; werbum@umk.pl.
- KS. JAKUB ZINKA, ur. 1987; mgr; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; prefekt w Zespole Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni; Plac św. Andrzeja 2, 81-168 Gdynia; jakub.zinka@gmail.com.
- KS. MAREK ŻMUDZIŃSKI, ur. 1963; dr hab., adiunkt na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego; ul. Kard. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn; marek.zmudzinski@uwm.edu.pl.

Informacje dla Autorów nadsyłających materiały do „Studiów Gdańskich”

Najbliższe numery

Numer 40 będzie poświęcony tematowi: *Troska o tożsamość religijną*. Termin składania tekstów: do końca maja 2017 r.

Numer 41 będzie typu „varia”. Termin składania tekstów: do końca września 2017 r.

Zasady publikowania w „Studiach Gdańskich”

I. Wymaganie rzetelności naukowej i jawności finansowej

1. Redakcja wymaga od autorów rzetelności naukowej. Artykuł przekazany do publikacji w „Studiach Gdańskich” powinien być naukowy i oryginalny, dotąd niepublikowany i nie będący aktualnie przedmiotem innego postępowania wydawniczego.
2. Wszelkie wykryte przypadki naukowej nieuczciwości, zwłaszcza tzw. *ghostwriting* („autorstwo ukryte”) i *guest authorship* („autorstwo pozorne”), będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich instytucji (pracodawcy, towarzystw i wydawnictw naukowych, itp.).
3. Uprasza się o poinformowanie o ewentualnych źródłach finansowania publikacji, finansowym wkładzie instytucji naukowo-badawczych, towarzystw, organizacji, itp.

II. Zasady przyjmowania i recenzowania artykułów^[1]_[2]^[3]_[4]

1. Teksty prac należy przysyłać w wersji elektronicznej na adres Redakcji „Studiów Gdańskich”: studiagdanskied@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 uwzględniając ocenę recenzentów oraz ostateczną wersję tekstu dostarczoną przez Autora po ustosunkowaniu się do ewentualnych poprawek sugerowanych przez recenzentów.
6. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonywania korekt językowych.
7. Teksty niezamówione nie są zwracane.

III. Wskazania edytorskie

1. Teksty do publikacji należy przesłać w pliku zapisanym w formacie *.doc, *.docx, *.pages lub *.rtf.
2. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron w formacie A4 (czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5; w przypisach czcionka 10 z odnośnikami w indeksie górnym).
3. Do artykułu należy dołączyć:
 - a) streszczenie i słowa kluczowe (2-5) w języku polskim;
 - b) tytuł, streszczenie i słowa kluczowe w języku angielskim;
 - c) alfabetyczny wykaz literatury wykorzystanej przy pisaniu artykułu;
 - d) krótki biogram Autora (obejmujący rok urodzenia, tytuły i stopnie naukowe, miejsce pra-

cy, [afiliację] oraz adres do korespondencji [tradycyjnej i elektronicznej]).

4. Artykuły przesłane do Redakcji powinny być poprawne językowo i stylistycznie oraz mieć przejrzystą strukturę z wyraźnie zaznaczonym wstępem, kolejnymi częściami analizy i zakończeniem.
5. W przesyłanym tekście nie należy stosować żadnego specjalnego formatowania. Akapity zaznaczyć enterem, nie dzielić wyrazów i nie stosować wyróżnień.
6. Odwołania bibliograficzne w przypisach oraz końcowy wykaz literatury należy sporządzić według następujących norm:
 - a) tytuły utworów: monografii, dzieł zbiorowych, artykułów i haseł encyklopedycznych – kursywą;
 - b) nazwy czasopism – czcionką prostą w cudzysłowie, w całości (nie skrótami);
 - c) nazwa serii wydawniczej i numer publikacji - po tytule, w nawiasie, czcionka prosta, numer oddzielony średnikiem)
 - d) skróty polskie (nie łacińskie): dz. cyt., jw., por., red., t., tł.;
 - e) w przypisie, w odwołaniu do dzieła wspomnianego w miejscu tytułu - skrót *dz. cyt.* (jeżeli wcześniej wspomniano tylko jedno dzieło danego autora); tytuł skrócony (jeżeli w artykule są odwołania do więcej niż jednego dzieła tego samego autora);
 - f) w wykazie literatury – nazwisko, potem przecinek i inicjał imienia; w przypadku rozdziału/części dzieła zbiorowego lub artykułu – zakres stron całego tekstu;
 - g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion – inicjały imion z kropkami bez spacji między nimi;
 - h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów – inicjały imion i nazwiska oddzielone myślnikiem;
 - i) czterech lub więcej autorów/redaktorów – inicjał/y imienia/imion i nazwisko oraz skrót „i in.”
 - j) numer wydania – cyfra w indeksie górnym tuż przed rokiem wydania;
 - k) odczyt ze strony internetowej – strona internetowa, spacja, w nawiasie kwadratowym data odczytu.

Przykłady:

a i b) odwołanie do monografii, rozdziału pracy zbiorowej, artykułu i hasła w encyklopedii / słowniku:

A. Zwoliński, *Wielkie religie Wschodu*, Kraków 2008, s. 15-17.

A.S. Jasiński, *Prorocy epoki królewskiej wobec obcych narodów*, w: *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 168.

G. Szamocki, *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77/3 (2007), s. 23.

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, [1]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, ^[1]^[SEP]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 ²2004.

k) odczyt ze strony internetowej

www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet/volume012/027.htm [20.05.2014].

Zapraszamy do współpracy i zachęcamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

Redakcja