

# **STUDIA GDAŃSKIE**

TOM XL

# STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2017

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE**  
**TOM XL**

GDAŃSK 2017

### **Rada naukowa**

- ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*  
*ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański)*  
*ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna w Gdańsku)*  
*ks. Andrzej Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne)*  
*Adam Drozdek (Duquesne University w Pittsburghu)*  
*ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*  
*ks. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)*  
*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*

### **Zastępca redaktora naczelnego**

*ks. dr Krzysztof Grzemski*

### **Sekretarz redakcji**

*ks. mgr Łukasz Koszałka*

### **Redaktorzy tematyczni**

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

### **Redaktorzy językowi**

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

### **Recenzenci tomu 40 (2017)**

- ks. Janusz Balicki, ks. Wojciech Bęben, ks. Jacek Bramorski, bp Marcin Hintz, Sławomir Kościelak,*  
*ks. Wiesław Kraiński, ks. Wiesław Łużyński, ks. Andrzej Najda, ks. Stanisław Suwiński, ks. Janusz Szulist*

### **Deklaracja o wersji pierwotnej**

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

### **Adres redakcji**

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

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: Mega Group Przemysław Kurkowski  
Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593),  
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

### **Druk i oprawa**

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

### **Wydawca**

Gdańskie Seminarium Duchowne  
Kuria Metropolitalna Gdańska

# Spis treści

Od Redakcji.....	11
Editorial.....	13

## Artykuły

KS. ANDRZEJ KOWALCZYK

Ewangelia Marka przesłaniem o królestwie zrealizowanym.....	17
---	----

IRENEUSZ MILEWSKI

Pieniądz w <i>Vita Porphyrii episcopi Gazensis</i> pióra Marka Diakona.....	35
---	----

KS. MICHAŁ DAMAZYN

Ofiara w pismach s. Wandy Boniszewskiej CSA.....	45
--	----

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI

Teologia obrzędu wystawienia i adoracji Najświętszego Sakramentu.....	59
---	----

KS. ROBERT KACZOROWSKI

„Błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia” (por. Łk 1,48). Muzyczne implikacje kultu maryjnego na przykładzie <i>Stabat Mater</i> G.P. da Palestriny.....	73
--	----

JANINA BOKUN

Trzeźwość i abstynencja w nauczaniu Kościoła.....	89
---	----

URSZULA BRZOZOWSKA

Duchowość karmelitańska w życiu i wybranym nauczaniu św. Jana Pawła II.....	105
---	-----

IZABELA KRASIŃSKA

Sytuacja żeńskiej służby domowej w świetle poznańskiego czasopisma „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” (1902-1910).....	123
---	-----

IVAN PLATOVNJAK SJ

Man as a Spiritual Being.....	137
-------------------------------	-----

KS. GRZEGORZ BACHANEK

Europe and the Challenge of Islam in the Thought of J. Ratzinger /Benedict XVI.....	147
---	-----

## WU LAN

Chrześcijaństwo i buddyzm – niektóre podobieństwa i różnice ..... 161

## KS. ŁUKASZ PONDEL

Sens bycia chrześcijaninem jako podstawowe założenie w odkrywaniu  
własnej tożsamości religijnej na przykładzie historii dzieci z Fatimy ..... 169

## KS. TOMASZ HUZAREK

Implikacje narracyjnej koncepcji tożsamości Paula Ricoeura ..... 189

## MICHAŁ KOWALCZYK

Okiem młodego konserwatysty. Adolf Maria Bocheński wobec Węgier ..... 203

## ANDRZEJ WDOWISZEWSKI

Ku religijnemu nawróceniu: Zmiana postaw, odbudowa tożsamości chrześcijańskiej,  
odnajdywanie nowych wartości i nadziei ..... 215

## Recenzje i omówienia

## KS. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)

Ks. Mariusz Wojnowski, *Katechizacja w Diecezji Toruńskiej w latach 1992-2012*,  
Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne, Toruń 2017, s. 351 ..... 237

## KS. ADAM JESZKA (REC.)

José Ángel García Cuadrado “Tomás de Aquino, hoy”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*,  
Filosófico, n. 254, Pamplona 2016, p. 93 ..... 243

## KS. JACEK MELLER (REC.)

Piotr Duchliński – Andrzej Kobyliński – Ryszard Moń – Ewa Podrez,  
*Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016, s. 290 ..... 249

## KS. ADAM ROMEJKO (REC.)

Elżbieta Muciek (red.), *Historyczne i polityczne związki Polski i Austrii*,  
Wydawnictwo Episteme, Lublin 2016, s. 222 ..... 255



## Contents

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

## Articles

ANDRZEJ KOWALCZYK The Gospel According to Mark as the Message of the Realised Kingdom of God .....	17
IRENEUSZ MILEWSKI Money in Vita Porphyrii episcopi gazensis by Marc the Deacon .....	35
MICHAŁ DAMAZYN Sacrifice in the Writings of Sr. Wanda Boniszewska CSA.....	45
DARIUSZ KWIATKOWSKI The Theology of the Rite of Eucharistic Exposition and Adoration.....	59
ROBERT KACZOROWSKI “All Generations Shall Call Me Blessed” (Lk 1.48). Musical Implications of the Cult of St. Mary on the Example of <i>Stabat Mater</i> by G.P. da Palestrina.....	73
JANINA BOKUN Sobriety and Abstinence in the Teaching of the Church .....	89
URSZULA BRZOZOWSKA Carmelite Spirituality in the Life and Selected Teaching of St. John Paul II .....	105
IZABELA KRASIŃSKA The Situation of Female Domestic Servants in the Light of Poznan Magazine “Christian and Social Movement” (1902-1910) .....	123
IVAN PLATOVNJAK SJ Man as Spiritual Being.....	137
GRZEGORZ BACHANEK Europe and the Challenge of Islam in the Thought of J. Ratzinger /Benedict XVI.....	147
WU LAN Christianity and Buddhism - Some Similarities and Differences.....	161
ŁUKASZ PONDEL The Meaning of Being a Christian as a Fundamental Premise in the Process of Discovering One’s Religious Identity in Light of the History of the Children of Fatima .....	169



---

TOMASZ HUZAREK	
Implications of Paul Ricoeur's Narrative Conception of Identity.....	189
MICHAŁ KOWALCZYK	
Adolf Maria Bocheński and His View of Hungary. The Perspective of a Young Conservative .....	203
ANDRZEJ WADOWISZEWSKI	
Towards Religious Conversion: Changing Attitudes, Reconstruction of Christian Identity, Finding New Values and Hope.....	215

## Reviews and discussons

WOJCIECH CICHOSZ (REC.)	
Ks. Mariusz Wojnowski, <i>Katechizacja w Diecezji Toruńskiej w latach 1992-2012</i> , Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne, Toruń 2017, s. 351.....	237
ADAM JESZKA (REC.)	
José Ángel García Cuadrado "Tomás de Aquino, hoy", <i>Cuadernos de Anuario Filosófico</i> , Filosófico, n. 254, Pamplona 2016, p. 93.....	243
JACEK MELLER (REC.)	
Piotr Duchliński – Andrzej Kobylański – Ryszard Moń – Ewa Podrez, <i>Inspiracje chrześcijańskie w etyce</i> , Kraków 2016, s. 290.....	249
ADAM ROMEJKO (REC.)	
Elżbieta Muciek (red.), <i>Historyczne i polityczne związki Polski i Austrii</i> , Wydawnictwo Episteme, Lublin 2016, s. 222.....	255



## Od Redakcji

„Studia Gdańskie”, jako naukowy półrocznik archidiecezji gdańskiej, zyskały sobie już renomę nie tylko u oceniających jego jakość oficjalnych organów Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, lecz przede wszystkim u Autorów zamieszczanych w nim tekstów i ich Czytelników. Praktyka wydawnicza skłoniła Redakcję do porzucenia idei publikowania tomów monotematycznych, a potwierdziła słuszność i potrzebę zamieszczania w każdym z numerów czasopisma materiałów, które dotyczą różnych obszarów badań nad wartością chrześcijaństwa, kierunkami i możliwościami jego oddziaływania w szeroko rozumianym kontekście historycznych uwarunkowań. Tematy publikowanych artykułów oscylują więc między kwestiami dotyczącymi źródeł chrześcijańskiej doktryny i chrześcijańskiego kerygmatu a chrześcijańską wizją świata w różnych jego wymiarach.

Do rąk Czytelników oddajemy czterdziesty tom „Studiów Gdańskich”. Zamieszczone w nim artykuły prezentują wyniki naukowych badań i refleksji autorów polskich i zagranicznych. Tematyka tekstów dotyczy Ewangelii według św. Marka, praktycznych i doktrynalnych kwestii Kościoła, zwłaszcza liturgii, chrześcijańskiej duchowości i nauki społecznej, oraz zagadnienia chrześcijańskiej tożsamości w kontekście współczesnych wyzwań, w tym także relacji do innych religii.

W imieniu Redakcji pragnę podziękować Księdzu Arcybiskupowi Sławojowi Leszkowi Głódziowi, Metropolicie Gdańskiemu, za życzliwe zapewnienie środków finansowych na pokrycie kosztów publikacji niniejszego tomu „Studiów Gdańskich”. Wszystkim zaś Czytelnikom życzę miłej i owocnej lektury.

ks. Grzegorz Szamocki  
Redaktor Naczelny



## Editorial

„Studia Gdańskie”, as the academic semi-annual of the Archdiocese of Gdańsk, has already gained a reputation not only with the official assessment organs of the Ministry of Research and Higher Education, but more importantly, with the authors and readers of the texts that it publishes. Experience has inclined the Editors to abandon the idea of volumes devoted to a single subject, and confirmed the wisdom and the need of including in every issue of the journal material from various areas of research concerned with the values of Christianity and the lines and possibilities of its influence in a broadly understood context of historical determinants. The subjects of the articles published range from questions touching on the sources of Christian doctrine and on Christian kerygma, and the Christian vision of the world in a variety of aspects.

In this, volume 40 of “Studia Gdańskie”, we present to the reader a collection of articles on research conducted by authors from both Poland and abroad. The subjects of the texts concern St Mark’s Gospel, practical and doctrinal issues of the Church, especially liturgy, Christian spirituality and social teaching, and problems of Christian identity in the context of the challenges of the present day, including relations with other religions.

On behalf of the Editors, I would like to thank His Grace the Metropolitan Archbishop of Gdańsk, Sławoj Leszek Głódź, for kindly assuring us of financial support to cover the costs of publishing the current issue of „Studia Gdańskie”. We wish all our readers pleasant and fruitful reading.

Grzegorz Szamocki  
Chief Editor



# ARTYKUŁY





KS. ANDRZEJ KOWALCZYK

Gdańskie Seminarium Duchowne

## Ewangelia Marka przesłaniem o królestwie zrealizowanym

Streszczenie: Termin „królestwo” ma w Ewangeliach podwójne znaczenie: oznacza królestwo, które ma nadejść (w przyszłym eonie), oraz królestwo już obecne (w eonie teraźniejszym). W Ewangelii Marka to drugie znaczenie jest szczególnie podkreślone. Marek nie zamieszcza w swojej Ewangelii wiele przypowieści (znajdujących się w Ewangelii Mateusza), które mówią o królestwie przyszłym i termin „królestwo” odnosi przede wszystkim do teraźniejszości. W jego kazaniu w rozdziale czwartym paralelnym do kazania w przypowieściach w Mt 13 wszystkie przypowieści odnoszą się do królestwa już zrealizowanego, natomiast w Mt tylko cztery na siedem: o ziarnku gorczycy i zaczynie, o skarbie i perle. Marek częściej niż Mateusz używa terminu „ewangelia”. W tym wypadku jest pod wpływem Księgi Pocieszenia z Iz 40-55, gdzie termin ten występuje kilkakrotnie (w formie rzeczownikowej i czasownikowej). I właśnie w Księdze Pocieszenia przyjście Boga głoszone jako „dobra nowina” przedstawione jest w czasie teraźniejszym. Podkreślając królestwo zrealizowane Marek jest też pod wpływem listów św. Pawła. Jeśli św. Paweł pisze o królestwie to najczęściej o królestwie już obecnym. Dlaczego Marek czyni ze swojego dzieła przesłanie o królestwie, które już jest? Oprócz wyżej wymienionych powodów trzeba jeszcze dodać jeden: jest on prawdopodobnie przekonany, że przesłanie o królestwie zrealizowanym ułatwi jego przyjęcie przez pogan, do których dzieło swoje adresuje.

Słowa kluczowe: Ewangelia według św. Marka, gatunek literacki Ewangelii św. Marka, założenia redakcyjne Ewangelii św. Marka, praca redakcyjna św. Marka

### Wprowadzenie

Termin „królestwo” występuje w Ewangeliach w podwójnym znaczeniu: jako królestwo teraźniejszego eonu, oraz królestwo eonu przyszłego. Marek podkreśla bardzo królestwo w tym pierwszym znaczeniu, usuwa z Mateusza wiele tekstów o królestwie przyszłym. Dlaczego? Prawdopodobnie robi to pod wpływem Księgi Pocieszenia oraz pod wpływem listów św. Pawła. Uważa on, że skoncentrowanie się na królestwie, które już jest, bardziej sprzyja przyjęciu Ewangelii przez pogan.

### 1. Idea królestwa Bożego w ST

Jezus mówi o królestwie Bożym do Żydów, którzy jako naród uważali siebie

za królestwo Boga. Idea królestwa Bożego jest zakorzeniona w ST, ale trzeba dodać, że jest to idea powstała raczej późno. W okresie poprzedzającym ustanowienie monarchii w Izraelu niewiele mówi się w Izraelu o Jahwe-Królu. Wprawdzie już w najstarszej tradycji kultowej izraelskiej spotykamy obraz Jahwe zasiadającego na tronie - takim widzialnym tronem Jahwe była Arka Przymierza, lub otaczające ją cheruby (por. 1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2) - ale Bóg nie jest określany terminem „król” (melek). Wydaje się, że teksty w Pięcioksięgu mówiące o godności królewskiej Jahwe odzwierciedlają tradycję z okresu monarchii, np. tekst pieśni dziękczynnej po przejściu Morza Czerwonego: „Jahwe jest królem na zawsze, na wieki” (Wj 15,18). Być może brak początkowo rozwiniętej idei Jahwe-Króla w Izraelu wynika stąd, że Izraelici spotykali się z ubóstwianiem panujących królów w Mezopotamii, Egipcie, a także starożytnym Kanaanie. Władcy kananejscy uzasadniali swoją władzę pokrewieństwem z jednym z czczonych tam bogów, albo głównym bóstwem, które uważane było za króla pozostałych bogów. Reakcja religii jahwistycznej na tego rodzaju kult była różna: odrzucenie, ale także podporządkowanie Jahwe wszelkiego kultu. Ta ostatnia tendencja przejawia się w Ps 82,1, gdzie Bóg Izraela ukazany jest jako najwyższy sędzia w „zgromadzeniu bogów”. W ST bóstwa te straciły swój autorytet, a później w ogóle egzystencję.

Wprowadzenie monarchii w Izraelu stworzyło problem stosunku władcy ziemskiego do Jahwe. Problem został rozwiązany w ten sposób, że Jahwe będzie mu Ojcem, on zaś będzie Mu synem (2 Sm 7,14). Jahwe sam wybiera króla i pozwala mu uczestniczyć w swojej władzy. Znakiem wyboru jest namaszczenie. Tekst Księgi Kronik przypisuje Bogu inicjatywę ustanowienia króla i przy tej okazji nazywa naród izraelski „królestwem” Jahwe: „Osadzę go w moim domu i w moim królestwie na zawsze, a tron jego będzie utwierdzony na wieki” (1 Krn 17,14).

Teologia królewskiej godności Bożej zaczyna się rozwijać dopiero od czasów reformy Jozjasza, a zwłaszcza w czasie niewoli babilońskiej. Ezechiel w imieniu Jahwe ogłasza: „Oto Ja będę panował nad wami mocną ręką i wyciągniętym ramieniem” (Ez 20,33-34), natomiast Deutero-Izajasz zapowiada Izraelowi radość tymi słowami: „Twój Bóg zaczął królować” (Iz 52,7c). Prorocy po niewoli babilońskiej zapowiadają nadzwyczajną ingerencję Boga-Jahwe w dzieje nie tylko Izraela, ale całego świata, będzie to ingerencja zbawcza przeciwko niesprawiedliwości. W Iz 24,23 czytamy: „Księżyc się zarumieni, słońce zawstydzi, bo zakróluje Jahwe Zastępów na górze Syjon i w Jeruzalem”. Jeremiasz zaś mówi: „Jahwe jest prawdziwym Bogiem, jest Bogiem żywym i Królem wiecznym. Gdy się gniewa, drży ziemia, a narody nie mogą się ostać wobec Jego gniewu” (Jr 10,10).

Upadek dynastii Dawida, z którą łączyła się obietnica wiecznego panowania, sprawia, że prorocy coraz wyraźniej wiążą odrodzenie królestwa Jahwe z osobą idealnego króla. Już Izajasz przedstawia go jako władcę pokoju i sprawiedliwości (por. Iz 9,6). Jeremiasz mówi o nim jako o odrośli Dawidowej, która będzie panowała na ziemi jako król (por. Jr 23,5). Ezechiel przedstawia go jako nowego Dawida,

jedynego pasterza i króla (por. Ez 37,24).

Jest szóstka Psalmów (47; 93; 96-99), które w sposób szczególny wysławiają Jahwe jako Króla. Ale ciągle dyskutuje się nad tym, jak należy rozumieć w tych Psalmach królestwo Jahwe: czy chodzi o królestwo przeszłe, czy teraźniejsze, czy eschatologiczne.

Ps 47 pochodzi prawdopodobnie z okresu po niewoli babilońskiej i łączy się z inauguracją kultu w odbudowanej przez Zorobabela świątyni:

„1 Kierownikowi chóru. Psalm synów Koracha.

2 Wszystkie narody klaskajcie w dłonie,

Wykrzykujcie Bogu głosem radosnym!

3 Albowiem Jahwe Najwyższy i Straszny,  
jest królem wielkim nad całą ziemią.

4 podbijał ludy pod władzę naszą,

A narody położył pod nasze stopy.

5 Wybrał nam dziedzictwo nasze -

Dumę Jakuba, którego On miłuje. Sela.

6 Wstąpił Bóg wśród radosnych okrzyków,

Jahwe wśród brzmienia trąb.

7 Śpiewajcie naszemu Bogu, śpiewajcie!

8 Albowiem Bóg jest królem całej ziemi,

Śpiewajcie pouczającą pieśń.

9 Króluje Bóg nad narodami.

Bóg siedzi na swym świętym tronie”.

Należy zwrócić uwagę na uniwersalizm królestwa Jahwe. Autor Psalmu wysławia Boga za to, co uczynił Izraelowi, że podbił różne narody i oddał pod rządy Izraela, w ten sposób okazał władzę nad innymi narodami. Jest On Królem całej ziemi. Królestwo Jahwe uznają wszyscy. Psalmista zapowiada, że wszystkie narody dołączą się do ludu Abrahama (nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz).

Stary Testament mówi w sposób wyraźny o dwóch eonach panowania Boga: teraźniejszym i przyszłym (nowym). W eonie teraźniejszym Jahwe jako Król uznany jest tylko przez Izraela, tylko Izrael przyjął Jego Prawo. Dlatego Samuel mówi do Izraelitów: „Jahwe jest królem waszym” (1 Sm 12,12). Jednak prorocy pouczają, że w przyszłości Jahwe objawi wszystkim narodom swoją chwałę i zostanie uznany przez wszystkie narody jako Król. Deutero-Izajasz zapowiada królestwo uniwersalne, w którym wszystkie narody zostaną zbawione i będą cieszyć się radością (Iz 40,9-11; 51,5 itd.). Daniel mówi: „W czasach tych królów Bóg nieba wzbudzi królestwo, które nigdy nie ulegnie zniszczeniu. Jego władza nie przejdzie na żaden inny naród. Zetrze i zniweczy ono wszystkie te królestwa, samo zaś będzie trwało na zawsze“ (Dn 2,44). Prorok Zachariasz zapewnia: „Jahwe będzie królem nad całą ziemią“ (Za 14,9).

Trzeba podkreślić, że królestwo Jahwe w ST jest ukazane jako rzeczywistość

ziemska, niezależnie od eonu ma ono miejsce zawsze na ziemi.

Izraelici w czasach Chrystusa modlili się o nadejście królestwa Jahwe w modlitwie qaddisz.

## 2. Pojęcie królestwa Bożego w Ewangeliach

Temat królestwa Bożego jest niewątpliwie jednym z głównych w nauczaniu Jezusa w Ewangeliach synoptycznych. Szczególnie jest on rozwinięty w Ewangelii Mateusza, gdzie jest mu poświęcony cały rozdział trzynasty. Jeśli chodzi natomiast o Ewangelię Jana, królestwo Boże wspomniane jest tylko dwa razy - w dialogu Jezusa z Nikodemem, w rozdziale trzecim.

Zarówno Mateusz jak i Marek (ale nie Łukasz) łączą ściśle z tematem królestwa Bożego początek publicznego nauczania Jezusa w Galilei. Mateusz pisze: „Odtąd począł Jezus nauczać i mówić:>Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie<” (Mt 4,17). „Odtąd” tzn. od uwięzienia Jana i przybycia Jezusa do Galilei; o tych wydarzeniach Mateusz pisze wcześniej, w wierszach 12-13. Marek streszcza Mateuszowe wiersze 12-13 i 17: „Gdy Jan został uwięziony, Jezus przyszedł do Galilei, by głosić dobrą nowinę Bożą. Mówił:>Czas się wypełnił i królestwo Boże się zbliżyło. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię<” (Mk 1,14-15). Marek zmienia też termin „królestwo niebieskie” na „królestwo Boże”.

Termin „królestwo niebieskie” występuje, jeśli chodzi o Ewangelie, wyłącznie u Mt (33 razy). Terminu „królestwo Boże” Mateusz używa 4 razy, Marek 14 razy, a Łukasz 32 razy. Na ogół uważa się, że Mateusz używa terminu „królestwo niebieskie” (właściwie „niebios” - basileia ton ouranon), aby nie wymawiać imienia „Bóg” zgodnie ze zwyczajem żydowskim.

Nie sądzimy jednak, aby Mateusz używał terminu „królestwo niebios” pod wpływem zwyczaju żydowskiego. Gdyby nie chciał on używać imienia Bóg, nie użyłby cztery razy terminu „królestwo Boże”. Termin ten u Mateusza wiąże się prawdopodobnie z typologią wyjścia. Termin „królestwo niebieskie” lepiej niż ten drugi określa cel nowego wyjścia - życie z Bogiem w wieczności, w niebiosach. W pismach NT niebo jest niekiedy nazywane „ojczyzną” i „dziedzictwem wierzących”; por. Fil 3,20; 1 P 3,12; Hbr 11,16.

## 3. Podwójny sens terminu „królestwo Boże (niebios)”

Jak już powiedzieliśmy, królestwo Boże (niebios) jest jednym z głównych tematów w Ewangeliach synoptycznych. I tutaj także - jeśli chodzi o czas przyjścia - jest ono umiejscowione w dwóch eonach, w czasie teraźniejszym oraz przyszłym, Jezus Chrystus (Mt 4,17), a jeszcze przed Nim Jan Chrzciciel (Mt 3,2), i później apostołowie (Mt 10,7) używają tej samej formuły: „Bliskie jest królestwo niebieskie”. „Bliskie” - w znaczeniu „już obecne”. W polemice z faryzeuszami Jezus stwierdza: „Lecz jeśli ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już

do was królestwo Boże” (Mt 12,28). Marek usuwa to zdanie (por. Mk 3,22-30). Jezus poucza, że nie należy oczekiwać jakichś znaków na niebie. Na pytanie faryzeuszów, kiedy przyjdzie królestwo Boże, Jezus odpowiada: „Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie, i nie powiedzą: Oto tu jest, albo tam. Królestwo Boże jest bowiem pośród was“ (Łk 17,21). Mateusz i Marek nie posiadają tego tekstu. To nie znaczy jednak, że żadne znaki nie towarzyszą przyjściu królestwa. Marek wspomina o „nowej nauce Jezusa z mocą”. Przepowiadaniu Jezusa towarzyszyły nadzwyczajne czyny i znaki. Uzdrawienia i wypędzanie złych duchów są znakami królestwa. Jezus sam powołuje się na swoje czyny jako znaki: „Lecz jeśli ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (Mt 12,28). Na swoje czyny Jezus zwraca też uwagę uczniom Jana: „Idźcie i oznajmijcie Janowi, co słyszycie i widzicie: ślepi widzą, chromi chodzą...” (Mt 11,4). Dlatego apostołowie, którzy widzą cuda Jezusa i słyszą Jego naukę, powinni być szczęśliwi, widzą bowiem i słyszą to, co chcieli widzieć i słyszeć prorocy i sprawiedliwi w ubiegłych pokoleniach (Mt 13,16). Królestwo Boże przychodzi z Jezusem i w Jezusie, objawia się ono w uzdrowieniu człowieka z choroby fizycznej oraz duchowej, objawia się ono w zwycięskiej walce z szatanem, w wypędzaniu złych duchów. W Jezusie i przez Jezusa Bóg panuje już nad światem i szatanem. W Nim działają już zbawcze moce Boga.

W Ewangelii Jana mamy nawet mowę o elementach eschatologicznych królestwa takich jak sąd i przejście z życia do śmierci w aspekcie teraźniejszości: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, kto: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia. Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą“ (J 5,24-25). Kto uwierzył, już znalazł się w królestwie Bożym.

Niemniej królestwo jest według Jezusa - jak już powiedzieliśmy - także rzeczywistością przyszłą, w jakimś sensie jeszcze ono nie nadeszło. Jego przyjście będzie połączone z triumfalnym, drugim przyjściem Jezusa na ziemię. O królestwie przyszłym mówi Jezus przede wszystkim w Ewangeliiach synoptycznych, w mowie eschatologicznej; por. Mt 24,29-30: „Zaraz też po ucisku owych dni słońce się zamieci i księżyc nie da swego blasku; gwiazdy zaczną padać z nieba i moce niebios zostaną wstrząśnięte. Wówczas ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego, przychodzącego na obłokach niebieskich z wielką mocą i chwałą“. Wejście do królestwa poprzedzi sąd: „I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów... Wtedy odezwie się Król do tych po prawej stronie: >Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata<“ (Mt 25,32-34).

#### 4. Nauka o dwóch aspektach królestwa w przypowieściach w Mt

Jezus wyjaśniał, czym jest królestwo Boże, posługując się przypowieściami. Naj-

więcej przypowieści o królestwie znajdujemy w Ewangelii Mateusza; cały rozdział trzynasty jego Ewangelii poświęcony jest królestwu; mamy tam siedem przypowieści. W Mk są dwie przypowieści o królestwie (z odpowiednim tytułem), a w Łk cztery.

Z przypowieści też wynika, że królestwo jest rzeczywistością już obecną a jednocześnie przyszłą. To, że królestwo jest rzeczywistością teraźniejszą, mówi Jezus w tzw. przypowieściach wzrostu: przypowieści o siewie (Mt 13,1-23), o ziarnku gorczycy i zaczynie (Mt 13,31-35), o chwaście (Mt 13,14-30) i o sieci (Mt 13,47-50). Wszystkie one wskazują, że Jezus założył już fundamenty królestwa Bożego i ono rozwija się już na ziemi. Ale z dwóch przypowieści - o chwaście (Mt 13,14-30) i o sieci (Mt 13,47-50) – wynika, że królestwo Boże będzie miało drugi etap, nastąpi on po sądzie na końcu świata.

## 5. Prawo moralne królestwa

Oprócz przypowieści w Mt 13 drugim obszernym zbiorem tekstów na temat królestwa Bożego jest Kazanie na Górze w Mt 5-7. Mamy tutaj wyłożone prawo królestwa Bożego w jego aspekcie teraźniejszym. O ile z przypowieści wynika, że królestwo jest darem Bożym dla człowieka, Kazanie na Górze mówi nam, że człowiek otrzymując ten dar nie jest bynajmniej zwolniony od podporządkowania się pewnym wymaganiom. Chrystus mówi: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego“ (Mt 5,20). Wyższość ta polega na doskonalszym podporządkowaniu się woli Boga: nie może to być tylko formalne zachowanie pewnych przepisów. Cała zaś wola Boga w stosunku do człowieka streszcza się w dwóch przykazaniach miłości Boga i bliźniego znanych już Izraelitom. Dlatego Chrystus może powiedzieć, że nie znosi Prawa. Pełnienie woli Boga jest czymś w królestwie Bożym, w Kościele, absolutnie istotnym. W zakończeniu Kazania Jezus poucza: „Nie każdy, który mi mówi: >Panie, Panie!<, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie“ (Mt 7,21).

## 6. Wpływ Księgi Pocieszenia (Iz 40-55) na redakcję Mk

W Księdze Izajasza 40-55 znajdują się prorocтва o przyjściu Boga i głoszeniu Ewangelii. Czasownikowa forma od „euaggelidzō” występuje dwa razy w Iz 40,9:

Iz 40,9 Wstąpże na wysoką górę  
zwiastunko dobrej nowiny (ho euaggelidzomenos) w Syjonie!  
Podnieś mocno swój głos zwiastunko dobrej nowiny (ho euaggelidzomenos)  
w Jeruzalem!

Dodajmy, że słówko to występuje także w: Iz 52,7: 60,6; 61,1 oraz w Ps 95,3,

oraz, że Jezus sam do siebie odnosi prorocstwo z Księgi Izajasza o głoszeniu Ewangelii:

Iz 61,1 Duch Pana Boga nade mną,  
bo Pan mnie namaścił.  
Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę (euaggelisasthai) ubogim,

Łk 4,18 Duch Pański spoczywa na Mnie,  
ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie,  
abym ubogim niósł dobrą nowinę (euaggelisasthai),

W Starym Testamencie znajdują się więc nie tylko prorocstwa o Mesjaszu, ale także o głoszeniu Ewangelii. Marek bierze je pod uwagę, pod ich wpływem pracuje on niektóre teksty przejęte od Mt, a także dodaje nowe. Przede wszystkim swoje dzieło nazywa „Ewangelią”: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (Mk 1,1). Prawdopodobnie Jezus używał tego terminu, znajduje się on także w innych Ewangeliach, ale Marek bardziej go podkreśla, czyni to niewątpliwie pod wpływem wyżej zacytowanych prorocstw z Księgi Izajasza. Według Marka działalność Jezusa jest wypełnieniem tych prorocstw.

Termin „euaggelion” występuje w Ewangelii Marka 8 razy, w Ewangelii Mateusza 4 razy, Łukasz używa tego terminu 2 razy w Dziejach i raz występuje on w Apokalipsie. Warto dodać, że jest to termin ulubiony przez Pawła, w jego listach występuje on aż 57 razy, w listach Piotra tylko raz. Czasownik „euaggelidō” występuje w listach Pawłowych 21 razy, w listach Piotra 3 razy, w Ewangelii Mateusza jeden raz, w Ewangelii Łukasza 10 razy i w Apokalipsie 2 razy. Jest możliwe, że termin „ewangelia” stał się ulubionym terminem Marka pod wpływem św. Pawła, a także pod jego wpływem Marek zainteresował się Księgą Pocieszenia.

Na samym początku swojego dzieła Marek cytuje tekst z początku Księgi Pocieszenia:

Mk 1,3 Głos wołającego na pustyni:  
Przygotujcie drogę Panu,  
Dla Niego prostujcie ścieżki.

Iz 40,3 Głos się rozlega: „Drogę dla Pana  
przygotujcie na pustyni,  
wyrównajcie na pustkowiu  
gościniec naszemu Bogu!”

Pierwsze wystąpienie Jezusa w swojej Ewangelii Marek też wiąże z Księgą Pocieszenia: „Gdy Jan został uwięziony, Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą. Mówił: Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się

i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,14-15).

Iz 40,2 Przemawiajcie do serca Jeruzalem  
i wołajcie do niego,  
że czas jego służby się skończył”,

Mateusz nie wspomina czasu ani Ewangelii: „Odtąd począł Jezus nauczać i mówić: „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 4,17).

Nie ulega więc żadnej wątpliwości, że Marek zabierając się do pisania Ewangelii miał Księgę Pocieszenia przed oczami<sup>1</sup>.

## 7. Temat przyjścia Boga z mocą w Mk

W tekstach o pierwszym wystąpieniu Jezusa w Galilei (Mt 4,17 i Mk 1,14-15) treścią głoszenia Jezusa jest królestwo. Marek bardzo mocno podkreśla, że Jezus działał i nauczał (głosił królestwo) z mocą. I w tym wypadku Marek jest pod wpływem Księgi Pocieszenia w Księdze Izajasza.

Iz 40,9b Podnieś mocno twój głos,  
zwiastunko dobrej nowiny w Syjonie!  
Powiedz miastom judzkim:  
„Oto wasz Bóg!”

40,10 Oto Pan Bóg przychodzi z mocą...

Zgodnie z powyższym tekstem Marek w tytule Ewangelii zaznacza, że jest to Ewangelia Syna Bożego (Mk 1,1), a następnie królestwo utożsamia z przyjściem Syna Bożego z mocą. Marek w przeciwieństwie do Mateusza rozpoczyna opis działalności Jezusa od perykopy o uzdrowieniu opętanego w synagodze w Kafarnaum (1,21-28). Mateusz nie ma tej perykopy, a Łukasz umieszcza ją w 4,33-37. Świadkowie cudu według Marka pytają się: „Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą...” (Mk 1,27).

Moc Jezusa objawia się w cudach i egzorcyzmach. Temat „moc Jezusa” występuje w części pierwszej Ewangelii Marka – do zapowiedzi męki i zmartwychwstania (Mk 8,22-26) – aż w co drugiej perykopie, natomiast w drugiej części Ewangelii występuje on prawie w co czwartej perykopie.

W tekstach o dobrej nowinie w księdze Izajasza określone są także cechy, jakie

<sup>1</sup> Według R. Schecka Marek w każdym z ośmiu pierwszych rozdziałów swojej Ewangelii robi aluzję do Księgi Izajasza. Zob. Scheck, R., *Isaiah in the Gospel of Mark I-VIII*, Vellejo 1994. Również R. E. Watts uważa, że na Ewangelię Marka wpłynęły prorocтва o nowym wyjściu z Księgi Izajasza. Zob. Watts, R. E., *Isaiah's New Exodus in Marc*, Grand Rapids, Baker 2000.



posiadać będzie królestwo.

Iz 52,7 O jak pełne wdzięku na górach  
nogi zwiastuna radosnej nowiny, który  
ogłasza pokój, zwiastuje szczęście (euaggelidzomenos agatha),  
który obwieszcza zbawienie (sotērian),  
który mówi do Syjonu:  
Twój Bóg zaczął królować.

52,10 Pan obnażył już swe ramię  
na oczach wszystkich narodów;  
i wszystkie krańce ziemi zobaczą  
zbawienie naszego Boga.

W proroctwie Iz 52,7-12 dobra nowina to głoszenie pokoju, szczęścia, zbawienia i inauguracji królestwa Boga. Marek mocno podkreśla w swojej Ewangelii temat zbawienia, przy czym zbawienie może oznaczać uzdrowienie. Zobaczmy, jak Jezus nazywa uzdrowienie kobiety: „Córko, twoja wiara cię zbawiła (sesōken), idź w pokoju i bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości” (Mk 5,34). To samo słowo używa w tym wypadku także Mateusz i Łukasz.

Jest przypadek, kiedy Marek używa słowa „zbawić” (sōdzō) tam, gdzie Mateusz używa innego słowa.

Mt 16,25 Bo kto chce zachować (sōsai) swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu znajdzie (eurē-sei) je.	Mk 8,35 Bo kto chce zachować (sōsai) swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa (sōsei) je.
--	--

Poza tym w 6,56 Marek pisze: „A wszyscy, którzy się Go dotknęli, odzyskiwali zdrowie (zostawali zbawieni)(esōdzonto)”. Tego tekstu nie posiada Mateusz.

W zakończeniu Ewangelii Mateusz nie pisze o zbawieniu lub potępieniu, natomiast pisze o tym Marek: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony (sōthēsetai); a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16).

Jezus obdarza pokojem, szczęściem i zbawieniem uwalniając od grzechu, od choroby, od złego ducha. Marek wyjątkowo usuwa z Ewangelii Mateusza jakąś perykopę, której treścią jest uzdrawianie przez Jezusa lub wypędzanie złego ducha. Marek usuwa z Ewangelii Mateusza opowiadanie o uzdrowieniu sługi setnika (Mt 8,5-13), podsumowanie o działalności cudotwórczej Jezusa (Mt 9,35-38), oraz wzmiankę o uzdrowieniach nad jeziorem (Mt 15,29-31), ale włącza perykopę o napływie ludu i licznych uzdrowieniach (Mk 3,7-12), oraz opowiadania o uzdrowieniu głuchoniemego (Mk 7,31-37) i o uzdrowieniu niewidomego (Mk 8,22-26).

Marek opuszcza jedną perykopę Mateusza, w której jest mowa o uwolnieniu nie-

mowy od złego ducha (Mt 9,32-34), za to włącza dwa inne teksty o egzorcyzmach: o uwolnieniu opętanego w synagodze w Kafarnaum (Mk 1,23-28) oraz tekst, w którym mówi o wielkim napływie ludzi do Jezusa i o uzdrawianiu oraz uwalnianiu przez Niego od złych duchów (Mk 3,7-12). Warto dodać, że Marek w 5,34 przeciwko Mateuszowi dodaje, „idź w pokój”.

## 8. Ewangelia Marka o znakach królestwa, które już jest

Nadejście królestwa Bożego głosił Jan Chrzciciel a później Jezus. Powiedzieliśmy już, że termin „królestwo“ w Ewangeliach ma podwójne znaczenie, oznacza rzeczywistość, która ma nadejść (królestwo eschatologiczne) i rzeczywistość już obecną, którą zainaugurował Jezus. Oba te znaczenia występują w Ewangelii Marka, ale Marek bardziej niż Mateusz akcentuje królestwo już obecne (zrealizowane). Właśnie w Księdze Pocieszenia mowa jest nie tylko o przyjściu Boga (w przyszłości), ale też o panowaniu Boga już w czasie obecnym:

Iz 52,7 ... Twój Bóg zaczął królować.

Iz 52,10 Pan obnażył już swe ramię  
na oczach wszystkich narodów;  
i wszystkie krańce ziemi zobaczą  
zbawienie naszego Boga.

W relacji do Iz 52,10 Marek zamieszcza tekst, którego Mateusz nie ma:

„Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą, węże brać będą do rąk, i jeśli by co zatrutego wypili, nie będzie im szkodzić. Na chorych ręce kłaść będą, i ci odzyskają zdrowie“ (Mk 16,17-18).

Znaki będą towarzyszyć nie tym po końcu świata, ale już teraz, tym, którzy uwierzą.

W relacji do Iz 52,10 Marek zamieszcza w zakończeniu Ewangelii zdanie:

„Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16,20).

Tekstu paralelnego Mateusz nie posiada. Według Marka Pan już teraz współdziałał z tymi, którzy głoszą Ewangelię. Znaki królestwa już są, a więc królestwo już jest obecne.

## 9. Przeredagowanie przez Marka Mateuszowego kazania w przypowieściach

Powiedzieliśmy już, że w Ewangelii Mateusza kazanie w przypowieściach (Mt 13,1-52) odnosi się do tajemnicy królestwa i zawiera ono siedem przypowieści: o siewcy (Mt 13,1-17); o chwaście (Mt 13,24-30), o ziarnku gorczycy (Mt 13, 31-32), o zaczynie (Mt 13, 33); o skarbie (Mt 13, 44), o perle (Mt 13,45), o sieci (Mt 13, 47,50). Marek w swoim kazaniu paralelnym ma tylko dwie przypowieści z tytułem „o królestwie” oraz trzy bez tytułu: o lampie (Mk 4,21-23), o mierze (Mk 24,25), o zasiewie (Mk 4,26-29). Przypowieść o mierze i o zasiewie są jego własnymi. Przypowieść o lampie w nieco zmienionej formie znajduje się w Mt 5,15. Marek usuwa przypowieść o chwaście, o zaczynie, o skarbie, o perle, o sieci. Przypowieść o zaczynie usuwa być może z tego powodu, że ono przedstawia tę samą prawdę co przypowieść o ziarnku gorczycy, którą posiada – królestwo Boże będzie się rozwijało. W przypowieściach o skarbie i perle jest mowa o tym, że dla zdobycia królestwa trzeba „wszystko sprzedać”. Warunek ten mógł Markowi wydawać się zbyt trudny dla adresatów – bogatych Rzymian. Zwróćmy uwagę, że Marek w wielu przypadkach nie przejmował od Mateusza tekstów, w których Jezus mówił o potrzebie ubóstwa. Marek nie ma dwóch perykop, które są w Kazaniu na Górze w Mt, w których Jezus naucza o obojętności wobec dóbr materialnych: „Dobra trwałe” (Mt 6,19-24) i „Zbytek troski” (Mt 6,25-34). Marek nie ma perykopy o potrzebie wyrzeczenia, którą ma Mateusz (Mt 8,18-22):

„Gdy Jezus zobaczył tłum dokoła siebie, kazał odpłynąć na drugą stronę. Wtem przystąpił pewien uczonec w Piśmie i rzekł do Niego: „Nauczycielu, pójdą za Tobą, dokądkolwiek się udasz”. Jezus mu odpowiedział: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć”. Ktoś inny spośród uczniów rzekł do Niego: „Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca!” Lecz Jezus mu odpowiedział: „Pójdź za Mną, a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych!” (Mt 8,18-22).

W kazaniu misyjnym (Mt 10,9-10/Mk 6,8-9) Marek opuszcza nakaz Jezusa, aby apostołowie nie brali ze sobą ani sandałów, ani laski.

Mt	Mk
10,8-10 Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie! Nie zdobywajcie złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosów. Nie bierzcie na drogę torby ani dwóch sukien, ani sandałów ani laski!	6,8-9 i przykazał im, żeby nic ze sobą nie brali na drogę prócz laski: ani chleba, ani torby, ani pieniędzy w trzosie. Ale idźcie obuci w sandały i nie wdziejajcie dwóch sukien!

Dlaczego Marek opuszcza przypowieść o chwaście i o sieci? Prawdopodobnie z tego powodu, że obie przedstawiają królestwo w dwóch etapach: przed i po sądzie

ostatecznym. Marek pragnie skupić uwagę czytelnika na królestwie już obecnym.

Treścią perykopy, z zaznaczeniem, że jest o królestwie, którą Marek dodaje do swojego kazania w przypowieściach, jest przypowieść o zasiewie (Mk 4,26-29). Jest w niej mowa o królestwie w aspekcie królestwa zrealizowanego: królestwo będzie się rozwijało na ziemi własną mocą (mocą Bożą), niekoniecznie dzięki posłudze człowieka.

A co jest treścią przypowieści o lampie (Mk 4,21-23) i o mierze (Mk 4,24-25)? Nie ma wzmianki, że odnoszą się one do królestwa. Ale przypowieść o lampie łatwo skojarzyć z królestwem już zrealizowanym: lampa została wniesiona, Bóg już przemawia, „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha!” (Mk 4,22).

Przypowieść o mierze jest dopowiedzeniem do poprzedniej przypowieści: „Uważajcie na to, czego słuchacie” (Mk 4,24). Według Marka Jezus poucza w tej przypowieści, jak należy słuchać o królestwie, którego przyjdzie już jest głoszone.

A zatem widzimy, że zasadniczo to, co Marek zostawia z Kazania Mateuszowego i to, co dodaje, odnosi się do królestwa już zrealizowanego. Trzeba dodać, że Marek wspomina o powtórny przyjsciu Chrystusa (Mk 13,24-27), ale nie włącza perykopy Mateuszowej o sądzie ostatecznym (Mt 25,31-46).

## 10. Usunięcie przez Marka przypowieści o dwóch etapach królestwa poza kazaniem w przypowieściach

Z dalszej części Ewangelii Mateusza usuwa on przypowieść o dwóch synach (Mt 21,28-32), ponieważ odnosi się ona do odrzucenia Ewangelii przez Żydów. To samo możemy powiedzieć o usunięciu przez Marka przypowieści o uczcie królewskiej (Mt 22,1-14). Natomiast usunięcie przypowieści o pannach roztropnych i nierozsądnych, w której mowa jest o tym, że nie wejdą do królestwa ci, którzy nie posiadają światła (Mt 25,1-13), oraz o talentach, w której Jezus naucza, że do królestwa nie wejdą ci, którzy zlekceważyli polecenie Pana (Mt 25,14-30), jest związane z mieszczącą się w nich nauką o królestwie przyszłym. Do tego przyszłego królestwa wejdą tylko ci, którzy na to zasłużą.

## 11. Koncepcja królestwa zrealizowanego w listach św. Pawła

Św. Paweł Apostoł bardzo rzadko używa terminu „królestwo”, tylko trzynaście razy, w tym cztery razy termin „królestwo“ odnosi do teraźniejszości a tylko jeden raz wyraźnie do przeszłości:

Rz 14,17 Bo królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym.

1 Kor 4,20 Albowiem nie w słowie, lecz w mocy przejawia się królestwo Boże.

Ef 5,5 O tym bowiem bądźcie przekonani, że żaden rozpustnik ani nieczysty, ani chciwiec – to jest bałwochwalca – nie ma dziedzictwa w królestwie Chrystusa

i Boga.

Kol 1,13-14 On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, 14 w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów.

Jeden raz Paweł wyraźnie mówi o królestwie przyszłym w 2 Tm 4,18: „Wyrwie mnie Pan od wszelkiego złego czynu i wybawi mię, przyjmując do swego królestwa niebieskiego; Jemu chwała na wieki wieków! Amen.“

W pozostałych przypadkach nie można określić, o jakim królestwie jest mowa, tzn. w: 1 Kor 6,9; 6,10; 15,50; Gal 5,21; Kol 4,11; 1 Tes 2,12; 2 Tes 1,5; 4,1.

Paweł używa jednocześnie termin „królestwo” oraz termin „Ciało Chrystusa”, przy czym należy podkreślić, że przez wiarę należymy już do Ciała Chrystusa.

Rz 12,5 – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie...

1 Kor 10,17 Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało...

1 Kor 12,27 Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami.

Ef 1,22 I wszystko poddał pod jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, 23 który jest Jego Ciałem...

Ef 2,16 i [w ten sposób] jednych jak i drugich znów pojednać z Bogiem, w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości.

Ef 4,4 Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei...

Ef 4,12 dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego...

Ef 4,16 Z Niego całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości.

Ef 5,23 bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła: On Zbawca Ciała.

Kol 1,18 I On jest Głową Ciała – Kościoła.

Kol 3,15 A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele.

Niekiedy termin „Ciało” uzupełnia Apostoł terminem „Kościół”.

## 12. Trzy powody podkreślania przez Marka królestwa zrealizowanego

### 12.1. Potrzeby ewangelizacji

Prawdopodobnie Marek uważał, że położenie akcentu na obecność królestwa już teraz, w eonie teraźniejszym, ułatwi odbiór Ewangelii przez adresatów, którymi są poganie. Św. Paweł miał bardzo złe doświadczenie – o czym Marek musiał wiedzieć – kiedy na Areopagu w Atenach zaczął mówić o sędzie i zmartwychwstaniu Jezusa (Dz 17,6nn). Z Dziejów Apostolskich wiemy, że św. Paweł w Listrze po tym, jak pogański kapłan chciał jemu i Barnabie złożyć ofiarę z wołu, mówi o konieczności

ści odwrócenia się od kultu pogańskiego, ale zaraz dodaje, że prawdziwy Bóg zsyła na nich nieustannie różne dobra i napełnia ich radością (por. Dz 14,15-17). Zacząć ewangelizację od świadectw mocy Jezusa i przedstawieniu królestwa już obecnego, do którego już teraz można wejść i cieszyć się jego dobrami, to według Marka najlepsza metoda ewangelizacji. Tym bardziej, że sam Jezus głosił obecność królestwa Bożego na ziemi i od tego zaczął. Oczywiście, o życiu przyszłym trzeba mówić, ale ten temat Marek zostawia na koniec.

## 12.2. Proroctwa o Ewangelii

Proroctwa o Ewangelii w Księdze Izajasza przedstawiają królestwo Boga jako już obecne. Bóg już panuje. Już widać Jego wspaniałe dzieła. Marek pisząc Ewangelię miał solidną podstawę, aby swoje dzieło uczynić przesłaniem o królestwie Bożym już zrealizowanym.

## 12.3. Wpływ św. Pawła

Św. Marek towarzyszył św. Pawłowi w niektórych jego podróżach i w dwuletnim pobycie w więzieniu w Cezarei Palestyńskiej i na pewno znał jego Listy – był jego współpracownikiem i uczniem. Św. Paweł trzykrotnie wspomina Marka w swoich Listach (por.: Kol 4,10; 2 Tm 4,11; Fil 24). Dlatego trudno nie przyjąć, że Marek w pisaniu swojego dzieła był pod wpływem Pawła. Ten wpływ odnosi się niewątpliwie do tematu królestwa. Paweł głosi królestwo, ale najchętniej posługuje się mistyczną koncepcją ciała. Według niego wszyscy wierzący stanowią Ciało Chrystusa. Królestwo to za mało. Każdy wierzący i wszyscy razem są tak ściśle złączeni z Jezusem, że stanowią w jakim sensie Jego Ciało. Jezus w nich żyje, a oni w Nim. Prawdopodobnie – między innymi – pod wpływem św. Pawła Marek usuwa ze swojego źródła – Ewangelii Mateusza – bardzo wiele tekstów o królestwie, ponieważ mówią o królestwie przyszłym (po śmierci).

## 13. Wpływ Księgi Pocieszenia (Iz 40-55) na gatunek literacki i kompozycję Mk

Dzieło św. Marka zupełnie inny gatunek literacki niż dzieło św. Mateusza i św. Łukasza. Dzieła wszystkich trzech ewangelistów nazywamy „Ewangeliami”, ale gatunek literacki ewangelii posiada tylko dzieło Marka. Mateusz pisał historię nowego wyjścia i Księgę Nowego Prawa ściśle wzorując się na Heksateuchu. Według pierwotnej gminy Jezus był nowym Mojżeszem zapowiedzianym w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 18,15-18) „Pan, Bóg twój wzbudzi ci proroka spośród braci twoich podobnego do mnie...” Według pierwotnej gminy Jezus był też drugim Jozuem, który wywalczył wierzącym nową Ziemię Obiecaną – niebo. Św. Łukasz pisze historię mesjańskiego dzieła zbawienia. Natomiast św. Marek pisze Dobrą Nowinę

Jezusa Syna Bożego – Jezusowe przesłanie o nadejściu królestwa Bożego<sup>2</sup>. W tym przesłaniu jednak nie mogło zabraknąć faktów z życia Jezusa, znaków i cudów, jakie czynił a przede wszystkim Jego męki i zmartwychwstania, ponieważ te fakty uwiarygadniały dobrą nowinę. Marek dzieło swoje nazywa Ewangelią nawiązując do nauczania Jezusa oraz do prorocत्व o Ewangelii w Księdze Pocieszenia w Księdze Izajasza. Księga Pocieszenia staje się też dla niego wzorem, jak rozpocząć dzieło o Ewangelii Jezusa. Rozpoczyna od początkowych tekstów tej Księgi, które mówią o przyjściu Boga, o inauguracji Jego królowania i o głoszeniu Ewangelii.

W związku z takimi założeniami swojego dzieła Marek, chociaż korzysta z Ewangelii Mateusza, tylko częściowo przejmując kompozycję dzieła Mateuszowego. Pod wpływem Mateusza przedstawia działalność Jezusa w dwóch etapach: działalność w Galilei, oraz działalność w Judei. Kolejność perykop wziętych z Mt Marek w drugiej części swojej Ewangelii (od pierwszej zapowiedzi męki; Mk 8,31) ma prawie identyczną. Zgodnie z założeniami swojej Ewangelii Marek usuwa wiele tekstów Mateuszowych; przede wszystkim usuwa Mateuszową „Ewangelię dziecięctwa”, ponieważ nie jest ona dobrą nowiną Jezusa, usuwa Kazanie na Górze<sup>3</sup>, ponieważ jest ono zbiorem nauk etycznych, a więc też nie jest dobrą nowiną. Trzeba jednak dodać, że Marek nie usuwa zupełnie Mateuszowych logionów Jezusa o etyce. Wejście do królestwa łączy się z nawróceniem, dlatego w drugiej części Ewangelii mamy kilka pouczeń Jezusa o prawie moralnym, między innymi: o zaparciu się siebie (por. Mk 8,34-38); o pokorze (por. Mk 9,35-37), o nierozzerwalności małżeństwa (por. Mk 10,1-12), o niebezpieczeństwie bogactw (por. Mk 10, 23-27), o przełożeniu jako służbie (por. Mk 10,41-45), o miłości jako największym przykazaniu (por. Mk 12,28-31). Marek skraca także Mateuszowe kazanie w przypowieściach, które w Ewangelii Mateusza jest w dużej mierze o królestwie, które ma przyjść. Jeśli chodzi o Mateuszowe Kazanie na Górze, to wielu biblistów twierdzi, że Marek go nie znał, ponieważ nie mógłby go usunąć. Jest to błąd. Marek musiał znać to Kazanie, ponieważ w swojej Ewangelii ma on aż cztery logiony z tego Kazania: logion o soli (Mt 5,13/Mk 9,50), logion o świetle (Mt 5,14/Mk 4,21), logion o przebaczeniu (Mt 6,14-15/ Mk 11,25-26) i logion o mierze (Mt 7,1-2/Mk 4,24). Marek posiada także zdanie z zakończenia Kazania o podziwie słuchaczy (Mt 7,28-29/Mk 1,22).

## Podsumowanie

Jakkolwiek dzieła trzech ewangelistów o Jezusie nazywamy Ewangelią, to jednak każda z nich ma inny gatunek literacki: Mateusz pisze historię nowego wyjścia, Łukasz pisze historię mesjańskiego dzieła zbawienia, a tylko Marek pisze Ewangelię

<sup>2</sup> Zob. A. Kowalczyk., *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza*, Pelplin 2004.

<sup>3</sup> O tym, że Marek znał Mateuszowe Kazanie na Górze wypowiada się M.-É., Boismard; zob. M.-É. Boismard, *Influences matthéennes sur l'ultime rédaction de l'évangile de Marc*, w: M. Sabbe, *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, Gembloux 1974, s. 93-101; Na temat usunięcia Kazania na Górze przez Marka zob. A.Kowalczyk, *Geneza Ewangelii Marka*, Pelplin 2004, s. 178.

Jezusa Syna Bożego – przesłanie o przyjściu Boga i inauguracji królestwa Bożego. Temat o inauguracji królestwa Marek znajduje w Mt oraz w Księdze Pocieszenia w Iz 40-55. Księga Pocieszenia wywiera na niego wielki wpływ, ponieważ tam znajduje prorocтва o głoszeniu Ewangelii<sup>4</sup>.

Celem tego artykułu nie jest omawianie problemu synoptycznego, ale warto dodać kilka słów na ten temat. Na ogół różnice między Mt a Mk tłumaczy się w ten sposób, że Mateusz przejął Ewangelię Marka (niemal cała treść Ewangelii Marka znajduje się w Ewangelii Mateusza), zmienił jej kompozycję i uzupełnił wieloma swoimi tekstami. Powtarza się, że jest niemożliwe, aby Marek usunął z Ewangelii Mateusza wiele ważnych tekstów i zmienił jej piękną kompozycję<sup>5</sup>. Na ogół też różnice w tekstach między Mt i Mk bibliści starają się wyjaśnić różnicami w źródłach. Te próby wyjaśnień ciągle ponawiane na różne sposoby nie prowadzą jednak do w pełni uzasadnionych stwierdzeń. Należy przyjąć, że problem synoptyczny jest wynikiem pracy redakcyjnej ewangelistów: jest wynikiem innych rodzajów literackich poszczególnych dzieł, oraz dosyć swobodnym traktowaniem źródeł<sup>6</sup>, jeśli chodzi o słownictwo i redakcję perykop.

## Literatura

- Ambrozic, A. M., *St. Mark's Concept of the Kingdom of God*, Würzburg 1970.M.-É.  
 Boismard, *Influences matthéennes sur l'ultime rédaction de l'évangile de Marc*, w: red. M. Sabbe, *L'évangelie selon Marc. Tradition et rédaction*, Gembloux 1974, s. 93-101.  
 Howard, G., *Stylistic inversion and synoptic tradition*. „Journal of Biblical Literature” 97/3 (1978), s. 375-89.  
 Kowalczyk, A., *Geneza Ewangelii Marka*, Pelplin 2004.  
 Kowalczyk, A., *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii Mateusza*, Pelplin 2004.  
 Longstaff, T. R., *Evidence of Conflation in Mark? A Study in the Synoptic Problem*, Missoula 1977.  
 Robinson, I. M., *The Problem of History in Mark*, London 1962.  
 Rolland, Ph., *Les Premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le probleme synoptique (LD 116) Paris 1984*.  
 Scheck, R., *Isaiah in the Gospel of Mark I-VIII*, Vellejo 1994.  
 Schniewind, J., *Das Evangelium nach Markus*, München 1968.  
 Watts, R. E., *Isaiah's New Exodus in Marc*, Grand Rapids, Baker 2000.

<sup>4</sup> O tym, że istotą dobrej nowiny w Ewangelii Marka jest przyjście królestwa Bożego piszą także: A. M. Ambrozic, *St. Mark's Concept of the Kingdom of God*, Würzburg 1970; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, München 1968, s. 43; J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, London 1962, s. 23.

<sup>5</sup> Zob. Ph. Rolland, *Les premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le probleme synoptique (LD 116)*, Paris 1984.

<sup>6</sup> Por. T. R. W. Longstaff, *Evidence of Conflation in Mark? A Study in the Synoptic Problem*, Missoula 1977; G. Howard, *Stylistic inversion and synoptic tradition*, *Journal of Biblical Literature* 97/3 (1978), s. 375-89; A. Kowalczyk, *Geneza Ewangelii Marka*, Pelplin 2004, s. 188nn



## The Gospel According to Mark as the Message of the Realised Kingdom of God

Summary: Although the works of the evangelists about Jesus are all named “gospels”, each of them has a different literary genre: Matthew writes the history of the new Exodus, Luke writes the history of the messianic work of salvation, while Mark, who called his work “The Gospel of Jesus Christ, the Son of God” (Mk 1,1), writes the message of the coming and the inauguration of the kingdom of God. The theme of the inauguration of the kingdom is found by Mark in Matt. and the Book of Consolation in Is 40-55. The term “the kingdom” is found in the gospels in two significations: as the kingdom of the present era, and as the kingdom of the future era. The kingdom in this first signification is especially emphasized by Mark; he removed many texts about the future kingdom. Why? Probably he is under the influence of the Book of Consolation as well as of the letters of Saint Paul. He recognizes that centring on the kingdom which is present is more conducive to the reception of the gospel by the Gentiles.

It is not the purpose of this article to present the synoptic problem, but it is worth commenting briefly on this theme. The differences between Matt. and Mark are usually explained by saying that Matthew took over the Gospel of Mark, but changed its composition and added many of his own texts to it. Many think that it is not possible that important texts of Matthew were removed by Mark and its beautiful composition changed by him. Biblical scholars try to explain the difference between Mt and Mk by the differences in their sources. These attempts at explanation do not lead to justified conclusions. The synoptic problem is the result of the editorial work of the evangelists; it is the result of differences with regard to the literary genre as well as to freedom in the use of the sources by the evangelists.

Keywords: The Gospel according to Saint Mark, Literary genre of the Gospel of Mark, the assumptions of the Gospel of Mark, the editorial work of Mark.



IRENEUSZ MILEWSKI

Wydział Historyczny  
Uniwersytet Gdański

## Pieniądz w *Vita Porphyrii episcopi Gazensis* pióra Marka Diakona<sup>1</sup>

Streszczenie: W tekście przeprowadzono analizę relacji dotyczących pieniądza jakie pojawiają się w *Vita Porphyrii episcopi Gazensis*. W dziele Marka Diakona pieniądz pojawia się w kilku kontekstach, a mianowicie w działalności biskupstwa w Gazie, jako darowizny otrzymane przez palestyńskie Kościoły od dworu cesarskiego w Konstantynopolu (od cesarza Arkadiusza i jego żony Aelii Eudoksji) oraz pieniądza rozdawanego w ramach działalności dobroczynnej. Niestety w *Vita Porphyrii* nie odnajdujemy informacji na temat ówczesnych cen i płac. Wątpliwa jest również wartość poznawcza tego tekstu, także w kwestii zasadności wymienianych w nim sum pieniężnych.

Słowa kluczowe: antyczne chrześcijaństwo, ekonomia późnego Cesarstwa Rzymskiego, wczesne Bizancjum, Porfiriusz, biskup palestyńskiej Gazy, Marek Diakon, hagiografia wczesnobizantyńska.

Słowa kluczowe: antyczne chrześcijaństwo, ekonomia późnego Cesarstwa Rzymskiego, wczesne Bizancjum, Porfiriusz, biskup palestyńskiej Gazy, Marek Diakon, hagiografia wczesnobizantyńska.

### Wprowadzenie

Wczesnobizantyńska literatura hagiograficzna z wielu względów nie jest wdzięcznym źródłem poznania historycznego. Sporo w niej toposów oraz różnorodnych nieścisłości w relacjonowanych faktach znanych z innych przekazów źródłowych<sup>2</sup>. Wiele do życzenia pozostawia również chronologia opisywanych zdarzeń. Teksty te mają jednak niezaprzeczną wartość poznawczą. Często bowiem w sposób nie-

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach prac nad projektem finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2015/17/B/HS3/00135).

<sup>2</sup> L. Rydén, *Gaza, Emesa, and Constantinople*, w: *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers read at a colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 31 May-5 June 1992*, red. L. Rydén - J.O. Rosenqvist, Stockholm 1993, s. 133-137.

zamierzony, przez co raczej wiarygodny, przekazują one obraz życia codziennego na prowincji. Nie inaczej jest również w przypadku *Vita Porphyrii episcopi Gazensis*, pióra Marka Diakona. Tekst ten stanowi kwintesencję problemów badawczych charakterystycznych dla pism hagiograficznych. Niewiele wiemy o autorze tego dzieła, uczestniku opisywanych wydarzeń, trudno bowiem zweryfikować wartość poznaczą przekazanych przez niego informacji<sup>3</sup>. Nie wiemy również, kiedy tekst powstał w postaci znanej nam obecnie. Jeśli wierzyć zapewnieniom Marka Diakona, *Żywot* został spisany już w kilka lat po śmierci jego bohatera, biskupa Porfiriusza, krótko po 480 roku ery gazeńczyków (a więc po 420 roku)<sup>4</sup>. Nie ma wątpliwości, że *Vita Porphyrii* został poddany dość gruntownej redakcji. Najprawdopodobniej dokonano tego w połowie VI wieku, o czym świadczą pewne nawiązania do jednej z *Nowel* Justyniana Wielkiego<sup>5</sup>.

*Vita Porphyrii*, w wersji w jakiej znamy go obecnie, stanowi nie tyle *Żywot* co przede wszystkim relację ze zmagañ tytułowego biskupa Porfiriusza z poganami w Gazie oraz opis jego podróży do Konstantynopola w pierwszych latach V wieku. Mimo licznych śladów późniejszej interpolacji, mimo tego, że większa część dochowanego do naszych czasów tekstu dotyczy okoliczności zburzenia świątyń pogańskich w Gazie, *Żywot* napisany został wedle wszelkich reguł gatunku. Warto wspomnieć, iż poza grecką wersją *Vita Porphyrii* do naszych czasów dochowały się dwie kolejne: gruzińska (odkryta dla zachodniej nauki u schyłku lat dwudziestych XX wieku)<sup>6</sup> oraz słowiańska, spisana najprawdopodobniej w IX wieku w konstantynopolitańskim klasztorze Studiosa w języku cerkiewno - słowiańskim<sup>7</sup>. Zastanawiającym jest, szczególnie w tym drugim przypadku, w jakim celu dokonano przekładu interesującego nas tu tekstu? Czy jest to skutek fascynacji tłumacza po lekturze *Żywota*, czy też jakieś inne względy o tym zadecydowały? Czyżby *Żywot* miał być swego rodzaju „instruktażowym tekstem”, w jaki sposób wypełnić pogaństwo? Trudno cokolwiek tu wyrokować, faktem jednak jest, że kult św. Porfiriusza, biskupa Gazy, nie był nazbyt popularny ani w Palestynie a już tym bardziej w innych prowincjach

<sup>3</sup> J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, Bydgoszcz 2001, s. 182-183.

<sup>4</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 103, ed. Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, texte établi, traduit et commenté par H. Grégoire et M.A. Kugener, Paris 1930 (dalej cyt. Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii*).

<sup>5</sup> Uwagi w kwestii autorstwa *Vita Porphyrii* oraz czasu jego powstania, por. I. Milewski, *Wstęp*, w: Marek Diakon, *Żywot św. Porfiriusza, biskupa Gazy*, tłumaczenie, komentarz, przypisy I. Milewski, Gdańsk 2003, s. 11 i nn., a ostatnio także T.D. Barnes, *Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010, s. 260 nn. Por. także komentarze do dwóch najnowszych edycji *Żywota*, por. Marcus Diaconus, *Leben des heiligen Porphyrius*, Griechisch – Deutsch, eingeleitet und übersetzt von A. Hübner, Fontes Christiani 53, Freiburg – Basel – Wien 2013, s. 7 nn. oraz *La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570). Édition critique, traduction, commentaire par A. Lampadaridi*, Subsidia Hagiographica 95, Bruxelles 2016, s. 12 nn.

<sup>6</sup> I. Milewski, *dz.cyt.*, s. 22-32.

<sup>7</sup> Tamże, s. 32.

Wschodniego Cesarstwa, nie mówiąc już o terenach poza jego granicami.

Marek Diakon, relacjonując kolejne etapy życia biskupa Porfiriusza, jego zmagania z gazeńskimi poganami, dość często nawiązuje do kwestii pieniężnych. Analiza tych relacji będzie przedmiotem naszych dociekań. Czytamy w nich o finansach zarządzanego przezeń biskupstwa, o działalności dobroczynnej, a przede wszystkim o szczodrych darowiznach pieniężnych, jakie biskupstwa palestyńskie otrzymały z rąk pary cesarskiej, Eudoksji i Arkadiusza.

## 1. Pieniądz w działalności biskupstwa w Gazie.

Auto *Żywota* przekazuje niewiele danych na temat ekonomicznych aspektów funkcjonowania biskupstwa w Gazie, w mieście które na przełomie IV i V wieku w przeważającej mierze było pogańskie<sup>8</sup>. Podaje jednak dość precyzyjną informację na temat zasobności kościelnego skarbcza w Gazie. Kiedy wraz z Porfiriuszem udawali się na dwór cesarski do Konstantynopola, na pokrycie kosztów podróży Marek opróżnił zawartość kościelnego skarbcza, w którym znajdowały się 43 solidy, a dodatkowo jeszcze wziął ze sobą „trzy księgi”, które w razie konieczności można było spieniężyć<sup>9</sup>. Najprawdopodobniej były to zwoje lub też kodeksy zawierające księgi Pisma Świętego (lub tylko Ewangelie)<sup>10</sup>.

Informacje na temat pieniądza w działalności gazeńskiego biskupstwa pojawiają się również w relacjach ukazujących okoliczności konsekracji *Eudoksjane*, bazyliki wybudowanej na miejscu zburzonego Manejonu<sup>11</sup>. Porfiriusz nie szczędził przy tym na wydatkach<sup>12</sup> nakazując z tej okazji rozdawanie jałmużny, co swym charakterem bardziej przypomina analogiczne uroczystości z okresu wczesnego cesarstwa<sup>13</sup>. W relacji czytamy o datkach w wysokości od 6 do 10 miedziaków (w tekście nazywanych obolami)<sup>14</sup>. Na ich pokrycie Porfiriusz wydzielił pewną sumę z dochodów biskupstwa gazeńskiego, zaznaczając przy tym, iż jeśliby z jakichś powodów nie

<sup>8</sup> F.R. Trombley, *Paganism in the Greek World at the End of Antiquity. The Case of Rural Anatolia and Greece*, „Harvard Theological Review” 78 (1985), s. 327 nn.

<sup>9</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 34. I. Milewski, *A Few Remarks on the Terminology of Coin Units in Greek Patristic Literature of the Fourth Century*, „Münstersche Beiträge zur Antiken Handelsgeschichte” 21/2 (2002), s. 27.

<sup>10</sup> O tym, iż niewypłacalni podróżni „płacili” czasami tego typu „dobrem” czytamy między innymi u Hieronima, por. Hieronymus, *Vita Hilarionis* 35 – 36, *Patrologia Latina* 23. Natomiast kodeks zawierający Ewangelie mógł osiągnąć cenę 18 solidów, por. *Apophthegmata Patrum, De abbate Gelasio*, *Patrologia Graeca* 65, 145-146. W przypadku tej relacji brak jednak dokładniejszych danych na temat jej zawartości, arcyzmu wykonania czy też stanu zachowania.

<sup>11</sup> G. Mussies, *Marnas God of Gaza*, w: „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” 18/4 (1990), s. 2412 nn.

<sup>12</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 92.

<sup>13</sup> S.Mrozek, *Prywatne rozdawnictwa pieniędzy i żywności w miastach Italii w okresie Wczesnego Cesarstwa*, Warszawa – Poznań 1973, s. 72 nn.

<sup>14</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 94. Por. także I.Milewski, *Pieniądz w greckiej literaturze patrystycznej IV wieku (na przykładzie pisma kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma)*, Gdańsk 1999, s. 98.

rozdawano tych pieniędzy w Gazie, wówczas należało przekazać je na wsparcie biedaków w Cezarei Palestyńskiej<sup>15</sup>.

Kolejna informacja dotycząca pieniądza, jaką odnajdujemy w *Vita Porphyrii*, jest dość niejasna. Wynika z niej, że biskup Porfiriusz chcąc odwdziżyć się pewnym kobietom za pomoc, udzielone mu schronienie w czasie pogromu chrześcijan w Gazie, (z chronologii opisywanych wydarzeń wynika, że doszło doń na kilka lat przed śmiercią Porfiriusza) polecił wypłacić im gratyfikacje pieniężne. Kobieta o imieniu Salafta oraz jej baka przez bliżej nie określony czas miały otrzymywać po 4 sztuki srebra dziennie (co nawet tylko w przypadku sylikwy, najmniejszego wówczas srebrnego nominału, byłoby sporą sumą), jej ciotka zaś jednorazowo obdarowana została solidem<sup>16</sup>. Takie sumy podaje kodeks oksfordzki *Żywota* stanowiący w przeważającej mierze podstawę dla edycji *Belles Lettres* (Kugener-Gregoire). W kodeksie jerozolimskim *Żywota*, stanowiącym podstawę dla edycji Teubnera z końca XIX wieku, odnajdujemy już inną sumę: zamiast 4 silikw wspomina się o 80 drachmach<sup>17</sup>, co na niewiele się jednak zdaje. Nie wiemy bowiem jaką jednostkę pieniężną miał na myśli autor relacji nazywając ją drachmą, nawet jeśli byłaby to tylko jednostka obrachunkowa.

## 2. Darowizny cesarskiego dworu dla palestyńskich biskupstw.

Ważnym elementem *Vita Porphyrii* jest opis podróży palestyńskich biskupów do Konstantynopola oraz rzekomo mających tam miejsce audiencji na dworze cesarskim. Celem misji było uzyskanie cesarskiej zgody na zniszczenie świątyń pogańskich w Gazie. Jest raczej wątpliwym, aby prowincjonalny biskup, nawet z protekcji jednego z dworskich eunuchów, Amancjusza (najprawdopodobniej fikcyjna postać) trafił przed cesarskie oblicze. To bardziej więc topos, jakich wiele w tekstach hagiograficznych. Na koniec pierwszej audiencji u cesarzowej Eudoksji, Porfiriusz oraz towarzyszący mu duchowni otrzymali po pięćdziesiąt solidów<sup>18</sup>. Autor *Żywota* wspomina również o nadaniu przez parę cesarską przywilejów podatkowych dla biskupstw w Gazie oraz w Cezarei Maritimie<sup>19</sup>. Natomiast dla potrzeb budowy bazyliki w Gazie, cesarzowa przekazała Porfiriuszowi dwa kentenaria złota (200 funtów)<sup>20</sup>. Eudoksja dofinansowała również budowę tamtejszego *kseudodocheionu*, zajazdu dla podróżnych, w którym mieliby znaleźć oni darmowe schronienie przez

<sup>15</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 94.

<sup>16</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 100. Por. J. Jundziłł, *Pieniądz w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1984, s. 18, 21.

<sup>17</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 100. Uwagi w tej kwestii por. Marek Diakon, *Żywot Porfiriusza biskupa Gazy*, s. 165, przypis 349.

<sup>18</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 41. Por. tamże, 54.

<sup>19</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 46, 48-50.

<sup>20</sup> C. Moririson, G. Dagrón, *Le Kentenaria dans les sources byzantines*, „Revue Numismatique” 6 (1975), s. 157; J.P. Callu, *Le „centenarium” et l’enrichissement monétaire au Bas-Empire*, „Ktéma” 3 (1978), s. 305 – 306.

co najmniej trzy dni<sup>21</sup>. Na koniec pobytu w stolicy biskupi otrzymali od cesarzowej po 100 sztuk złota, a dodatkowo jeszcze Jan, biskup Cezarei otrzymał 1000 sztuk złota na wsparcie jego Kościoła<sup>22</sup>. Natomiast cesarz Arkadiusz, w czasie pożegnalnej audiencji, każdemu z biskupów ofiarował 20 funtów złota<sup>23</sup> oraz po 50 solidów na pokrycie kosztów powrotnej podróży<sup>24</sup>. Trudno wyrokować w kwestii historyczności opisanych powyżej wydarzeń, tym bardziej również wspomnianych sum pieniężnych. Jeśli jednak biskupom rzeczywiście udało się dotrzeć ze swoją sprawą na dwór, zapewne szczerze zostali obdarowani przez cesarskich małżonków, a w takim przypadku zasadność wysokości podanych sum jest mimo wszystko kwestią drugorzędą.

### 3. Administracja państwowa, korupcja i konfiskaty mienia.

W *Vita Porphyrii* odnajdujemy również inne nawiązania do funkcjonowania Imperium Rzymskiego na przełomie IV i V wieku. Przy tej okazji pojawia się między innymi wątek przekupnego urzędnika cesarskiego. Hilariusz, bliżej nie określonej rangi urzędnik, mający nadzorować zamknięcie świątyń w Gazie w 398 lub 399 roku (decyzja w tej mierze miała zapaść w skutek pierwszej misji diakona Marka w Konstantynopolu), rzekomo przekupiony przez pogan, zezwolił na dalsze funkcjonowanie miejscowego *Marnejonu*<sup>25</sup>. Jest to jednak mało prawdopodobne, gdyż niewywiązanie się z powierzonego zadania skutkowałoby dla urzędnika poważnymi sankcjami, po zarzut o *crimen laesae maiestatis* włącznie, za co groziło co najmniej wygnanie, a w niektórych przypadkach nawet kara śmierci. Nie można jednak wykluczyć bardziej racjonalnego wytłumaczenia dla opisanego zdarzenia. Hilariusz nie zdecydował się na zamknięcie miejscowej świątyni Zeusa widząc, już na miejscu w Gazie, że wzbudzi to powszechny sprzeciw w mieście, które w przeważającej mierze nadal było pogańskie. Wspomniana świątynia zaś pełniła również funkcję wyroczeni, której sława wychodziła daleko poza granice południowej Palestyny.

Marek wspomina również o konfiskacie majątków dostojników cesarskich (z relacji wynika, że zdarzenie miało miejsce w czasach Teodozjusza Wielkiego), którzy w taki sposób zostali ukarani za swoje „kryptopogaństwo”<sup>26</sup>. Inny zaś z cesarskich urzędników, Kynegiusz (w tym przypadku postać fikcyjna<sup>27</sup>), któremu powierzono zadanie zburzenia świątyń pogańskich w Gazie, otrzymał na ten cel od cesarzowej

<sup>21</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 53.

<sup>22</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 53.

<sup>23</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 54. Por. także I. Milewski, *Pieniądz...*, s. 54 nn.

<sup>24</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 54. Por. także Tiersch C., *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002, s. 206 nn.

<sup>25</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 27.

<sup>26</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 51.

<sup>27</sup> I. Milewski, *Wstęp*, s. 33-34.

specjalne środki (bez podania ich wysokości)<sup>28</sup>.

#### 4. Pieniądz w innych dziedzinach życia

W *Vita Porphyrii* odnajdujemy również nawiązania do pieniądza w innych dziedzinach życia. Autor *Żywota*, a zarazem jeden z jego bohaterów, Marek Diakon wspomina chociażby o wykonywanej przez siebie profesji. Był kaligrafem, a uprawiany fach miał gwarantować mu przyzwoity dochód<sup>29</sup>. Zasadność tego stwierdzenia potwierdzają również inne późnoantyczne relacje źródłowe<sup>30</sup>. Kolejne nawiązanie do pieniądza odnajdujemy w opisie misji w jaką Porfiriusz, wtedy jeszcze *staurophylaks* w Kościele jerozolimskim, wysłał Marka do Tessalonik. Marek wyposażony w pełnomocnictwa miał spieniężyć majątek odziedziczony przez Porfiriusza po rodzicach. Uzyskawszy od zleceniodawcy drobną sumę na pokrycie kosztów podróży (jej wysokość nie została podana) Marek udał się więc do Macedonii, gdzie wywiązał się z powierzonego mu zadania: majątek spieniężył, a uzyskany dochód podzielił pomiędzy spadkobierców. Część Porfiriusza wynosiła 3 tysiące solidów, a z podzielonej gotówki, jaką pozostawili jego rodzice, miał on uzyskać dodatkowe 1400 solidy. Do Jerozolimy Marek przywiózł łącznie 4400 sztuk złota oraz sporą ilość ruchomości odziedziczonych przez jego przyjaciela: odzież oraz srebrne naczynia<sup>31</sup>. Część otrzymanej sumy Porfiriusz rozdał pomiędzy miejscowych biedaków, resztę posłał innym palestyńskim biskupstwom oraz egipskim mnichom (bez podawania szczegółów). Natomiast część sreber przetopił na naczynia liturgiczne, resztę zaś spieniężył i rozdał pomiędzy potrzebujących<sup>32</sup>.

Pieniądz w *Vita Porphyrii* pojawia się jeszcze dwukrotnie, a mianowicie kiedy jego autor wspomina o trzech solidach, jakie chciano wręczyć matce siedmioletniego chłopca, który jako medium przekazuje gazeńskim chrześcijanom „wołę Bożą” w sprawie miejscowego Marnejonu<sup>33</sup>. Według autora *Żywota* manichejczycy przyciągali ludzi, także wielu chrześcijan, do swej „fałszywej religii” podarkami pieniężnymi<sup>34</sup>. To ostatnie, to oczywiście jedno z wielu stwierdzeń deprecjonujących przeciwników w wierze, jakich wiele w późnoantycznej literaturze patrystycznej.

Jaki więc obraz jawi się nam po analizie wyłuskanych z *Vita Porphyrii* informacji dotyczących pieniądza? Rzec by można, że dość ułomny. Po pierwsze ze względu

<sup>28</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 51. Por. także *Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2 (A.D. 395-527), red. J.R. Martindale, Cambridge 1980, s. 331.

<sup>29</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 5; 9.

<sup>30</sup> *Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium VII, 1, 39 – 40*, *Edykt Dioklecjana o cenach towarów wystawionych na sprzedaż*, w: „*Fontes Historiae Antiquae*” IX, tł. A. i P. Barańscy, opracowanie P. Janiszewski, Poznań 2007, 53; Palladius, *Historia Lausiaca* 45, ed. C. Butler, *The Lausiaca History of Palladius*, vol. 2: *The Greek Text edited with introduction and notes*, Cambridge 1904, s. 133.

<sup>31</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 6.

<sup>32</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 9.

<sup>33</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 68.

<sup>34</sup> Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 85. Por. komentarz do tej kwestii w polskiej edycji *Żywota*, s. 156, przypis 304.



du na wątpliwą historyczność wydarzeń opisanych przez Marka Diakona, przede wszystkim ich wspólnej z biskupem Porfiriuszem podróży do Konstantynopola. Także część wymienionych w tekście sum pieniężnych należałoby uznać za topiczną, podobnie jak sposoby określania przedziałów czasowych jak również podawanie liczby osób biorących udział w konkretnym wydarzeniu<sup>35</sup>. Mimo tych wątpliwości tekst Marka Diakona dostarcza nam wiele informacji na temat gospodarki rzymskiej przełomu IV i V wieku, przede wszystkim jednak jest cennym źródłem do poznania okoliczności chrystianizacji wschodniorzymskiej prowincji.

## Literatura

### 1. Źródła

- Apophthegmata Patrum*, w: „*Patrologia Graeca*” 65, col. 71-442.  
Hieronymus, *Vita Hilarionis*, w: „*Patrologia Latina*” 23, col. 29-54.  
Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, texte établi, traduit et commenté par H. Grégoire et M.A. Kugener, Paris 1930.  
Marcus Diaconus, *Leben des heiligen Porphyrius*, Griechisch – Deutsch, eingeleitet und übersetzt von A. Hübner, *Fontes Christiani* 53, Freiburg – Basel – Wien 2013.  
*La conversion de Gaza au christianisme. La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570). Édition critique, traduction, commentaire par A. Lampadaridi*, *Subsidia Hagiographica* 95, Bruxelles 2016.

### 2. Opracowania

- Barnes, T.D., *Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010.  
Callu, J.P., *Le „centenarium” et l’enrichissement monétaire au Bas-Empire*, „*Ktéma*” 3 (1978), s. 121-136.  
Fehling, D., *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlin – New York 1971.  
Kelly, J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, Bydgoszcz 2001.  
Mehrlein, R., *Drei*, w: „*Reallexicon für Antike und Christentum*” 4 (1959), s. 269-310.  
Milewski, I., *A Few Remarks on the Terminology of Coin Units in Greek Patristic Literature of the Fourth Century*, „*Münstersche Beiträge zur Antiken Handelsgeschichte*” 21/2 (2002), s. 24-43.  
Milewski, I., Wstęp, w: Marek Diakon, *Żywot św. Porfyriusza, biskupa Gazy*, tłumaczenie, komentarz, przypisy I. Milewski, Gdańsk 2003, s. 1-85.  
Mussies, G., *Marnas God of Gaza*, w: „*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*” 18/4 (1990), s. 2412-2457.  
*Prosopography of the Later Roman Empire, vol. 2 (A.D. 395-527)*, red. J.R. Martindale, Cambridge 1980.  
Ryden, L., *Gaza, Emesa, and Constantinople*, w: *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers read at a colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 31 May -5 June 1992*, red. L. Rydén - J.O. Rosenqvist, Stockholm 1993, s. 133-144.

<sup>35</sup> Uwagi na temat cyfr i liczb przytaczanych w antycznej literaturze greckiej, por. R. Mehrlein, *Drei*, „*Reallexicon für Antike und Christentum*” 4 (1959), s. 269 nn; D. Fehling, *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlin – New York 1971, s. 155-167 (rozdział: *Typische Zahlen und ihre Verwendung bei Herodot*); K. Ruffing, 300, w: *Herodots Quellen - die Quellen Herodots*, red. B. Dunsch - K. Ruffing, Wiesbaden 2013, s. 201 nn.

Ruffing, K., 300, w: *Herodots Quellen - die Quellen Herodots*, red. B. Dunsch - K. Ruffing, Wiesbaden 2013.

Tiersch, C., *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002.

Trombley, F.R., *Paganism in the Greek World at the End of Antiquity. The Case of Rural Anatolia and Greece*, „Harvard Theological Review” 78 (1985), s. 327-352.

## Money in *Vita Porphyrii episcopi gazensis* by Marc the Deacon

**Summary:** The paper analyses the reports regarding money which appear in the *Vita Porphyrii episcopi gazensis*. In the work of Marc the Deacon, money appears in several contexts: as involved in various activities of the bishoprics in Gaza; as a donation to a church given by the imperial court (the emperor *Arcadius* and his wife the empress *Aelia Eudoxia*); and as sums donated to charity (also by the bishopric of Gaza). However, in *Vita Porphyrii* we find no information about the prices and wages of the time. Another problem is the credibility of the reports when it comes to the amounts of money mentioned. Unfortunately, it is extremely difficult to verify their credibility with any degree of certainty.

**Keywords:** Ancient Christianity, economy of the Later Roman Empire, early Byzantium, Porphyrius, bishop of Palestynian Gaza, Marc the Deacon, early Byzantine hagiography





KS. MICHAŁ DAMAZYN

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej  
im. Kard. Stefana Wyszyńskiego  
Bydgoszcz

## Ofiara w pismach s. Wandy Boniszewskiej CSA

Streszczenie: Osoba i życie duchowe siostry Wandy Boniszewskiej CSA budzi rosnące zainteresowanie wśród wiernych. Osią duchowości tej polskiej mistyczki XX wieku jest „ofiara” składana Chrystusowi jako wynagrodzenie za grzechy innych, w tym przede wszystkim kapłanów i osób konsekrowanych. Tekst stanowi analizę notatek jej „Dziennika duszy” pod tym właśnie kątem, ukazując wolę Jezusa względem tej zakonnicy i podporządkowanie się jej woli Bożej oraz formy i intencje składanych przez nią ofiar. Autor tekstu nie analizuje źródeł i nie rozstrzyga o nadprzyrodzoności darów duchowych opisywanych przez Boniszewską.

Słowa kluczowe: Boniszewska, stygmatyczka, mistyka, ofiara

### Wprowadzenie

Za sprawą nielicznych publikacji, z których najwartościowszą dotąd wydaje się pierwsze pełne i krytyczne wydanie „Dziennika duszy”<sup>1</sup>, a najpopularniejszą historia jej życia opowiedziana poprzez spektakl telewizyjny z 2008 roku pt. „Stygmatyczka”<sup>2</sup> (ubogacony wstępem jej ucznia – kard. Henryka Gulbinowicza i spowiednika - ks. prof. Jana Pryszynta<sup>3</sup>), siostra Wanda Boniszewska CSA staje się coraz bardziej rozpoznawalną polską mistyczką XX wieku. Stąd warto bardziej uważnie pochylić się nad jej duchowością, w której ofiara (ta, której życzyć miał sobie Chrystus i ta, którą przyjęła oraz złożyła w różnych formach i intencjach) jest znaczącym komponentem.

### 1. Biogram

Wanda Boniszewska urodziła się 2 czerwca 1907 roku w majątku Kamionka,

---

<sup>1</sup> W. Boniszewska, *Ukryta przed światem. Dziennik duszy*, Częstochowa 2016. W tym opracowaniu, cytując jego zapisy, zachowano numerację rękopisu. W. Boniszewska, *Notatki własne*, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 5-5a/W. B.; *Opracowania ks. Czesława Barwickiego*, w: tamże, s. D II 4-4l/W.B.

<sup>2</sup> Spektakl telewizyjny Sceny Faktu Teatru Telewizji, *Stygmatyczka*, 2008, reż. W. Nowak.

<sup>3</sup> Jest on autorem także: *Nieznana jestem... Taką umrzeć pragnę. Wspomnienia s. Wandy Boniszewskiej* (1907-2003), Warszawa 2009; *Ukryta Stygmatyczka*, Warszawa 2009.

niedaleko Nowogródka. Rodzina jej ojca miała pochodzenie szlacheckie (majątek utracił w ramach represji carskich po udziale dziadka w powstaniu styczniowym), rodzina matki - żydowskie. Ona sama, jak poświadczono w dokumentach, początkowo chłopskie, a następnie (po wykupieniu przez ojca stosownych przywilejów) mieszczańskie. Edukację Wandy w szkole powszechnej przerwał wybuch wojny, który przyniósł także znaczne pogorszenie się sytuacji rodzinnej. Jego efektem było oddanie Wandy (oraz jej siostry) do pobliskiej jej miejscu zamieszkania ochronki prowadzonej przez siostry anielskie.

Sama, pisząc na polecenie swych przełożonych zakonnych „Dziennik duszy” po wielu latach wspomina, że bardzo wcześnie zapragnęła zostać zakonnicą, a wspólnota anielska<sup>4</sup> była tą, do której skierowała swe kroki. Mając 15 lat ze swych planów zwierzyła się spowiednikowi, który polecił jej, by podzieliła się nimi ze swymi rodzicami. Ich akceptacji wówczas (1922 rok) nie otrzymała. W 1924 roku została przyjęta do sióstr anielskich w charakterze kandydatki. W tej wspólnotce następnie odbyła formację zakonną, którą zakończyła złożeniem ślubów wieczystych dnia 2 sierpnia 1933 roku w wileńskiej Kalwarii. Przez następne lata pracowała w różnych placówkach tego ukrytego zgromadzenia, posługując w Wilnie, Kalwarii i Pryciunach. W ostatniej wymienionej placówce „Laboru” spędziła okres II wojny światowej, między innymi pomagając również proboszczowi miejscowej parafii w Bujwidzach w prowadzeniu grup duszpasterskich<sup>5</sup>. W Pryciunach siostry anielskie dawały także schronienie różnym uciekinierom. Za ukrywanie jednego z nich, ks. Antoniego Ząbka SJ - wskutek donosu sowieckiego dezertera – zarówno ten kapłan, jak i siostry (także z domów wileńskich) zostały aresztowane około Wielkanocy 1950 roku. Ukryty charakter zgromadzenia dla sowieckiej władzy był nielegalny, stąd siostry zostały oskarżone, a następnie skazane na 10 lat łagrów. Wandę 10 lutego 1951 roku przewieziono do Wierchaneuralska, w obwodzie czelabińskim. W sierpniu 1956 roku została zrehabilitowana i zwolniona. Powróciła do Polski. Przez władze zakonne została następnie skierowana do pracy/pomocy: w placówce swego zgromadzenia w Białymstoku i Lutówki k. Warszawy (1963 r.), domu braci Dolorystów w Częstochowie (1966 r.). W 1988 roku została przeniesiona do Domu Głównego sióstr anielskich w Konstancinie-Jeziornej, gdzie zmarła 2 marca 2003 roku. Jej ciało spoczywa na cmentarzu parafialnym w Skolimowie<sup>6</sup>.

Wanda została wychowana w domu, w którym ważne były zarówno polskie wartości patriotyczne, jak i religijne. Z lat dziecięcych, *prawdą, która* – jak wspomina po latach – *głęboko zapadła mi w pamięć* (I, 2), była katecheza jej służącej *o Panu Jezusie – jak umarł na krzyżu dla miłości i że dotąd przebywa z nami na ziemi uta-*

<sup>4</sup> Dzisiejsze Zgromadzenie Sióstr od Aniołów funkcjonowało wówczas pod nazwą Towarzystwa Filantropijno-Oświatowego „Labor”.

<sup>5</sup> Jednym z jej uczniów był kard. Henryk Gulbinowicz, dziś emerytowany metropolita wrocławski.

<sup>6</sup> Opracowano na podstawie materiałów archiwalnych w Zgromadzeniu Sióstr od Aniołów. Por. W. Boniszewska, *Dokumenty i rękopisy*, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 1-1c. 2-2e. 5-5a/W.B.

jony pod postaciami chleba i zamknięty w Tabernakulum. [...] W wolnych chwilach od zabaw dziecińczych zastanawiałam się nad życiem Pana Jezusa w Tabernakulum, w tej ciemnej małej szafie zamkniętego nawet pod kluczykiem. Nie mogłam w małej głowie tego pomieścić (I, 2). W życiu dorosłym często zwracała się do Jezusa – „Więźnia” (por. I, 4. 30. 31. 39. 69; III, 2; V, 4) lub „Więźnia miłości” (por. I, 20. 53; II, 9. 420; III, 6; IV, 6). Jednak najczęściej, po niemal sto razy w całym „Dzienniku duszy”, używała wobec Niego określenia „Najukochańszy” (por. I, 4. 12. 31. 34. 36. 52. 67. 68. 70. 77. 79; II, 10. 11. 23. 98. 99. 100. 101. 102. 125. 128. 134. 136. 177. 179. 189. 238. 239. 248. 254. 518. 532. 572. 573. 606; III, 2. 15. 16; IV, 1. 2. 7. 8. 9. 10. 13; V, 3. 7).

W dniu swej Pierwszej Komunii św. (19. 05. 1918 r.) Jezus miał po raz pierwszy do niej przemówić. *Pan Jezus mi też mówił o swym Boskim pragnieniu dusz i zachęcał do cierpień, które w przyszłości mnie spotkają. [...] Nie potrafię opisać szczegółowo mojej rozmowy. Ach, jak słodko było przepędzać te chwile na rozmowie. Tylko trochę obawiałam się przepowiedzianych dla mnie cierpień* (I, 4-5). Głos ten towarzyszył jej przez szereg kolejnych lat.

## 2. Będziesz ofiarą

Po przyjęciu sakramentu bierzmowania (29. 10. 1921 r.), prosząc Chrystusa o rozeznanie swego powołania, miała odczuć *ciche dalsze nawoływanie w duszy od ofiary, do większej miłości bliźnich, wyzbycie się własnych zachcianek* (I, 6) oraz słowa Jezusa, skierowane do siebie: *Oddaj się całkowicie Mnie* (tamże). Wówczas radziła się spowiednika (ks. Mirskiego), który odesłał ją do domu sióstr anielskich do Nowogródka, gdzie odbyła rozmowę z matką sióstr anielskich (M. Moniuszko). Ta z kolei zaowocowała przyjęciem do tego zgromadzenia w charakterze kandydatki. Wprawdzie rozeznanie swej duchowej drogi i powołania, żyjąc w zgromadzeniu sióstr anielskich, otrzymała już w 1926 roku, gdyż wówczas zanotowała: *Dał mi Pan Bóg poznać drogę, którą iść mi trzeba, ale jaka kręta (słusznie nazywać będą mnie „kruczkowata”) z samych krzyżów i cierni, widzę i ten krzyż, na którym chcesz, abym umarła, ach, jak mnie to przeraża, chociaż chcę szczerze spełnić Twoją świętą wolę. „Nie moja, ale Twoja niech się stanie wola”* (I, 28-29). Jednak w okresie formacji Wanda miała różne doświadczenia duchowe, ale i pokusy opuszczenia tej wspólnoty, ukrytej, ale i apostołskiej, i wstąpienia do innej, bardziej kontemplacyjnej (por. I, 29). Za każdym razem te wewnętrzne natchnienia powstrzymywały ją od zdecydowanych kroków (por. I, 16), wzmacniały za to jej gorliwość w pracy wewnętrznej, posłuszeństwie słyszonym słowom Jezusa i wskazanemu przez Niego spowiednikowi oraz coraz bardziej świadomemu i ukonkretnionemu pragnieniu oddania swego życia „na własność” Jezusowi. W czasie rekolekcji po wstąpieniu do sióstr anielskich zapisała następujące spostrzeżenie: *Już mi łatwiej, już więcej światła, tylko trudniej zgodzić się na życie zakonne połączone w świecie, ale rozumiem, że to ma być większą ofiarą i czuję, że Bóg ode mnie pragnie ofiary, więc*

*i wybór poszedł mi nietrudny* (I, 10). Po kilku miesiącach dopisała cenne uściślenie poprzedniej myśli: *Widzę Jezu, że chcesz mnie mieć w tym Zgromadzeniu. Chcesz mnie przeprowadzić przez ogień i deszcz, a w końcu chcesz mnie ukrzyżować dla innych, aby Ciebie nie zdradziły. Zdaję się na wolę Twoją* (I, 16).

Już w dniu przyjęcia sakramentu bierzmowania Wanda zanotowała także pierwsze, w znanych nam dziś jej pismach<sup>7</sup>, słowa Jezusa. Brzmiały one: *Twoje życie będzie na Krzyżu, czuwaj, byś z niego nie schodziła, bo nieprzyjaciel zastawia wojsko* (I, 6). Miała zatem składać ofiarę poprzez cierpienie. W końcu stycznia 1926 roku Wanda zdała się być już w pełni świadomą powołania, jakim została obdarzona, choć wtedy nie знаła jeszcze sposobu jego realizacji. Swoje trzydniowe rekolekcje rozpoczęła następującą modlitwą: *O Jezu i Ojcze mój Najukochańszy, racz mi wskazać drogę do Ciebie dla mnie obroną, chcę i pragnę wypełnić Twoją świętą wolę. Wiem, że żądasz ode mnie ofiary zupełnej, ale daj, proszę, i sił, abym potrafiła ją Tobie złożyć* (I, 17). W ich trakcie (modląc się przed obrazem Serca Jezusowego) usłyszała głos, który rozeznała jako pochodzący od Chrystusa. *Mam zamiar uczynić z ciebie ofiarę. [...] Chcę, byś dla Mnie tę ofiarę uczyniła zostając tu, dam ci łaskę wytrwania, idź, gdzie wskazuję. – Życie w „Laborze”. [...] Pozostań tu, jeśli kochasz Ukrzyżowanego Jezusa. Odpowiedziałam: Dobrze... (I, 18). W połowie 1927 roku zanotowała zaś swoją następującą refleksję: *aby odpowiedzieć Bożym zamiarom, uważam za najodpowiedniejsze życie w klasztorze* (I, 36).*

Ofiarą, jaką Wanda miała złożyć Chrystusowi, miało być jej całe życie. W kwietniu 1926 roku modliła się: *Boże, mój Boże, nie opuszczaj mnie, bo chcę Cię kochać i życie Tobie złożyć w ofierze* (I, 21). Jej ofiara miała być ofiarą całkowitą (por. I, 34; II, 83) i zupełną (por. I, 17), *aż do zniszczenia* (II, 190; por. II, 518). Rozmyślając w październiku 1941 roku nad ewangelicznym fragmentem o godzinie Syna Człowieczego (por. J 12, 24), poprosiła Chrystusa o wyjaśnienie jej znaczenia. *To jest twoja dusza, wybraństwo „pszeniczne” – to wybraństwo spośród nie znajdujących Mnie. „Obumrze” – zniszczyć się wpieryw dla siebie, stale umierać w sobie – inaczej – konać, upokarzając się wobec licznych łask Moich, upokarzać się Moim przebaczeniem. A wydasz owoc* (II, 112). Miała zatem wraz Chrystusem konać (por. II, 96. 100. 111), ale również – przepowiadał jej Jezus - *Chcę, byś została ukrzyżowaną* (I, 25). *Wandziu, lezko moja, chodź do mnie, ja ci ją otrę. To nie ty cierpisz, ale Ja w tobie. [...] Moja agonია trwa i będzie trwać do końca świata, chociaż w członkach mistycznego ciała, bo sam cierpieć nie mogę, więc chcę, byś, mój aniele, cierpiała i konała do końca swego życia. Chcę, byś była żywym ołtarzem!* (I, 589).

By Wanda mogła zrozumieć sens swej ofiary cierpienia, Chrystus wyjaśniał jej, że zawsze pragnie miłości i ofiary, bo to *jedno stanowi* (II, 216). I polecał jej, by zapaliła się miłością do bólu (por. II, 571). Miała też, według słów Jezusa, łączyć się ściśle z Jego krzyżową ofiarą. *Pragnę, byś żyła życiem Moim, chcę byś spoczęła tu we Mnie, życie twoje ma być życiem Mszy św.* (II, 236). I dopowiadał: *Ofiara nie-*

<sup>7</sup> Zeszyt pierwszy, zawierający najdawniejsze notatki Wandy zaginął i znany jest (niecały) tylko w odpisach.



krwawa musi być złączona z widzialną krwią w wybranej przez Mnie ofierze. Co więcej wysączy się z Rany Mego Serca krwi, musisz zmyć grzechy przez cierpienie (II, 104; por. II, 139. 175). Zwracając się do niej, wielokrotnie używał sformułowania: *Siostró Anielska od Rany Mego Serca* (II, 10. 96. 104. 112. 118). Wanda miała zatem z miłości do Chrystusa cierpieć dla wynagrodzenia Bogu za grzechy innych.

Granica ofiary złożonej przez nią była jej wolna wola. Tej Jezus nigdy nie chciał, by Mu złożyła. Przeciwnie, dwukrotnie oznajmiał jej, że jej nie krępuje (por. II, 144. 362) i raz jeden prosił, by dokonała tego sama *dla Mojej miłości, daj mi całkowicie serce i ciało swoje* (II, 606).

Na taką ofiarę Wanda zgodziła się (por. I, 39; II, 100. 103. 237). W czasie jednej z Mszy św. w styczniu 1942 roku modliła się: *Jezu, pragnę być ofiarą, ale Ty bądź z mną* (II, 175). Nazywała siebie własnością Boga (II, 101; por. II, 118. 129. 135) i postanawiała powtarzać w ciągu dnia – życia powtarzać: „*Ja siostra Maria-Wacława-Wanda (z przydomkiem Cherubinem-konwalia) należę całkowicie do Grona Zakonnego od Aniołów Stróżów, jestem własnością Bożą... jestem oblubienicą Jezusową...* (IV, 7). Od Jezusa zaś usłyszała: *Kwiatku mój woniący, porwę cię na własność* (II, 134) oraz *Kocham Cię* (tamże). Nazywał ją także *Współofiarą* (II, 261), *umiłowaną oblubienicą i królową* (por. II, 113. 176. 572), choć o pełnym swoim imieniu pisała: *Pragnę, by mnie nazywano Wandzią od pragnienia Serca Bożego w Ranie* (I, 66). Chrystus kilkakrotnie zwracał się do niej w ten sposób (por. II, 10. 102. 112. 118).

### 3. Rodzaje ofiar

Wanda miała składać ofiarę Chrystusowi poprzez ofiarowanie mu swego cierpienia, w różnych jego wymiarach.

Cierpienie to, z racji jego ukrywania przed współsiostrami zarówno co do objawów, jak i przyczyn, było przez nie, jak i władze zgromadzenia traktowane jako przejaw niechęci do wykonywania zleconych zadań, a sama Wanda spotykała się z tego powodu z niechęcią i niekiedy odrzuceniem przez inne siostry anielskie. Jezus jednak jej to przepowiedział, choćby w październiku 1926 roku. *Będiesz całe życie za nic mianą, niezrozumiałą, będą cię usuwać* (I, 29; por. I, 12; II, 28. 100). Sama też wnioskuje: *W duszy czułam, że Jezus chce, abym tu cierpiała* (I, 47).

Formą jej cierpienia był przede wszystkim ból fizyczny, odczuwany w miejscach męki Jezusa, czyli na rękach, nogach, w boku i głowie, który Wanda rozpoznawała jako ból (rany) stygmatyczny (por. I, 29. 71.; II, 10. 30. 36. 37. 418. 420. 519. 590), choć momenty (okresy), w których się pojawiał, nazywała najczęściej „niespodziankami” (por. I, 24. 28. 30. 33. 44). Po raz pierwszy ból we wspomnianych miejscach miała odczuć – jak wspomina jej spowiednik, ks. A. Ząbek SJ – *w tymże 1919 roku, 29 września, tj. na św. Michała w Nowogródku*<sup>8</sup>, gdy Wanda wzięła udział w procesji. Miała wówczas odczuwać ból na rękach i nogach na miejscu przebicia ich

<sup>8</sup> A. Ząbek, *Próba opracowania życiorysu W.B. przez o. A. Z.*, mps, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 5-5a/W. B., s. 16.

gwoździami (tamże). Ta jej relacja miała być przez nią zapisana, według notatek tego kapłana, w niezachowanym do dziś zeszycie. Ona sama w znanych nam dziś rękopisach wspominała, że po raz pierwszy odczuła ból stygmatyczny pielgrzymując drózkami kalwaryjskimi w Wilnie w 1922 roku. *Tak mocno jestem wzruszona męką i śmiercią Pana Jezusa, że aż odczuwam na swym ciele. Jezu kochany, współczuję Ci szczerze, przepraszam za własne grzechy, przepraszam za innych, proszę o litość nad grzesznikami. Stacja XXXII pochłonęła mnie zupełnie. Widok Ukrzyżowanego przebił mnie naprawdę. Do końca Drogi Krzyżowej towarzyszyły mi cierpienia. Tak, wiem dobrze, że chcesz, aby z Tobą została przybita do krzyża, ale moja natura niechętnie chce się zgodzić* (I, 8-9). Były one początkowo niewidoczne na zewnątrz (nie miały postaci ran, a jedynie bólu), stąd były niedostrzegalne dla osób postronnych, którzy mogli obserwować jednak jej osłabienia nastroju lub omdlenia, które jednak także zdarzały się wskutek diagnozowanych przez lekarzy chorób somatycznych. Sama zapisała, że odczuwa bóle *w miejscach, gdzie Pan Jezus miał gwoździe, i w boku, pomimo, że znaków zewnętrznych nie mam* (I, 56). Mówiła o ranach swemu kierownikowi duchowemu ks. Tadeuszowi Makarewiczowi<sup>9</sup> w czasie spowiedzi (4. 03. 1932 r.), choć spostrzegł on je na jej ciele dopiero trzy lata później (por. I, 71). Rany te widziała także matka anielska Konrada Iżycka (por. I, 69) i jej pielęgniarka s. Rozalia Rodziewicz (por. I, 71. 81), a także arcybiskup wileński Romuald Jałbrzykowski. Ból i rany stygmatyczne towarzyszyły Wandzie przez szereg kolejnych lat, choć ich istnienie było do jej śmierci utrzymywane w sekrecie, nawet wobec jej współsiostr<sup>10</sup>.

Tym bardziej nieznane szerzej były jej ekstazy. Wanda wspomina w wielu miejscach swego „Dziennika duszy” o tym, iż „przechodziła” jakiś etap lub całą drogę krzyżową Jezusa, a niekiedy wraz z Nim lub Maryją. Przykładem takich doświadczeń duchowych, ale – w konsekwencji – i cierpień fizycznych niech będą dwie poczynione przez nią notatki. Pierwsza opisuje jej ofiarę cierpienia z Wielkiego Piątku 1935 roku. *Dzisiejszej nocy na wzór mego Zbawiciela odczułam nie tylko duchowo, lecz i fizycznie całą trwogę w Getsemani. [...] Czuję, jak trwoga mnie ogarnia przed ofiarą, jak nieprzyjaciół ostrzy zęby i zabić mnie postanawia. [...] Jakie to bolesne bicie. Zostałam sama w najokropniejszych katuszach. Musiałam zwątpić, ale poczułam, że tu jest Boski majestat, który mię wzmacnia. Ujrzałam krzyż o grubości 30-25 cm, długi chyba na 3 metry, może jeszcze dłuższy, a ramiona dłuższe od moich rąk dużo. Rozplakałam się jak dziecko i prosiłam, aby mię nie przybijano. [...] podobno o godzinie drugiej w nocy przyszła do mnie s. Różia, moja pielęgniarka i zastała mnie jeszcze nieprzytomną, tj. konającą i tak konałam jeszcze do godziny czwartej*

<sup>9</sup> Kapłan ten miał stać się pomocą w tym, do czego miał przygotowywać ją Chrystus. Por. I, 28.

<sup>10</sup> Wanda była diagnozowana przez kilku lekarzy jeszcze przed wybuchem II wojny światowej, a ich diagnozy przechowywane są do dziś w archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów. Była poddawana także badaniom i eksperymentom w czasie swego uwięzienia (por. III, 11). Niniejsze opracowanie nie ma jednak na celu orzekania o charakterze tych bólów i ran ani orzekania o ich pochodzeniu, dlatego też wątek ten nie został szerzej rozwinięty.

rano. [...] *W południe około godziny trzeciej modliłam się chwilę, nie pamiętałam, co się ze mną stało, uczułam silny ból w klatce piersiowej, w nogach, rękach oraz głowy w trzynastu punktach silny ból* (I, 72). Druga notatka datowana jest na sierpień 1936 roku. *Jezus, krzyż, korona cierniowa, gwoździe, młot. Jezus ma odnowić przybicie się do krzyża. Wyrażam swą gotowość. Jestem już pochwyconą i na krzyżu rozciągniętą. Ból silny na nogach, rękach, w głowie przez klatkę piersiową (ból) przeszył coś ostrego z prawego boku ku lewemu. „Pan musi mieć pełną swobodę, by mógł ciebie z wszystkiego ogołocić, oświecać, pocieszać i zbliżyć do siebie”* (I, 79). W tym miejscu należy dopowiedzieć także, że w nieniejszym tekście nie ma rozstrzygnięć dotyczących pochodzenia ani prawdziwości opisywanych przez Wandę przeżyć mistycznych i bólów stygmatycznych, a jedynie znajduje się analiza poczynnionych przez nią notatek.

Opisów niezwykłych duchowych doświadczeń, których przykłady zostały powyżej przedstawione, w pismach Wandy jest znacznie więcej. Zawierają one także wzmianki o tym, iż przez kilka minut, godzin lub nawet dni znajdowała się ona bez kontaktu z rzeczywistością<sup>11</sup>, że *duch mój porwany był poza światy* (I, 73; por. I, 79. 82; II, 252. 611). Wówczas niekiedy, jak zanotowała – *noc dzisiejszą spędziłam na słodkim obcowaniu z Najukochańszym* (I, 79), a innym razem, że była poddawana działaniu złego ducha. Wtedy prosiła Jezusa oraz Maryję o pomoc w walce z demone, jak i siły do wypełnienia woli Bożej. *Matko Najświętsza, proszę ratować moją duszę, bo chcę być ofiarą nie szatana, ale Twego Boskiego Syna. Chcę zadość czynić Sercu Eucharystycznemu* (I, 32). Spośród opisów swych walk z diabłem, dla zobrazowania tego rodzaju cierpień, jakich Wanda doświadczała, wybrano dwa: bólu duchowego i fizycznego. W pierwszym, przy rachunku sumienia, postanawiając możliwie szybko spowiedź, Wanda miała usłyszeć: *„Przeklętą jesteś na wieki. Sakramentu Pokuty już ci żaden ksiądz nie udzieli”* (II, 150). Gdy próbowała polemizować i bronić się przed tym oskarżeniem, doznała widzenia osób bluźniących przeciw krzyżowi, który sprawił jej cierpienie. Ofiarowała je Jezusowi, a całe to przeżycie podsumowała: *Cierpienia duszy wielkie, opisać nie mogę. Jezu, Ty wiesz i więcej mnie nie karz!* (tamże). Niekiedy jednak działanie złego ducha przybierało także wymiar fizycznej agresji, a zatem i fizycznego cierpienia. Po widzeniu nieba Wanda wspomina, że na chwilę zwątpiła w prawdziwość swoich duchowych przeżyć. Wówczas rozpoczęła swą „rozmowę z bogiem”, a naprawdę złym duchem, który polecił jej, by *jako wynagrodzenie za zmarnowane trzydzieści cztery lat powstrzymać się od Komunii św.*” (II, 98). Na jej sugestie, że musi poradzić się swego spowiednika, usłyszała: *on, „bóg” mi zaprzeczył i mówił, że będziesz jak cymbał brzmiąca, głupią nazwana, on i tak wypisuje o tobie głupstwa. Jeśli chcesz należeć do mnie, musisz go unikać i duszy swej nie otwierać* (tamże). Następnego dnia Wanda wnioskuje: *Zrozumiałam, że byłam doświadczana. [...] Chwilę się jeszcze pokłóciłam z szata-*

<sup>11</sup> Zesztyt drugi jej „Dziennika duszy” jest w rękopisie pisany przez dwie osoby: Wandę – na stronach prawych i jej spowiednika – na stronach lewych, na których kapłan ten wpisuje swoje uwagi, ale i ekstazy (dotąd nie opublikowane), gdy Wanda pozostawała w nieświadomości.

*nem, a później złąkłam się ogromnej ilości, która opuściła dusze kapłanów i rzuciła się na mnie. O Boże, Ty widziałeś, jak było mi ciężko. Czulałam zupełnie świadomie, jak mnie duszono wprost za gardło, oddychać nie mogłam, ale w duszy rozumiałam, że to też z woli Bożej. Duszenie takie trwało chwilę, ale ciężkie. Naraz uderzono mnie w bolące miejsca i opuszczono* (II, 99).

Siły i sens cierpienia znajdowała w miłości do Chrystusa i Jego miłości do niej. Dlatego cierpieniem było dla Wandy, gdy Zbawiciel milczał (por. I, 31; II, 148. 178), cierpieniem była tęsknota za Nim (por. I, 31; II, 144. 149. 237. 248), za Eucharystią, która *zamieniała się w ból w klatce piersiowej* (II, 416). Jezus wprost życzył sobie od niej także i takiej ofiary: *musisz zmyć grzechy przez cierpienie, tj. zadośćczynić tęsknotą do Mnie* (II, 104). Nazywał ją wtedy między innymi tęsknotką (por. II, 519) i łezką (por. II, 589).

Tęskniła za rodziną (por. I, 10-11), więc i to ofiarowywała Jezusowi. Składała Mu w ofierze to, co było w jej zasięgu. Nawet swe uczucie pragnienia wody (II, 125), czy warkocze, które musiała ściąć wstępując do zgromadzenia. *Szkoda było, ale dla Ciebie, Jezu, złożyłam w ofierze* (II, 30). W składaniu ofiar Jezusowi godziła się na wszystko, choć miała jedną prośbę: *Wiedziałam, że Pan chce ode mnie ofiary, więc oddałam się na wszystko, z wyjątkiem, by ukrył przed moją pychą tzn. przed ludźmi, lecz z twarzy Najukochańszego wyczytałam niezadowolenia z mojej ofiary i gotów byłby drugi raz umrzeć dla dobra dusz. Zgodziłam się wtedy na długie konanie, by zadośćczynić pragnieniu Bożemu* (I, 70). Rzeczywiście jej rany pojawiały się tylko w pewnych okresach czasu, a wiedze o ich istnieniu miał bardzo wątki krąg osób<sup>12</sup>.

Prośba Wandy, by ukrył jej rany przed ludźmi (por. I, 22. 67) to zapewne obawa przed niezrozumieniem lub niechęcią swoich współsióstr. Obu tych postaw doświadczyła wielokrotnie. Wanda wstępowała do sióstr anielskich doświadczając już bólów stygmatycznych i – jak powiedziano powyżej – obawiała się apostołskiego charakteru tej wspólnoty, w którym – jak uważała do pewnego momentu – nie wypełniaby w pełni woli Bożej. Jej braki w wykształceniu i obowiązki codzienne w zgromadzeniu powodowały, że zlecano jej bardzo często prace fizyczne, porządkowe, których dopełnienia utrudniało także jej słabe zdrowie<sup>13</sup>. Niewiedza przełożonych, a potem ukrycie przed współsióstrami bólów i ran stygmatycznych rodziły wielokrotnie nieporozumienia i spory, w których Wanda była oskarżana o niechęć do pracy lub lenistwo. Również i te nieporozumienia oraz odrzucenie ze strony nie-

<sup>12</sup> Wanda wspomina, że ból był fizycznie rzeczywisty i niekiedy nie do wytrzymania. W 1926 r. miały pojawić się na jej ciele rany, skrętnie przez nią ukrywane do stycznia 1935 roku, gdy spostrzegł je – podczas udzielania sakramentu namaszczenia chorych – ks. Makarewicz. W kwietniu tegoż roku po raz pierwszy zauważyła je także s. Rozalia Rodziewicz, opiekująca się nią w czasie choroby i niemocy. Następnie rany na ciele zaczęły znikać na kilka tygodni przed aresztowaniem, by w jego trakcie znów się ujawnić. Por. I, 71; V, 2.

<sup>13</sup> Stosunkowo często zapadała na zdrowiu i były to z pewnością choroby somatyczne, a nie dary nadprzyrodzone. Chorowała w różnych okresach między innymi na grypę, reumatyzm, zapalenie płuc, gruźlicę, anginę, bronchit.

których siostr - Wanda, mimo że traktowała je jako niestusne obrazy -ofiarowywała Jezusowi. Jako przykład takich relacji i cierpień Wandy można wskazać zdarzenie z okresu jej formacji zakonnej, gdy nie czuła się na siłach pracować w ogrodzie i za wskazaniem swej formatorki listownie poprosiła matkę o zmianę zajęcia. Ta, wezwawszy ją, *uniosła się gniewem i kazała mi rzeczy pakować i wynosić się ze Zgromadzenia, i zdawało się już beznadziejne przebaczenie. Później jakoś ochłonęła i wyrozumiała, pomimo, że nie usprawiedliwiałam się* (I, 48). Wanda podsumowała całe zdarzenie w następujący sposób: *O mój Boski Zbawicielu, błagam o siły w wytrwaniu w moich postanowieniach i chcę być Ci wierną, choćbym miała upaść pod tym krzyżem, który mi wkładasz na ramiona. Chcę dla miłości Twojej cierpieć* (tamże). Będąc już po ślubach wieczystych, gdy z nakazu matki przyjechała do domu zakonnego w Kalwarii, zapisała następujące początkowe reakcje siostr: *Wanda, wiwat, spisała się aj, aj. Wanda! Ot i świętość wylazła* (II, 413). Następnie zanotowała swój plan dnia i rozkład obowiązków, których jednak nie była w stanie wypełnić wskutek choroby i wysokiej gorączki. Miała od matki wówczas otrzymać zakaz chorowania. O swoje wyzdrowienie modliła się i płakała przez całą noc, bezskutecznie. Cierpienie fizyczne potęgowało i to, że *żadna z siostr nie chciała do mnie słowa przemówić* (tamże), a także *kuszenie diabelskie, jakiego w tamtych godzinach doświadczyła. Tęsknota moja za Jezusem już nie tylko w ból się zamieniła, ale i tży i przygnębienie ducha. [...] Czuję, że idę śladami prześladowanego Chrystusa. Ból duszy brał górę nad bólem ciała* (II, 416). Mimo złego stanu zdrowia poszła do kościoła w Kalwarii na Mszę św., gdzie ból się jeszcze bardziej spotęgował, przybierając także postać krwawych ran. Tam miała usłyszeć też od Jezusa: *Wandziu, płoń miłością seraficzną, wyniszczaj się dla siebie, a cierpieniem wyrównaj krzywdy czynione Mojej Osobie, niech te oszczerstwa zmyte zostaną twoją krwią* (tamże). Wkrótce po tych słowach zemdląca, co znowu spotkało się z gniewem matki i odmową pomocy w upraniu zakrwawionych rzeczy. *Ciężko mi było, odmówiłam Jezusowi ofiary i krzyża więcej nie przyjąłam, a Jezus został smutny* (II, 417).

#### 4. Intencje

Każde cierpienie ma w chrześcijaństwie sens, tym bardziej to dobrowolnie przyjęte, szczególnie, gdy przyjęte zostało jako odpowiedź na prośbę Chrystusa, rozumiane jako ofiara składana Bogu w konkretnej sprecyzowanej przez Niego intencji. Motywem fundamentalnym jest tu umiłowanie Boga, dla którego Wanda była gotowa na każde poświęcenie. *Twoje pragnienia niczym są w porównaniu z pragnieniami Moimi. Daję ci odrobinę pragnienia naszego miłości – od kapłanów i zakonów. (rozumiem „naszego” – że to Najukochańszy w Przenajświętszej Trójcy). Pragniemy!* (II, 125). Chrystus zaś sam precyzował intencje składanej przez nią ofiary.

Była ona składana przez Wandę najpierw za siebie samą. Gdy współsiostry dokuczały jej, modliła się: *Dziękuję, że mi wszystkie potrawy zaprawiasz goryczą; może to żółć? Składam Ci w ofierze, racz przyjąć to za moje grzechy i niewierności* (I, 35;

por. I, 66). Wynagrodzenie za swoje grzechy miało jej w chwili śmierci otworzyć Niebo, dlatego pragnęła *odpokutować na ziemi za wszystkie grzechy i niedoskonałości* (I, 66; por. II, 189).

Kilkukrotnie, wspominając o wynagrodzeniu za swoje grzechy, Wanda dodawała: *i tych, co bardzo ukochał* (I, 71). Tymi, którzy są umiłowani przez Boga, szczególnie wybrani, są osoby Jemu poświęcone, a zatem kapłani i konsekrowani. *Bądź wierną Memu głosowi i kapłanów z zakonami masz wrywać z paszczy nienasyconego, a Ja ich umieszczę do obłoków według Mego Serca* (II, 83). Wynagrodzenie za ich grzechy jest najczęstszą intencją, w jakiej Wanda składa Bogu swoje cierpienia (por. I, 22; II, 93. 101. 147. 148. 188), zgodną – co należy tu podkreślić – z charyzmatem wspólnoty zakonnej, do której należała. Po raz pierwszy ślad takiego postanowienia zapisała w połowie ośmiodniowych rekolekcji 1926 roku. *Wszystkie swoje cierpienia ofiaruję za grzeszników najbliższych Jego Serca. Tak, słyszę, że Jezus żąda: ofiary, ofiary. Natura wzdryga się, ale ufam, że Pan mi da – siłę i męstwo* (I, 22).

Od Jezusa Wanda niejednokrotnie otrzymała polecenie cierpienia za kapłanów i prześląganania za nich (por. II, 27. 96. 111-112. 129). W zeszycie V, odpowiadając na pytania swego spowiednika, ks. Czesława Barwickiego, zapytana: *czy Konwalia ma pełną świadomość, że była wybranką na zadośćuczynienie Panu Jezusowi za grzesznych kapłanów?* Odp. *Tak w pełnej świadomości* (V, 2). Sama wnioskowała podobnie już w 1938 roku: *Kapłaństwo to Chrystus na krzyżu. Chrystus wciela się w kapłana. Kapłan to Chrystus na krzyżu rozpięty, stale konający, przez krzyż otwiera niebo, dostęp daje do nieba* (II, 83). Jezus zaś wtedy dopowiadał jej: *Stale ma tonąc w Mojej miłości, w ofierze do zniszczenia. Stale ma w sobie umierać, jak Ja konam dla dusz, by im niebo otworzyć. [...] Brzydzę się najmniejszym grzechem, wynagradzaj za innych. W chwilach konsekracji Ja jestem. [...] W konsekracji kapłanów, biskupów, Ja jestem. Chrystus to kapłan* (tamże). W katechezie Jezusowej z Dnia Serca Jezusowego w 1943 roku, gdy w czasie Mszy św. Chrystus obrazowo wyjaśniał jej *łączenie się i przeistaczanie się Nasze w kapłana i Hostię – Przenajświętszej Trójcy Św. Stąd miłość i ofiara* (II, 519), Wanda zapisała: *Trudno mi przelać to na papier; co rozumiem o ważności stanu kapłańskiego i przeobrażaniu się Jezusa w ciało kapłana i Hostię* (II, 527). Wiedziała jednak, że cierpienie za kapłanów jest bardzo ważną intencją, dlatego chętnie i często ją podejmowała. W październiku 1941 roku Chrystus pouczał Wandę: *Przez wszystkie czwartki składaj ofiarę z życia i z cierpień za kapłanów. W tym dniu ustanowiłem kapłaństwo, przemieniając siebie w kapłana. [...] Żądam jeszcze ogniowej próby. Wandziu, nie trwóż się, Ja przy tobie jestem. Na kilkanaście godzin odchodzę<sup>14</sup>, czynię to z miłości, dusze kapłanów wyrwiesz, ufaj, módl się i cierp* (II, 112. 114). We wrześniu 1941 roku tak opisała swoje cierpienia fizyczne i duchowe, by zadośćuczynić za grzechy kilkudziesięciu kapłanów. *Pokazał stan ich dusz przed kilku dniami w czasie moich bólów ciała, ale teraz chce, abym przyjęła na siebie cierpienie ich duszy. Zgodziłam się na wszystko* (II, 92). Wanda cierpiała za siedmiu kapłanów (por. II, 113), kapłanów – zakonników (por.

<sup>14</sup> Wspomniane „odejście” oznaczało dla Wandy ataki złego ducha (por. II, 141).

II, 136), „wielkich kapłanów” (II, 138), kapłanów z Polski (por. II, 100), „letnich” kapłanów (por. IV, 3) lub konkretnego księdza, nieco bliżej jej wskazanego. Tak było z pewnym kapłanem z Miru miotanym przez szatana (por. I, 101), myślącym o samobójstwie (por. II, 105), księdzu „X”, któremu Jezus przebaczył jego niewierności (por. II, 103) lub wymienionymi z imienia: ks. Adolf, ks. Piotr – zakonnik, ks. Wincenty, Aleksander, Franciszek, Gienia, Stefcia, Mikołaj, Józef, Kazimierz - stoją na wylocie z czyścica (II, 137).

Ofiarowała również swe intencje za zakony, gdyż ich członkowie – osoby konsekrowane, stanowiły własność Boga, szczególnie przez Niego umiłowaną, których grzechy sprawiały Mu ból w równie wyjątkowym wymiarze, co przewinienia kapłańskie (por. II, 125. 128; IV, 9). Tu także Wanda słyszała polecenie Chrystusa: *Chcę, byś cierpiała dla Mnie, wybrałem cię dla wynagrodzenia zniewag, których doznają od dusz Mnie poświęconych, chcę również, abyś cierpiała dla Zgromadzenia...* (I, 38). Będąc jeszcze przed ślubami wieczystymi, w 1935 roku w Pryciunach otrzymała od Jezusa zapowiedź swojej misji wobec zakonów: *Jeszcze jesteś niteczką pajęczą, ale chcę, byś była szyną, po której pociąg jedzie, szyną, po której kapłani i zakony pojedą do celu. Szyna żelazna, żeby rdza nie przejadła, to stale musi być posłuszną i czystą, niewinną. Kolejarniem i umieszczaniem ciebie Ja będę, ty za siebie nie odpowiesz* (II, 30). Modląc się za zakony niekiedy rozpoznawała także osoby, za które wynagradzała (por. I, 72).

Chrystus kilkakrotnie wyodrębniał spośród wszystkich zakonów wspólnotę macierzystą Wandy – Zgromadzenie Sióstr od Aniołów. Czasem chwalać tę wspólnotę, niekiedy wskazując błędy i grzechy (por. II, 589), innym razem polecając modlitwę za siostry anielskie (por. I, 34. 52. 59. 66. 69; II, 574. 583. 587. 606; IV, 3. 9; V, 1. 3). Niezwykle było zjednoczenie historii tej wspólnoty i losów poszczególnych sióstr anielskich z Męką Chrystusa. *W nocy z poniedziałku na wtorek przeszłam całą Drogę z cierpiącym Jezusem i Matką Jego i wszystkie koleje życia Zgromadzenia i każdej poszczególnej siostry, i przełożonych. Widziałam duszę, a właściwie odczuwałam, każdą obrazę zadaną Jezusowi, każdy najmniejszy dobrowolny grzech w Zgromadzeniu Sióstr Aniołów. Zdawało się, że Jezus tego wszystkiego znieść nie mógł, bo łatwiej to wyczuwałam u Matki Boskiej Bolesnej, gdzie natura Jej była tylko ludzka* (II, 607). W pismach Wandy znaleźć można również wzmianki o jej „rozmowach” ze zmarłymi siostrami anielskimi, z adnotacją, że są w niebie (por. IV, 9).

Wanda cierpiała także za nawrócenie świata (por. I, 1. 14. 69; II, 252. 584; IV, 1. 2. 4; V, 5), a Jezus przypominał jej, że jest z nami aż do jego skończenia (por. Mt 28, 20). Modliła się i cierpiała z nakazu Chrystusa za tych, którzy nie poznali Jezusa, wymieniając Azjatów (por. II, 571. 584) oraz za tych, którzy „sprawiają Mu największe cierpienie, dusze niezdecydowanych i łatwych do drogi błądzącej” (por. II, 33). W tej kategorii osób wspominała *nieznające Boga, jak: Józefa Stalina, Hitlera* (II, 584; por. III, 9) oraz Berię (III, 9. 11) i Abakumowa (por. tamże). Obecność tych nazwisk w pismach Wandy stała się również przedmiotem śledztwa po jej areszto-

waniu w 1950 roku (por. III).

Maryja polecała także Wandzie: *masz współboleć nad ponawianiem Jego męki przez zniewagi w świętych sakramentach, szczególnie w kapłaństwie i Najświętszym Sakramencie* (II, 132). Chrystus zaś prosił ją o wynagrodzenie *za zniewagi uczynione w Eucharystii* (II, 144). Cierpiała także *za jednego człowieka, który już od kilku lat nie był u spowiedzi św.* (II, 171). Polecała Jezusowi i dusze zmarłych (por. II, 136), dusze czyścicowe (por. I,13; II,135. 137. 568. 573; V,6).

W pismach Wandy znajduje się także wiele wzmianek o swojej ziemskiej ojczyźnie. Podczas jednej z modlitw przed Najświętszym Sakramentem ujrzała *Serce Jezusa z wielką raną, z której krew sphywa na skrawek Polski. To łaski wyjątkowej miłości dla naszej Ojczyzny* (II, 27). Wanda za swój kraj modliła się i składała ofiary, prosząc *za duszę Polski* (I, 67), *o darowanie win naszej Polsce* (I, 69), czy też o zmiłowanie przed wymierzaną jej karą (por. I, 73).

## Zakończenie

Ofiara Wandy Boniszewskiej udokumentowana w niedawno opublikowanych, najbardziej obszernych dotąd pismach z pewnością wymaga dalszych badań i analiz. Powyższy tekst nie wyczerpuje tematu, choćby z powodu niepełnych upublicznionych rękopisów zarówno samej mistyczki, jak i innych archiwaliów, w tym zaświadczeń lekarskich wystawionych po obdukcji jej ran oraz świadectw jej spowiedników i świadków życia. Mobilizacją do dalszej, pogłębionej analizy tych tekstów jest również rosnące zainteresowanie jej osobą i dziełem.

## Literatura

- Boniszewska, W., *Dokumenty i rękopisy*, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 1-1c. 2-2e. 5-5a/W.B.
- Boniszewska, W., *Notatki własne*, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 5-5a/W. B.
- Boniszewska, W., *Opracowania ks. Czesława Barwickiego*, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 4-4l/W. B.
- Ząbek, A., *Próba opracowania życiorysu W.B. przez o. A. Z.*, mps, w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr od Aniołów, s. D II 5-5a/W. B.,



## Sacrifice in the Writings of Sr. Wanda Boniszewska CSA

Summary: The person and spiritual life of sister Wanda Boniszewska CSA have raised a growing interest among the faithful. The essence of this Polish mystic's spirituality is the sacrifice offered to Jesus Christ as reparation for the sins of others, above all of priests and religious. This article is an analysis of Wanda Boniszewska's "Dziennik duszy" (The Diary of a Soul). The entries reveal Jesus' will towards the nun, her submission to the will of God as well as the forms and intentions of her sacrifices. The article does not analyse sources and does not discuss the question of the supernaturality of the spiritual charisms described by Boniszewska.

Keywords: Boniszewska, stigmatic, mysticism, sacrifice



KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI

Wydział Teologiczny  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
Poznań

## Teologia obrzędu wystawienia i adoracji Najświętszego Sakramentu

Streszczenie: W Eucharystii zawiera się całe dobro duchowe Kościoła, czyli Jezus Chrystus, który jest naszą Paschą i Chlebem żywym, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom. Swoją zbawczą skuteczność czerpie ona z realnej obecności Chrystusa. Z Eucharystią wiążą się również inne popularne formy kultu praktykowane w Kościele. Najbardziej znaną i rozpowszechnioną formą kultu Eucharystii poza Mszą św. jest niewątpliwie wystawienie i adoracja Najświętszego Sakramentu. Praktykowana jest ona na różne sposoby: znane są tak zwane wieczyste adoracje Najświętszego Sakramentu, podczas których adoruje się Chrystusa Eucharystycznego przez cały dzień, nabożeństwa czterdziestogodzinne, nabożeństwa różańcowe i inne okazjonalne formy tego kultu. Artykuł ukazuje teologiczne podstawy dla adoracji Najświętszego Sakramentu. Adoracja Chrystusa Eucharystycznego podkreśla odkupieńczy wymiar przebywania Boga wśród swojego ludu i zachęca do pełnego uczestnictwa we Mszy Świętej. Najważniejszym motywem dla adoracji jest rzeczywista obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Uroczysta adoracja Chrystusa Eucharystycznego ma zawsze wymiar teocentryczny, chrystologiczny, eklezjalny i eschatologiczny.

Słowa kluczowe: adoracja, Eucharystia, modlitwa, Najświętszy Sakrament, wystawienie

### Wprowadzenie

Sobór Watykański II nazwał Eucharystię „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego”<sup>1</sup>. W Eucharystii zawiera się całe dobro duchowe Kościoła, czyli Jezus Chrystus, który jest naszą Paschą i Chlebem żywym, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom<sup>2</sup>. Swoją zbawczą skuteczność czerpie ona z realnej obecności Chrystusa. Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium* przypominała, że dla urzeczywistnienia wielkiego dzie-

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 113.

<sup>2</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, nr 5, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 483-485.

ła zbawienia Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, a szczególnie w czynnościach liturgicznych. Przede wszystkim jest On obecny w ofierze Mszy świętej w osobie celebrującego kapłana oraz pod postaciami eucharystycznymi. Podkreśla się także obecność w głoszonym słowie Bożym oraz w zgromadzonym ludzie modlącym się i śpiewającym psalmy<sup>3</sup>.

Z Eucharystią wiążą się również inne popularne formy kultu praktykowane w Kościele. Należą do nich udzielanie Komunii poza Mszą św., wystawienie i adoracja Najświętszego Sakramentu, kongresy eucharystyczne, procesje eucharystyczne, spośród których najważniejsza jest procesja podczas uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. Wszystkie te formy wraz z wstęпами teologicznymi i pastoralnymi oraz rubrykami znajdują się w księdze liturgicznej zatytułowanej: *Komunia Święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą Świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*<sup>4</sup>. Najbardziej znaną i rozpowszechnioną formą kultu Eucharystii poza Mszą św. jest niewątpliwie wystawienie i adoracja Najświętszego Sakramentu. Praktykowana jest ona na różne sposoby: znane są tak zwane wieczyste adoracje Najświętszego Sakramentu, podczas których adoruje się Chrystusa Eucharystycznego przez cały dzień, nabożeństwa czterdziestogodzinne, nabożeństwa różańcowe i inne okazjonalne formy tego kultu.

Celem artykułu będzie ukazanie teologicznych podstaw dla adoracji Najświętszego Sakramentu. Adoracja Chrystusa Eucharystycznego podkreśla odkupieńczy wymiar przebywania Boga pośród swojego ludu i zachęca do pełnego uczestnictwa we Mszy Świętej. W artykule zostaną pominięte kwestie rubrycystyczne i celebracyjne, gdyż omówiono je w innym artykule<sup>5</sup>.

## 1. Zbawczy wymiar przebywania Boga pośród swojego ludu

Bóg jako zbawiciel ludzi stanowi ideę wspólną dla niemal wszystkich religii. W religiach naturalnych pomyślność człowieka była uzależniana od przychylności czczonego bóstwa. Wierzano, że można ją zyskać poprzez odpowiednie działania, na przykład: ofiary – zarówno materialne jak i duchowe. Służyły temu również sanktuaria, czyli miejsca budowane przez ludzi dla czczonego boga. Wierzano, że to miejsce naznaczone jest obecnością sacrum. W takich miejscach spotykały się ze sobą czas i wieczność<sup>6</sup>.

W religiach objawionych, w judaizmie i w chrześcijaństwie, Bóg, stwarzając człowieka, pragnął być przy nim zawsze i dawać mu prawdziwe szczęście. Przez

<sup>3</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, nr 7, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 50-51

<sup>4</sup> *Komunia Święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą Świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1985.

<sup>5</sup> Zob. D. Kwiatkowski, *Adoratio Sanctissimi podczas nabożeństw eucharystycznych i ludowych*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 26 (2012), s. 293-308.

<sup>6</sup> Por. F. Amiot, *Świątynia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 963-969.

grzech, który był zwątpieniem w ojcowską miłość Boga i nieposłuszeństwo Jemu, człowiek zaczął oddalać się od obecnego przy nim Stworzyciela. Jednak Bóg nigdy nie pozostawił człowieka samego. W każdym czasie upadający człowiek słyszy głos poszukującego Boga: „Adamie, gdzie jesteś?” (Rdz 3, 8-9)<sup>7</sup>. Spośród wszystkich narodów Bóg w sposób szczególny umiłował i wybrał naród izraelski, czyniąc Go swoim ludem (zob. Pwt 7, 8). W doświadczeniu narodu wybranego rzeczywistość Boża przychodziła do ludzkości w ukryciu wydarzeń historycznych. Można powiedzieć, że Misterium stawało się obecne w czasie<sup>8</sup>.

Stary Testament pojmował świat boski jako swego rodzaju święty prototyp, na wzór którego zorganizowany jest cały świat ziemski. Kult Izraelitów był próbą odtworzenia tego idealnego modelu. Przez kult świat niebieski w pewnym sensie znalazł się w zasięgu możliwości człowieka. Funkcję sanktuarium spełniał wtedy, zbudowany na pustyni, Przybytek Pański z Arką Przymierza. Stanowił on swoisty sakrament obecności Boga pośród swego ludu. Bóg sam wyznaczył miejsce, w którym będzie obecny<sup>9</sup>. Poprzez obecność Arki świątynia stała się miejscem, w którym „zamieszkał” Jahwe. W tym miejscu, z woli Boga, przebywało Jego imię (por. Pwt 12, 5). Dzięki temu tam człowiek mógł przebywać w obecności Boga (por. Wj 34, 23)<sup>10</sup>. Z miejscem przebywania Arki czy to w Namiocie, czy potem w świątyni Izrael utożsamiał szczególną obecność Boga, będącą gwarancją pomyślności ludu. Jednak takie przekonanie doprowadziło do fałszywego i zabobonnego zaufania świątyni. Wierzono, że sama jej obecność, niezależnie od postępowania narodu, może uchronić go od wszelkiej klęski<sup>11</sup>.

Trzeba jednak zaznaczyć, że obecność Boga była w świątyni symboliczna, gdyż niebiosa i ziemia nie są w stanie Go objąć (zob. 1 Krl 8, 27; Iz 66, 1). Arka Przymierza, przechowywana w świątyni w żaden sposób nie stanowiła „zamknięcia Boga” w określonym, miejscu, ale była Jego tronem (por. 1 Sm 4-6). Świadczy o tym choćby wizja proroka Ezechiela o opuszczeniu świątyni przez chwałę Bożą, co było konsekwencją grzechów ludu (zob. Ez 10, 18-22; 11, 22-25)<sup>12</sup>.

W pełni rzeczywistą obecność Boga pośród ludu dało wypełnienie się proroctwa Izajasza o Emmanuelu (Iz 7, 14), Spełniło się ono w tajemnicy Wcielenia, w której Chrystus stał się Emmanuelem, czyli „Bogiem z nami”. To właśnie wtedy Słowo Boże stało się ciałem, aby zamieszkać wśród nas (J 1, 14) i w ten sposób uobecnić

<sup>7</sup> Por. M.F. Lacan, *Obecność Boga*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 566.

<sup>8</sup> Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 51.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 194.

<sup>10</sup> Por. J. Dupont, *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 324.

<sup>11</sup> Por. F. Mickiewicz, *Rola Świątyni Jerozolimskiej w życiu i doktrynie Izraela*, „Communio” 88/3 (1995), s. 40. Przekonanie oparte na przeświadczeniu o niezniszczalności świątyni piętnowali prorocy, krytykując obłudę Izraela: „Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska!” (Jr 7, 4).

<sup>12</sup> Por. J.de Vault, *Mieszkać*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 477. Opuszczenie świątyni nie było jednak definitywne. Chwała Boża powróciła bowiem do odnowionego sanktuarium tą samą drogą (zob. Ez 43, 1-12).

chwałę swojego Ojca. Ciało zaś Syna jest prawdziwą świątynią Boga (J 2, 21)<sup>13</sup>.

Wcielenie Syna Bożego rozpoczęło nowy etap historii zbawienia i było jej przełomowym wydarzeniem. Syn Boży przyjął postać człowieka, aby wszystko odnowić i oddać Ojcu (zob. Ef 1, 10). Św. Jan Paweł II w swojej encyklice o Eucharystii przypomniał: „Syn Boży stał się człowiekiem, aby w najwyższym akcie uwielbienia przywrócić całe stworzenie Temu, który je uczynił z niczego. I w ten sposób On – Najwyższy i Wieczny Kapłan – wchodząc do odwiecznego sanktuarium przez swoją krew przelaną na Krzyżu, zwraca Stwórcy i Ojcu całe odkupione stworzenie”<sup>14</sup>. Wyniszczenie Syna Bożego (zob. Flp 2, 6-11), a zwłaszcza Jego śmierć krzyżowa, spowodowana bezgraniczną miłością do człowieka, ukazała w najdoskonalszy sposób odkupieńczy charakter obecności Boga (zob. Ef 1, 17).

Przez swoją śmierć i zmartwychwstanie wypełniła się żydowska Pascha i dokonało się odkupienie ludzkości. Chrystus utrwalił w sposób sakramentalny te zbawcze wydarzenia podczas Ostatniej Wieczerzy, ustanawiając Eucharystię (zob. Mt 26, 26-29). Odtąd misterium paschalne Chrystusa stale uobecnia się i aktualizuje w każdej Eucharystii. W czasie Kościoła stanowi ona nieustanne przychodzenie Pana do oczekujących Jego ostatecznego przyjścia. Każdorazowe przyjście Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi przybliża moment Jego pełnego, chwalebego przyjścia w paruzji<sup>15</sup>.

Obłok, który podczas wędrówki przez pustynię ukazywał Izraelitom obecność Jahwe, teraz jest symbolem obecności Pana w Kościele Nowego Przymierza. W Kościele bowiem Jego boskość jest ukryta w naturze ludzkiej, cały Chrystus jest ukryty pod postaciami eucharystycznymi, Jego tajemnice są ukryte w obłoku wiary. Ten wysoko wznoszący się słupek obłoku, odczytywany przez Ojców Kościoła, zarówno jako Chrystus, jak i Duch Święty, prowadzi teraz cały Kościół do nowej Ziemi Obiecanej<sup>16</sup>.

Ten zupełnie nowy rodzaj obecności Boga pośród swego ludu przedstawia Księga Apokalipsy: „Ten, który w swej prawicy trzyma siedem gwiazd, który przechadza się wśród siedmiu złotych świeczników” (Ap 2, 1). Jezus Chrystus jako Pełnia zbawienia (siedem gwiazd) nie tylko przechadza się, ale jest nieustannie obecny w swoim Ciele, w swoim Kościele (siedem świeczników)”. Podstawą tego nowego rodzaju zbawczej obecności Boga jest zmartwychwstanie Jezusa. W Duchu Świętym lud Nowego Przymierza, mając bezpośredni kontakt ze Słowem, posiada zada-

<sup>13</sup> Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Kraków 2010, nr 50-51.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharistia”*, Poznań 2003, nr 8.

<sup>15</sup> Por. E. J. Jezierska, *Eucharystia – udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 166-167.

<sup>16</sup> Por. J. Decyk, *Dynamiczny nurt kultu Eucharystii w Kościele*, w: *Liturgia Domus Carissima*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 195.

tek zbawienia<sup>17</sup>.

Inicjatywa odkupieńczej obecności należy całkowicie do Boga, który pierwszy nas umiłował (por. 1 J 4, 19) i sam przychodzi, by nas zbawić (por. Iz 35, 4). Jest ona całkowicie bezinteresowna i darmowa<sup>18</sup>. Bóg wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał przez proroków (por. Hbr 1, 1), a gdy nadeszła pełnia czasów posłał swego Syna, jako lekarza ciała i dusz. To właśnie dzięki obecności w świecie, poprzez materię, Bóg uświęca cały widzialny świat oraz pozwala ludziom trwać w istnieniu. Chrystus z własnej woli przyjął realia ziemskiego życia, aby dzielić konkretną historię ludzką. On na stałe wpisał się w tę historię i został ze swoimi uczniami<sup>19</sup>. Doskonale tę prawdę o obecności Jezusa pośród swojego ludu wyraża tekst pieśni eucharystycznej *Jezusa ukrytego*: „(...) On się nam daje cały, z nami zamieszkał tu (...) Dzielić z nami wygnanie Jego rozkosze są: Niechże z Nim przebywanie będzie radością naszą (...)”<sup>20</sup>.

Eucharystia sprawia, że obecności Zbawiciela nie determinują więc ramy czasowe Jego ziemskiego życia. Jego dzieło odkupienia, raz dokonane w historii, rozciąga się na wszystkie pokolenia, tak też Chrystus pozostaje obecny w swoim Kościele „przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20b). Tam, gdzie gromadzą się uczniowie Chrystusa, tam On jest obecny pośród nich (por. Mt 18, 20). Szczególnym miejscem zgromadzenia i spotkania jest Eucharystia.

## 2. Realna obecność Chrystusa w Najświętszej Eucharystii

Niewątpliwie w sposób szczególny zbawczy i obłubieńczy wymiar przebywania Boga pośród swojego ludu realizuje się w liturgii, a zwłaszcza w Eucharystii. Konstytucja liturgiczna *Sacrosanctum concilium* bardzo precyzyjnie określa różne formy obecności Chrystusa w Kościele. Stwierdza mianowicie, że jest On obecny w osobie odprawiającego Najświętszą Ofiarę, który działa *in persona Christi*, a także w sakramentach, w słowie Bożym i we wspólnocie zgromadzonej na modlitwie (por. Mt 18, 20). W sposób szczególny obecny jest w swoim Ciele i Krwi pod postaciami konsekrowanego chleba i wina<sup>21</sup>. Prawdą ta, oparta na słowach Chrystusa wypowiedzianych w Wieczerniku, a poświadczana przez najstarsze źródła Tradycji, stanowi jeden z najważniejszych filarów i wyznaczników wiary chrześcijańskiej.

Na przestrzeni wieków pojawiały się liczne herezje związane z prawdą o substancjalnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina<sup>22</sup>. Walka z błędami

<sup>17</sup> Por. B. Nadolski, dz. cyt., s. 69.

<sup>18</sup> Por. R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim. Studium teologiczno-pastoralne o integralnym rozumieniu i pełnym przeżywaniu Eucharystii*, Katowice 1984, s. 70.

<sup>19</sup> Por. A. Espezel, *Tajemnica paschalna w samym sercu pośrednictwa Chrystusa*, „Communio” 98/2 (1997), s. 100.

<sup>20</sup> J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, red. K. Mrowiec, Kraków 402001, s. 225-226.

<sup>21</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, nr 7.

<sup>22</sup> Pierwotnie nie kwestionowano obecności Chrystusa w Eucharystii. Dopiero spekulacje nad jej sposobem wytworzyły w XI wieku opinie niezgodne z powszechnym nauczaniem Kościoła. Jan Szkot Eriugena słowa konsekracji pojmował w duchu panteistycznym. Berengariusz z Tours natomiast

oraz apologia prawdziwej nauki o Eucharystii spowodowały konieczność sprecyzowania pojęć. Dokonano tego w średniowieczu, wprowadzając do teologii terminy wypracowane przez scholastykę. Przy ich pomocy Ojcowie Soboru Trydenckiego zgodnie wyznali, że „w Boskim Sakramencie św. Eucharystii po konsekracji chleba i wina Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, znajduje się prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie (*vere, realiter ac substantialiter*) pod postaciami owych widzialnych rzeczy”<sup>23</sup>. Dokonuje się to mocą słów niegdyś wypowiedzianych przez Zbawiciela w Wieczerniku, a powtarzanych i uobecnianych przez kapłana podczas każdej Eucharystii. Przemianę tę Kościół od wieków nazywa przeistoczeniem i uznaje ją jako akt wszechmocy Bożej. Stąd jest to tajemnica niepojęta dla umysłu ludzkiego<sup>24</sup>.

Według nauki katolickiej, opartej na wypowiedzi samego Chrystusa, przeistoczenie stanowi przemianę całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, Pana naszego, i całej substancji wina w substancję Jego Krwi. Dokonuje się to z pozostawieniem jednak pewnych widzialnych elementów, właściwych dla chleba i wina i w taki sposób, że po konsekracji „cały i całkowity Chrystus jest pod postacią chleba i pod każdą cząstką tej postaci, i cały pod postacią wina i pod jej cząstkami”<sup>25</sup>.

Skutkiem przeistoczenia jest trwała obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, która nie przestaje istnieć po skończonych obrzędach Mszy św. Trwa ona nadal i nie może być uzależniona od ludzkiego osądu<sup>26</sup>. Obecność ta zaczyna się w chwili konsekracji i trwa, dopóki trwają postacie eucharystyczne. Nie jest ona uwarunkowana przyjmowaniem Komunii, co potwierdzają starożytne praktyki przechowywania Eucharystii oraz roznoszenia Komunii do domów czy więzień. Prawda ta stała się podstawą dla wszelkiego rodzaju kultu Eucharystii oddawanego jej poza

---

jako pierwszy zakwestionował rzeczywistą obecność. Spory teologiczne na temat Eucharystii odżyły na nowo w czasie reformacji.

<sup>23</sup> Sobór Trydencki, Sesja XIII, *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, 11 października 1551 r. I, n. 406, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 21988, s. 204. Określenia te zostały tu użyte w znaczeniu analogicznym i nie wiążą się z przyjęciem filozofii Arystotelesa i scholastyków dotyczącej budowy materii. Ojcowie Soboru nie użyli bowiem wyrażenia *accidentia* oznaczającego przypadłości, lecz *species*, czyli „postaci”. Por. W. Granat, *Eucharystia. Misterium Bożej obecności*, Sandomierz 2001, s. 50.

<sup>24</sup> Po raz pierwszy termin *transsubstantiatio* pojawia się w sentencjach Rolanda Bandinello (późniejszego papieża Aleksandra III) około 1140 roku. Por. A.L. Szafrąński, *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1981, s. 109-113.

<sup>25</sup> Sobór Trydencki, Sesja XIII, *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, 11 października 1551 r. I, n. 406-407, w: *Breviarium fidei*, s. 204. Na mocy słów ustanowienia Eucharystii należy wykluczyć inpanację (współistnienie chleba, wina, Ciała i Krwi), gdyż słowa te oznaczają tożsamość między podmiotem a orzeczeniem („To jest Ciało moje”). Niemożliwa jest konsubstancjacja (współistnienie chleba z Ciałem), ponieważ wtedy Jezus musiałby powiedzieć: „Tu jest Ciało moje” lub „w tym”. Wykluczone jest stworzenie, gdyż obecne byłoby nowe Ciało Chrystusa, różne od tego, które jest w niebie. Natomiast uobecnienie Ciała Chrystusa przez sprowadzenie Go z nieba nie mogłoby się odnosić do wielu miejsc, ponieważ wszelkie ciało fizyczne znajduje się tylko w jednym, ściśle określonym miejscu. Por. A.L. Szafrąński, dz. cyt., s. 114.

<sup>26</sup> Por. R. Rak, dz. cyt., s. 176.



Mszą świętą.

Sobór Watykański II i posoborowe nauczanie Kościoła przyjęło naukę Soboru Trydenckiego o tajemnicy przeistoczenia i substancjalnej obecności Chrystusa w eucharystycznych znakach chleba i wina. Papież Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* pisał: „otóż tę obecność nazywamy rzeczywistą nie w sposób ekskluzywny, jakoby inne sposoby obecności nie były rzeczywistymi, lecz dla wyrażenia jej najwyższego stopnia, gdyż jest cielesna i substancjalna i wnosi z sobą obecność całego i zupełnego Chrystusa, Boga i Człowieka”<sup>27</sup>. Odnosząc się do tych słów, Jan Paweł II stwierdza: „sakramentalne uobecnienie we Mszy świętej ofiary Chrystusa, uwieńczonej Jego zmartwychwstaniem, zakłada specyficzną obecność, o której mówi się jako o „rzeczywistej” nie w sensie wyłączości, tak jakby inne nie były „rzeczywiste”, lecz przez antonomazję<sup>28</sup>, ponieważ jest substancjalna, a w jej mocy Chrystus, Bóg-Człowiek cały staje się obecny”<sup>29</sup>.

Ojciec Święty Jan Paweł II zwraca uwagę, że Eucharystia jest tajemnicą, która przerasta zdolności poznawcze człowieka i może być przyjęta tylko i wyłącznie w wierze. Ojcowie Kościoła nie domagali się od wiernych wiedzy i zrozumienia, ale wiary. Św. Cyryl Jerozolimski w jednej ze swoich katechez mistagogicznych tak mówił do neofitów: „Nie patrz więc na chleb i kielich jak na czysto ziemskie rzeczy. Są one bowiem Ciałem i Krwią – jako Pan zapewnił. Chociażby ci to mówiły zmysły, niechaj cię jednak utwierdza wiara. Nie osądzaj rzeczy ze smaku, lecz przyjmuj wiarą, a nie wątp, iż otrzymałeś dar Ciała i Krwi Chrystusa”<sup>30</sup>.

Ponieważ wobec tej „tajemnicy miłości” rozum ludzki doświadcza całej swojej ograniczoności, czymś zrozumiiałym były i są wysiłki teologów zmierzające przynajmniej ku jej przybliżeniu. Jan Paweł II docenia wszystkie wnikliwe i użyteczne poszukiwania teologów, które potrafią pogodzić „krytyczną myśl z przeżyciem wiary Kościoła, która stanowi niezawodny charyzmat prawdy Magisterium Kościoła”<sup>31</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że każde wyjaśnienie teologiczne, które stara się w jakikolwiek sposób przeniknąć tajemnicę substancjalnej obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych, musi przyjąć, że po przeistoczeniu chleb i wino stają się prawdziwym Ciałem i prawdziwą Krwią Chrystusa<sup>32</sup>.

Konsekwencją przeistoczenia jest to, że w Komunii świętej Chrystus daje siebie

<sup>27</sup> Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei*, w: *To czyńcie na moja pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, opr. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 23.

<sup>28</sup> Antonomazja – używanie imienia własnego znanej postaci literackiej lub historycznej jako nazwy określonego typu ludzkiego, np. Kolumb w znaczeniu „odkrywca”, Sokrates – „mędrzec”. Może też oznaczać zastępowanie imienia własnego epitetem lub peryfrazą, np. Gromowładny zamiast Jowisz. Antonomazja zaliczana była do odmian metonimii i wymieniana wśród tropów poetyckich jako figura retoryczna. Zob. J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 33.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, Encyklika *“Ecclesia de Eucharistia”*, nr 15.

<sup>30</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Ciało i Krew Pańska. Czwarta katecheza mistagogiczna*, 6, w: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, t. W. Kania, Kraków 2000, s. 336

<sup>31</sup> Jan Paweł II, Encyklika *“Ecclesia de Eucharistia”*, nr 15.

<sup>32</sup> Por. Paweł VI, *Uroczyste wyznanie wiary (30 czerwca 1968)*, 25, AAS 60 (1968), s. 442-443; EE 15.

samego człowiekowi jako pokarm. Komunia staje się spożywaniem prawdziwego Ciała i prawdziwej Krwi Jezusa Chrystusa<sup>33</sup>. Papież przywołuje w swojej encyklice fragment komentarza do 1 Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian napisanego przez św. Jana Chryzostoma: „Czym w rzeczywistości jest chleb? Jest Ciałem Chrystusa”<sup>34</sup>.

Wyjaśniając dogmat przeistoczenia i rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, należy unikać wszelkiego antropomorfizmu, sprowadzającego prawdy Boże do poziomu ludzkich wyobrażeń i sztywnych formuł myślowych. Nie można również twierdzić, że nieograniczony Bóg jest zamknięty w ograniczonej hostii lub odrobinie wina. Obecność Chrystusa w Eucharystii zdecydowanie różni się od jakiegokolwiek innej nam znanej. Dlatego właśnie trzeba ustawicznie podkreślać jej nadprzyrodzoność i ponadprzestrzenność<sup>35</sup>. Teologowie powinni więc starać się coraz lepiej wyrażać treść tego dogmatu. Trzeba jednak pamiętać o tym, że w jego interpretacji narażeni będą na niebezpieczeństwo albo wyłącznego symbolizmu, albo antropomorficznego fizycyzmu<sup>35</sup>. Rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii można bowiem zrozumieć w sposób właściwy tylko wtedy, gdy będzie się ją widzieć w łączności z wszystkimi innymi formami Jego obecności w Kościele. Konsekwencją przyjęcia prawdy o realnej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie jest aktywne działanie wiernych, powiększających dobro w otaczającym ich świecie. Nauka ta bowiem domaga się od człowieka rozumnej wiary, ale w jeszcze większym stopniu miłości<sup>36</sup>.

Obecność Chrystusa pod świętymi postaciami zachowana jest także po Eucharystii. Obecność ta trwa dopóki istnieją postaci chleba i wina. Ojciec Święty bardzo zachęca wszystkich wiernych, a w sposób szczególny kapłanów do adoracji obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie: „Pięknie jest zatrzymać się z Nim i jak umiłowany Uczeń oprzeć głowę na Jego piersi (por. J 13, 25), poczuć dotknięcie nieskończoną miłością Jego Serca”<sup>37</sup>. Modlitwa adoracji Chrystusa eucharystycznego powinna być znakiem rozpoznawczym każdego chrześcijanina. Papież daje świadectwo, że tego typu modlitwa jest dla niego źródłem sił, pociechy i wsparcia<sup>38</sup>.

Stała obecność Chrystusa w czasie trwania Eucharystii i po jej zakończeniu daje główne i podstawowe uzasadnienie teologiczne dla adoracji Najświętszego Sakramentu. W czasie Eucharystii wierni w sposób najdoskonalszy adorują Chrystusa, przyjmując Go w Komunii świętej. Natomiast po Mszy świętej adoracja przyjmuje różne formy i stanowi wyznanie wiary wiernych w cudowną obecność Chrystusa

<sup>33</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika “Ecclesia de Eucharistia”*, nr 16, 17, 21, 23.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Encyklika “Ecclesia de Eucharistia”*, nr 23; Św. Jan Chryzostom, *In Epistolam I ad Corinthios*, 24, 2 PG 61, 200.

<sup>35</sup> Por. W. Granat, *Eucharystia. Misterium Bożej obecności*, s. 40-44.

<sup>36</sup> Por. W. Hanc, *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 447 (1983), s. 229.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Encyklika “Ecclesia de Eucharistia”*, nr 25.

<sup>38</sup> Tamże.

w Najświętszym Sakramencie i zachęca ich do serdecznego zjednoczenia z Nim<sup>39</sup>.

### 3. Teocentryczny, chrystologiczny, eklezjalny i eschatologiczny wymiar adoracji Najświętszego Sakramentu

Uznanie w Najświętszej Eucharystii realnej obecności Chrystusa domaga się najwyższej czci dla świętych Postaci. Jedną z najbardziej znanych i praktykowanych form kultu Eucharystii, poza uczestnictwem w niej, jest niewątpliwie adoracja. Można ją określić jako reakcję człowieka będącego pod wrażeniem bliskości Boga. Będąc spontaniczną i zarazem uświadomioną, narzuconą a jednocześnie chcianą, rzeczywistość ta jest w stosunku do człowieka *tremendum et fascinatum*. Jako odpowiedź na osobowe spotkanie z nieskończonym świętym Stwórcą, postawa ta stanowi centralny akt i podstawową formę wszystkich przejawów Jego kultu<sup>40</sup>.

Według *Katechizmu Kościoła katolickiego* adorację uważa się za pierwszy akt cnoty religijności. Adoracja oznacza uznanie Boga jako Boga prawdziwego i jedyne, uznanie Go za Stwórcę i Zbawiciela. Adorując Boga człowiek uwielbia Go jako Pana i Mistrza wszystkiego, co istnieje oraz za Jego nieskończoną i miłosierną Miłość. Z drugiej strony adoracja Boga oznacza uznanie z szacunkiem i całkowitą uległością nicości stworzenia, które swoje istnienie zawdzięcza tylko Bogu. Adorować Boga oznacza jednocześnie wychwalać Go, uwielbiać i uniażać samego siebie. Adoracja rodzi prawdziwą pokorę, która wyzwala człowieka z zamknięcia się w sobie, z niewoli grzechu i bałwochwalstwa świata<sup>41</sup>.

We współczesnej myśli Kościoła, wzbogaconego o doświadczenie *Vaticanum II*, można wyróżnić cechy, jakimi odznacza się forma kultu adoracji Najświętszego Sakramentu. Pierwszym i niezbywalnym aspektem adoracji eucharystycznej jest jej teocentryzm. Stawiając w swoim centrum Boga i kierując się do Niego, świadczy ona, że wszystko pochodzi od Stwórcy i do Niego należy zbawcza inicjatywa. Czyn Jezusa dokonany na krzyżu i uobecniający się podczas Mszy św. domaga się od Kościoła postawy czci i miłości<sup>42</sup>.

Z teocentryzmem adoracji ściśle wiąże się jej wymiar chrystocentryczny. Dzięki niemu przedmiotem uwielbienia jest nie tylko Bóg Trójjedyny, ale również człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, które było warunkiem zaistnienia ofiary krzyżowej. Bez Jego Ciała i Krwi odkupienie człowieka nie mogłoby się dokonać. Ludzka śmierć Chrystusa jest także źródłem Jego obecności pod postaciami eucharystycznymi, co stanowi szansę przedłużenia łaski Ofiary<sup>43</sup>.

Kolejny aspekt nierozzerwalnie wiąże adorację Eucharystii z Kościołem. Sakra-

<sup>39</sup> Por. *Komunia Święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej*, n. 58.

<sup>40</sup> Por. B. Mikołajczak, S. Rosik, Adoracja, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. I, Lublin 1995, k. 98

<sup>41</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 2096.

<sup>42</sup> Tamże, nr 2097.

<sup>43</sup> Por. Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum mysterium”*, w: *To czyżcie na moja pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, red. J. Miazek, Warszawa 1987, n. 3 g., s. 158. Ten

ment ten bowiem od samego początku jest rzeczywistością budującą Mistyczne Ciało Chrystusa<sup>44</sup>. Przez trwanie przed tajemnicą eucharystyczną nieustannie wzrasta w Kościele wiara, nadzieja i miłość, pokora i inne cnoty. Dzieje się tak, ponieważ Chrystus obecny dniem i nocą w pośrodku Kościoła, urabia obyczaje i zasila cnoty<sup>45</sup>.

Tak pojęta adoracja rozwija w wiernych poczucie odpowiedzialności za Kościół. Wyraża się to głównie w modlitwie, zanoszonej w czasie składania ofiary, jak i przez Komunię św., szczególnie zaś przez serdeczną rozmowę z obecnym w tabernakulum lub wystawionym w monstrancji Zbawicielem<sup>46</sup>. W takiej sytuacji każdy chrześcijanin może, a nawet powinien nieprzerwanie błagać Boga i składać siebie w miłej ofierze Panu za pokój i jedność Kościoła, by wszyscy synowie Kościoła stanowili jedno, by byli jednomyślni i nie było między nimi rozłamów<sup>47</sup>. Eklezjalność Eucharystii potwierdza fakt, iż ten, kto nie szanuje tego Sakramentu, nie ma też czci dla Kościoła. Ten zaś, kto odrzuca Kościół, traci więź z Eucharystią, zwłaszcza z adoracją Ciała Pańskiego<sup>48</sup>.

Adoracja eucharystyczna, będąc nierozzerwalnie złączoną z ofiarą Mszy św., kieruje myśli wiernych także ku innym sakramentom, poprzez które Stwórca działa z wielką mocą i pełnią. W tym czasie można więc wyprosić i umocnić łaskę wewnętrzną, rozwijaną przez sakramenty, oraz zrozumieć wydarzenia, którymi Bóg dosięga człowieka<sup>49</sup>.

Charakterystycznym wymiarem adoracji eucharystycznej jest jej jednoczesna wspólnotowość oraz indywidualność. Zgodnie z opisową definicją liturgii<sup>50</sup>, cała wspólnota ma obowiązek czynnego i świadomego uczestnictwa w liturgii. W ten sposób zgromadzenie liturgiczne daje publiczne świadectwo swej wiary i pobożności względem obecności Chrystusa w liturgii. Dotyczy to zwłaszcza Eucharystii i adoracji Najświętszego<sup>51</sup>. Trzeba jednak mocno zaznaczyć, że nie ma adoracji wspólnej bez osobistej. Stąd w trakcie nabożeństwa eucharystycznego sprawowanego wspólnotowo bardzo ważne są chwile ciszy, przeznaczone na osobiste słuchanie słowa Chrystusa i na modlitwę. Wierni, kontemplując oblicze Chrystusa, mogą wówczas doświadczyć, że „pięknie jest przebywać z Nim i jak umiłowany Uczeń oprzeć głowę na Jego piersi (por. J 13, 25), poczuć dotknięcie nieskończonej miłości

wymiar adoracji eucharystycznej bardzo dobrze ukazuje pieśń *Bądźże pozdrowiona Hostio żywa*, która zawierając w sobie elementy kultu Chrystusa (*hostia, drzewo żywota, Baranek Boży, chleb, serce Jezusa*), osiąga szczyt w słowach: „Witaj Jezu, Synu Maryi” (zob. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, s. 213).

<sup>44</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 11.

<sup>45</sup> Por. Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”*, s. 27-28.

<sup>46</sup> Por. R. Rak, dz. cyt., s. 182.

<sup>47</sup> Por. Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”*, s. 30-31.

<sup>48</sup> Por. R. Rak, dz. cyt., s. 183.

<sup>49</sup> Zob. Jan Paweł II, *List wielkokoczwartkowy o tajemnicy i kulcie Eucharystii „Dominicae cenaes”*, red. K. Lubowicki, Kraków 2005, nr 7.

<sup>50</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, nr 7.

<sup>51</sup> Por. Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum misterium”*, nr 60.

Jego serca”<sup>52</sup>.

Spojrzenie eschatologiczne na adorację ukazuje Eucharystię jako zadatek przyszłej chwały i nieśmiertelności<sup>53</sup>. Adoracja Najświętszego Sakramentu rodzi w wiernych eschatologiczną nadzieję życia wiecznego. Ta cnota mocno włącza chrześcijanina w tajemnicę paschalną Chrystusa i upodabnia do Niego w drodze ku zmartwychwstaniu. Czas spędzony na adoracji zaowocuje wówczas nie tylko wyznaniem wiary i miłości, ale także zjednoczeniem z Chrystusem cierpiącym oraz zmartwychwstałym i uwielbionym<sup>54</sup>.

Nie należy zapominać o wynagradzającym charakterze trwania przed Chrystusem obecnym w Eucharystii. Papież Jan Paweł II w encyklice o Eucharystii pisał: „wynagradzając (...) zaniedbania, zapomnienie, a nawet zniewagi, jakich nasz Zbawiciel doznaje w tylu miejscach na świecie, może przyczynić się do nawrócenia wielu i stać się „niewyczerpanym źródłem świętości”<sup>55</sup>. Poczucie własnej słabości, stawanie w prawdzie i widzenie realiów własnego życia w naturalny sposób prowadzi do takiej postawy wobec Chrystusa, który oddał swoje życie za grzechy świata i w swej miłości zostawił samego siebie w Eucharystii, którą uczynił pokarmem dającym życie wieczne i przedmiotem adoracji we wszystkich jej aspektach.

## Zakończenie

Z powyższych treści wynika, że zasadniczym i pierwszorzędnym celem adoracji eucharystycznej jest wyodrębnienie wewnętrznych postaw właściwych Chrystusowi ofiarującemu się nieustannie Ojcu w Duchu Świętym. Adoracja Najświętszego Sakramentu winna pobudzać u wiernych „głód Eucharystii”. Wyraża się on w coraz głębszym poznawaniu Eucharystii, kochaniu i naśladowaniu jej w życiu codziennym. Chrześcijanin każdego dnia powinien stawać się „człowiekiem Eucharystii”, by coraz bardziej jednoczyć się z Chrystusem ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i uwielbionym. Sprzyja temu systematyczne uczestnictwo w Eucharystii, częste przyjmowanie Komunii świętej i adoracja Najświętszego Sakramentu.

Z treści teologicznych rodzą się konkretne postulaty pastoralne. Pierwszy z nich to ten, aby umożliwiać wiernym jak najczęściej adorację Najświętszego Sakramentu czy to indywidualnie czy wspólnotowo. Jednocześnie należy troszczyć się, aby wspólnotowe adoracje przebiegały zgodnie z przepisami kościelnymi zawartymi w księgach liturgicznych. Adoracja ze swojej natury domaga się czasu, a więc powinno w trakcie jej trwania być miejsce na słuchanie słowa Bożego, rozważanie go, ciszę, modlitwę indywidualną i wspólnotową oraz wspólny śpiew. Nie powinno wystawiać Najświętszego Sakramentu tylko po to, aby odmówić litanie do świętego.

Dziś można także zaobserwować dość powszechne zjawisko Mszy świętych

<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 25.

<sup>53</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, nr 8.

<sup>54</sup> Por. R. Rak, dz. cyt., s. 188.

<sup>55</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 10.

z modlitwą o uzdrowienie, w czasie której wystawia się Najświętszy Sakrament. Niestety najczęściej w takich sytuacjach trudno mówić o adoracji w sensie ścisłym. Uwaga zebranych zwykle skupia się wtedy na prowadzącym modlitwę, który często przypisuje sobie charyzmat uzdrawiania (choć oczywiście może go posiadać), nacisk kładzie się na głośny śpiew i muzykę, niekiedy grę świateł. Te zewnętrzne formy najczęściej pobudzają emocje uczestników takiego spotkania i nie kierują ich serc ku Chrystusowi obecnemu w Najświętszym Sakramencie. Tego rodzaju formy kultu przejęły wiele elementów z ruchów zielonoświątkowych, gdzie nie ma Eucharystii i jej adoracji. Dlatego pasterze Kościoła winni okazywać w tych przypadkach wyjątkową czujność i stać na straży zdrowej nauki Kościoła.

## Literatura

### Źródła liturgiczne:

- Św. Cyryl Jerozolimski, *Ciało i Krew Pańska. Czwarta katecheza mistagogiczna*, 6, w: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tł. W. Kania, Kraków 2000, s. 335-338.
- Rytuał Rzymski. Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą świętą: dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1985.
- Dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła:  
Benedykt XVI, *Adhortacja apostołska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*, Kraków 2010.
- Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharistia”*, Poznań 2003.
- Jan Paweł II, *List wielkoczwartkowy o tajemnicy i kulcie Eucharystii „Dominicae cenae”*, red. K. Lubowicki, Kraków 2005, s. 35-64.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Eucharisticum misterium”*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, red. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 154-190.
- Paweł VI, *Encyklika „Mysterium fidei”*, w: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, red. J. Miazek, Warszawa 1987, s. 13-32.
- Paweł VI, *Uroczyste wyznanie wiary (30 czerwca 1968)*, 25, AAS 60 (1968), s. 442-443.
- Sobór Trydencki, Sesja XIII, *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, n. 405-417, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 21988, s. 203-208.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 478-509.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-168.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48-78.

### Literatura przedmiotu:

- Amiot, F., *Świątynia*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 963-969.
- Decyk, J., *Dynamiczny nurt kultu Eucharystii w Kościele*, w: *Liturgia Domus Carissima*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 182-205.
- Dupont, J., *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 324-326.
- Espezel, A., *Tajemnica paschalna w samym sercu pośrednictwa Chrystusa*, „Communio” 98/2 (1997), s. 92-100.
- Granat, W., *Eucharystia. Misterium Bożej obecności*, Sandomierz 2001.

- Hanc, W., *Obecność Chrystusa w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 447 (1983), s. 213-230.
- Jezierska, E.J., *Eucharystia – udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 159-178.
- Kwiatkowski, D., *Adoratio Sanctissimi podczas nabożeństw eucharystycznych i ludowych*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 26 (2012), s. 293-308.
- Lacan, M.F., *Obecność Boga*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 566-570.
- Nadolski, B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.
- Mickiewicz, F., *Rola Świątyni Jerozolimskiej w życiu i doktrynie Izraela*, „Communio” 88/3 (1995), s. 37-54.
- Mikołajczak, B., Rosik, S., *Adoracja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. I, Lublin 1995, k. 98-99.
- Rak, R., *Eucharystia w życiu chrześcijańskim. Studium teologiczno-pastoralne o integralnym rozumieniu i pełnym przeżywaniu Eucharystii*, Katowice 1984.
- Siedlecki, J., *Śpiewnik kościelny*, red. K. Mrowiec, Kraków 402001.
- Sławiński, J., *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988.
- Szafrański, A.L., *Teologia liturgii eucharystycznej*, Lublin 1981.
- Vaulx de, J., *Mieszkać*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 475-477.

## The Theology of the Rite of Eucharistic Exposition and Adoration

Summary: The Eucharist contains the entire spiritual good of the Church, that is Jesus Christ, our Passover and living bread. Through his flesh, made living and life-giving by the Holy Spirit, he gives life to men. The Eucharist draws its saving effectiveness from the real presence of Christ. There are other popular forms of cult outside Holy Mass which are connected with the Eucharist and practised in the Church. The best known and most widespread of these is the Eucharistic Exposition and Adoration. It is practised in various forms: so-called Perpetual adoration, which takes place in chapels where the Body of Christ is adored round the clock; forty-hour adoration; rosary services and other occasional forms of that cult. This article reveals the theological basis for adoration of the Most Blessed Sacrament. Adoration of Christ in the Eucharist underlines the redemptive dimension of God who is present among his people and encourages them to full participation in Holy Mass. The most important motive for adoration is the real presence of Christ in the Most Blessed Sacrament. Solemn adoration of Christ in the Eucharist always has the theocentric, christological, ecclesiastical and eschatological dimension.

Keywords: adoration, the Eucharist, prayer, the Most Blessed Sacrament, exposition





KS. ROBERT KACZOROWSKI

Wydział Wokalno-Aktorski  
Akademia Muzyczna  
im. St. Moniuszki Gdańsk

## „Błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia” (por. Łk 1,48). Muzyczne implikacje kultu maryjnego na przykładzie *Stabat Mater* G.P. da Palestriny

Streszczenie: Niniejszy artykuł poświęcony jest motetowi *Stabat Mater*, autorstwa renesansowego kompozytora Giovanniego Pierluigiego da Palestriny. Utwór ten w mistrzowski sposób pokazuje prowadzenie dwuchórowej ośmiogłosowej faktury, gdzie jednocześnie zachowana zostaje istotna dbałość o wyrazistość śpiewanego tekstu. W ten sposób omawiany utwór jest przykładem motetu, który odegrał znaczącą rolę w wykształceniu tzw. stylu kościelnego, zwanego z czasem stylem palestrinowskim. *Stabat Mater* Palestriny to również przykład, w jaki sposób muzyczna kompozycja może stać się osobistym wyznaniem wiary jego twórcy.

Słowa kluczowe: motet, sekwencja, *Stabat Mater*, G.P. da Palestrina, religijność, wyznanie wiary.

### Wstęp

Już chrześcijanie pierwszych wieków, gdy próbowali *opisać* podstawy swej wiary, zwracali uwagę na niepoślednią rolę Maryi w historii zbawienia. Jej kult klasyczna teologia nazywa *cultus hyperduliae* – kult szczególnej czci, należny tylko Maryi<sup>1</sup>. Przejawem tego kultu są m.in. modlitwy i śpiewy sławiące Matkę Pana. W ten sposób zaczęło realizować się proroctwo Maryi zapisane na kartach Ewangelii według świętego Łukasza: „Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia” (1,48)...

Historia muzyki liturgicznej zna wiele tekstów maryjnych, które na przestrzeni wieków stały się inspiracją dla różnych kompozytorów do tworzenia utworów opiewających Najświętszą Maryję Pannę, choćby wspomnieć tak popularne, jak *Ave Maria*, *Ave maris stella*, *Litanie do BMV*, *Magnificat*, *Salve Regina*, *Stabat Mater*, tzw. msze maryjne i wiele innych.

W tak zarysowanym kontekście mieści się główny problem niniejszego artykułu, którego celem jest przybliżenie utworu Giovanniego Pierluigiego da Palestriny o bolejącej Matce Bożej. Aby osiągnąć zamierzony cel, zostaną podjęte następujące kro-

<sup>1</sup> Zob. np. *Catholic Encyclopedia*, red. P.M.J. Stravinskias, Huntington, Indiana 1991, s. 491.

ki. Na początku będzie omówione powstanie i rozwój sekwencji. Następnie zostaną przedstawieni najważniejsi kompozytorzy, którzy na przestrzeni wieków tworzyli muzykę do tekstu *Stabat Mater*. Kolejna część artykułu będzie poświęcona omówieniu inspiracji muzycznych Palestriny, budowie motetu *Stabat Mater* oraz językowi muzycznemu dzieła. Przyjęcie takiego porządku metodologicznego pozwoli w całej pełni zobrazować postawioną tezę, iż muzyczne kompozycje stają się osobistym wyznaniem wiary ich twórców.

## 1. Sekwencja Stabat Mater

Sekwencje są określane jako dodatki do śpiewu *Alleluja*, posiadające budowę cykliczną, co oznacza sukcesywne powtarzanie kolejnych wierszy utworu (lub par zwrotek). Ich rozwój przypada na czas od IX do XVI wieku. W pierwszym okresie (IX–XI wiek) pojawiały się sekwencje o nieregularnej budowie, pozbawione często rytmiki i rymów. Od końca XI wieku zaczęły pojawiać się teksty rymowane<sup>2</sup>.

Wydany w 1570 roku Mszał Rzymski zawiera tylko cztery sekwencje. Były to: *Victime paschali*, *Veni Sancte Spiritus*, *Lauda Sion* oraz *Dies irae*. Natomiast w 1727 roku dołączono jeszcze jedną sekwencję – *Stabat Mater*. Wciąż jest dyskutowana sprawa jej autorstwa<sup>3</sup>.

Sekwencja *Stabat Mater* jest jedną z bardziej popularnych. Wykonywana jest szczególnie w okresie Wielkiego Postu. W warstwie semantycznej można w niej wyróżnić dwie części. Część pierwsza (zwrotki 1–8) opisuje lament bolesnej Matki Bożej stojącej pod krzyżem swego Syna i cierpiącej wraz z Nim na krzyżowej drodze. Część druga zaś (zwrotki 9–20) to wołanie człowieka, świadka cierpień Panny Maryi, który pragnie razem z Nią trwać w cierpieniu i wziąć na swe barki ciężar Jej bólu. Poniżej zamieszczono tekst łaciński sekwencji *Stabat Mater* oraz jej tłumaczenie w języku polskim dokonane przez Leopolda Staffa.

Tabela 1. Łaciński tekst *Stabat Mater* oraz polskie tłumaczenie

L.p.	Tekst łaciński	Tłumaczenie polskie
1.	Stabat Mater dolorosa Iuxta crucem lacrimosa Dum pendebat Filius.	Bolejąca Matka stała U stóp krzyża, we łzach cała, Kiedy na nim zawisł Syn.
2.	Cuius animam gementem Contristatam et dolentem Pertransivit gladius.	A w Jej pełnej jęku duszy, Od męczarni i katuszy, Tkwił miecz ostry naszych win.

<sup>2</sup> Por. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000, s. 324-325.

<sup>3</sup> Powszechnie przyjmuje się, że słowa sekwencji napisał Jacopone da Todi w XIII wieku. Niektórzy zaś autorstwo przypisują św. Bonawenturze (ok. 1217–1274). Zob. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II*, s. 325.

3.	O quam tristis et afflicta Fuit illa benedicta Mater unigeniti!	Jakże smutna i strapiona Była ta błogosławiona, Z której się narodził Bóg.
4.	Quae moerebat et dolebat, Pia Mater, dum videbat Nati poenas incliti.	Jak cierpiała i bolała, Jakże drżała, gdy widziała Dziecię swe wśród śmierci trwóg.
5.	Quis est homo, qui non fletet, Matrem Christi si videret In tanto supplicio?	Któryż człowiek nie zapłacze, Widząc męki i rozpacze Matki Bożej w żalu tym?
6.	Quis non posset contristari, Christi Matrem contemplari Dolentem cum Filio?	Któż od smutku się powstrzyma, Mając Matkę przed oczyma, Która cierpi z Synem swym?
7.	Pro peccatis suae gentis Vidit Iesum in tormentis, Et flagellis subditum.	Widzi, jak za ludzkie winy Znosi męki Syn jedyny, Jezus, jak Go smaga bat.
8.	Vidit suum dulcem natum Moriendo desolatum Dum emisit spiritum.	Widzi jak samotnie kona Owoc Jej czystego łona, Dając życie za ten świat.
9.	Eia Mater, fons amoris Me sentire vim doloris Fac, ut tecum lugeam.	Matko, coś miłości zdrojem, Przejmij mnie cierpieniem swoim Abym boleć z Tobą mógł.
10.	Fac, ut ardeat cor meum In amando Christum Deum Ut sibi complaceam.	Niechaj serce moje pała, By radością mą się stała Miłość, którą Chrystus Bóg.
11.	Sancta Mater, istud agas, Crucifixi fige plagas Cordi meo valide.	Matko święta, srogie rany, Które zniósł Ukrzyżowany, Wyryj mocno w duszy mej.
12.	Tui nati vulnerati, Tam dignati pro me pati, Poenas mecum divide.	Męką Syna rodzonego, Co dla dobra cierpiał mego, Ze mną się podzielić chciej.
13.	Fac me tecum pie flere, Crucifixo condolere, Donec ego vixero.	Pragnę płakać w Twym pobliżu, Cierpiąc z Tym, co zmarł na krzyżu Po mojego życia kres.
14.	Iuxta crucem tecum stare, Et me tibi sociare In planctu desidero.	Chcę pod krzyżem stać przy Tobie, Z Tobą łączyć się w żałobie, I wylewać zdroje łez.
15.	Virgo virginum praeclara, Mihi iam non sis amara Fac me tecum plangere.	Panno czysta nad pannami, Niechaj dobroć Twoja da mi Płakać z żalu z Tobą współ.

16.	Fac, ut portem Christi mortem Passionis fac consortem, Et plagas recolare.	Bym z Chrystusem konał razem, Męki Jego był obrazem, Rany Jego w sobie czuł.
17.	Fac me plagis vulnerari, Fac me cruce inebriari, Et cruore Filii.	Niech mnie do krwi rani zgraja, Niech mnie męki krzyż upaja I Twojego Syna krew.
18.	Flammis ne urar succensus Per te, Virgo, sim defensus In die iudicii.	W ogniu, Panno, niech nie płonę, Więc mnie w swoją weź obronę, Gdy nadejdzie sądu gniew.
19.	Christe, cum sit hinc exire, Da per Matrem me venire Ad palmam victoriae.	Gdy kres dni przede mną stanie, Przez Twą Matkę dojsz mi Panie, Do zwycięstwa palmy daj.
20.	Quando corpus morietur, Fac, ut animae donetur Paradisi gloria.	Kiedy umrze moje ciało, Niechaj duszę mą z swą chwałą Czeka Twój wieczysty raj.

Źródło: *Liber usualis missae et officii pro dominicis et festis cum cantu gregoriano*, S. Sedis Apostolicae et Sacrorum Rituum Congregationis Typographi, Parisiis – Tornaci – Romae – Neo Eboraci 1962, s. 1634v–1637; *Stabat Mater* w tłumaczeniu Leopolda Staffa, w: *The Ultimate Stabat Mater site. A musical journey through the ages...*, za: <https://www.stabatmater.info/polish/> [15.09.2017].

## 2. Stabat Mater w muzyce

Na przestrzeni wieków popularna sekwencja o bolejącej Matce Bożej stała się inspiracją dla wielu muzyków do stworzenia często wybitnych dzieł, wykonywanych po dziś dzień.

W *Liber usualis* zawarte są dwie wersje tego śpiewu. W pierwszej wersji sekwencji pod każde dwie kolejne zwrotki tekstu podłożona jest inna linia melodyczna. Natomiast druga wersja *Stabat Mater*, określona jako „Planctus B. Mariae Virginis”, posiada jedną prostą melodię w 6. modusie.

Przykład nutowy 1. *Stabat Mater. Planctus B. Mariae Virginis*

VI. **S** Ta-bat Ma-ter do-lo- ró-sa Juxta cru- cem lacrimó-sa,  
Dum pendé- bat Fí-li- us. A- men.

Źródło: *Liber usualis missae et officii...*, s. 1874

Ponadto autorami muzyki do słów *Stabat Mater* są m.in.:

- Josquin des Prés (1440–1521) – motet 5-głosowy<sup>4</sup>,
- Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525–1594) – autor dwóch motetów *Stabat Mater*. Pierwszy – na 2 chóry czterogłosowe, drugi – na 3 chóry czterogłosowe<sup>5</sup>,
- Orlando di Lasso (1532–1594) – motet 8-głosowy (10 części)<sup>6</sup>,
- Grzegorz Gerwazy Gorczycki (1665/67–1734) – utwór *a cappella* (autorstwo utworu podawane w wątpliwość)<sup>7</sup>,
- Antonio Vivaldi (1678–1742) – oratorium na alt, instrumenty smyczkowe i organy<sup>8</sup>,
- Domenico Giuseppe Scarlatti (1685–1757) – na 4 sopran, 2 alt, 2 tenory, 2 basy i organy<sup>9</sup>,
- Giovanni Battista Pergolesi (1710–1736) – na sopran, alt, zespół smyczkowy i organy<sup>10</sup>,
- Joseph Haydn (1732–1809) – oratorium na 4 solistów, chór, 2 oboje lub rożki

<sup>4</sup> M. Pamuła, *Josquin des Prés*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. IV hij, red. E. Dziębowska, Kraków 1993, s. 501.

<sup>5</sup> A. Patalas, *Palestrina*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VII n-pa, red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 304.

<sup>6</sup> K. Morawska, *Orlando di Lasso*, w: tamże, s. 192.

<sup>7</sup> Z.M. Szweykowski, *Gorczycki*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. III efg, red. E. Dziębowska, Kraków 1987, s. 397.

<sup>8</sup> P. Wilk, *Vivaldi*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. XI t-v, red. E. Dziębowska, Kraków 2009, s. 295.

<sup>9</sup> E. Dziębowska, *Scarlatti*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. IX s-sl, red. E. Dziębowska, Kraków 2007, s. 61.

<sup>10</sup> A. Konieczna, *Pergolesi*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VIII pe-r, red. E. Dziębowska, Kraków 2004, s. 48.

angielskie, instrumenty smyczkowe oraz b.c. (organy)<sup>11</sup>,

- Ligi Boccherini (1743–1805) – op. 61. Pierwsza wersja na sopran i instrumenty smyczkowe; druga wersja na 3 głosy i instrumenty smyczkowe<sup>12</sup>,
- Gioachino Rossini (1792–1868) – na 2 soprany, tenor, bas, chór i orkiestrę<sup>13</sup>,
- Franz Schubert (1797–1828) – oratorium na głosy solowe, chór i orkiestrę (do tekstu niemieckiego)<sup>14</sup>,
- Joseph Rheinberger (1839–1901) – napisał 4 różne Stabat Mater<sup>15</sup>,
- Anton Dvořák (1841–1904) – oratorium na sola, chór mieszany i orkiestrę<sup>16</sup>,
- Karol Szymanowski (1882–1937) – op. 53, na sopran, alt, baryton, chór mieszany i orkiestrę<sup>17</sup>,
- Krzysztof Penderecki (1933–) – na 3 chóry mieszane (kompozytor włączył ten utwór do Pasji wg św. Łukasza)<sup>18</sup>.

### 3. Inspiracje muzyczne Palestriny

Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525/1526–1594) to włoski kompozytor, którego życie przez długi okres związane było z Rzymem. Już w dzieciństwie przy Bazylice S. Maria Maggiore mały Giannetto uczył się śpiewu i nauki kontrapunktu. W 1544 roku powrócił do rodzinnej miejscowości – Palestriny, aby przy katedrze S. Agapito przyjąć funkcję kanonika, która oznaczała obowiązek gry na organach podczas nabożeństw w niedziele i święta oraz prowadzenie śpiewu podczas nieszporów i komplety. Ponadto uczył śpiewu kanoników katedralnych i chłopców-chórzystów. W 1551 roku Palestrina udał się do Rzymu i pełnił funkcję *magister cantorum* (do jego obowiązków należało kształcenie chłopców-sopranistów), a następnie *magister cappella* w powołanej przez papieża Juliusza II Cappella Giulia przy Bazylice św. Piotra. Później pracował w Cappella Pontificia – osobistej kapeli papieskiej, został kapelmistrzem w Bazylice św. Jana na Lateranie oraz w Cappella Liberiana

<sup>11</sup> E. Dziębowska, *Haydn*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. IV *hij*, dz. cyt., s. 135.

<sup>12</sup> J. Zabża, *Boccherini*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. I *ab*, red. E. Dziębowska, Kraków 1979, s. 346.

<sup>13</sup> A. Konieczna, *Rossini*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VIII *pe-r*, dz. cyt., s. 473.

<sup>14</sup> M. Tomaszewski, H. Hryszczyńska, *Schubert*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. IX *s-sl*, dz. cyt., s. 155.

<sup>15</sup> E. Dziębowska, *Rheinberger*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VIII *pe-r*, dz. cyt., s. 377.

<sup>16</sup> M.J. Negrey, *Dvořák*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. II *cd*, red. E. Dziębowska, Kraków 1984, s. 502.

<sup>17</sup> Z. Helman, *Szymanowski*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. X *sm-s*, red. E. Dziębowska, Kraków 2007, s. 283.

<sup>18</sup> A. Jarzębska, K. Podobińska, *Penderecki*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VIII *pe-r*, dz. cyt., s. 15.

przy Bazylice S. Maria Maggiore<sup>19</sup>.

Pracując w najważniejszych zespołach muzycznych Rzymu i pełniąc w nich tak różnorodne funkcje, Palestrina pozostawał nade wszystko kompozytorem – co ówczesnie nie było zjawiskiem odosobnionym. Tworzenie muzyki (często także na potrzeby zespołów, którymi kierował) było ściśle związane z duchem reform wyartykułowanych podczas Soboru Trydenckiego (1545–1563). Główne postulaty zakładały, że muzyka wielogłosowa w liturgii ma pobudzać nade wszystko uczucia religijne, co oznaczało wyeliminowanie jakichkolwiek elementów świeckich. Ponadto podkreślano, że śpiewany tekst ma być zrozumiały dla słuchaczy.

W taki sposób twórczość Palestriny jest przede wszystkim odzwierciedleniem jego związków z papieżstwem oraz tych tendencji stylistycznych, które zarysowane podczas poszczególnych sesji Tridentinum, realizowano już w II połowie XVI wieku<sup>20</sup>. Godny podkreślenia jest również fakt, że motety Palestriny odegrały istotną rolę w wykształceniu tzw. stylu kościelnego. To właśnie ten styl, nazwany później palestrinowskim, stawiano jako wzór kościelnych kompozycji<sup>21</sup>.

#### 4. Budowa motetu *Stabat Mater*

*Stabat Mater* Palestriny przeznaczony na dwa czterogłosowe chóry jest przykładem renesansowego motetu, czyli utworu *a cappella* do tekstu religijnego – w tym wypadku do słów znanej maryjnej sekwencji. W utworze można wyodrębnić sześć części. Cezury te wyznacza: semantyka, harmonika utworu oraz kontrasty metryczne.

I tak wyróżnić można:

- część I – do taktu 19 (słowa: *Pertransivit gladius*), metrum 2/2 i 3/2. W części tej widoczna jest korespondencja chórów: gdy chór I śpiewa, chór II pauzuje. Zabieg ten jest o tyle istotny, że wskazuje na źródło, z którego wywodzi się motet, czyli śpiew antyfonalny, naprzemienny, który od XV wieku przyjął we Włoszech postać wielogłosową. I choć za twórcę motetu wielochórowego uchodzi przedstawiciel szkoły niderlandzkiej – Adrian Willaert, to właśnie we Włoszech, a dokładnie w Bazylice św. Marka w Wenecji, ze względu na możliwości architektoniczne świątyni już wcześniej praktykowano polichoralność<sup>22</sup>.

Część kończy chór II wyraźnym zwrotem kadencyjnym prowadzącym do toniki (akord D-dur).

<sup>19</sup> Więcej na temat życia i twórczości kompozytora zob. A. Patalas, *Palestrina*, s. 289–294.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Zob. np. E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000, s. 75.

<sup>22</sup> J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne. T. 5 Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984, s. 56.

Tabela 2. *Stabat Mater* G.P. da Palestriny, część I, pokaz wejścia chórów

Część I, takty 1-19	Metrum	Wejścia chórów			
I Chór	2 3 2 2	X		X	
II Chór			X		X

Źródło: badania własne

- część II – do taktu 65 (słowa: *Dum emisit spiritus*). Część rozpoczyna się ósmiogłosowym masywem wyśpiewującym słowa *O quam tristis et afflicta*, po czym następuje korespondencja chórów. W taktach 31–34 pojawia się kolejny masyw (słowa: *Nati poenas incliti*), a po nim dość długi naprzemienny dialog obu chórów kończący się zwrotem kadencyjnym prowadzącym do akordu A-dur i jednoczesnym wspólnym wyśpiewaniem słów *Dum emisit spiritum*.

Ta część motetu Palestriny ukazuje mistrzostwo kompozytora, który na przestrzeni kilkudziesięciu taktów traktuje oba chóry na sposób antyfonalny oraz w pełnej synchronii<sup>23</sup>.

Tabela 3. *Stabat Mater* G.P. da Palestriny, część II, pokaz wejścia chórów

Część II, takty 20-65	Wejścia chórów														
I Chór	X		X		X	X	X		X		X		X		X
II Chór	X	X		X		X		X		X		X		X	X

Źródło: badania własne

- część III – do taktu 85 (słowa: *Ut sibi complaceam*), metrum 3/4. Jest to stosunkowo krótka, bo licząca zaledwie 20 taktów część utworu, w której widoczna jest korespondencja obu zespołów: chór II – chór I – chór II. Całość kończy się akordem D-dur.

<sup>23</sup> W typowym motecie dwuchórowym wyróżniano z reguły 3 części: 1. część antyfonalną, 2. część, w której chóry częściowo z sobą współdziałały oraz 3. część końcową, w której następowała pełna synchronia obu zespołów. Dwa z wymienionych zabiegów Palestrina stosuje w jednej z sześciu części swego utworu. Por. J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Formy muzyczne...*, s. 56.



Tabela 4. *Stabat Mater* G.P. da Palestriny, część III, pokaz wejścia chórów

Część III, takty 66-85	Metrum	Wejścia chórów		
I Chór	3 4		X	
II Chór		X		X

Źródło: badania własne

- część IV – do taktu 112 (słowa: *Donec ego vixero*), metrum 2/2 i 3/2. Ta część *Stabat Mater* rozpoczyna się i kończy ośmiogłosowymi masywami, między którymi dwa razy następuje korespondencja chóru I i chóru II. Całość kończy się akordem G-dur.

Tabela 5. *Stabat Mater* G.P. da Palestriny, część IV, pokaz wejścia chórów

Część IV, takty 86-112	Metrum	Wejścia chórów					
I Chór	2 3 2 2	X	X		X		X
II Chór		X		X		X	X

Źródło: badania własne

- część V – do taktu 130 (słowa: *Fac me tecum plangere*). Jest to najkrótsza część utworu, licząca zaledwie 18 taktów. W swej budowie jest ona jednorodna. Cały czas brzmia – po raz pierwszy w tym dziele – jedynie poszczególne głosy obu chórów. W chórze I jest to sopran i alt, zaś w chórze II – sopran i tenor. Pozostałe głosy pauzują. W tym więc przypadku faktura chóralna ukształtowała formę motetu. Część kończy się akordem F-dur.

Tabela 6. *Stabat Mater* G.P. da Palestriny, część V, pokaz wejścia chórów

Część V, takty 113-130	Wejścia chórów
I Chór	x (SA)
II Chór	x (ST)

Źródło: badania własne

- część VI – do taktu 170 (słowa: *Paradisi gloria*). Ostatnia część rozpoczyna się

trzytaktowym masywem, po czym następuje zasadnicza redukcja głosów: w chórze I śpiewa alt, tenor i bas, zaś w chórze II – tylko tenor. Kolejne wyśpiewywane słowa *Fac me plagis vulnerari / cruce inebriari / et cruore Filii* podejmują w chórze I sopran i tenor, zaś w chórze II – sopran, alt oraz w końcowej części bas (ponownie faktura utworu kształtuje formę).

W części tej jeszcze dwa razy następują ośmiogłosowe masywy, przedzielone dialogami między chórem I i chórem II. W takcie 167 na słowach *Paradisi gloria* rozpoczyna się potężne ośmiogłosowe tutti obu zespołów, wieńczące całość utworu kadencją zmierzającą do końcowego akordu D-dur (zob. przykład nutowy 2).

Tabela 7. *Stabat Mater* G.P. da Palestriny, część VI, pokaz wejścia chórów

Część VI, takty 131-170	Wejścia chórów												
I Chór	X	X (ATB)	X (ST)		X		X	X		X		X	X
II Chór	X	X (T)	X (SAB)	X		X		X	X		X		X

Źródło: badania własne

Przykład nutowy 2. *Stabat Mater* G.P. da Palestriny, takty 166–170

166

Sopran  
pa - ra - di - si glo - ri - a, glo - ri - a.

Alt  
pa - ra - di - si glo - ri - a.

Tenor  
pa - ra - di - si glo - ri - a.

Bas  
pa - ra - di - si glo - ri - a.

Sopran  
pa - ra - di - si glo - ri - a.

Alt  
pa - ra - di - si glo - ri - a.

Tenor  
pa - ra - di - si glo - ri - a.

Bas  
pa - ra - di - si glo - ri - a.

Źródło: [http://imslp.nl/imglnks/usimg/2/26/IMSLP08849-Score\\_-\\_Palestrina\\_-\\_Stabat\\_Mater.pdf](http://imslp.nl/imglnks/usimg/2/26/IMSLP08849-Score_-_Palestrina_-_Stabat_Mater.pdf) [15.09.2017]

## 5. Język muzyczny dzieła

W prezentowanym utworze *Stabat Mater* Palestrina posługuje się harmonią modalną. Właśnie ten typ harmonii, jej prostota oraz mała zmienność następstw akordowych pozwalają podjąć wyzwanie, polegające na mistrzowskim prowadzeniu dwuchórowej ośmiogłosowej faktury. W takiej bowiem fakturze podstawowym współczynnikiem formy nie jest pojedynczy głos, ale chór. Zatem „zamiast prowadzenia linii melodycznych typowych dla polifonii”, kompozytor używa akordu jako nowego elementu konstrukcyjnego dzieła. Jest to nowy rodzaj polifonii, w którym współdziałają ze sobą bloki akordowe, a nie linie melodyczne<sup>24</sup> (zob. przykład nutowy 3).

Przykład nutowy 3. *Stabat Mater* G.P. da Palestriny, takty 41–47

The image shows a musical score for two choirs, CORO 1 and CORO 2, in measures 41-47 of Palestrina's Stabat Mater. Each choir has four parts: Soprano, Alto, Tenor, and Bass. The lyrics are: 'Chri - sti Ma - trem con - tem - pla - ri' and 'Quis non pos - set con - tri - sta - ri,'. The score is written in mensural notation with a treble clef and a common time signature.

Źródło: [http://imslp.nl/imglnks/usimg/2/26/IMSLP08849-Score\\_-\\_Palestrina\\_-\\_Stabat\\_Mater.pdf](http://imslp.nl/imglnks/usimg/2/26/IMSLP08849-Score_-_Palestrina_-_Stabat_Mater.pdf) [15.09.2017]

Utwór Palestriny jest typem motetu deklamacyjnego, w którym na pierwszy plan wysuwa się sprawa wyrazistości tekstu. Kompozytor osiąga to poprzez konstruk-

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 58.

tywne traktowanie harmoniki (posługiwanie się zwartymi akordami) oraz technikę dwuchórową.

W związku z traktowaniem tekstu można wskazać tzw. *kontrapunkt simplex*, któremu odpowiada synchroniczny układ tekstu we wszystkich ośmiu głosach, tzn. na tę samą miarę taktu przypadają te same wyrazy<sup>25</sup> (zob. przykład nutowy 4).

Przykład nutowy 4. *Stabat Mater* G.P. da Palestriny, takty 86–89

The image shows a musical score for two choirs, CORO 1 and CORO 2, performing the text 'San - cta ma - ter, i - stud a - gas,'. The score is for measures 86-89. Each choir has four parts: Soprano, Alto, Tenor, and Bass. The music is in G major and 4/4 time. The vocal lines are highly homophonic, with all voices moving in parallel motion and singing the same words at the same time. The lyrics are: 'San - cta ma - ter, i - stud a - gas,'.

Źródło: [http://imslp.nl/imglnks/usimg/2/26/IMSLP08849-Score\\_-\\_Palestrina\\_-\\_Stabat\\_Mater.pdf](http://imslp.nl/imglnks/usimg/2/26/IMSLP08849-Score_-_Palestrina_-_Stabat_Mater.pdf) [15.09.2017]

W każdym z chórów występuje w zasadzie identyczna rytmika – głosy tworzą w większości niemal nierozkładalne bloki akordowe (widoczne w powyższych przykładach nutowych).

Motet złożony jest z dość krótkich odcinków, które płynnie przechodzą jeden w drugi. W kolejnych przeprowadzeniach prezentowane są frazy słowno-muzyczne. Respektują one układ akcentów w tekście, posługują się meliką drobnointerwałową, ruch melodii jest falisty, pozbawiony kontrastów, nagłych zmian czy skoków<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 59.

<sup>26</sup> Więcej na temat motetu renesansowego zob. tamże, s. 36–63.

## Zakończenie

Wyśpiewując chwałę Bogu w hymnie *Magnificat*, Maryja wypowiedziała znamienne słowa, że wszystkie przyszłe pokolenia będą Ją błogosławić (por. Łk 1,48). Rzeczywiście, imię Najświętszej Maryi Panny wciąż wzywają pokolenia chrześcijan. Do Niej kierują swe prośby, modlitwy, błagania i podziękowania; to Ją proszą o wstawiennictwo u Boga...

Przejawem kultu Matki Bożej są także pieśni i utwory muzyczne pisane ku Jej czci. Swą twórczością kompozytorzy różnych czasów i epok podkreślają rolę, jaką Maryja odgrywa w dziele zbawienia dokonany przez jej Syna Jezusa Chrystusa. W ten kontekst wpisuje się także włoski kompozytor XVI wieku Giovanni Pierluigi da Palestrina i jeden z jego wielu motetów – *Stabat Mater*, którego charakterystykę podjęto w niniejszym artykule.

Istotę śpiewów ku czci Matki Bożej, która mimo upływu wieków nie straciła na swej aktualności, trafnie ujął jeden z opatów cysterskich – Aelred z Rievaulx (zm. 1167). We wskazaniach dla podległych mu mnichów zwracał uwagę, że cześć wyśpiewywaną Maryi na modlitwie należy łączyć z czcią okazywaną Jej w codziennym życiu: „Jeśli wyśpiewujemy chwałę naszym głosem, nie powinniśmy pozbawiać jej treści przez nasze postępowanie. Dlatego śpiewajmy nie obłudnie, lecz szczerym sercem. Fałszywie chwali, kto nie naśladuje tego, co wychwala. Ten prawdziwie słuwi pokorę Maryi, kto w miarę swych sił stara się być pokorny. Ten prawdziwie słuwi czystość Maryi, kto odrzuca i ma w pogardzie wszelką nieczystość i pożądlivość. Ten prawdziwie słuwi miłość Maryi, kto z całych sił i z wielką gorliwością usiłuje miłować Boga i bliźniego. Dlatego (...) jeśli chcemy okazywać Maryi cześć doskonałą, musimy zważać przede wszystkim na trzy rzeczy: prawe myślenie, świętą mowę i właściwe postępowanie. Kto ma to na uwadze i pragnie w pełni osiągnąć, ten naśladuje świętą Maryję”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Cyt. za: F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 201.

## Literatura

- Catholic *Encyclopedia*, red. P.M.J. Stravinskas, Huntington, Indiana 1991.
- Chomiński, J., Wilkowska-Chomińska K., *Formy muzyczne*. T. 5 *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984.
- Courth, F., *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 43–203.
- Dziębowska, E., *Haydn*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. IV *hij*, red. E. Dziębowska, Kraków 1993, s. 114–151.
- Dziębowska, E., *Rheinberger*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VIII *pe-r*, red. E. Dziębowska, Kraków 2004, s. 377.
- Dziębowska, E., *Scarlatti*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. IX *s-sł*, red. E. Dziębowska, Kraków 2007, s. 60–63.
- Helman, Z., *Szymanowski*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. X *sm-ś*, red. E. Dziębowska, Kraków 2007, s. 275–298.
- Hinz, E., *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 2000.
- [http://imslp.nl/imglnks/usimg/2/26/IMSLP08849-Score\\_-\\_Palestrina\\_-\\_Stabat\\_Mater.pdf](http://imslp.nl/imglnks/usimg/2/26/IMSLP08849-Score_-_Palestrina_-_Stabat_Mater.pdf) [15.09.2017].
- Jarzębska, A., Podobińska K., *Penderecki*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VIII *pe-r*, red. E. Dziębowska, Kraków 2004, s. 8–38.
- Konieczna, A., *Pergolesi*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VIII *pe-r*, red. E. Dziębowska, Kraków 2004, s. 47–50.
- Konieczna, A., *Rossini*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VIII *pe-r*, red. E. Dziębowska, Kraków 2004, s. 468–478.
- Liber usualis missae et officii pro dominicis et festis cum cantu gregoriano*, S. Sedis Apostolicae et Sacrorum Rituum Congregationis Typographi, Parisiis - Tornaci - Romae - Neo Eboraci 1962.
- Morawska, K., *Orlando di Lasso*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VII *n-pa*, red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 175–218.
- Negrey, M.J., *Dvořák*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. II *cd*, red. E. Dziębowska, Kraków 1984, s. 491–509.
- Pamuła, M., *Josquin des Prés*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. IV *hij*, red. E. Dziębowska, Kraków 1993, s. 492–511.
- Patalas, A., *Palestrina*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. VII *n-pa*, red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 289–318.
- Pawlak, I., *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000.
- Szweykowski, Z.M., *Gorczycki*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. III *efg*, red. E. Dziębowska, Kraków 1987, s. 395–400.
- The Ultimate Stabat Mater site. A musical journey through the ages...*, <https://www.stabatmater.info/polish/> [15.09.2017].
- Tomaszewski, M., Hryszczyńska H., *Schubert*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. IX *s-sł*, red. E. Dziębowska, Kraków 2007, s. 141–166.
- Wilk, P., *Vivaldi*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. XI *t-v*, red. E. Dziębowska, Kraków 2009, s. 291–301.
- Zabża, J., *Boccherini*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. I *ab*, red. E. Dziębowska, Kraków 1979, s. 345–347.

## “All Generations Shall Call Me Blessed” (Lk 1.48). Musical Implications of the Cult of St. Mary on the Example of *Stabat Mater* by G.P. da Palestrina

Summary: This study is devoted to the motet *Stabat Mater*, created by the Renaissance composer Giovanni Pierluigi da Palestrina. This work is a masterly composition for two choirs and eight voices, with remarkable attention paid to the distinctiveness of the text sung. In this way the discussed artwork is an example of a motet which played a significant role in the formation of the “ecclesiastical style”, later called Palestrina motet style.

The *Stabat Mater* of Palestrina is also an example of how a musical composition can become its creator’s personal confession of faith.

Keywords: motet, sequence, *Stabat Mater*, G.P. da Palestrina, religiousness, confession of faith





JANINA BOKUN

Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Toruń

## Trzeźwość i abstynencja w nauczaniu Kościoła

Streszczenie: Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na trzeźwość i jej znaczenie w życiu każdego człowieka. Należy bowiem zdawać sobie sprawę, że właśnie trzeźwość odgrywa w ludzkim życiu dominującą rolę – wpływa na jego rozwój, prawidłowe funkcjonowanie rodziny i społeczeństwa. Związana z cnotą umiarkowania pozwala panować nad pożądaniem i przyjemnościami, głównie zmysłowymi tak, by człowiek potrafił kierować się nie tylko sercem i wyobraźnią, ale także rozumem. To właśnie trzeźwość otwiera na miłość, wolność, dojrzałość, odpowiedzialność względem siebie i bliźniego, kierując go ku najwyższej wartości, jaką jest Bóg. Temat trzeźwości towarzyszy człowiekowi już od samego początku jego istnienia. Mówi o tym już Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, które przestrzega przed nadużywaniem alkoholu, pisząc o jego zgubnym działaniu zamykającym człowiekowi drogę do zbawienia będącego celem każdej osoby. Toteż o trzeźwości, oraz zgubnych skutkach związanych z jej brakiem, Kościół mówi w swoim nauczaniu od pierwszych wieków istnienia. Już wielcy Ojcowie Kościoła, tacy jak: św. Klemens Aleksandryjski, św. Hieronim, św. Augustyn wypowiedzieli się na ten temat, a w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu opisał cnotę trzeźwości w swoich pismach. Kościół, kierując się troską o człowieka i realizację jego powołania, nieustannie z całą mocą i siłą wspiera działania zmierzające do życia w trzeźwości. Realizuje to zadanie między innymi poprzez nauczanie, oraz dokumenty, w których mówi na temat trzeźwości.

Słowa kluczowe: trzeźwość, abstynencja, miłość, wolność, odpowiedzialność, człowiek, Pismo Święte, nauczanie Kościoła, nauczanie Jana Pawła II

### Wprowadzenie

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże powołany jest do życia w miłości, wolności i prawdzie. Powołanie do życia w trzeźwości jest jednym z istotnych elementów

realizowania tego zadania. Czym jest zatem trzeźwość, która jest tak bardzo ważna w życiu każdego człowieka? Trzeźwość – termin pochodzący od łac. *bria* (pol. miara), oznacza zachowanie umiaru w używaniu napojów alkoholowych, natomiast w znaczeniu szerszym oznacza umiar i powściągliwość w stosunku do przyjemności, zwłaszcza zmysłowych. Trzeźwość jako cnota jest jedną z podstawowych zasad ludzkiego życia. Zaprzeczeniem trzeźwości jest jej brak związany z nadużywaniem

alkoholu, który uniemożliwia życie w prawdzie, miłości i wolności, a w konsekwencji prowadzi do uzależnienia<sup>1</sup>. Człowiek XXI wieku jest coraz bardziej narażony na różnego rodzaju bolesne doświadczenia współczesnego świata. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jako osoba powinien żyć w sposób wolny i odpowiedzialny, świadomy siebie i swego powołania. Tymczasem staje się coraz bardziej zagubiony, nie radzi sobie z własnymi emocjami, stresem i pustką duchową. Ciągły strach, niepewność jutra oraz pogoń za tym, co oferuje otaczający świat, bardzo często prowadzą ludzi na drogę różnych form uzależnień powodujących utratę wolności, miłości i trzeźwości, które leżą u podstaw człowieczeństwa. Jedną z najbardziej rozpowszechnionych form uzależnień zagrażającą wolności, miłości i trzeźwości człowieka jest uzależnienie od alkoholu, które niszczy nie tylko osobę pijącą, ale i jej rodzinę i społeczeństwo.

W niniejszym artykule zostaną omówione następujące zagadnienia dotyczące trzeźwości ujęte z perspektywy teologicznej: nauczanie Kościoła od pierwszych wieków jego istnienia, cnota trzeźwości w Piśmie świętym oraz nauczanie Jana Pawła II.

## 1. Trzeźwość w ujęciu teologicznym

Trzeźwość przynależy do jednej z podstawowych cnót kardynalnych – cnoty umiarkowania. W świetle *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Umiarkowanie jest cnotą moralną, która pozwala opanować dążenie do przyjemności i zapewnia równowagę w używaniu dóbr stworzonych. Zapewnia panowanie woli nad popędami i utrzymuje pragnienia w granicach uczciwości. Osoba umiarkowana kieruje do dobra swoje pożądania zmysłowe, zachowuje zdrową dyskrecję i nie daje się uwieść (...) by iść za zachciankami swego serca”<sup>2</sup>. Trzeźwość jest zatem cnotą o wielkim znaczeniu moralnym, ma szczególną wartość w życiu człowieka, ponieważ umożliwia realizację innych cnót. Dotyczy nie tylko wymiaru fizycznego, czyli używania napojów alkoholowych, ale również wymiaru intelektualnego i duchowego człowieka, czyli: uczciwości, rzetelności, trzeźwych poglądów i osądów, roztropności umysłu i ducha. Trzeźwość to droga prowadząca do odkrywania i realizowania chrześcijańskiego powołania<sup>3</sup>. Brak trzeźwości spowodowany nadużywaniem alkoholu powoduje zaciemnienie umysłu i jest przeszkodą we właściwym jego działaniu, we wszystkich aspektach ludzkiego życia. Już w Piśmie świętym jest mowa o zachowaniu umiaru, między innymi w stosunku do napojów upajających, jak również o dobrowolnej rezygnacji z alkoholu, trwałej lub czasowej, podejmowanej z różnych motywów: religijnych, moralnych i społecznych, określanej dobrem moralnym.

<sup>1</sup> Por. A. Grabner-Haider, *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, kol. 1333; W. Wicher, *Podstawy teologii moralnej*, Poznań 1969, s. 544; *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 12; J. Kochański, *O trzeźwości i pijaństwie*, „Trzeźwymi Bądźcie” 1 (2001), s. 26.

<sup>2</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1809.

<sup>3</sup> Por. M. Dziewiecki, *Nowe przesłanie nadziei*, Warszawa 2000, s. 140-141.

Nadużywanie napoju alkoholowego określane jest natomiast grzechem, który prowadzi do różnych wykroczeń i zbrodni, jest przyczyną zła (Por.: Syr 31,27-29; Łk 21,34; 1P 1,13; 1Tes 5,6).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, w okresie patrystycznym, temat trzeźwości był poruszany szczególnie w listach pasterskich, które nawołują do trzeźwości. Jeden z Ojców greckich, Klemens Aleksandryjski, podejmując moralny problem alkoholu wskazuje na ścisłe przestrzeganie trzeźwości będącej warunkiem dobrego wychowania młodzieży. Podaje wiele spostrzeżeń z zakresu fizjologii i psychologii odnośnie tego problemu oraz definicję upicia się. Na zachodzie pierwszy z moralistów tego okresu, Tertulian, także porusza zagadnienie trzeźwości. Również św. Hieronim i św. Augustyn zalecają ścisłą abstynencję w okresie Wielkiego Postu, a pijaństwo określają jako ciężki grzech zamykający wstęp do nieba. Także inni moraliści tego okresu poruszają temat trzeźwości biorąc za punkt wyjścia Pismo święte, szczególnie w zakresie dobrowolnej abstynencji, którą włączono w zakres praktyk ascetyczno-postnych<sup>4</sup>.

Jeden z najwybitniejszych teologów średniowiecznych, św. Tomasz z Akwinu, w swoich dziełach opisuje cnotę trzeźwości, podporządkowując ją wstrzeźliwości, która należy do cnot kardynalnych. W swoim nauczaniu podkreśla szczególnie mocno konieczność zachowania trzeźwości przez tych, którzy pełnią służbę w rzeczach duchowych, a więc wychowawców i sług Kościoła, bowiem oni powinni być przykładem dla innych. Zawarte w dziełach św. Tomasza z Akwinu wyjaśnienie cnoty trzeźwości przetrwało do naszych czasów<sup>5</sup>.

Cnota trzeźwości odnosi się nie tylko do zachowania umiaru w używaniu napojów alkoholowych, ale również oznacza w wielu sytuacjach całkowitą abstynencję, tzn. powstrzymanie się od picia alkoholu. Zachowanie takiej abstynencji dotyczy szczególnie osób do 18 roku życia, ponieważ są one w wieku rozwojowym, a każde nawet najmniejsze spożycie alkoholu pod jakąkolwiek postacią powoduje zaburzenie rozwoju fizycznego i psychospołecznego oraz prowadzi do szybkiego uzależnienia się od alkoholu. Abstynencja dotyczy również osób dorosłych, a w określonych sytuacjach życiowych jest moralnym obowiązkiem wobec siebie i innych. Całkowita abstynencja do końca życia obowiązuje przede wszystkim alkoholików, ponieważ jest to jedyny sposób wyjścia z uzależnienia. Moralny obowiązek zachowania abstynencji dotyczy małżonków pragnących mieć dzieci, a także kobiet w ciąży i matek karmiących, ponieważ alkohol może ujemnie wpływać na potomstwo. Kolejną grupą osób objętą abstynencją są: kierowcy, wszyscy pracownicy w miejscach pracy, osoby, dla których nawet symboliczne spożycie alkoholu byłoby szkodliwe. Szczególną grupę zobowiązaną do zachowania abstynencji stanowią ci, którzy złożyli przyrzeczenie abstynencji w duchu ekspiacji, w duchu miłości bliźniego, by

<sup>4</sup> Por. A. Grabner-Haider, *Praktyczny słownik biblijny*, kol. 1333.

<sup>5</sup> Por. W. Granat, *Abstynencja od alkoholu w duchu Chrystusowym*, „Homo Dei” 2 (1949), s. 235.

swoim przykładem pociągnąć innych do trzeźwości<sup>6</sup>.

Poza opisaną grupą osób, abstynencja od alkoholu nie jest obowiązującą formą realizowania cnoty trzeźwości, jednak jest to bardzo cenny dar w życiu każdego człowieka oparty na miłości Boga, siebie i bliźniego. Cała teologia trzeźwości oparta jest na Piśmie Starego i Nowego Testamentu i bierze z niego swój początek, aby przez wieki aż do współczesności być drogowskazem dla ludzi każdego pokolenia.

## 2. Pismo Święte o cnocie trzeźwości

Trzeźwość, w Piśmie świętym nazywana umiarem, jest terminem określającym kilka pojęć: po pierwsze oznacza ogólnie pojętą umiejętność wyboru słusznej drogi, czyli rozsądek, roztropność, przytomność umysłu, gotowość do działania, kierowanie się rozumem, a nie tylko sercem i wyobraźnią; po drugie określa umiar i powściągliwość w stosunku do przyjemności, głównie zmysłowych; po trzecie trzeźwość wyraża przestrzeżenie umiaru w używaniu napojów upajających<sup>7</sup>.

W Biblii nie ma mowy o wysokoprocentowych napojach alkoholowych. Pojawia się tam jedynie wino i sycera, używane w tradycji Izraela, dlatego nie ma w księgach potępienia napoju upajającego oraz kategorycznego zakazu spożywania go, ale wymagane jest zachowanie umiarkowania. Do tradycji Izraela należą gody weselne, połączone z ucztą i umiarkowanym spożywaniem wina w czasie ich trwania, które są najwłaściwszym czasem przeżywania radości. W Starym Testamencie pojawiają się jednak również opisy mówiące o tym, że w winie kryje się niebezpieczeństwo nadużycia przyjemności zmysłowej: „Komu biada? Czyjemu ojcu biada? Komu swary? Komu doły? Komu bez przyczyny rany? Komu płynienie oczu? Czyż nie tym, którzy zasiadają przy winie i bawią się kubków wypróżnianiem? Nie patrz na wino, gdy się rumieni, gdy się rozjaśni w szklanicy barwa jego; łagodnie wchodzi, ale na końcu ukąsi jak wąż i jak żmija jad rozpuści. Czyż nie będą patrzeć na cudze, a serce twe będzie mówić przewrotności?” (Prz 23; 29-33). Przywołanie słowa potępiają nadużycie wina, ponieważ powoduje ono wielorakie szkody, zarówno fizyczne jak i duchowe.

Innym przykładem potępiającym upijanie się winem, czego następstwem jest upadek moralny, jest biblijna przygoda Noego, który jako pierwszy uprawiając winogrona nadużył wina, nie mając świadomości jego działania, oraz historia Lota, który po upiciu winem dopuszcza się kazirodztwa z córkami. Częste nadużywanie wina, jak mówi Stary Testament, prowadzi zwykle do ubóstwa: „Popada w nędzę, kto lubi hulanki, nie wzbogaci się, kto lubi oliwę i wino” (Prz 21, 17)<sup>8</sup>.

Przytoczone opisy zawierające wszelkiego rodzaju szkody, jakie niesie ze sobą brak umiaru w picu oraz nadużywaniu wina, są przestrożą i pouczeniem dla każ-

<sup>6</sup> Por. M.P. Lisowski, *Nalóg pijaństwa. Studium moralne*, Poznań 1958, s. 220-224.

<sup>7</sup> Por. J. Kochański, *O trzeźwości i pijaństwie*, „Trzeźwymi Bądźcie” 1 (2001), s. 26.

<sup>8</sup> Por. M.P. Lisowski, *dz. cyt.*, s. 195-197; J. Śledzianowski, *Alkoholizm w świetle chrześcijańskich zasad moralnych*, Zakroczym 1987, s. 4-9.

dego człowieka. W Piśmie świętym pojawiają się słowa zachęty do przestrzegania abstynencji, zwłaszcza przez królów i władców, oraz tych, którzy stoją na czele społeczności: „Nie dla królów, Lemuelu, nie dla królów picie wina, ani dla władców pożądanie sycery, by pijąc prawa zapomnieli, nie zaniedbali prawa ubogich” (Prz 31, 4-5). Szczególnie Stary Testament w wielu miejscach podkreśla niemożliwość pogodzenia mądrości z nadużywaniem czy nawet z umiarkowanym używaniem wina: „Rozpustna rzecz wino i zwadliwe pijaństwo, ktokolwiek się w nim kocha nie będzie mądry” (Prz 20, 1). Dlatego abstynencję zachowywały niektóre wybitne osoby starotestamentalne obdarzone wyjątkowym powołaniem, wśród których należy wymienić Judytę, Esterę czy Daniela. Całkowita powściągliwość od wina i sycery, tzn. abstynencja wynikająca z nakazu prawa, obowiązywała nazirejczyków, czyli tych, którzy przez złożone śluby poświęcali się Bogu. Jak mówi Księga Liczb: „gdy jaki mężczyzna, lub kobieta złoży ślub nazireatu, aby poświęcić się dla Jahwe, musi się powstrzymać od wina i sycery, nie może używać octu winnego i octu z sycery, ani soku z winogron, nie wolno mu jeść winogron zarówno świeżych jak i suszonych” (Lb 6; 2-3). Do takich mężów poświęconych Bogu można zaliczyć Samsona, Samuela, a także kapłanów sprawujących czynności religijne w świątyni jerozolimskiej, którzy według prawa Mojżeszowego mają obowiązek zachowania całkowitej abstynencji. Popełnione przez nich w tej materii wykroczenia są przez proroków surowo karane jako grzechy zgorzenia. Zachowanie całkowitej abstynencji jest w Piśmie świętym nagradzane pochwałą i błogosławieństwem Boga, jak ma to miejsce w przypadku plemienia Rekabitów, którzy wśród praw plemiennych przestrzegają całkowitego zakazu picia wina i sycery. Należy zatem przypuszczać, że abstynencja w narodzie izraelskim była szeroko praktykowana<sup>9</sup>.

Nowy Testament na temat używania napojów alkoholowych i związanej z tym trzeźwości oraz abstynencji, nie wnosi zasadniczych zmian. Do wielkich postaci zachowujących całkowitą abstynencję od napojów alkoholowych należy Jan Chrzciciel, który był prawdopodobnie nazirejczykiem, czyli poświęconym Bogu – wielkim prorokiem zapowiadającym przyjście Jezusa<sup>10</sup>. Jeśli chodzi o Chrystusa, to nie potępia on samego wina i rozumnego posługiwania się tym napojem, o czym najlepiej mówią dwa fakty z Jego życia opisane w Piśmie świętym: cud na weselu w Kanie Galilejskiej, kiedy zabrakło wina i Jezus przemienił wodę ze stągwi w wino oraz Ostatnia Wieczerza, podczas której Chrystus dokonał przemiany wina w Najświętszą Krew<sup>11</sup>.

Jezus Chrystus pokazuje swoim życiem i nauczaniem, że nawet najwyższe szczyty moralnej doskonałości można osiągnąć nie będąc pełnym abstynentem, jednak nadużywanie oraz upijanie się winem piętnuje i nazywa grzechem, ponieważ prowadzi to do pijaństwa i wyrządzania krzywdy sobie oraz drugiemu człowiekowi. Daje temu wyraz w swoich wypowiedziach: „Lecz jeśli taki zły sługa powie sobie

<sup>9</sup> M.P. Lisowski, *dz. cyt.*, s. 195-196; J. Śledzianowski, *dz. cyt.*, s. 4-9.

<sup>10</sup> Por. Łk 1, 15.

<sup>11</sup> Por. J 2, 1-10; Mt 26,26-29; Mk 14, 22-25; Łk 26, 26-29.

w duszy; Mój pan się ociąga, i zacznie bić swoje współsługi, i będzie jadł i pił z pijakami, to nadejdzie pan tego sługi w dniu, kiedy się nie spodziewa, i o godzinie, której nie zna. Każe go ćwiartować i z obłudnikami wyznaczy mu miejsce. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 24, 48-51). Natomiast św. Łukasz przestrzega: „Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociążałe wskutek obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych, żeby ten dzień nie przypadł na was znienacka” (Łk 21, 34). Dużo wypowiedzi i pouczeń na temat wina, wstrzeźliwości i pijaństwa w Nowym Testamencie jest obecnych u św. Pawła. Apostoł Narodów z jednej strony mówi o umiarkowanym i rozumnym używaniu wina, jak chociażby w słowach skierowanych do Tymoteusza „Samej wody już nie pij, używaj po trosze wina ze względu na żołądek i częste twe słabości” (1 Tym 5, 23), z drugiej natomiast strony mówi o złu moralnym, które powoduje nadużycie tego napoju. Kiedy pojawia się niebezpieczeństwo pijaństwa nawet w czasie zebrań religijnych pierwszych gmin chrześcijańskich, św. Paweł zdecydowanie występuje przeciwko tym nadużyciom, uważając pijaństwo za grzech, który zamyka drogę do Królestwa Bożego: „ani złodzieje, ani cheiwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdierycy nie odziedziczą Królestwa Bożego” (1 Kor 6, 10). W innych swoich wypowiedziach Apostoł nazywa grzechem nadmierne picie wina i pijaństwo, zaliczając je do uczynków ciemności, niszczących człowieka w wymiarze fizycznym i duchowym, prowadzącym do rozpusty, nieczystości, zazdrości, niezgody, kłótni, poważnych przestępstw. Podkreśla, że pijący jest zgorszeniem dla innych i daje wskazania, jak należy postępować: „Żyjmy przyzwyczajenie jak w jasny dzień; nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało, dogadzając żądom” (Rz 13, 13-14).

Św. Paweł często w swoich wypowiedziach zachęca do całkowitej abstynencji po to, by wspierać bliźnich swoim dobrym przykładem w słabościach, lub też by nie być dla nich zgorszeniem: „Dobrą jest rzeczą nie jeść mięsa i nie pić wina i nie czynić niczego, co twego brata gorszy” (Rz 14, 21)<sup>12</sup>. Zasada, o której mówi św. Paweł, stała się podstawą ruchu abstynenckiego w czasach współczesnych. Z kolei św. Piotr określa pijaństwo jako czyn pogański będący zaprzeczeniem autentycznego życia chrześcijańskiego, który prowadzi do zła: „Wystarczy bowiem, żeście w minionym czasie pełnili wolę pogan i postępowali w rozwiązłościach, żądzach, nadużywaniu wina, obżarstwie, pijaństwie i w niegodziwym bałwochwalstwie” (1 P 4, 3).

Podsumowując naukę Pisma świętego w kwestii trzeźwości, abstynencji oraz używania napojów alkoholowych, należy stwierdzić, że: po pierwsze - umiarkowane i rozumne spożywanie napojów alkoholowych, niepowodujące zaburzeń rozwoju fizycznego, duchowego, moralnego i społecznego, nie jest moralnie złe i jest określane jako cnota trzeźwości; po drugie - rezygnacja z napojów alkoholowych, tzn. abstynencja czasowa lub trwała, podejmowana z różnych motywów zarówno religijnych, moralnych czy społecznych, jest ogromnym dobrem dla człowieka i najsukuczniejszym wsparciem innych na drodze do trzeźwości; po trzecie - nadużywanie

<sup>12</sup> Zob. także: 1 Kor 6, 10; Rz 13, 13; 1 Kor 8, 13.

napojów alkoholowych jest grzechem, jest źródłem zła fizycznego, moralnego i społecznego prowadzącym do dalszych grzechów<sup>13</sup>.

### 3. Zagadnienia trzeźwości w wybranych dokumentach Kościoła i w nauczaniu Jana Pawła II

Dokumenty Kościoła nie zawierają wypowiedzi bezpośrednio dotyczących trzeźwości w odniesieniu do napojów alkoholowych, jednak papieże niejednokrotnie wypowiadali się podczas spotkań ze stowarzyszeniami abstynenckimi na temat jej znaczenia. Leon XIII stwierdził: „Szlachetne postanowienia pobożnych stowarzyszeń, które postawiły sobie za zadanie pozostawać przy zupełnej wstrzeźliwości od wszystkich napojów alkoholowych, uważam za godne szczególnego polecenia”<sup>14</sup>, natomiast papież Pius X stowarzyszenia abstynenckie obdarzył odpustami. W 1930 roku Pius XI do pielgrzymki abstynentów powiedział: „Reprezentujecie dzieło, które w szczególny sposób wielbię i pochwalam. Wasza walka jest pracą szlachetną i świętą, walką dobroczynną dla Boga i bliźnich, dla narodu i Kościoła, dla rodzin i jednostek. Znaleźliście drogę, na której możecie uratować wiele dusz”<sup>15</sup>. Do znaczenia trzeźwości nawiązuje również Pius XII, nazywając abstynencję „apostolatem, który Kościół przyjmuje, uznaje, pochwała i błogosławi”<sup>16</sup>, jednak najczęściej temat trzeźwości, jej znaczenia w życiu jednostki, rodziny i społeczeństwa, porusza przez cały okres swojego pontyfikatu papież Jan Paweł II.

Ojciec Święty w pełni zdawał sobie sprawę z zagrożenia, jakie niesie ze sobą alkoholizm, jak niszczy człowieka, jego godność, wolność i duszę. Nadużywany przez wielu prowadzi do upadku i degradacji narodu, dlatego w całym swoim nauczaniu Papież tak bardzo podkreśla znaczenie trzeźwości<sup>17</sup>. Już na początku pontyfikatu w liście skierowanym do Polaków Papież powiedział: „Proszę Was, abyście przeciwstawiali się wszystkiemu, co uwłacza ludzkiej godności i poniża obyczaje zdrowego społeczeństwa, a czasem może zagrażać jego egzystencji i dobru wspólnemu”<sup>18</sup>. Podczas śródowej audiencji ogólnej 22 listopada 1978 roku Ojciec Święty wygłosił przemówienie na temat cnoty umiarkowania. Według Jana Pawła II cnota ta dotyczy konkretnego i realnego człowieka, nie jest czymś oderwanym od rzeczywistości, czymś abstrakcyjnym, wręcz przeciwnie – jest ona bardzo głęboko wpisana w życie człowieka, wyrasta z tego życia i nadaje mu kształt, stanowiąc o tym, jak człowiek żyje, działa i postępuje z całym bogactwem jego uczuć i wzruszeń, którymi został

<sup>13</sup> Por. M.P. Lisowski, *dz. cyt.*, s. 200-201; J. Śledzianowski, *dz. cyt.*, s. 8-9.

<sup>14</sup> Por. F. Kirkstein, *Abstynencja jako metoda umacniania trzeźwości*, w: *Podręcznik alkoholologii duszpasterskiej*, Warszawa 1963, s. 266-267.

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> Por. tamże.

<sup>17</sup> Por. T. Kukołowicz, *Problemy patologii społecznej w wypowiedziach Jana Pawła II*, w: *Żeby nie ustala wiara*, Lublin 1987, s. 305-314; M. Dziewiecki, *dz. cyt.*, s.158.

<sup>18</sup> Por. Jan Paweł II, *List do Polaków. Zachowajcie wierność Chrystusowi, Jego Krzyżowi, Kościołowi. 24 X 1978*, w: *Nauczanie Papieskie*, t. 1, red. E. Weron – A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1987, s. 23.

obdarzony. Cnota umiarkowania jest jedną z cnót kardynalnych i jest powiązana z pozostałymi cnotami kardynalnymi, dlatego nie można być człowiekiem prawdziwie roztropnym, sprawiedliwym ani mężnym, jeżeli brakuje cnoty umiarkowania. Papież podkreślił, że umiarkowanym jest ten, który nie nadużywa pokarmów, przyjemności zewnętrznych, nie upija się alkoholem, nie pozbawia się świadomości przez narkotyki. Człowiek opanowany to ten, w którym namiętności zmysłowe nie górują nad rozumem i wolą, a także sercem. Cnota umiarkowania ma zasadnicze „kardynalne” znaczenie, gdyż jedynie człowiek, który umie panować nad sobą, jest w pełni człowiekiem. Jak stwierdził Jan Paweł II, „wystarczy spojrzeć na kogoś, kto popofolgował swoim namiętnościom, dał się im ponieść, stał się ich ofiarą np.: pijak, który się pozbawił używania rozumu. Wówczas bez trudu uznamy, że być człowiekiem równa się zachować godność człowiekowi właściwą – to znaczy między innymi: kierować się cnotą umiarkowania”<sup>19</sup> (RH 14-17). Podkreślił, że brak cnoty umiarkowania, wstrzemięźliwości niszczy ciało, zdrowie, wyrządza odczuwalne szkody, o czym doskonale wiedzą lekarze prowadzący poradnie małżeńskie, narzeczeńskie, młodzieżowe.

W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, którą skierował do wiernych na początku pontyfikatu, Jan Paweł II odsłania tajemnicę Chrystusa, Kościoła i człowieka. W centrum swojej refleksji stawia człowieka, mówiąc: „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”<sup>20</sup>. Kościół żyje ciągle tajemnicą Chrystusa i pragnie kierować w Jego stronę wzrok każdego człowieka, aby ten mógł w swoim sercu, sumieniu, w swoim wnętrzu obcować z głębią odkupienia. W Chrystusie zostaje objawione, kim jest człowiek i jaką drogą powinien pójść, aby znaleźć życie. Chrystus jest nie tylko obrazem ludzkiej egzystencji, przykładem, jak powinien żyć człowiek, ale w pewien sposób jednoczy się z każdym człowiekiem, dosięga każdego w głębi jego wnętrza, u samych korzeni egzystencji, stając się w ten sposób od wewnątrz drogą człowieka. Jednak człowiek, jako istota słaba i grzeszna, często zapomina o swoim powołaniu i popada w uzależnienia. Papież utrzymuje, że istotę człowieka można pojąć jedynie wtedy, gdy punktem wyjścia refleksji będzie człowiek doskonały żyjący w Chrystusie. Przeciwstawia się pogładowi, że człowieka można zrozumieć tylko wtedy, gdy punktem wyjścia zostaną uczynione najbardziej pierwotne formy ludzkiego istnienia. Tak nakreślona w encyklice *Redemptor hominis* wizja i powołanie człowieka nawiązują do tematu trzeźwości, która pełni doniosłą rolę w życiu każdego człowieka, rodziny, będących drogą Kościoła i podstawą zdrowego i odpowiedzialnego społeczeństwa<sup>21</sup>.

Podczas pontyfikatu Jan Paweł II niejednokrotnie bezpośrednio wypowiadał się na temat trzeźwości, odnoszącej się do napojów alkoholowych, oraz na temat samego alkoholizmu, który jest zagrożeniem dla człowieka. Jedną z takich wypowiedzi

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej. Cnota umiarkowania* (22.11.1978), w: *Nauczanie Papieskie*, s. 86-87.

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979, 14.

<sup>21</sup> Por. tamże.



Papieża jest przemówienie wygłoszone w dniu 7 czerwca 1985 roku do uczestników sympozjum na temat alkoholizmu. W przemówieniu tym Ojciec św. zwraca szczególnie uwagę na zagrożenie alkoholizmem wynikające z aktualnych warunków ekonomicznych, nieustannego wzrostu ubóstwa i bezrobocia. Wskazuje, jak wszystkie te czynniki mogą prowadzić ludzi, szczególnie młodych do frustracji, niepokoju, wyobcowania społecznego, a co za tym idzie, często do ucieczki od problemów życia w iluzoryczny świat alkoholu<sup>22</sup>.

Kolejną taką wypowiedzią jest przesłanie papieża do uczestników międzynarodowej konferencji na temat problemów narkomani i alkoholizmu zorganizowanej w Watykanie w dniach 21-23 listopada 1991 roku przez Radę Pontyfikalną do Spraw Pomocy Duszpasterskiej Pracownikom Służby Zdrowia. W przesłaniu tym Papież zwraca uwagę na zastraszającą szybkość rozprzestrzeniania się zjawiska alkoholizmu i narkomani, które zagrażają rodzajowi ludzkiemu, niweczą najgłębsze motywacje nadziei, która, aby stać się prawdziwą, musi być wiarą w sens życia. U podstaw uzależnień, jak mówi Ojciec św., z jednej strony leży często pustka egzystencjalna wywołana brakiem wartości moralnych, brak wiary w samego siebie i innych ludzi, brak sensu życia, a z drugiej strony piętrzące i nasilające się trudności przed próbą wyrwania się z nałogu, które wzmagają poczucie rozpaczcy u ofiar uzależnienia, ich rodzin i otoczenia, co bardzo często prowadzi do rezygnacji i poddania. Papież nazywa zjawisko alkoholizmu i narkomani podstępными plagami społecznymi, które rozlewają się na cały świat podsycane przez wielkie interesy gospodarcze, a niekiedy również polityczne. Jest to zjawisko o przerażających rozmiarach i proporcjach. Jan Paweł II mówiąc o uzależnieniach, pragnie przypomnieć, że pogarszają one nie tylko zdrowie fizyczne i psychiczne, ale również tak frustrują osobę uzależnioną, że przestaje ona być zdolna do łączności duchowej i poświęceń. Jest to szczególnie tragiczne w przypadku młodzieży, ponieważ młodość to czas poznawania życia, okres wielkich ideałów i szczerzej, ofiarnej miłości<sup>23</sup>.

Znamienne są słowa papieża skierowane do młodzieży, wypowiedziane podczas międzynarodowej konferencji na temat problemów narkomani i alkoholizmu: „Pragnę (...) jeszcze raz zwrócić się do młodzieży z serdecznym zatroskaniem; strzeżcie się pokusy poznania iluzorycznych, tragicznych przeżyć! Nie poddawajcie się im! Czemu kierujecie się w ślepy zaułek? Czemu rezygnujecie z przeżycia pełnego okresu dojrzewania, akceptując przedwczesną starość? Czemu marnujecie energię i swoje życie, które przecież może być radosnym potwierdzeniem ideałów uczciwości, pracy, poświęcenia, czystości i miłości? Tak właśnie – miłości! Ofiarom alkoholizmu, rodzinom i środowiskom, które muszą tak wiele wycierpieć z powodu ułomności ich członków, Kościoł, w imieniu Chrystusa, proponuje rozwiązanie i alternatywę – terapię miłością; Bóg jest miłością i ktokolwiek żyje w miłości, osiąga

<sup>22</sup> Por. Papieska Rada Ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Watykan 1995, s. 81-82. Zob. także: *Przemówienie do uczestników Sympozjum na temat alkoholizmu* (7.06.1985), „Insegnamenti di Giovanni Paolo II”, 8 (1985), s. 1.

<sup>23</sup> Por. M. Dziewiecki, *Nowe przesłanie nadziei*, Warszawa 2000, s. 269-273.

wspólnotę duchową z innymi i z Bogiem! «Ci którzy nie kochają, pozostają martwi» (1J 3,4). Ale ktokolwiek kocha poznaje smak życia i żyje! Nie można, drodzy bracia i siostry, zwalczać alkoholizmu czy narkomanii, leczyc i skutecznie uzdrawiać ofiary nałogów, dopóki nie odbuduje się takich wartości moralnych, jak miłość i sens życia – jedynych nadających prawdziwy sens naszej egzystencji, szczególnie jeśli opromienione są światłem wiary”<sup>24</sup>.

Z przytoczonych powyżej wypowiedzi wynika troska Ojca św. o trzeźwość każdego człowieka, szczególnie o trzeźwość młodych, którzy są przyszłością świata. Przykładem jest również wypowiedź podczas Apelu Jasnogórskiego 18 czerwca 1983 roku: „Moi drodzy przyjaciele! Do Was, do Was należy położyć zdecydowaną zaporę demoralizacji – zaporę tym wadom społecznym, których ja tu nie będę nazywał po imieniu, ale o których wy sami doskonale wiecie. Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od Was nie wymagali”<sup>25</sup>.

Temat trzeźwości, a także problem alkoholizmu był wielokrotnie podejmowany przez Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Ojczyzny. Wiedział, jak bardzo rozpowszechnione jest w Polsce pijaństwo, alkoholizm, który niszczy polskie rodziny i społeczeństwo, jak ważne jest propagowanie trzeźwości. Podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, na Jasnej Górze dnia 5 czerwca 1979 r. w czasie Apelu Jasnogórskiego, skierował do rodaków bardzo ważne słowa: „Trzeźwi bądźcie i czuwajcie”<sup>26</sup>. Znaczenie tego powołania wyjaśnił następująco: „Zagrożenie to ma zawsze źródło w naszej ludzkiej słabości, w słabej woli, w powierzchownym stosunku do życia. I dlatego, moi drodzy rodacy, w tej godzinie szczególnej szczerości, w tej godzinie otwarcia serc przed naszą Matką, przed naszą Jasnogórską Panią, mówię wam o tym i zawieram wam to. Nie ulegajcie słabościom! Nie dajcie zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężajcie. Nie można pozwolić na to, by marnowało się to co ludzkie, to co polskie, co chrześcijańskie na tej ziemi”<sup>27</sup>. Wiadomo, że największej strat biologicznych, moralnych i duchowych Polacy ponoszą z powodu nadużywania alkoholu, dlatego Papież z ojcowską miłością, w poczuciu odpowiedzialności za swoją Ojczyznę, nauczał i zarazem napominał wszystkich przed zgubnym działaniem nałogu alkoholizmu.

Podczas pierwszej i trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny, słowa upomnienia i karcenia Jan Paweł II kierował do osób i instytucji, które przyczyniają się do pomnażania szeregów alkoholików poprzez wciąganie w pijackie obyczaje panoszące się zarówno w środowiskach pracy, szkołach, jak i środowiskach rodzinnych. Podczas Apelu Jasnogórskiego 5 czerwca 1979 r. mówił prosto i otwarcie, aby wypowiedane słowa trafiły do wszystkich serc i sumień: „Ciężkie słowa wypowiada Chrystus pod adresem czyniących zgorzenie, a zwłaszcza zgorzenie maluczkich. Pomyśl więc

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 272.

<sup>25</sup> J. Śledzianowski, *Trzeźwość i abstynencja. Przesłanie trzeźwościowe Jana Pawła II, „Trzeźwymi Bądźcie”* 1 (1995), s. 5.

<sup>26</sup> Tamże, s. 3.

<sup>27</sup> Tamże, s.3-4.

bracie i sestro, w tej godzinie narodowej szczerości wobec Matki i wobec Jej miłującego serca, czy może nie gorszysz, czy może lekkomyślnie nie bierzesz na swoje sumienie wad i nałogów, które przez ciebie zaciągają inni... młodzi... może nawet twoje własne dzieci”<sup>28</sup>. Przytoczone słowa, chociaż mają charakter ogólny, to szczególnie odnoszą się do tych, którzy pod wpływem alkoholu demoralizują dzieci przez wulgarne i agresywne zachowanie w ich obecności, wyrządzając w ten sposób niejednokrotnie krzywdy fizyczne, psychiczne i moralne.

Papież, wskazując na zagrożenia wynikające z nadużywania alkoholu, podczas pielgrzymek do Ojczyzny, kierował swe przesłanie do wszystkich Polaków, również do polskich biskupów. Podczas drugiej pielgrzymki do Polski w 1983 roku wezwał wszystkich biskupów do jedności kolegalnej w Konferencji Episkopatu, żeby jedność ta stała się wsparciem dla każdego biskupa, ponieważ jedność i solidarność wszystkich biskupów w nauczaniu, gorliwość w walce o odnowę moralną narodu, to zadanie apostołskie dla wszystkich. To posłannictwo, jak mówi Ojciec św., „to dar godnego życia – czyli trzeźwości, czystości, przeciwstawianie się rosnącej pornografii oraz uwrażliwienie na zagrożenie narkomanią, kultura życia na co dzień i prawda w życiu codziennym”<sup>29</sup>.

Podczas trzeciej pielgrzymki w 1987 roku Jan Paweł II nawiązał do historii osiemnastowiecznej Polski, kiedy to, w wyniku pijaństwa szlachty i magnaterii, dbałości o jej prywatne interesy i powszechnej niezgody, nastąpił upadek państwa i długa niewola narodowa. Papież bardzo stanowczo odniósł się do zachowania ludzi rządzących państwem oraz innych osób podchodzących do problemu alkoholizmu z lekceważeniem i szyderstwem, ośmieszających działania zdążające do otrzeźwienia narodu: „Nie wolno tych inicjatyw ośmieszać i pomniejszać! Nie wolno! Zbyt wielka jest stawka! I trzeba tutaj iść pod prąd. Pod prąd społeczny nawyku i płytkiej opinii. Pod prąd ludzkiej słabości. Pod prąd źle rozumianej wolności. Wolność nie została człowiekowi dana przez Stwórcę do tego, ażeby niszczył siebie i drugich. Wolność to nie jest swawola”<sup>30</sup>. Z kolei podczas pobytu na Jasnej Górze Jan Paweł II w czasie Apelu Jasnogórskiego dnia 12 czerwca 1987 r., powierzając Maryi wszystkich Polaków, modlił się tymi słowami: „Maryjo Królowo Polski, bądź nadal natchnieniem tych wszystkich, którzy walczą o trzeźwość swoich bliskich, o trzeźwość siebie samych, o trzeźwość Narodu (...). W tej godzinie Jasnogórskiego Apelu dziękuję Ci za wszystkich, którzy walczą (...) o życie i zdrowie całego Narodu, każdego człowieka zagrożonego nałogiem. Maryjo Królowo Polski, Pani Jasnogórska, bądź natchnieniem polskich sumień. Bądź naszą Matką i Wychowawczynią! Nie zrażaj się naszymi słabościami. Bądź dla nas wymagająca”<sup>31</sup>. Problem uzależnień pojawił się również podczas czwartej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1991 roku. Ojciec Święty zwracał się do duchowieństwa – kapłanów zakonnych i diecezjalnych,

<sup>28</sup> Tamże, s. 6.

<sup>29</sup> Tamże, s. 8.

<sup>30</sup> Tamże, s. 8.

<sup>31</sup> Tamże, s. 9.

do siostr zakonnych prosząc, by angażowali się w czynną służbę względem osób cierpiących z powodu różnych uzależnień, w tym alkoholizmu. Podczas pielgrzymki papież odwodził mężczyzn i kobiety, młodzież i dzieci od uzależnień, między innymi od alkoholizmu, narkomani i nikotynizmu, jak również gorąco zachęcał wszystkich Polaków do posługi apostołskiej wszystkim cierpiącym z powodu uzależnień. Zachęcał do organizowania skutecznej pomocy dla popadających w alkoholizm i ich rodzin, których nazywał siostrami i braćmi Chrystusa. W Radomiu Ojciec Święty kierował słowa pozdrowienia szczególnie do wszystkich zgromadzonych tam ruchów trzeźwościowych: „Gorące pozdrowienia kieruję do wielotysięcznej rzeszy obecnych tu przedstawicieli ruchów trzeźwościowych. Niech Bóg błogosławi waszą błogosławioną dla Ojczyzny działalność. Jestem szczególnie wdzięczny tym, którzy podejmują inicjatywy w tej dziedzinie – zwłaszcza w miesiącu sierpniu, a także w czasie przygotowania do tej papieskiej pielgrzymki”<sup>32</sup>. Przesłanie trzeźwościowe papieża Jana Pawła II podczas podróży apostołskich do Ojczyzny spowodowało organizowanie wielu inicjatyw społecznych przeciwko pijaństwu i alkoholizmowi, jak również powstanie wielu ruchów trzeźwościowych, a także reaktywowanie tych, które istniały jeszcze przed I wojną światową. Takim ruchem, który odrodził się właśnie dzięki nauczaniu Jana Pawła II, jest Maksymiliański Ruch Trzeźwości.

## Zakończenie

Przytoczone powyżej wybrane fragmenty z Pisma świętego, dokumentów Kościoła, oraz z nauczania Jana Pawła II wskazują, jak bardzo ważna jest w życiu każdego człowieka cnota trzeźwości. Kościół w trosce o człowieka, o jego rozwój w całym wymiarze cielesno-duchowym i realizację życia w pełni ewangelicznego, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II oraz w obliczu narastającego alkoholizmu i innych form uzależnień, prowadzi różne formy działalności trzeźwościowej. Warto też wciąż powracać do nauczania świętego Jana Pawła II, w którym papież mocno podkreśla znaczenie trzeźwości, tak ważnej w życiu każdego człowieka, zwraca uwagę na niebezpieczeństwo nadużywania alkoholu, które prowadzi do degradacji osoby ludzkiej, rozbicia rodziny – fundamentu każdego społeczeństwa. Trzeźwość jest bowiem drogą, która prowadzi do życia, jest drogą prowadzącą do Boga.

## Literatura

Granat, W., *Abstynencja od alkoholu w duchu Chrystusowym*, „Homo Dei” 2-4/2 (1949), s.234-244.

Grabner-Haider, A., *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994.

Jan Paweł II, *Encyklika Odkupiciel człowieka „Redemptor hominis”*, Rzym 1979.

<sup>32</sup> Tamże.

- Jan Paweł II, *List do Polaków. Zachowajcie wierność Chrystusowi, Jego Krzyżowi, Kościołowi* (24.10.1978), w: *Nauczanie Papieskie*, t. 1, opr. E. Weron – A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1987, s. 23.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej Cnota umiarkowania* (22.11.1978), w: *Nauczanie papieskie*, t. 1, opr. E. Weron – A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1987, s. 86-87.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży podczas Apelu Jasnogórskiego* (18.06.1983), w: J. Śledzianowski, *Trzeźwość i abstynencja – Przesłanie trzeźwościowe Jana Pawła II*, „Trzeźwymi Bądźcie” 1 (1995), s. 5.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Polaków podczas pierwszej pielgrzymki do Polski 2-10 czerwca 1979*, w: J. Śledzianowski, *Trzeźwość i abstynencja – Przesłanie trzeźwościowe Jana Pawła II*, „Trzeźwymi Bądźcie” 1 (1995), s. 4.
- Jan Paweł II, *Przemówienia do wszystkich Polaków, także polskich biskupów podczas drugiej pielgrzymki do Polski w 1983*, w: J. Śledzianowski, *Trzeźwość i abstynencja – Przesłanie trzeźwościowe Jana Pawła II*, „Trzeźwymi Bądźcie” 1 (1995), s. 8.
- Jan Paweł II, *Przemówienia do Polaków podczas trzeciej pielgrzymki do Polski w 1987*, w: J. Śledzianowski, *Trzeźwość i abstynencja – Przesłanie trzeźwościowe Jana Pawła II*, „Trzeźwymi Bądźcie” 1 (1995), s. 8.
- Jan Paweł II, *Przemówienia do Polaków podczas czwartej pielgrzymki do Polski w czerwcu 1991*, w: J. Śledzianowski, *Trzeźwość i abstynencja – Przesłanie trzeźwościowe Jana Pawła II*, „Trzeźwymi Bądźcie” 1 (1995), s. 8.
- Jan Paweł II, *Przesłanie Ojca Świętego do uczestników międzynarodowej konferencji na temat problemów narkomani i alkoholizmu zorganizowanej przez Radę Pontyfikalną do Spraw Pomocy Duszpasterskiej Pracownikom Służby Zdrowia, Watykan, 21- 23 listopad 1991*, w: M. Dziewiecki, *Nowe przesłanie nadziei*, Warszawa 2000, s. 269-273.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników sympozjum na temat alkoholizmu* (7.06.1985), „Insegnamenti di Giovanni Paolo II” 8 (1985), s. 1.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2000.
- Kirkstein, F, *Abstynencja jako metoda umacniania trzeźwości*, w: *Podręcznik alkoholologii duszpasterskiej*, red. M. Lisowski, Warszawa 1963, s.266-267.
- Kochański, J., *W świetle Ewangelii. O trzeźwości i pijaństwie*, „Trzeźwymi Bądźcie” 1 (2001), s. 25-26
- Kukołowicz, T, *Problemy patologii społecznej w wypowiedziach Jana Pawła II*, w: *Żeby nie ustała wiara*, Lublin 1987.
- Lisowski, M.P., *Nalóg pijaństwa. Studium moralne*, Poznań 1958.
- Nowe przesłanie nadziei. Podręcznik duszpasterstwa trzeźwości*, red. M. Dziewiecki, Warszawa 2000, s.140-158.
- Śledzianowski, J., *Alkoholizm w świetle chrześcijańskich zasad moralnych*, Zakroczym 1987, s. 4-9.
- Wicher, W., *Podstawy teologii moralnej*, Poznań 1969.

## Sobriety and Abstinence in the Teaching of the Church

Summary: The starting point for writing the article was to draw attention to sobriety and what it is for every human being. One should be aware that sobriety plays a dominant role in human life - in its development and in the proper functioning of the family and society. The virtue of moderation can prevail over the desires and pleasures, especially sensual pleasures, enabling a person to be guided not only by the heart and the imagination, but also by reason. It is sobriety that opens the way to love, freedom, maturity and responsibility for one another, directing people to the highest value, which is God. The issue of sobriety has accompanied man from the very beginning of his existence. The Holy Scriptures of the Old and New Testaments warn against the abuse of alcohol, writing about its pernicious effect in closing the way of salvation, which is the goal of every human person. Therefore Holy Church mentions sobriety, and the evils associated with its absence in her teaching from the first centuries of her existence. Even the great Fathers of the Church, such as St. Clement of Alexandria, St. Jerome and St. Augustine, spoke on sobriety, and in the Middle Ages St. Thomas Aquinas described the virtues of sobriety in his writings. The Church, guided by concern for the human being and the realization of his vocation, always lends her power and whole-hearted support to campaigns that encourage people to live in sobriety. She accomplishes this task by teaching, and by the documents which discuss matters of sobriety.

Keywords: sobriety, abstinence, love, freedom, responsibility, human being, The Holy Scripture, Church teaching, the teaching of John Paul II







URSZULA BRZOZOWSKA

Wydział Teologii  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Lublin

## Duchowość karmelitańska w życiu i wybranym nauczaniu św. Jana Pawła II

Streszczenie: Duchowość karmelitańska pozostawała wyraźnie obecna w życiu i nauczaniu św. Jana Pawła II. Związane to było najpierw z jego środowiskiem, gdzie stykał się z nią głównie poprzez karmelitańskie duszpasterstwo (Wadowice), lekturę dzieł hiszpańskich mistyków (Kraków) oraz studia – zgłębianie doktryny św. Jana od Krzyża (Kraków i Rzym). Kontakt ten trwał także po wyborze na Stolicę Apostolską, m. in. w spotkaniach z przedstawicielami wspólnot, w korespondencji, szczególnie zaś w beatyfikacjach i kanonizacjach postaci Karmelu.

Do jego duchowości Papież wielokrotnie odwoływał się w swoim nauczaniu, poruszając różne jej aspekty w zależności od adresatów bądź okoliczności przemówień czy listów. Na ich podstawie nakreślić można ogólny jej obraz, który tworzą następujące rysy: maryjność, ideał kontemplacyjny, chrystocentryzm, eklezyjalność oraz doskonała miłość. Wskazują one na integralność tej duchowości, posiadającej charakter głęboko Boski i ludzki, mistyczny i eklezyjalny. Dzięki temu staje się ona pewną drogą do świętości, czego potwierdzeniem są liczni święci Karmelu, jak i sam św. Jan Paweł II, który nią kroczył.

Słowa kluczowe: Pduchowość karmelitańska, św. Jan Paweł II, chrystocentryzm, eklezyjalność.

### Wprowadzenie

Poznając życie św. Jana Pawła II nie sposób nie dostrzec jego licznych związków z duchowością Karmelu, tak w wymiarze biograficznym, jak i doktrynalnym. Niewątpliwie miała ona również niemały wpływ na bogatą osobowość oraz głębię jego doświadczenia wiary, co wyraził ks. kard. Stanisław Dziwisz w słowach: „O Janie Pawle II możemy powiedzieć, że jest «Papieżem karmelitańskim», jako że dojrzywał do świętości przede wszystkim w szkole świętych Karmelu, a zwłaszcza św. Jana od Krzyża, odziany szkaplerzem Karmelu”<sup>1</sup>. Jeśli w tym subiektywnym aspekcie trudno określić jednoznacznie zakres i skutki wewnętrznego oddziaływania tradycji karmelitańskiej na Karola Wojtyłę, to z pewnością można wskazać jej

---

<sup>1</sup> *Karmelitański Papież. Księga pamiątkowa z okazji beatyfikacji Jana Pawła II*, red. M. Zawada, Kraków 2011, s. 2.

obecność w sensie obiektywnym, przedstawiając konkretne fakty z jego egzystencji, a także treść jego wypowiedzi.

Temu celowi służy też niniejsze studium, którego przedmiot stanowi zaprezentowanie duchowości Karmelu w życiu i wybranym nauczaniu św. Jana Pawła II. O ile w wymiarze biograficznym chodzi o ukazanie egzystencjalnego związku Wojtyły z nią, o tyle w wymiarze doktrynalnym zostanie podjęta próba nakreślenia jej ogólnego obrazu, jaki wyłania się z nauki Ojca Świętego. Ponieważ zaś pierwszy aspekt – niezbędny do głębszego zrozumienia papieskiego przesłania – był już niejednokrotnie badany<sup>2</sup>, w tym opracowaniu zostanie jedynie pokrótce przybliżony, aby większą uwagę i miejsce poświęcić drugiemu: zarysowaniu duchowości karmelitańskiej w ujęciu Papieża.

Wzorem dla niej jest przede wszystkim doktryna św. Teresy od Jezusa, od której wzięła początek reforma zakonu, dlatego analiza będzie się koncentrować na wypowiedziach dotyczących tej Świętej. Zresztą wielokrotnie Jan Paweł II wzywał mniszki do wierności charyzmatowi Założycielki jako podstawie ich tożsamości. Podobnie zwracał się do karmelitów bosych w odniesieniu do św. Jana od Krzyża, by tak jak on stali się mistrzami i przewodnikami duchowymi dla innych<sup>3</sup>. Jakkolwiek mistyczne dziedzictwo Świętego z Fontiveros wycisnęło niezatarte znamię na całej tradycji karmelitańskiej, posiada ono charakter bardziej uniwersalny w opisie doświadczenia wiary oraz etapów jej rozwoju. Z kolei ukazywanie przez Papieża poszczególnych osób związanych z Karmelem służyło przede wszystkim przedstawieniu ich indywidualnej sylwetki duchowej wraz z moralną nauką, jaka płynie z pozostawionego przez nich przykładu. Ograniczoność niniejszego opracowania nie pozwala na uwzględnienie wszystkich tych postaci, ani nawet na wniknięcie w głąb tak bogatej spuścizny duchowej św. Jana od Krzyża, którego doświadczeniu wiele uwagi poświęcił Ojciec Święty jako jego znawca. Możliwa staje się prezentacja jedynie wybranych aspektów nauczania papieskiego dotyczącego duchowości karmelitańskiej, co też zostanie podjęte w drugiej części studium.

## 1. Osobisty związek Karola Wojtyły z Karmelem

Duchowość karmelitańska od najmłodszych lat kształtowała chłopięcą pobożność Karola Wojtyły, następnie zaś jego młodzieńczą wiarę. Późniejsze nauczanie Świętego nie miało zatem charakteru czystej teorii, lecz oparte było na osobistym doświadczeniu. Dzięki takiej historii życia, w którą wpisana została obecność Karmelu, mógł on już jako Następca św. Piotra szczególnie jasno i wnikliwie przedsta-

<sup>2</sup> Zob. np.: *Karmelitański Papież. Księga pamiątkowa z okazji beatyfikacji Jana Pawła II*, red. M. Zawada, Kraków 2011; *Szkaplerz św. Jana Pawła II*, red. Sz. Praškiewicz, K. Twarowski, Kraków 2014; A. Wach, *Jan Paweł II a duchowość karmelitańska*, <http://www.karmel.pl/jan-pawel-ii-a-duchowosc-karmelitanska/> [30.09.2017].

<sup>3</sup> Por. *Virtutis exemplum et magistra*. List do przełożonego generalnego karmelitów bosych z okazji 400-lecia śmierci św. Teresy od Jezusa (14.10.1981), w: *Przewodnicy na Górę Karmel ukazani przez Jana Pawła II*, red. Cz. Gil, Kraków 2000, s. 2 [dalej: PGK].

wiać to dziedzictwo, odnajdując się w nim bez trudności.

### 1.1. Wadowice

Podstawowe środowisko, w którym przyszły Papież zetknął się z duchowością Karmelu, stanowiło jego miasto rodzinne, Wadowice. Tu bowiem, od 1892 roku, przebywali karmelici bosci dzięki staraniom o. Rafała Kalinowskiego – inicjatora fundacji i zarazem pierwszego przeora konwentu. Prawdopodobnie to on dedykował go św. Józefowi<sup>4</sup>, któremu Jan Paweł II w srebrny jubileusz pontyfikatu ofiarował papieski pierścień<sup>5</sup>.

Urodzony w 1920 roku młody Karol wzrastał więc w sferze oddziaływania wadowickiego klasztoru. Choć mieszkał tuż przy kościele parafialnym, gdzie przyjął chrzest i uczestniczył we Mszy świętej, często udawał się do karmelitańskiej świątyni „na górce”, by tam odbywać spowiedź, brać udział w nabożeństwach, a szczególnie w nowennie przed uroczystością Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel. Sam później, tuż po konsekracji biskupiej, odwiedzając klasztor i Niższe Seminarium w Wadowicach, wspominać będzie ten okres wakacyjny, gdy z pochłaniającej zabawy z kolegami wyrывał go „melodyjny głos karmelitańskich dzwonów”<sup>6</sup>.

Tu również przyjął szkaplerz. Nosił go stale w ciągu całego życia, o czym świadczy m. in. zdjęcie z pobytu w obozie junackim, ukazujące młodzieńca z płóciennym szkaplerzem na szyi, a także wypowiedź nowo konsekrowanego biskupa: „Szkaplerz, który przyjąłem z rąk o. Sylwestra w dniu mojej pierwszej Komunii świętej, noszę zawsze [...]”<sup>7</sup>. Z kolei do chorych, którym jako wikariusz parafii św. Floriana w Krakowie zorganizował rekolekcje wraz z obrzędem nałożenia szkaplerza, powiedział: „Noście zawsze święty szkaplerz. Ja zawsze mam szkaplerz na sobie i odniosłem wiele dobra z tego nabożeństwa”<sup>8</sup>. Także już jako Najwyższy Pasterz dał świadectwo wierności wobec niego<sup>9</sup>.

W cieniu kościoła parafialnego i karmelitańskiej świątyni chłopiec kształtował więc swoją pobożność maryjną<sup>10</sup>. Tu również miał z pewnością okazję spotkać o. Alfonsa Marię Mazurka, prefekta Niższego Seminarium (1920-1930), którego wiele lat później beatyfikował razem z pozostałymi 107 męczennikami II wojny światowej<sup>11</sup>. Podczas spotkania z członkami Papieskiego Fakultetu Teologicznego „Teresianum”, 22 kwietnia 1979 roku, Ojciec Święty podzielił się wspomnieniem serdecznej więzi, jaka łączyła go z wadowickim konwentem: „Karmelitów bosych znam od dziecka.

<sup>4</sup> Zob. *Karmelici bosci w Wadowicach. Historia*, <http://karmel-wadowice.pl/klasztor/historia/> [27.09.2017].

<sup>5</sup> Zob. *Jan Paweł II i Karmel*, <http://www.karmel.pl/jan-pawel-ii-i-karmel/> [27.09.2017].

<sup>6</sup> Zob. J. Zieliński, *Szkaplerzne nabożeństwo Jana Pawła II*, „Głos Karmelu” 6/24 (2008), s. 37.

<sup>7</sup> Zob. „Szkaplerz noszę zawsze”. *Wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II o swoim nabożeństwie do Matki Bożej Szkaplerznej*, <http://www.karmel.pl/szkaplerz-nosze-zawsze/> [27.09.2017].

<sup>8</sup> Zob. tamże.

<sup>9</sup> Zob. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 28-29.

<sup>10</sup> Zob. tamże.

<sup>11</sup> Zob. A. Wach, *Karmelitański Jan Paweł II*, „Głos Karmelu” 6/24 (2008), s. 11.

[...] przyzwyczaiałem się do waszego, tak charakterystycznego habitu od pierwszych lat mojego życia. Uczęszczałem także do waszego kościoła, biorąc udział w liturgii i odprawianych tam nabożeństwach. [...] Chodziło się zawsze z radością do tego kościoła, położonego nieco «na górcę», aby się wypowiadać [...]. Wasze świadectwo pozostawiło niezatartą pieczęć na całe moje życie”. Tak więc wpływ wspólnoty zakonnej nie polegał jedynie na oddziaływaniu duszpasterskim, ale zaznaczał się już poprzez samą obecność mnichów.

## 1.2. Kraków

Po zdaniu egzaminu dojrzałości Karol wyjechał na studia do Krakowa, przerwane wybuchem wojny. Jednym z jego pól zaangażowania stał się udział w zebraniach Żywego Różańca organizowanych w parafii księży salezjanów na Dębnikach. Z racji wydanego ze strony okupantów zakazu prowadzenia działalności duszpasterskiej przez kapłanów młodzieńcy pragnący rozwijać życie duchowe powierzeni zostali świeckiemu krawcowi, Janowi Tyranowskiemu, który dbał o ich formację poprzez spotkania na wspólnej modlitwie i rozmowie. Ten człowiek niezwykłej głębi wywarł wielki wpływ na Karola. On także podarował mu do lektury dzieła hiszpańskich mistyków: św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, które okazały się odkrywcze dla młodego wadowiczanina poszukującego prawdziwej relacji z Bogiem<sup>12</sup>.

Odtąd Wojtyła zaczął poznawać coraz bardziej doktrynę Mnicha z Fontiveros. Jako kleryk konspiracyjnego seminarium podjął się napisania pracy magisterskiej na temat: *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża* pod kierunkiem ks. Ignacego Różyckiego. Samodzielnie uczył się języka hiszpańskiego, by móc czytać pisma Mistyka w oryginale<sup>13</sup>.

Rok wstąpienia Karola do seminarium – 1942 – był także 400. rocznicą narodzin duchowego Ojca Karmelu. Młodzieniec uczestniczył w jej obchodach, w tym czasie również wyraził przed ówczesnym prowincjałem, o. Józefem Prusem, pragnienie przynależności do tegoż zakonu. Przeszkodą do jego realizacji okazała się jednak wojna, która spowodowała zamknięcie nowicjatu w Czernej, a także przymus fizycznej pracy. Wojtyła otrzymał zatem możliwość zostania karmelitą dopiero po zakończeniu wojny<sup>14</sup>.

Ostatecznie wybrał drogę kapłaństwa diecezjalnego, przekraczając progi seminarium duchownego. Mimo to pod koniec pobytu w nim dawne pragnienie dało o sobie znać na tyle, że kleryk ponownie poprosił o przyjęcie do Karmelu. Taka decyzja jed-

<sup>12</sup> Zob. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, dz. cyt., s. 25; A. Wach, dz. cyt., s. 12. Z kolei w przemówieniu do Papieskiego Wydziału Teologicznego „Teresianum” w Rzymie (22.04.1979) Papież wyznał: „[...] zainteresowanie waszym wielkim Doktorem, św. Janem od Krzyża (studiowałem go więcej niż św. Teresę), zawdzięczam nie karmelicie, ale pobożnemu katolikowi świeckiemu [...] ten człowiek był nie tylko znawcą, ale również naśladowcą św. Jana od Krzyża. Tak spotkałem się z dziełami św. Jana od Krzyża, czytałem je i usiłowałem zrozumieć” (PGK, s. 72).

<sup>13</sup> A. Wach, dz. cyt., s. 12.

<sup>14</sup> Zob. tamże.

nak wymagała zgody ordynariusza. Księżę kard. Adam Stefan Sapieha nie udzielił jej, tłumacząc odmowę krótko: „Trzeba najpierw dokończyć to, co się zaczęło”<sup>15</sup>.

### 1.3. Rzym

Wyświęcony 1 listopada 1946 roku, młody kapłan został wysłany do Rzymu na dalsze studia na Papieskim Uniwersytecie „Angelicum”. Tu mógł ponownie oddawać się studium doktryny hiszpańskiego Mistyka, pisząc pracę doktorską na temat: *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża* pod kierunkiem o. Reginalda Garrigou-Lagrange’a.

Nauczanie, a zarazem doświadczenie owego Doktora Kościoła posiadało zatem niemałe znaczenie dla samego Karola i kształtowało jego duchowość. Jak twierdzi o. Albert Wach, doktryna ta zaowocowała w Wojtyłe pogłębionym humanizmem – odkryciem wielkiej wartości i godności człowieka. Wskazuje na to zamieszczony w 1951 roku w czasopiśmie „Znak” artykuł pt. *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, a także wypowiedź skierowana do członków „Teresianum” (1979): „Chcąc poznać do głębi godność człowieka, należy zapoznać się z doktryną św. Jana od Krzyża”<sup>16</sup>. Temu autorowi, jak potem sam Papież wyznał, zawdzięczał „wielkie oświecenie duchowe”<sup>17</sup>. Hiszpański Karmelita stał się dla niego przewodnikiem w relacji z Bogiem – w wędrówce wiary, w którą wpisana jest również „noc ciemna”, co potwierdził w przemówieniu wygłoszonym 4 listopada 1982 roku przy grobie Świętego w Segowii: „Dzięki składam Opatrzności, która pozwoliła mi przybyć tu, aby uczyć relikwie i przywołać postać oraz naukę św. Jana od Krzyża, któremu tyle zawdzięcza moja duchowa formacja. Nauczyłem się go i poznałem w młodości i zdołałem nawiązać wewnętrzny dialog z tym nauczycielem wiary, z jego językiem i myśleniem, aż do momentu kulminacyjnego, jakim było opracowanie tezy doktorskiej [...]. Od tamtego czasu stał się on dla mnie przyjacielem i mistrzem, który wskazywał światło jaśniejące w ciemności, ażeby zawsze podążać ku Bogu «bez innego przewodnika, ni światła, prócz tego, które w sercu płonęło. Ono mnie prowadziło bezpieczniej niż światło południa» [...]”<sup>18</sup>.

Drugim etapem życia Karola Wojtyły związanym z Wiecznym Miastem była jego posługa Piotrowa na Stolicy Apostolskiej. Tu związki z Karmelem objawiły się w licznych odwiedzinach klasztorów podczas pielgrzymek, w spotkaniach z przedstawicielami wspólnot, w rozmowach, korespondencji, mianowaniu 14 biskupów spośród zakonu, szczególnie zaś w dokonanych 20 beatyfikacjach i 4 kanonizacjach osób żyjących duchowością karmelitańską<sup>19</sup>. W ten związek wpisuje się również

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, dz. cyt., s. 26.

<sup>16</sup> Zob. A. Wach, dz. cyt., s. 13.

<sup>17</sup> Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kapituły Generalnej Karmelitów Bosych w Watykanie* (04.05.1985), dostępne na stronie: <http://www.karmel.pl/04-05-1985-chodzilo-sie-z-radoscia-do-tego-kosciola/> [27.09.2017].

<sup>18</sup> PGK, s. 73.

<sup>19</sup> Zob. *Jan Paweł II i Karmel*, <http://www.karmel.pl/jan-pawel-ii-i-karmel/> [27.09.2017].

duchowa łączność i przyjaźń z s. Łucją dos Santos, która w 1948 roku za papieskim zezwoleniem przeszła ze Zgromadzenia Św. Doroty do wspólnoty karmelitanek bosych w miejscowości Coimbra, przyjmując imię Marii Łucji od Jezusa i Niepokalanego Serca Maryi<sup>20</sup>. Z kolei uroczystości, obchodzone rocznice czy okazjonalne przemówienia wydoły na światło dzienne nie tylko cnoty wybranej postaci, stawiając ją za przykład do naśladowania, ale ukazały również wielkie bogactwo duchowości Karmelu, który rodzi takich duchowych synów i córki.

## 2. Duchowość Karmelu w nauczaniu św. Jana Pawła II

Temat duchowości karmelitańskiej nie pojawiał się w nauczaniu papieskim jako odrębne zagadnienie, lecz był włączony zwykle w przemówienia bądź pisma okolicznościowe. Ojciec Święty, poświęcając uwagę danej postaci czy wydarzeniu, równocześnie wydobywał – wprost lub pośrednio – to, co stanowi charakterystyczny rys Karmelu. Miało to miejsce głównie w przypadku przesłania dotyczącego św. Teresy od Jezusa, która dokonała odnowy zakonu, a poprzez pouczenia oraz własny przykład wytyczyła mu określony kierunek rozwoju i zasadniczą tożsamość. W ten sposób można odkryć pewien obraz duchowości właściwej dla całej rodziny zakonnej, aczkolwiek należy pamiętać, że poszczególni jej członkowie nie stanowią nigdy prostej kopii ich Fundatorki. Duchowość bowiem w pierwszym rzędzie kształtowana jest przez Ducha Świętego, Sprawcę życia duchowego, zawsze jednak w obrębie pierwotnego charyzmatu.

Charyzmat ten posiada kilka szczególnych rysów, na jakie Papież zwrócił uwagę w swym nauczaniu. Należą do nich: maryjność, kontemplacja, chrystocentryzm, eklezjalność oraz doskonała miłość.

### 2.1. Maryjność

Jan Paweł II, od dzieciństwa głęboko związany z pobożnością maryjną poprzez nabożeństwo szkaplerzne, rozwijaną aż po dojrzałą jej formę w *Totus Tuus* – pełnym miłości i oddania zawierzeniu, nie mógł pominąć milczeniem osoby Maryi w orędziach skierowanych do osób związanych z duchowością karmelitańską. W nich Najświętsza Panna zajmuje bowiem szczególne miejsce, co potwierdził Papież w słowach przed modlitwą „Anioł Pański” 24 lipca 1988 roku. Przypomni tam średniowiecznych eremitów na Górze Karmel, którzy pierwszy kościół dedykowali Dziewicy zwanej przez nich *Flos Carmeli* ze względu na „piękno wszystkich cnót”, jakie posiada. Fakt dedykacji świątyni, według Ojca Świętego, uzewnętrznił pragnienie mnichów poświęcenia się całkowitego Maryi na służbę Chrystusowi. Od tam towarzyszy Ona swym przybranym synom i braciom w podążaniu na duchowy szczyt Karmelu. Bogurodzica „wzywana przez karmelitów jako Matka, Opiekunka i Siostra staje się jako Przeczysta Dziewica wzorem kontemplacji, uważnego na-

<sup>20</sup> Zob. *Karmelitański Papież...*, dz. cyt., s. 127.

słuchiwania i medytacji słowa Bożego oraz posłuszeństwa woli Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Dlatego właśnie w Karmelu i w każdej duszy głęboko karmelitańskiej kwitnie życie mocnej jedności i zażyłości z Maryją, jakiś nowy sposób życia dla Boga i przedłużenia tutaj na ziemi miłości Syna Bożego ku Maryi, Jego Matce<sup>21</sup>.

W Niej mnisi dostrzegają zatem wzorcowy styl egzystencji całkowicie zorientowanej na Pana w kontemplacyjnym zasłuchaniu i rozważaniu Słowa, a także pomoc w realizacji tak wzniosłego ideału. Jest Ona zarówno przykładem do naśladowania, jak i czułą Matką i Siostrą, w której mogą złożyć nadzieję<sup>22</sup>.

Ta troskliwa obecność wyraża się szczególnie w znaku szkaplerza. Ojciec Święty odwołał się tu do „czcigodnej tradycji”, która podaje, że w 1251 roku Maryja ustrzegła zagrożony w istnieniu zakon, podarowując jego generałowi, św. Szymonowi Stockowi, szkaplerz – część habitu – jako rękojmię opieki. Odtąd przynosi on liczne owoce duchowe wśród wiernych.

Jeśli Papież tak chętnie wypowiadał się na temat owej „szaty Maryi”, dając często osobiste świadectwo, to w tym celu, aby zaprosić do podjęcia takiej formy pobożności, a także wyjaśnić, na czym polega jej istota. Ukazywał własną wierność tej duchowej praktyce oraz prawdę o sile<sup>23</sup> i innych łaskach, jakie z niej czerpał, w tym tak ważnej, jak rozeznanie powołania<sup>24</sup>. To stanowić miało zachętę dla słuchaczy, aby zawierzyć Najświętszej Pannie w znaku szkaplerza. Pojmował go przede wszystkim jako znak Jej matczynej troski: jak matka zabiega o ubranie dla potomstwa, tak Matka Kościoła dba o duchowe odzienie przybranych dzieci. Tym odzieniem jest łaska Boża, którą Ona chce im uprosić i zachować w nich nieskalaną<sup>25</sup>.

Szkaplerz stanowi jednocześnie szatę osłaniającą jak „tarcza opieki”<sup>26</sup>, nade wszystko zaś przymierze, jakie zawiązuje się między Dziewicą a wiernym. Staje się bowiem konkretną realizacją Jezusowego testamentu: przyjęciem Tej, którą Ukrzyżowany ofiarował wszystkim odkupionym za Matkę, oraz powierzeniem się Jej na wzór św. Jana (por. J 19, 25-27)<sup>27</sup>.

Szkaplerz wreszcie jest „habitem”, jak zaznaczył Jan Paweł II w liście apostolskim z okazji 750-lecia tego nabożeństwa. Ten, kto się w niego przyodziewa, otrzymuje udział w duchowych dobrach zakonu, „zostaje wprowadzony do ziemi Karmelu, aby «spożywać jej owoce i jej zasoby» (por. Jr 2, 7) oraz doświadczać

<sup>21</sup> PGK, s. 24-25.

<sup>22</sup> Zob. *Providentialis gratiae eventus. List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 750-lecia szkaplerza świętego (1251-2001)* (25.03.2001), dostępny na stronie: [http://szkaplerz.pl/szata/index.php?go=list\\_JPII](http://szkaplerz.pl/szata/index.php?go=list_JPII) [27.09.2017], 3.

<sup>23</sup> Zob. *Jan Paweł II, Telegram do uczestników koronacji cudownego obrazu Matki Boskiej Szkaplerznej w Czernej* (Watykan, 17.07.1988), w: PGK, s. 24.

<sup>24</sup> Zob. *Jan Paweł II, Słowo do młodzieży w czasie wizytacji parafii Mostacciano pod Rzymem* (15.01.1989), w: PGK, s. 25.

<sup>25</sup> Zob. tamże.

<sup>26</sup> Zob. *Jan Paweł II, Akt poświęcenia Chile Matce Bożej Szkaplerznej w Maipú* (03.04.1987), w: PGK, s. 22.

<sup>27</sup> Zob. *Providentialis...*, 5.

słodkiej i macierzyńskiej obecności Maryi w codziennym trudzie” przyoblekania się w Jezusa<sup>28</sup>.

Istnieją zatem dwa jego wymiary: z jednej strony oznacza nieustanną opiekę Przczystej w ciągu ziemskiej egzystencji i w chwili śmierci, z drugiej – wysiłek przemiany według obrazu Syna Bożego (por. Rz 8, 29). Na ten aspekt Papież zwrócił szczególną uwagę, pisząc, że „nabożeństwo do Niej nie może ograniczać się tylko do modlitw i hołdów składanych Jej przy określonych okazjach, ale powinno stanowić «habit», czyli nadawać stały kierunek chrześcijańskiemu postępowaniu, opartemu na modlitwie i życiu wewnętrznym poprzez częste przystępowanie do sakramentów i konkretne uczynki miłosierne co do ciała i co do duszy”<sup>29</sup>. Podobnie we wspomnianym już rozważaniu przed modlitwą „Anioł Pański” Ojciec Święty wyjaśnił, na czym polega istota noszenia maryjnej szaty: to kształtowanie swego życia według życia Niepokalanej – przez przyjmowanie Bożego Słowa czystym sercem oraz służbę wobec bliźnich.

Przymierze z Bogurodzicą realizuje się zatem w modlitwie pełnej ufności, zachwycie i czci oraz żarliwym naśladowaniu. W ten sposób szkaplerz jawi się jako „synteza maryjnej duchowości”. Owocem zaś jej jest upodobnienie się do Jezusa, czego dowód stanowią liczni święci Karmelu<sup>30</sup>.

Nabożeństwa tego Papież nie rezerwował jednak wyłącznie dla członków tego zakonu. Polecał je również małżonkom, chorym czy młodzieży. Podczas audyencji generalnej, 13 lipca 1988 roku, zachęcił młodych do wyboru własnej formy pobożności maryjnej, sam wskazując na szkaplerz. Zwrócił się wówczas również do nowożeńców. Zaprosił ich do powierzenia swego związku Matce Bożej Szkaplerznej, gdyż tkwi w tym „cały sekret dobrego przeżycia miłości małżeńskiej”. Najświętsza Panna gotowa jest bowiem własnym wstawiennictwem umacniać ją w chwilach próby, uprosić dla niej wierność, płodność, czystość i piękno, dzięki czemu stanie się ona „drogą zbawienia i uświęcenia”. Z kolei chorym Pani Szkaplerzna może nieść pomoc w odkrywaniu zbawczej wartości cierpienia – Ta, która sama stała pod krzyżem Syna, głęboko z Nim w bólu zjednoczona.

Wszystkim zatem, jak zauważył Ojciec Święty, Najświętsza Maryja Panna z Góry Karmel wskazuje zasadniczy cel ziemskiej egzystencji: duchowy szczyt, jakim jest życie wieczne. Wszystkim też została ofiarowana jako Wspomożycielka w wędrówce ku niemu<sup>31</sup>.

## 2.2. Ideał kontemplacyjny

Kontemplacja stanowi zasadniczy ideał przeżywany w Karmelu. Jan Paweł II potwierdzał to wielokrotnie, choćby w liście z okazji 400-lecia śmierci św. Teresy

<sup>28</sup> Zob. tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Zob. tamże, 4-6.

<sup>31</sup> Zob. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. na szczycie Adamello w Alpach* (16.07.1988), w: PGK, s. 23.



od Jezusa zatytułowanym *Virtutis exemplum et magistra*, gdzie określił modlitewny styl życia jako „szczególne powołanie” i „zbawienny obowiązek” duchowych synów i córek Mistyczki z Awili, wynikający z Reguły. Jednocześnie wyjaśnił, jak Święta rozumiała modlitwę: to pielęgnowana przyjaźń „z Tym, o którym wiemy, że nas miłuje”<sup>32</sup>. Jako pierwsze i fundamentalne jawi się tu doświadczenie obecności Przyjaciela przemawiającego w milczeniu i ofiarowującego Siebie. On pozostaje źródłem owej zażyłości. Tak pojmowana modlitwa koncentruje się na Chrystusie – przedmiocie kontemplacji. Kontemplacja z kolei stanowi „dar wody żywej”, jakiego Bóg nikomu, kto jest na jego przyjęcie gotowy, nie odmawia. Ta zaś gotowość wyraża się w całkowitym oddaniu się Panu, dzięki czemu człowiek może doświadczać żywej Jego obecności we własnym wnętrzu<sup>33</sup>.

Owo oddanie stanowi warunek konieczny egzystencji „poświęconej całkowicie kontemplacji” (por. PC 7), właściwej dla Karmelu. Posiada ono wielorakie wymiary, które przypominał niejednokrotnie Ojciec Święty w przemówieniach czy pismach skierowanych do członków terezańskiego zakonu. W liście do karmelitanek bosych z 31 maja 1982 roku zwrócił uwagę na charakter kontemplacyjny ich powołania – cel reformy, jaką podjęła św. Teresa, a także na środki pozwalające zrealizować wyznaczony ideał. Odwołując się do nauczania tego Doktora Kościoła, jako pierwszą spośród nich Papież wyliczył samotność: potrzebę oddzielenia od wszystkiego, aby zbliżyć się do Boga. Tak jak Święta, uznał względność tego wymogu, gdyż modlitwa winna towarzyszyć osobie w każdych warunkach. Jednocześnie podkreślił niezwykłą jego skuteczność, czego była świadoma sama Reformatorka, kładąc szczególny nacisk na zachowanie klauzury. Również Następca św. Piotra w tym miejscu, jak i przy wielu innych okazjach, wezwał mniszki do ścisłego przestrzegania odosobnienia – w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym – oraz polecił w tym względzie „należytą surowość”<sup>34</sup>.

Do innych środków sprzyjających kontemplacji Jan Paweł II za św. Teresą zaliczył milczenie oraz gorliwą pokutę, nierozzerwalnie związaną z modlitwą. Asceza pomaga również w budowaniu wspólnoty, w pokorze i oderwaniu – podstawowych dla osiągnięcia doskonałości. „Dlatego – jak zaznaczył Papież – nie byłaby zgodna z Soborem ani charyzmatem świętej Matki taka odnowa, która osłabiłaby pokutę, a ofiarę z siebie uczyniła mniej wspaniałomyślną, mniej radosną, mniej całkowitą”<sup>35</sup>.

W przekonaniu Jana Pawła II, do owego charyzmatu należy w sposób szczególny ukrycie. Podczas wizyty w kaplicy domu generalnego karmelitów bosych w Rzymie, 24 stycznia 1982 roku, Ojciec Święty przywołał zdanie św. Pawła: „Życie wasze jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3), odnosząc je do słuchaczy. Określił powołanie karmelitańskie jako wypełnienie i unaocznienie przytoczonych słów. Chodzi

<sup>32</sup> Teresa od Jezusa, *Dziela, t. I: Księga życia*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 1997, 8, 5.

<sup>33</sup> Zob. Jan Paweł II, *Virtutis exemplum...*, 1.

<sup>34</sup> Zob. Jan Paweł II, *List do karmelitanek bosych z okazji 400-lecia śmierci św. Teresy od Jezusa* (31.05.1982), w: PGK, s. 50-51.

<sup>35</sup> Tamże, s. 51.

tu przede wszystkim o ukrycie w sercu, które – wewnętrznie ubogacone – staje się „twierdzą”<sup>36</sup>. Temat ten kontynuował Papież w przemówieniu do karmelitanek bosych w klasztorze św. Józefa w Rzymie, 14 marca tego samego roku. Wzywając do wierności charyzmatowi Fundatorki – „charyzmatowi życia ukrytego”, powiedział wówczas: „Jest rzeczą wspaniałą ukryć się na całe życie razem z Chrystusem obecnym w sercu i odnajdywać w tym sercu wszelkie bogactwa, które się w nim znajdują, dla siebie i dla innych”<sup>37</sup>.

Niewątpliwie jednak naczelnym miejscem w duchowości Karmelu przypada modlitwie. W nauczaniu Jan Paweł II podkreślał jej prymat w życiu osób związanych z tradycją karmelitańską. Mówił o szczególnym charyzmacie terecjańskim, który łatwo można wyczytać z dzieł świętej Matki, a którym jest modlitwa. To jej służyły liczne fundacje: tworzeniu wspólnot modlitewnych. Nią też w sposób wyjątkowy odznacza się Karmel, co zaznaczył Papież w następujących słowach: „Wasza obecność [...] wyróżnia się wśród licznych rodzin zakonnych właściwym sobie ewangelicznym świadectwem życia wspólnego, modlitwy, propagowaniem rzetelnej duchowości, skoncentrowanej na kontemplacji”<sup>38</sup>. Tę zaś kontemplację rozumiał jako otwarcie się na powiew Ducha Świętego, pozwolenie Mu na ogarnięcie siebie i przemienienie<sup>39</sup>.

### 2.3. Chrystocentryzm

Kontemplacja terecjańska nie jest jednak nieokreślonym wnikaniem w Bóstwo ani myślową pustką, na co zwrócił uwagę Jan Paweł II w homilii wygłoszonej podczas pobytu w Awili, 1 listopada 1982 roku. Przytoczył wówczas słowa św. Teresy od Jezusa: „Nieziemnie wiele na tym zależy, byśmy, póki żyjemy w tym ludzkim ciele, mieli przed oczyma Chrystusa Pana w ludzkiej postaci Jego”<sup>40</sup>, wskazując na centralne znaczenie Słowa Wcielonego w duchowości karmelitańskiej. Bliskość Boga odnajdywana jest tu przez człowieczeństwo Chrystusa, które stanowi bramę do tajemnicy Trójcy Świętej, a także do tajemnicy człowieka. W tym świetle modlitwa to przebywanie wewnątrz siebie z Jezusem, jedyną Drogą wiodącą do Ojca; to słuchanie w milczeniu Mistrza i opuszczenie siebie, by patrzeć na Ukrzyżowanego. Inspiruje się ona Ewangelią, lecz nie tworzy wyobrażeń zmysłowych: przedmiotem tej relacji jest Zmartwychwstały, żywy i obecny. W ten sposób Papież podkreślił nieodzowność obecności Chrystusa w kontemplacji terecjańskiej. On stoi u jej początku i końca jako źródło, moc podtrzymująca i treść „owych «przyjacielskich sto-

<sup>36</sup> Zob. PGK, s. 48.

<sup>37</sup> Tamże, s. 49.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli terecjańskich zakonów, zgromadzeń i stowarzyszeń w Bazylice św. Piotra w Rzymie z okazji zakończenia jubileuszu 400-lecia śmierci św. Teresy od Jezusa* (02.10.1982), w: PGK, s. 52-53.

<sup>39</sup> Zob. tamże, s. 53.

<sup>40</sup> Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 22, 9.

sunków», jakimi jest modlitwa<sup>41</sup>. On stanowi, zgodnie z nauką św. Jana od Krzyża przypominaną przez Jana Pawła II, pełnię Objawienia, jedyne Słowo Ojca, w którym Bóg wszystko wyjawiał ludziom, które nieustannie wypowiada w milczeniu i którego człowiek w milczeniu powinien słuchać. Najbardziej wymowne Słowo otrzymuje on w Ukrzyżowanym. W krzyżu, najdotkliwszym bólu i opuszczeniu, odsłania się bowiem ogrom miłości Odkupiciela, a zarazem światło dla nocy cierpień ludzkich<sup>42</sup>.

Jezus zajmuje centralne miejsce nie tylko w kontemplacji, ale i całej egzystencji karmelitów i karmelitanek. Fundamentem życia kontemplacyjnego, jak zaznacza Ojciec Święty, jest bowiem podążanie za Mistrzem według trzech rad ewangelicznych, tak, że staje się On ośrodkiem i racją istnienia. Następować ma to tak dalece, iż utożsamienie się z Nim decyduje o autentyczności kontemplatyka<sup>43</sup>. Ono z kolei dokonuje się przez udział w Misterium Paschalnym, co należy do natury powołania zakonnego, a w sposób wyjątkowy: klauzurowego<sup>44</sup>. Cała płodność, a zarazem jego sens bierze się z łaski Chrystusa, który włącza jestestwo osób Mu poświęconych, ich modlitwę, kult, pracę, samotność, umartwienia, słabość i cierpienia we własną Ofiarę. Tylko przez Niego, w Nim i z Nim ich egzystencja nabiera nieskończonej wartości, stając się doksologiczną w obliczu Ojca i zbawczą dla świata<sup>45</sup>.

## 2.4. Eklezjalność

Jan Paweł II, idąc za nauką i przykładem Reformatorki Karmelu, podkreślił eklezjalny charakter duchowości tej rodziny zakonnej. We wstępie wspomnianego już listu *Virtutis exemplum et magistra* zwrócił uwagę na to, że Mistyczka z Awili pojmowała oddanie siebie Chrystusowi jako nierozzerwalnie złączone z poświęceniem się Jego Mistycznemu Ciału. Do tego stopnia utożsamiała te dwie rzeczywistości, że „wołając w chwili śmierci: «Jestem córką Kościoła», św. Teresa wyraziła ten trwały stan swego ducha, dzięki któremu kontemplacja Boga w Chrystusie staje się miłosną kontemplacją Jego Kościoła [...]”.

Nieco dalej Papież przedstawił pełne zatroskanie Hiszpanki o losy podzielonej w wyniku reformacji wspólnoty eklezjalnej, a zarazem żarliwe zaangażowanie na rzecz jej odnowy przez osobiste uświęcenie oraz świętość współsióstr. Ukazał posłuszeństwo wobec Kościoła u tej Kobiety, która każdy rękopis swego dzieła chciała poddać jego ocenie. Uwydatnił również fakt, że sama odnowa zakonu posiadała

<sup>41</sup> Zob. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Awili* (01.11.1982), w: PGK, s. 60-61.

<sup>42</sup> Zob. *Maestro en la fe. List apostolski do przełożonego generalnego karmelitów bosych z okazji 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża* (14.12.1990), w: PGK, 9, 16.

<sup>43</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonnic klauzurowych w klasztorze Wcielenia w Awili* (01.11.1982), w: PGK, s. 55.

<sup>44</sup> „Wy uczestniczycie w sposób szczególny, z samej natury swego powołania, w krzyżu Chrystusa. I dlatego macie szczególny udział w tajemnicy paschalnej. I dlatego macie również swoje szczególne miejsce w Kościele” (Jan Paweł II, *Przemówienie do karmelitanek bosych w klasztorze św. Józefa w Rzymie* (14.03.1982), w: PGK, s. 49.)

<sup>45</sup> Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonnic klauzurowych w klasztorze Wcielenia w Awili* (01.11.1982), w: PGK, s. 56.

charakter ściśle eklezjalny: dla owocniejszej służby Mistycznemu Ciału Chrystusowemu<sup>46</sup>.

Troskę tę pozostawiła w dziedzictwie założonym przez siebie wspólnotom jako zasadniczy motyw ich powołania. Jak napisał Ojciec Święty, „pouczenia, które przekazała swoim duchowym córkom, aby modliły się i ofiarowywały za Kościół, nie tylko ukazują kościelny cel podjętej przez nią reformy, ale także stanowią w pewien sposób znak szczególnie Karmelu”<sup>47</sup>. Ta sama miłość do Kościoła, jaka przenikała słowa i czyny Fundatorki, ma zatem pobudzać wszystkich jej duchowych spadkobierców do gorliwego poświęcenia się dla jego dobra.

Poświęcenie to przybiera postać zróżnicowaną w zależności od gałęzi zakonu, czemu Jan Paweł II dał wyraz w poleceniach i zachętach skierowanych do ich członków. Dla karmelitanek bosych służba wspólnocie eklezjalnej oznacza życie kontemplacyjne, gdyż „bez tego poświęcenia się drodze kontemplacji ich zamknięcie się w klasztorze byłoby pozbawione znaczenia [...]”<sup>48</sup>. Ich zadaniem jest zatem ukrycie się na owej „pustyni”, gdzie Pan przemawia do serca (por. Oz 2, 16) i gdzie tkwi wielka płodność ich wyniszczenia dla Kościoła. Klauzura bowiem, jak stwierdził Papież, nie oddala mniszek od Mistycznego Ciała Chrystusa, ale winna umieszczać je w samym jego sercu. W ten sposób staną się, zgodnie z ideałem wyrażonym przez św. Teresę od Dzieciątka Jezus († 1897), „miłością w sercu Kościoła”<sup>49</sup>, w którym zajmują zawsze „honorowe miejsce” jako jego „czołówka w drodze do Królestwa”<sup>50</sup>. Jego też sprawy mają otaczać modlitwą, dla wszystkich zaś stanowić milczące świadectwo obecności Boga w ludzkiej historii<sup>51</sup> oraz wartości ewangelicznych wobec konsumpcyjnego społeczeństwa, głosząc, że „Bóg sam wystarcza”. Poprzez życie kontemplacyjne mniszki przyczyniają się do odnowy świata – przeniknięcia go Duchem Świętym i tym samym – uświęcenia<sup>52</sup>.

Z kolei posługa karmelitów bosych, którzy mają być „eremitami kontemplatywnymi”, polega szczególnie na kompetentnym kierownictwie duchowym, głoszeniu Ewangelii, oddawaniu się teologii oraz działalności misyjnej. Aby sprostać tak odpowiedzialnemu zadaniu, jak pouczał Ojciec święty, winni oni zgłębiać teologię duchowości. Dzięki wiedzy i pokorze staną się „przewodnikami i mistrzami dla ludzi pragnących wspólnoty i doświadczenia Boga”<sup>53</sup>.

Zgromadzenia i instytucje czerpiące z bogactwa duchowego Karmelu służą nato-

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Virtutis exemplum...*, 1.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, 2.

<sup>49</sup> Zob.: Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Rkps B 3v; Jan Paweł II, *Virtutis exemplum...*, 2.

<sup>50</sup> Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonnic klauzurowych w klasztorze Wcielenia w Awili* (01.11.1982), w: PGK, s. 55, 57.

<sup>51</sup> Zob. *List do przełożonego prowincji krakowskiej z okazji 400-lecia przybycia karmelitów bosych do Polski* (14.12.2004), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/karmelici\\_14122004.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/karmelici_14122004.html) [27.09.2017].

<sup>52</sup> Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonnic klauzurowych w klasztorze Wcielenia w Awili* (01.11.1982), w: PGK, s. 56.

<sup>53</sup> Zob. Jan Paweł II, *Virtutis exemplum...*, 2; Tenże, *Przemówienie wygłoszone przy grobie św. Jana*

miast Kościołowi poprzez pracę apostołską, działalność charytatywną i społeczną. Ich misją jest, zgodnie z myślą papieską, prowadzić napotkanych ludzi do Boga, zapraszając ich do komunii z Nim. Członkowie tych wspólnot – oddani modlitwie i działaniu – winni zachowywać jedność tych dwóch wymiarów, do czego wezwał ich Następca św. Piotra. Równocześnie wskazał sposób realizacji owego zadania: przez wierność kontemplacji. Im bardziej bowiem ktoś w niej jest zanurzony, tym żarliwiej troszczy się o zbawienie innych<sup>54</sup>.

## 2.5. Doskonała miłość

Zasadniczy cel i zarazem sens duchowości karmelitańskiej mieści się w miłości, do pełni której ma owa duchowość prowadzić. Zaświadczał o tym niejednokrotnie Jan Paweł II, przywołując choćby sylwetki beatyfikowanych czy kanonizowanych członków rodziny Karmelu oraz ukazując w ich heroicznym życiu realizację najważniejszego z przykazań (por. Mk 12, 28nn). Tak stało się w przypadku św. Rafała Kalinowskiego, który złożył z siebie bezkompromisowy i całkowity dar w zakonnej służbie i w ten sposób „dojrzał [...] do sądu miłości”<sup>55</sup>. Z kolei tajemnicą doskonałości św. Teresy z Los Andes była miłość, jaka skłoniła ją do poświęcenia siebie i swojej młodości w ofierze klauzury<sup>56</sup>. Cnota ta doprowadziła też św. Teresę Benedyktę od Krzyża do udziału w Misterium Paschalnym Chrystusa poprzez osobiste cierpienie w obozie koncentracyjnym, czyniąc je owocnym dla zbawienia świata<sup>57</sup>. Najwymowniejszym przykładem pozostaje tu jednak św. Teresa od Dzieciątka Jezus, która posiadała *Divini amoris scientiam* w stopniu tak wyróżniającym, że pozwoliło to nadać jej tytuł doktora Kościoła<sup>58</sup>. W ten sposób Papież chciał ukazać prawdę, iż „świętość opiera się przede wszystkim na miłości. Jest jej dojrzałym owocem”<sup>59</sup>.

Nie inaczej może być, gdy chodzi o duchowość Karmelu, która stanowić ma „drogę doskonałości”. Jan Paweł II chętnie przypominał słowa św. Jana od Krzyża: „Pod wieczór życia będą cię sądzić z miłości”<sup>60</sup>. To właśnie ona – czysta i bezinteresowna

---

od Krzyża w Segovii (04.11.1982), w: PGK, s. 76.

<sup>54</sup> Zob. Jan Paweł II, *Virtutis exemplum...*, 2.

<sup>55</sup> Zob. Jan Paweł II, *Kazanie wygłoszone przy grobie o. Rafała Kalinowskiego w Czernej* (15.11.1966), dostępne na stronie: <https://www.karmel.pl/15-11-1966-czlowiek-oddany-bogu/> [27.09.2017].

<sup>56</sup> Zob. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej s. Teresy od Jezusa z Los Andes w Santiago, Chile* (03.04.1987), w: PGK, s. 138.

<sup>57</sup> Zob. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Teresy Benedykty od Krzyża w Rzymie* (11.10.1998), w: PGK, s. 167.

<sup>58</sup> Zob. Jan Paweł II, *Divini amoris scientia. List apostołski z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza doktorem Kościoła Powszechnego* (19.10.1997), w: PGK, s. 102-111.

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej s. Marii od Jezusa Ukrzyżowanego w Rzymie* (13.11.1983), w: PGK, s. 178. Zob. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i br. Alberta Chmielowskiego na Błoniach krakowskich* (22.06.1983), PGK, s. 124.

<sup>60</sup> Zob. Jan Paweł II, *Kazanie wygłoszone przy grobie o. Rafała Kalinowskiego w Czernej* (15.11.1966 r.); Tenże, *Przemówienie w auli Pawła VI do pielgrzymów przybyłych na kanonizację bł. Rafała Ka-*

– jest najgłębszym motywem podjęcia życia kontemplacyjnego i zarazem usprawiedliwieniem takiej formy egzystencji<sup>61</sup>. Miłości, jak zauważył Ojciec Święty, inspirowaną się doktryną św. Teresy od Jezusa, nie można jednak utożsamiać z duchowymi odczuciami, lecz oznacza ona pełnienie woli Bożej. Jest to – obok modlitwy – wymiar „[...] inny, niepodzielnie związany z duchowością terezańską”<sup>62</sup>. Albowiem „[...] prawdziwa doskonałość nie polega ani na aktywności, ani na kontemplacji, ale na zgodności naszej woli z wolą Bożą”<sup>63</sup>. Jej zaś ucieleśnienie człowiek odnajduje w Jezusie; z tego względu życie mnicha winno koncentrować się na podążaniu za Nim.

Tak więc cała duchowość karmelitańska przeniknięta jest miłością i na nią nakierowana. W tym kluczu sama modlitwa staje się nie tyle rozmyślaniem, co miłowaniem<sup>64</sup>. Życie wspólne daje z kolei niezliczone okazje do miłości bliźniego, w której miłość Boga się wyraża i wzrasta jako nierozzerwalnie z nią złączona<sup>65</sup>. Na tej drodze, co potwierdzili swym przykładem liczni święci Karmelu, osiąga się doskonałe upodobnienie do Mistra, czyli świętość. Ona bowiem jest „[...] szczególnym podobieństwem do Chrystusa. Jest podobieństwem przez miłość”<sup>66</sup>.

## Podsumowanie

Duchowość karmelitańska w ujęciu św. Jana Pawła II to duchowość integralna. Zawiera w sobie bowiem i łączy absolutny prymat Boga z prawdziwym humanizmem, chrystocentryzm z eklezjalnością, modlitwę z apostołstwem, miłość Pana z miłością bliźniego, czego niedościgniony przykład odnajduje w Maryi. Pierwszorzędną rolę odgrywa w niej kontemplacja, która jednak nie posiada nic wspólnego z czysto nadprzyrodzonym, oderwanym od rzeczywistości i zamkniętym w sobie mistycyzmem. Opiera się ona na Człowieczeństwie Jezusa, skierowana jest całkowicie ku służbie Kościołowi i stanowić ma „drogę doskonałości” prowadzącą do coraz głębszej miłości – ostatecznego celu kontemplacyjnego życia.

Tak ukształtowana duchowość posiada charakter głęboko Boski i zarazem ludzki, mistyczny i równocześnie eklezjalny. Prowadzi w sposób pewny do zjednoczenia z Panem, znajdując szczególne miejsce w Kościele, podobnie jak znalazła je w du-

---

linowskiego (18.11.1991), w: PGK, s. 131; Tenże, *Przemówienie wygłoszone przy grobie św. Jana od Krzyża w Segowii* (04.11.1982), w: PGK, s. 76; *Maestro en la fe*, 16. Por. Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości*, 59.

<sup>61</sup> Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonnic kontemplacyjnych w klasztorze karmelitanek bosych w Lisieux* (02.06.1980), w: PGK, s. 98.

<sup>62</sup> Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli terezańskich zakonów, zgromadzeń i stowarzyszeń w Bazylice św. Piotra w Rzymie z okazji zakończenia jubileuszu 400-lecia śmierci św. Teresy od Jezusa* (02.10.1982), w: PGK, s. 53.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Zob. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Awili* (01.11.1982), w: PGK, s. 58.

<sup>65</sup> Por. tamże, w: PGK, s. 61.

<sup>66</sup> Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i br. Alberta Chmielowskiego na Błoniach krakowskich* (22.06.1983), w: PGK, s. 124.

chowości i nauczaniu Świętego Polaka. W oparciu o jego wypowiedzi, jak i relacje świadków, można wysunąć twierdzenie, iż miała niemały udział w osiągnięciu doskonałości przez niego. Dojrzałe człowieczeństwo Jana Pawła II, a także m. in. tych osób, których świętość wyrosła w Karmelu ukazał poprzez liczne beatyfikacje i kanonizacje, stanowi pieczęć potwierdzającą autentyczność, piękno i wyjątkową owocność duchowości karmelitańskiej.

## Literatura

- Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości. Przestrogi*, Kraków 2013.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiego Wydziału Teologicznego „Teresianum” w Rzymie (22.04.1979)*, w: *Przewodnicy na Górę Karmel ukazani przez Jana Pawła II*, red. Cz. Gil, Kraków 2000, s. 72-73 [dalej: PGK].
- Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonnic kontemplacyjnych w klasztorze karmelitanek bosych w Lisieux (02.06.1980)*, w: PGK, s. 97-99.
- Jan Paweł II, *Virtutis exemplum et magistra. List do przełożonego generalnego karmelitów bosych z okazji 400-lecia śmierci św. Teresy od Jezusa (14.10.1981)*, w: PGK, s. 42-47.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w kaplicy domu generalnego karmelitów bosych w Rzymie (24.01.1982)*, w: PGK, s. 48-49.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do karmelitanek bosych w klasztorze św. Józefa w Rzymie (14.03.1982)*, w: PGK, s. 49.
- Jan Paweł II, *List do karmelitanek bosych z okazji 400-lecia śmierci św. Teresy od Jezusa (31.05.1982)*, w: PGK, s. 49-52.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli terecjańskich zakonów, zgromadzeń i stowarzyszeń w Bazylice św. Piotra w Rzymie z okazji zakończenia jubileuszu 400-lecia śmierci św. Teresy od Jezusa (02.10.1982)*, w: PGK, s. 52-54.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w Awili (01.11.1982)*, w: PGK, s. 57-62.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do zakonnic klauzurowych w klasztorze Wcielenia w Awili (01.11.1982)*, w: PGK, s. 55-57.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone przy grobie św. Jana od Krzyża w Segovii (04.11.1982)*, w: PGK, s. 73-76.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i br. Alberta Chmielowskiego na Błoniach krakowskich (22.06.1983)*, w: PGK, s. 122-127.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej s. Marii od Jezusa Ukrzyżowanego w Rzymie (13.11.1983)*, w: PGK, s. 177-179.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kapituły Generalnej Karmelitów Bosych w Watykanie (04.05.1985)*, <http://www.karmel.pl/04-05-1985-chodzilo-sie-z-radoscia-do-tego-kosciola/> [27.09.2017].
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej s. Teresy od Jezusa z Los Andes w Santiago, Chile (03.04.1987)*, w: PGK, s. 137-142.
- Jan Paweł II, *Akt poświęcenia Chile Matce Bożej Szkaplerznej w Maipú (03.04.1987)*, w: PGK, s. 22.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. na szczycie Adamello w Alpach (16.07.1988)*, w: PGK, s. 23-24.
- Jan Paweł II, *Telegram do uczestników koronacji cudownego obrazu Matki Boskiej Szkaplerznej w Czernej (Watykan, 17.07.1988)*, w: PGK, s. 24.
- Jan Paweł II, *Słowa przed modlitwą „Anioł Pański” (24.07.1988)*, w: PGK, s. 24-25.
- Jan Paweł II, *Słowo do młodzieży w czasie wizytacji parafii Mostacciano pod Rzymem (15.01.1989)*, w: PGK, s. 25.
- Jan Paweł II, *Maestro en la fe. List apostolski do przełożonego generalnego karmelitów bosych z okazji 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża (14.12.1990)*, w: PGK, s. 77-86.

- Jan Paweł II, *Przemówienie w auli Pawła VI do pielgrzymów przybyłych na kanonizację bł. Rafała Kalinowskiego* (18.11.1991), w: PGK, s. 130-132.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Divini amoris scientia. List apostolski z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza doktorem Kościoła Powszechnego*, w: PGK, s. 102-111.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Teresy Benedykty od Krzyża w Rzymie* (11.10.1998), w: PGK, s. 165-167.
- Jan Paweł II, *Providentialis gratiae eventus. List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 750-lecia szkaplerza świętego (1251-2001)* (25.03.2001), [http://szkaplerz.pl/szata/index.php?go=list\\_JPII](http://szkaplerz.pl/szata/index.php?go=list_JPII) [27.09.2017].
- Jan Paweł II, *List do przełożonego prowincji krakowskiej z okazji 400-lecia przybycia karmelitów bosych do Polski* (14.12.2004), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/karmelici\\_14122004.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/karmelici_14122004.html) [27.09.2017].
- Jan Paweł II i Karmel*, <http://www.karmel.pl/jan-pawel-ii-i-karmel/> [27.09.2017].
- Karmelici bosi w Wadowicach. Historia*, <http://karmel-wadowice.pl/klasztor/historia/> [27.09.2017].
- Karmeliński Papież. Księga pamiątkowa z okazji beatyfikacji Jana Pawła II*, red. M. Zawada, Kraków 2011.
- „*Szkaplerz noszę zawsze*”. *Wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II o swoim nabożeństwie do Matki Bożej Szkaplerznej*, <http://www.karmel.pl/szkaplerz-nosze-zawsze/> [27.09.2017].
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 2002.
- Teresa od Jezusa, *Dzieła, t. I: Księga życia*, Kraków 1997.
- Wach, A., *Karmeliński Jan Paweł II*, „Głos Karmelu” 6/24 (2008), s. 10-13.
- Wojtyła, K., *Kazanie wygłoszone przy grobie o. Rafała Kalinowskiego w Czernej* (15.11.1966), <https://www.karmel.pl/15-11-1966-czlowiek-oddany-bogu/> [27.09.2017].
- Zieliński, J., *Szkaplerzne nabożeństwo Jana Pawła II*, „Głos Karmelu” 6/24 (2008), s. 37-39.

## Carmelite Spirituality in the Life and Selected Teaching of St. John Paul II

**Summary:** Carmelite spirituality was visibly present in the life and teaching of St. John Paul II. This was connected in the first place with his environment, where he encountered this form of spirituality mainly through the Carmelite pastoral ministry (Wadowice), through reading the works of the Spanish Mystics (Cracow) and through his studies – exploring the doctrine of St. John of the Cross (Cracow and Rome). This contact continued after his election to the Holy See, among others through meetings with representatives of Carmelite communities, in correspondence, and especially in the beatifications and canonizations of Carmelites.

The Pope repeatedly referred to Carmelite spirituality in his teachings, touching on different aspects depending on the addressees or the circumstances of speeches or letters. On the basis of this material, we can outline a general image of his understanding of Carmelite spirituality, which includes the following features: a Marian focus, the contemplative ideal, christocentrism, ecclesiality and perfect love. They indicate the integrated nature of this spirituality, which is deeply divine as well as human; mystical and ecclesial. It is this integration that makes it a sure way to holiness, as confirmed by the many saints of Carmel, as well as by St. John Paul II, who walked in this way.

**Keywords:** Carmelite spirituality, St. John Paul II, christocentrism, ecclesiality







IZABELA KRASIŃSKA

Wydział Humanistyczny  
Uniwersytet Jana Kochanowskiego  
Kielce

## Sytuacja żeńskiej służby domowej w świetle poznańskiego czasopisma „Ruch Chrześcijańsko- Społeczny” (1902-1910)

Streszczenie: W 1891 r. papież Leon XIII ogłosił słynną encyklikę *Rerum novarum*, w której nakreślił podstawy katolickiej nauki społecznej. Na mocy tego dokumentu księża zaczęli angażować się w działalność społeczną wśród robotników. Jednym z nich był arcybiskup gnieźnieński i poznański ks. Florian Ok-sza-Stablewski, inicjator „Ruchu Chrześcijańsko-Społecznego” (1902-1910) – pierwszego na ziemiach polskich katolickiego pisma naukowego poświęconego sprawom społecznym i gospodarczym. W rozwój tego czasopisma zaangażowani byli jego redaktorzy ks. Kazimierz Zimmermann i ks. Stanisław Adamski oraz wydawca Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha w Poznaniu w osobie kierownika tej oficyny ks. Piotra Wawrzyniaka. Na łamach pisma szerzono wiedzę na temat kwestii społecznych i wspierano katolicki ruch robotniczy. Zachęcano czytelników do tworzenia katolickich robotniczych zrzeszeń zawodowych i wstępowania w szeregi ich członków, krytykowano szerzący się ruch socjalistyczny, głosząc jego antyreligijność, starano się odsunąć od wpływu na polskie życie gospodarze Żydów. Twórcy pisma zainteresowali się też służbą domową, a zwłaszcza żeńską jej częścią. Pisano na temat trudnej sytuacji materialnej, moralnej i zdrowotnej tej grupy zawodowej. Zachęcano służące, by zainteresowały się powstającymi z myślą o nich stowarzyszeniami katolickiej służby żeńskiej, gdzie miały zagwarantowaną pomoc duchową, materialną, lekarską czy prawną. Przy tego typu stowarzyszeniach istniały też szkoły dla służących, w których uczono je pisania, czytania, religii, rachunków, historii Polski oraz wszelkich prac wykonywanych przez nie (sprzątanie, pranie, prasowanie, szycie, gotowanie, opieka nad zwierzętami gospodarskimi i pactwem domowym) i innych.

Słowa kluczowe: służba domowa, Kościół i problemy społeczne, czasopisma polskie

### Wstęp

Począwszy od pierwszej połowy XIX w. kobiety zaczęły coraz chętniej podejmować pracę zawodową, by móc podreperować budżet domowy. Zdarzało się,

że pracę rozpoczynały też za namową rodziców lub innych członków rodziny. Jednakże w opinii większości społeczeństwa, do czasu zamążpójścia dziewczęta powinny były pozostawać pod opieką rodziców lub opiekunów, a po ślubie ich pozycję określał status społeczny męża. Łatwiej było zaakceptować pracę zarobkową kobiety samotnej (panny, wdowy) niż mężatki. Najliczniejszą grupę pracujących niewiast – obok włościanek, które od niepamiętnych czasów pracowały na roli razem z mężczyznami – stanowiły służące. Nie należy się temu dziwić, biorąc pod uwagę niedostateczne wykształcenie kobiet i brak perspektyw zawodowych dla niewiast wykształconych. Praca w charakterze służącej była najgorzej opłacana, a zarazem wymagająca<sup>1</sup>. Jednak o popularności tego zawodu świadczy fakt, że np. pod koniec XIX w. na ziemiach polskich służba domowa stanowiła od 6 do 13% populacji dużych miast. Przykładowo, w Krakowie odnotowano 13,3% służących, w Warszawie – 10,2%, a w Poznaniu – 6,5%<sup>2</sup>.

Służące najczęściej szukały zatrudnienia w miastach w domach wielkopańskich, u zamożniejszych mieszczan, kupców, inteligencji (lekarzy, prawników, urzędników) oraz u księży. Na wsiach pracowały głównie we dworach oraz na plebaniach. Praca służącej stanowiła krótszy lub dłuższy epizod w życiu kobiet, które rezygnowały z niej przeważnie po ślubie. Uczyla niewiasty pokory, skromności, posłuszeństwa, pilności, okazywania szacunku, dyskrecji, a co najważniejsze chroniła od nędzy materialnej i moralnej<sup>3</sup>.

Do zawodu służących trafiały głównie młode kobiety, najczęściej w wieku 18-21 lat – nie brakowało nawet nastoletnich dziewcząt nieświadomych, co je czekało, a pracodawcy często poszukiwali tzw. doskonałej służącej, a więc osoby: pracowitej, pilnej, posłusznej, odpowiedzialnej, oszczędnej, odznaczającej się licznymi zdolnościami, gotowej poświęcić się bez reszty powierzonym obowiązkom, a przede wszystkim godnej zaufania. Z tym wiązała się nieformalna w zawodzie służących hierarchia. Najważniejszą w bogatych domach szlachty czy ziemiaństwa była ochmistrzyni, u pracodawców średniozamożnych – kucharka, następne były pokojówki, a najgorzej traktowano praczki, pomoce kuchenne oraz pomywaczki. W średniozamożnym lub mieszczańskim domu zatrudniano z reguły trzy służące, do obowiązków których należało: sprzątanie, palenie w piecach, pranie, prasowanie, gotowanie oraz opieka nad dziećmi. Bogaci pracodawcy do opieki nad dziećmi zatrudniali mamki, nianki, bony oraz guwernantki. W dworach ziemiańskich pracę znajdowały też tzw. dziewczki dworskie, które troszczyły się o zwierzęta gospodarskie

<sup>1</sup> Por. M. Stawiak-Ososińska, *Służba żeńska w pierwszej połowie XIX wieku w Królestwie Polskim (zarys problematyki)*, „Almanach Historyczny” 9 (2007), s. 87.

<sup>2</sup> Por. M. Opióła-Cegiełka, *Polskie poradniki gospodarstwa domowego z drugiej połowy XIX i początku XX wieku o służących. Między wzorcem a realiami*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 62/4 (2014), s. 587; R. Poniak, *Służba domowa w miastach na ziemiach polskich od połowy XVIII do końca XIX wieku*, Warszawa 2014, s. 129.

<sup>3</sup> Por. M. Stawiak-Ososińska, dz. cyt., s. 87; I. Krasieńska, *Kształcenie żeńskiej służby domowej w świetle «Przyjaciela Sług» (1897-1918)*, „Human Studies. Series of Pedagogy = Людинознавчі студії. Серія: Педагогіка” 4/36 (2017), s. 147.

i ptactwo domowe<sup>4</sup>.

Praca w służbie domowej określana była na podstawie umowy zawieranej pomiędzy osobą wykonującą posługę a chlebodawcą. Wszelkie szkody, jakie służące spowodowały w trakcie jej wykonywania, musiały pokrywać z pensji<sup>5</sup>.

W stosunku do służby zachowywano dystans. Pracodawcy zabraniali swym dzieciom przebywania w jej towarzystwie z obawy przed demoralizacją. Dzień służących wypełniała praca, trwająca 14-18 godzin. Brakowało im często czasu nawet na pójście w niedzielę lub święta do kościoła. Wiodły życie pełne ograniczeń i nakazów. Często nieświadome lub zmuszone przez sytuację życiową trafiały na ulicę; prostytutka wśród tej grupy społecznej stanowiła poważny problem. Pracodawcy dbali o to, by służące stanowiły wizytówkę domu, dlatego wyróżniać się musiały schludnym i skromnym strojem oraz uprzejmością w stosunku do państwa i gości. Większość z nich stanowiły samotne kobiety, bez szans na zamążpójście<sup>6</sup>.

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, jak tak trudną sytuację żeńskiej służby domowej z ziem polskich trzech zaborów postrzegali publicyści ukazującego się w Poznaniu u zarania XX w. „Ruchu Chrześcijańsko-Społecznego” i jakie kroki podejmowano, by ulżyć ich doli.

## 1. „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” – analiza formalno-wydawnicza

Pierwszy numer pisma opuścił prasy drukarskie 1 października 1902 r., a więc w dziesiątą rocznicę powstania Katolickiego Towarzystwa Robotników Polskich w Poznaniu i Bydgoszczy; ostatni ukazał się 15 września 1910 r. Był to organ prasowy wspomnianego Towarzystwa dla archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” był pierwszym na ziemiach polskich katolickim periodykiem naukowym poświęconym w całości sprawom społecznym i gospodarczym, o czym zresztą świadczy podtytuł. Na łamach pisma popularyzowano podstawy katolickiej nauki społecznej w oparciu o słynną encyklikę papieża Leona XIII *Rerum novarum*, a na dwa kolejne tego typu czasopisma „Ateneum Kapłańskie” i „Prąd” należało poczekać do 1909 r.<sup>7</sup>

Pismo początkowo ukazywało się co dwa tygodnie 1 i 15 dnia każdego miesiąca, a od 1909 r. było miesięcznikiem i wychodziło w połowie miesiąca. Drukowano je

<sup>4</sup> Por. M. Stawiak-Ososińska, dz. cyt., s. 95-101; R. Poniak, dz. cyt., s. 244; M. Sikorska-Kowalska, *W „nowoczesnej niewoli”. Służba domowa na przełomie XIX i XX w.*, „Studia z Historii Społeczno-Gospodarczej XIX i XX wieku” 2 (2004), s. 23.

<sup>5</sup> Por. M. Opiola-Cegiełka, dz. cyt., s. 587.

<sup>6</sup> Por. M. Sikorska-Kowalska, dz. cyt., s. 29-30; I. Kasińska, *Kształcenie*, s. 147.

<sup>7</sup> Por. H. Szareyko, *Dwutygodnik „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” (Poznań 1902-1910)*, Cz. 1, „Rocznik Naukowo Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace Bibliotekoznawcze” 9/194 (1998), s. 127; R. Bender, *Katolicka myśl i działalność społeczna w Polsce w XIX i XX wieku. (Stan badań)*, Lublin 1987, s. 45; W. Winclawski, *Socjologia katolicka w Polsce. Powstanie, rozwój, dokonania (1860-1918)*, w: *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1998)*, red. E. Hałas, Lublin 1999, s. 67; M. Chamot, *Polska myśl chrześcijańsko-społeczna w zaborze pruskim w latach 1890-1918*, Toruń 1991, s. 59.

w Poznaniu w Drukarni i Księgarni św. Wojciecha. Faktycznym wydawcą periodyku był wybitny wielkopolski kapłan, pisarz i publicysta, działacz społeczno-oświatowy i gospodarczy ks. Piotr Wawrzyniak (1849-1910)<sup>8</sup>, który od 1898 r. kierował tą oficyną. Objętość pojedynczego numeru dwutygodnika wynosiła 28 stron, a miesięcznika 56. W ramach rocznika stosowano paginację ciągłą. „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” docierał do odbiorców z trzech zaborów. Można go było nabywać w Poznaniu w Księgarni św. Wojciecha, jak również we wszystkich urzędach pocztowych w Niemczech, gdzie za kwartalny abonament należało zapłacić 1,50 marki oraz monarchii austro-węgierskiej, gdzie kosztował 2 korony. Pismo czytali głównie ludzie wykształceni pracujący społecznie dla polepszenia bytu materialnego i moralnego warstw robotniczych. Najczęściej pojawiającymi się rubrykami były: *Rozprawy, Materiały do wykładów i nauk, Ruch ekonomiczno-społeczny, Z ruchu socjalistycznego, Z ruchu kobiecego, Socjalna obrona prawna oraz Wiadomości literackie*. Trudno oszacować nakład tego periodyku, ale z pewnością nie przekroczył 2000-5000 egzemplarzy. W takich nakładach ukazywały się bowiem najpoczytniejsze popularne wielkopolskie dzienniki<sup>9</sup>.

Inicjatorem pisma był arcybiskup gnieźnieński i poznański ks. Florian Oksza-Stablewski (1841-1906), historyk, działacz oświatowy oraz społeczny. Zapoczątkował wydawanie „Przewodnika Katolickiego”, a także wznowił „Przegląd Kościelny”. Bez wątpienia zasłużył sobie na miano „arcybiskupa socjalnego”<sup>10</sup>.

Na stanowisko redaktora „Ruchu Chrześcijańsko-Społecznego” powołał ks. Kazimierza Zimmermanna (1874-1925), protegowanego ks. Wawrzyniaka. Po ukończeniu gimnazjum w 1893 r. Zimmermann wstąpił do Seminarium Duchownego w Poznaniu, studiował również teologię i filozofię na uniwersytecie w Würzburgu, a na uniwersytecie w Monachium – ekonomię (1904-1907). Tam zetknął się z wybitnym niemieckim filozofem, ekonomistą i prawnikiem pochodzenia włoskiego Lujo Brentano (1844-1931), człowiekiem darzącym szczególną sympatią Polaków. Brentano przyczynił się do wykształcenia wielu znanych i zasłużonych przedstawicieli polskiego ruchu społecznego (Stanisław Jasiukiewicz, Juliusz Trzeciak, Stanisław Wachowiak). Pod kierunkiem tego uczonego ks. Zimmermann przygotował dysertację doktorską z ekonomii politycznej. Podczas pobytu w Monachium zainteresował się też udziałem duchowieństwa katolickiego w pracy społecznej. Po powrocie do Poznania zaangażował się w działalność społeczną i pracę naukową. Na polecenie metropolity gnieźnieńskiego i poznańskiego ks. Stablewskiego założył biuro prasowe, którym kierował, a jego zadaniem było informowanie władzy duchownej

<sup>8</sup> O jego życiu i pracy społecznej zob. np.: K. Śmigiel, *Ks. Piotr Wawrzyniak. Człowiek kapłan, społecznik*, Poznań 1985.

<sup>9</sup> Por. H. Szareyko, dz. cyt., s. 127-130; *Polskie czasopisma religijno-społeczne w XIX wieku. Materiały do katalogu*, red. B. Lesisz i in., Warszawa – Lublin 1988, s. 648; Por. M. Chamot, *Chrześcijański ruch robotniczy w zaborze pruskim w latach 1890-1914*, „Czasy Nowożytnie” 3 (1997), s. 50.

<sup>10</sup> Por. M. Chamot, *Polska myśl*, s. 8; H.E. Wyczawski, *Stablewski Oksza Florian*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, S – Ź, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1983, s. 166-167; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000, s. 414.

oraz prasy o sprawach kościelno-politycznych. W 1910 r. został profesorem pierwszej katedry socjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, co spotkało się z ostrym sprzeciwem ze strony związanej z ruchem socjalistycznym młodzieży akademickiej. Był też dziekanem tego Wydziału, a w 1924 r. został nawet rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Redaktorem „Ruchu Chrześcijańsko-Społecznego” ks. Zimmermann był od 1902 do 1904 r. i od 1907 do 1910 r.<sup>11</sup>

W latach 1904-1907 obowiązki redaktora powierzone zostały najaktywniejszemu współpracownikowi Zimmermanna – ks. Stanisławowi Adamskiemu (1875-1967). Ukończył seminarium duchowne w Poznaniu, święcenia kapłańskie otrzymał w 1899 r. Był wikariuszem przy katedrze gnieźnieńskiej oraz kanonikiem kolegiaty w Poznaniu. Zafascynowany działalnością ks. Wawrzyniaka sam wkrótce włączył się w prace społeczne, zainteresował się zwłaszcza ruchem spółdzielczym. W 1904 r. został sekretarzem generalnym Związku Katolickich Towarzystw Robotników Polskich. Działał ponadto w założonym przez siebie w 1906 r. Związku Stowarzyszeń Kobiet Pracujących, w Towarzystwie Czytelni Ludowych i innych. Publikował na łamach „Robotnika” (1905-1939) – tygodnika dla członków Towarzystw Robotników Katolickich oraz „Pracownicy” (1907-1908) przekształconej w „Gazetę dla Kobiet” (1909-1938) i stanowiącej organ prasowy Związku Stowarzyszeń Kobiet Pracujących z siedzibą w Poznaniu. W 1930 r. ks. Adamski został mianowany biskupem diecezji katowickiej. W czasach jego redakcji utrzymywana w zasadzie była linia programowa pisma zapoczątkowana przez ks. Zimmermanna<sup>12</sup>.

Z periodykiem współpracowało wielu zasłużonych wielkopolskich pionierów chrześcijańskiego ruchu robotniczego oraz działaczy społeczno-oświatowych i gospodarczych. Warto wskazać na ks. Antoniego Stychela (1859-1935), założyciela Katolickiego Towarzystwa Robotników Polskich przy kościele farnym w Poznaniu<sup>13</sup>. Kolejni współpracownicy „Ruchu Chrześcijańsko-Społecznego” z grupy duchowieństwa, to działający w towarzystwach robotniczych – ks. Wacław Mayer (1872-1930)<sup>14</sup>, ks. Wojciech Reiter (1876-1932), założyciel jednego z pierwszych parafialnych biur poradnictwa prawnego dla robotników<sup>15</sup> oraz ks. Kazimierz Niesiołowski (1872-1949), działacz społeczno-oświatowy i trzeźwościowy, propagator idei oszczędności<sup>16</sup>. Do „Ruchu” pisywali też znani i cenieni poznańscy lekarze, a za-

<sup>11</sup> Por. H. Szareyko, *dz. cyt.*, s. 130-134; W. Winclawski, *dz. cyt.*, s. 64; M. Chamot, *Polska myśl*, s. 8-9, 59; S. Piech, *Katedra chrześcijańskiej nauki społecznej na Uniwersytecie Jagiellońskim*, „Folia Historica Cracoviensia” 1 (1989), s. 60-61.

<sup>12</sup> Por. H. Szareyko, *dz. cyt.*, s. 134-135; R. Łętocha, *Myśl i działalność społeczna biskupa Stanisława Adamskiego*, w: *Orbis Christianus. Studia ofiarowane Profesorowi Janowi Drabinie*, red. E. Przybył-Sadowska – D. Szymańska-Kuty, Kraków 2010, s. 158.

<sup>13</sup> Por. R. Taisner, *Katolickie Towarzystwo Robotników Polskich w Poznaniu „przy farze” w latach 1893-1904 pod patronatem ks. Antoniego Stychla*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 5 (2010), s. 99.

<sup>14</sup> Por. H. Szareyko, *dz. cyt.*, s. 136.

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> Por. M.P. Romaniuk, *Ksiądz Kazimierz Niesiołowski (1872-1949)*, w: *W trosce o trzeźwość Narodu. Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku oraz antologia ich pism*,

razem działacze społeczni: Adam Karwowski (1873-1933), specjalista w zakresie wenerologii i dermatologii, lekarz okrętowy i wojskowy<sup>17</sup> oraz Franciszek Chłapowski (1846-1923), profesor Uniwersytetu Poznańskiego, założyciel i redaktor „Nowin Lekarskich”<sup>18</sup>. Z pismem współpracowali ponadto wielkopolscy dziennikarze: Stanisław Nowicki (1870-1948)<sup>19</sup>, Józef Goździewicz, Jan Teska (1876-1945)<sup>20</sup> i Konstanty Kościński (1858-1914)<sup>21</sup> oraz wielu innych duchownych i świeckich działaczy społeczno-oświatowych pochodzących także z innych zaborów. Wiele tekstów nie było podpisanych, a ich autorami byli zapewne redaktorzy pisma. Propagowane treści przekazywano zazwyczaj czytelnikom w popularnej i przystępnej formie.

## 2. Zawartość treściowa

„Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” skupiał wokół redakcji najaktywniejszych działaczy społecznych, a ks. Kazimierz Zimmermann szerzył wiedzę czytelników na temat kwestii społecznych i pragnął przeszczepić na polski grunt idee zachodnioeuropejskiego katolicyzmu. Powodzenie tej akcji w znacznym stopniu uzależniał jednak od pracy społecznej wielkopolskiego duchowieństwa. Wspólnie z księżmi Piotrem Wawrzyniakiem i Stanisławem Adamskim poprzez wydawanie pisma wspierali katolicki ruch robotniczy nie tylko w zaborze pruskim, ale również w Królestwie Polskim oraz Galicji<sup>22</sup>. Zadaniem pisma było traktowanie kwestii robotniczej jako zespołu dążeń do poprawy położenia materialnego i moralnego tej grupy społecznej. Podkreślano jednak, że poprawa bytu robotnika nie może godzić w inne klasy, tylko pozostawać w zgodzie z interesami ogółu społeczeństwa<sup>23</sup>.

Na łamach „Ruchu Chrześcijańsko-Społecznego” starano się zaakcentować zasadnicze kierunki myśli papieża Leona XIII zawarte w encyklice *Rerum novarum*. Zachęcano więc do tworzenia katolickich robotniczych zrzeszeń zawodowych, krytykowano szerzący się ruch socjalistyczny, głosząc jego antyreligijność, starano się odsunąć od wpływu na polskie życie gospodarcze Żydów. Pisano na temat trudnej sytuacji materialnej i moralnej robotników wyzyskiwanych przez kapitalistów. Apełowano o podniesienie poziomu oświaty tej grupy społecznej, co mogło wpłynąć

---

*praca zbiorowa*, t. 2, red. M. P. Romaniuk, Warszawa 1996, s. 267-268

<sup>17</sup> Por. *Śp. prof. dr Adam Karwowski*, „Dziennik XIV. Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich w Poznaniu” 14/4 (1933), s. 1-2.

<sup>18</sup> Por. A. Wrzosek, *Chłapowski Franciszek*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 3, Kraków 1937, s. 302.

<sup>19</sup> Por. J. Pietrzak, *Nowicki Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, Wrocław 1978, s. 337-338.

<sup>20</sup> Por. G. Gzella, Twórcy „*Lecha. Gazety Gnieźnieńskiej*” do 1914 roku, „*Studia Medioznawcze*” 57/2 (2014), s. 205.

<sup>21</sup> Por. H. Szareyko, *dz. cyt.*, s. 137.

<sup>22</sup> Por. R. Szczurowski, *Socjaliści w polskiej publicystyce katolickiej lat 1878-1918*, Kraków 2001, s. 96.

<sup>23</sup> Por. M. Chamot, *Polska myśl*, s. 60.



na jej na wyższy poziom kulturalny<sup>24</sup>.

Do klasy pracującej często wyzyskiwanej przez pracodawców twórcy periodyku zaliczali też służbę domową, pisząc na temat jej skomplikowanej sytuacji materialnej, moralnej czy zdrowotnej. Zachęcali służące do nauki oraz wstępowania w szeregi członkiń stowarzyszeń katolickiej służby żeńskiej, gdzie mogły zostać otoczone należytą opieką duchową i materialną, a także korzystać z rozrywek.

### 3. „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” o sytuacji żeńskiej służby domowej w okresie zaborów

Choć ówczesne słabo wykształcone kobiety chętnie podejmowały pracę w charakterze służących, bo niejednokrotnie tylko na taką mogły liczyć, to gdy nadarzyła się sposobność na znalezienie innego zajęcia, bez wahania je podejmowały. „Ruch Chrześcijańsko Społeczny” donosił, że w początkach XX w. często brakowało chętnych do tej pracy, bo młode kobiety wołały zatrudniać się w fabrykach, a bardziej wykształcone w handlu. Zachęcały je do tego lepsze warunki pracy i względna stabilizacja zawodowa<sup>25</sup>.

W 1907 r. trudną sytuacją służby domowej postanowił zająć się galicyjski Sejm Krajowy na wniosek posła ks. Antoniego Wilczkiewicza, reformując przestarzałe, bo pochodzące z 1855 i 1857 r. regulaminy obowiązujące tę grupę zawodową. Podkreślano, że były one „niezgodne z zasadami sprawiedliwości” społecznej. Podobnie do ks. Wilczkiewicza na kwestię zmiany przestarzałych regulaminów zapatrywał się Związek Katolicko-Społeczny we Lwowie. Dotychczas obowiązujące regulaminy zezwalały np. na nadmierne przeciążanie sług obowiązkami, a godziny ich pracy nie były określone. Pracodawca miał prawo do „fizycznego karcenia sługi” w celu wymuszenia posłuszeństwa. Słabowity sługa mógł w świetle dotychczasowych przepisów już po 14 dniach od chwili zachorowania znaleźć się bez opieki i środków do życia. Pracodawca z pensji sługi mógł też potrącać koszty jego leczenia, nie było też mowy o ubezpieczeniu w kasie chorych. Sługa, który samowolnie zrezygnował z pracy przed wyznaczonym w kontrakcie terminem, mógł zostać przez policję schwytyany i zmuszony do powrotu<sup>26</sup>.

Przeciw nowemu projektowi regulującemu obowiązki służby domowej opowiedziała się część posłów konserwatywnych oraz pracodawców. Uważali, że ordynacja z 1907 r. stanowi zamach na ich prawa. Nowy regulamin zakładał m.in., że sługa mógł opuścić miejsce pracy przed upływem określonego w kontrakcie terminu na skutek opieki nad ciężko chorymi rodzicami, współmałżonkiem czy dziećmi oraz gdy nie otrzymywał na czas wynagrodzenia. Nowe przepisy nie pozwalały chlebodawcom stosować kar fizycznych względem sług. Za niesłuszne i nieetyczne współpracownik

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 138-142.

<sup>25</sup> Por. (G.), *Brak sług domowych*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 4 (1906), s. 87.

<sup>26</sup> Por. W. Horowicz, *Regulamin dla sług w Galicji*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 12 (1907), s. 313-315.

„Ruchu Chrześcijańsko-Społecznego” Władysław Horowicz (1870-1924) uważał utrzymanie przepisu, na mocy którego narzucono policji przechwycenie i odstawienie do chlebowodawcy sługi, który samowolnie opuścił miejsce pracy przed terminem. Przepis ten nazwał „przeżytkiem dawnego niewolnictwa”. Na zwrot kosztów leczenia według nowych przepisów mógł natomiast liczyć tylko sługa ubezpieczony w kasie chorych, a tych nie było wielu. Jeśli bowiem wierzyć danym z maja 1901 r., to np. w Krakowie odnotowano jedynie 225 ubezpieczonych służących, członkiń Stowarzyszenia Sług Katolickich pod wezwaniem św. Zyty<sup>27</sup>. Pracodawca zobligowany był do zwrotu kosztów leczenia tylko za cztery tygodnie absencji. Działacze socjalistyczni domagali się ponadto ustalenia dla sług jednolitego wymiaru czasu pracy na 8-9 godzin dziennie. Nie spotkało się to jednak z aprobatą pozostałej części posłów, którzy byli zdania, że praca służących nie była akordową i można było sobie wygospodarować w ciągu dnia czas na odpoczynek. W nowym regulaminieznaczono jednak, że nie można zmuszać sług do pracy ponad ich siły m.in. ze względu na wiek czy stan zdrowia, a chlebowodawca musiał zagwarantować im czas na odpoczynek i załatwienie własnych spraw. W co drugą niedzielę zaś należało udzielić służbie wolnego czasu w godzinach popołudniowych. Wychodne i czas na odpoczynek zależały jednak najczęściej od dobrej woli pracodawców i żadne postanowienia prawne nie mogły tego zagwarantować<sup>28</sup>.

Część służących niedzielny czas przeznaczony na odpoczynek wykorzystywała na naukę. W 1861 r. warszawski wydawca i księgarz Rudolf Fryderyk Friedlein (1811-1873) zgłosił propozycję uruchomienia szkoły niedzielnej dla nastoletnich służących, gdzie dziewczęta mogły uczyć się czytania, pisania i rachunków. Pomysł Friedleina spotkał się z aprobatą społeczną i 12 października 1862 r. została utworzona w Warszawie, pierwsza na ziemiach polskich, żeńska niedzielna szkoła wieczorowa dla służących. Twórcą placówki był Jan Gautier (1828-1912), syn zamożnego kupca warszawskiego, urzędnik, filantrop, działacz społeczno-oświatowy. W znajdującej się na Starym Mieście szkole pracowała w charakterze nauczycielki jego matka. Zajęcia odbywały od godziny 15.00 do 18.00. W 1864 r. istniało już w Warszawie 15 tego typu placówek. Opiekę nad nimi sprawowało Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności. Funkcjonowała także szkoła dla służących narodowości żydowskiej<sup>29</sup>.

Omawiany periodyk odniósł się do dwóch tego typu szkół. Pierwsza z nich powstała w 1904 r. w Warszawie i działała pod nazwą szkoły św. Kingi. Placówka mieściła się przy ulicy Marszałkowskiej 81 a. Mogły tam kształcić się ubogie dziewczęta, które nie ukończyły 18 lat „na dobre sługi do wszystkiego”. W początkach 1906

<sup>27</sup> Por. *Dwuletnia działalność Stowarzyszenia sług katolickich św. Zyty w Krakowie*, „Przyjaciel Sług” 5 (1901), s. 76-77.

<sup>28</sup> Por. W. Horowicz, *Regulamin dla sług w Galicji. (Dokończenie)*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 13 (1907), s. 335-339.

<sup>29</sup> Por. M. Stawiak-Ososińska, *dz. cyt.*, s. 101-102; I. Krasieńska, *Kształcenie*, s. 147-148; Ł. Romaniuk, *Działalność wydawnicza, księgarska i introligatorska rodu Friedleinów w Krakowie oraz Warszawie w latach 1796-1956*, Kraków 2014, s. 89-92.

r. nauki pobierało 40 dziewcząt. Uczyły się tam „wszystkiego, co wchodzi w zakres obranego zawodu, przy czym się kładzie nacisk wielki na wyrobienie duchowe”. Szkoła utrzymywała się z datków bogatszych warszawianek, członkiń Stowarzyszenia Domu św. Kingi, które statutowo zobligowane były do płacenia na jej cele przynajmniej 3 rubli rocznie<sup>30</sup>.

Drugą z placówek była szkoła dla sług analfabetek we Lwowie. Powołało ją do istnienia miejscowe Stowarzyszenie Sług Katolickich pod wezwaniem św. Zyty. Celem funkcjonującego od 1898 r. Stowarzyszenia było wpajanie członkiniom akceptacji swego stanu, pobożności, pracowitości, oszczędności i skromności, zbliżenie ich do pracodawczyń, wzbudzenie wzajemnego zaufania oraz chrześcijańskiej miłości bliźniego. Przede wszystkim jednak do zadań Stowarzyszenia należała opieka nad służącymi w trakcie choroby i niezawinionej przez nie utraty pracy oraz pomoc w znalezieniu nowej posady. W działalności wychowawczej Stowarzyszenie zwracało szczególną uwagę na formację religijną, zawodową oraz kulturalną służących. Troszczyło się o ich zdrowie i pomagało podczas choroby, prowadziło biuro pośrednictwa pracy czy wspomnianą szkołę. Podobne Stowarzyszenie funkcjonowało w Krakowie<sup>31</sup>.

Szkoła działająca w strukturach Stowarzyszenia Sług Katolickich pod wezwaniem św. Zyty we Lwowie powołana została do istnienia w 1901 r. W 1905 r. uczęszczało do niej około 150 uczennic pobierających nauki w czterech klasach. Znajdowały się one na różnym etapie kształcenia. Niektóre, w chwili przyjęcia do szkoły były analfaberkami, inne wprawdzie umiały czytać różne modlitwy z książeczek do nabożeństwa, ale nie umiały pisać. W szkole miały szansę nauczyć się czytać i pisać, poznać katechizm oraz historię Polski. Nauczycielki pracowały bez wynagrodzenia. Na zakończenie roku szkolnego pilniejsze uczennice mogły otrzymać w nagrodę: książki beletrystyczne i religijne, obrazki oraz figurki wyobrażające świętych Kościoła katolickiego, kropielniczki na wodę święconą czy krzyżyki. Fundatorami nagród byli lwowscy kupcy<sup>32</sup>. W 1906 r. szkołę spotkała przykra niespodzianka, kiedy to Rada Miasta Lwowa odmówiła jej prowadzenia zajęć w lokalu należącym do miasta, w którym jak napisał korespondent „Ruchu Chrześcijańsko-Społecznego” odbywały się bez trudu i zbędnych formalności zebrania różnych innych towarzystw<sup>33</sup>.

Podobne do lwowskiego i krakowskiego Stowarzyszenia Sług Katolickich pod wezwaniem św. Zyty planowano założyć w Warszawie w 1906 r. Na łamach oma-

<sup>30</sup> Por. *Z ruchu kobiecego. Szkoła dla służących w Warszawie*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 12 (1906), s. 280-181.

<sup>31</sup> Por. S. Piech, *W cieniu kościołów i synagog. Życie religijne międzywojennego Krakowa 1918-1939*, Kraków 1999, s. 236; I. Krasieńska, *Edukacja zdrowotna żeńskiej służby domowej na łamach „Przyjaciela Sług” (1897-1918)* (w druku).

<sup>32</sup> Por. Jedna z przyjaciółek, *Z lwowskiego Stowarzyszenia im. św. Zyty*, „Przyjaciel Sług” 1 (1905), s. 9; (1.), *Szkoła dla sług – analfabetek*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 2 (1906), s. 41; I Krasieńska, *Kształcenie*, s. 151.

<sup>33</sup> Por. (1.), *dz. cyt.*, s. 41.

wianego periodyku napisano, że każdy człowiek, nie tylko ze sfery inteligenckiej, potrzebuje miejsca, gdzie mógłby wypocząć i kulturalnie spędzić czas, np. czytając pożyteczne książki i pisma, zamiast oddawać się „podejrzany zabawom”, jak często czyniły to, np. służące<sup>34</sup>. Przy takim towarzystwie nie zabrakłoby zapewne miejsca dla istniejącego przy ulicy Bednarskiej w Warszawie schroniska pod nazwą Dom św. Zyty dla niezdolnych do pracy, starszych wiekiem i schorowanych oraz chwilowo pozostających bez zajęcia sług katolickich<sup>35</sup>.

Natomiast w Poznaniu, obok powstałych na początku XX w., katolickiego Towarzystwa Pracownic Fabrycznych i Konfekcyjnych czy Towarzystwa Kobiet Pracujących w Handlu i Przemśle funkcjonowało też Towarzystwo Katolickiej Służby Żeńskiej. Miało charakter oświatowy i świecki, ale oparte było na zasadach religijnych<sup>36</sup>.

Do zadań istniejącego od 1906 r. Towarzystwa, w myśl obowiązujących ustaw, należało: „1) szerzyć i rozwijać religijność i dobre obyczaje wśród członków w ścisłym związku z Kościołem; 2) podnosić oświatę wśród członków i krzewić zrozumienie praw i obowiązków stanu służebnego; 3) udzielać członkom pomocy w sprawach materialnych i porady prawnej; 4) przyzwyczajając członków do opartej na wzajemności samopomocy”<sup>37</sup>.

Powyższe cele Towarzystwa Katolickiej Służby Żeńskiej w Poznaniu starało się realizować poprzez wspólne praktyki religijne i uczestnictwo w uroczystościach kościelnych, regularne zebrania uzupełnione interesującymi odczytami, wykładami, prelekcjami czy pogadankami na różne tematy i zakończone dyskusją, czytanie pisma pt. „Pracownica” dostarczanego członkiniom bezpłatnie, porady prawne, pomoc finansową w czasie choroby czy godziwą rozrywkę. Przy Towarzystwie istniała biblioteka z czytelnią, kasa chorych, kasa oszczędnościowa, posagowa i pośmiertna. Członkinie Towarzystwa Katolickiej Służby Żeńskiej w Poznaniu zobligowane statutowo były do uiszczenia 25 fenigów wpisowego oraz systematycznego wnoszenia do kasy oszczędnościowej kwartalnych składek w kwocie 1 marki. W zamian za to mogły korzystać ze wszystkich oferowanych przez organizację udogodnień i rozrywek. Z Towarzystwa można było zostać wykluczonym na skutek nie uczęszczania na zebrania<sup>38</sup>.

Opiekę nad organizacją sprawował tzw. patron. Był nim kapłan mianowany przez prezesa diecezjalnego Związku Kobiet Pracujących. Zarząd (wydział) składał się z siedmiu członkiń: przełożonej, sekretarki, skarbniczki, bibliotekarki i trzech zastępczyń tych pierwszych wyznaczonych do pracy przez patrona oraz walne zebranie. Towarzystwo podzielone było na kółka, a każde z nich liczyło najwyżej 15

<sup>34</sup> Por. *Z ruchu kobiecego. Stowarzyszenie służących w Warszawie*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 13 (1906), s. 307-308.

<sup>35</sup> Por. *Z ruchu kobiecego. Szkoła*, s. 281.

<sup>36</sup> Por. X.D., *Stowarzyszenie katolickiej służby żeńskiej w Poznaniu*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 23 (1907), s. 613-614.

<sup>37</sup> Tamże, s. 614.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 614-615.

członkiń, z tzw. starszą na czele. W 1907 r. w strukturach organizacji funkcjonowało około 30 takich kółek<sup>39</sup>.

## Zakończenie

W wyniku uprzemysłowienia, jakie dokonało się w XIX w., doszło do wzrostu liczebności klasy robotniczej. Zaczęły też ukazywać się książki i prasa adresowane do tej części społeczeństwa. Jednym z takich periodyków był wychodzący w Poznaniu w latach 1902-1910 „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny”. Było to pierwsze na ziemiach polskich katolickie pismo naukowe poświęcone sprawom społeczno-gospodarczym. Na łamach pisma popularyzowano podstawy katolickiej nauki społecznej w oparciu o ogłoszoną w 1891 r. przez papieża Leona XIII encyklikę *Rerum novarum*. Twórcy periodyku krytykowali szerzący się ruch socjalistyczny podkreślając jego antyreligijność, starali się odsunąć od wpływu na polskie życie gospodarcze Żydów uważanych za zdzierców i lichwiarzy, wpływali na podniesienie oświaty ludowej za pomocą propagowania wartościowych książek oraz prasy. Zachęcali ponadto do tworzenia katolickich robotniczych zrzeszeń zawodowych. Do tego typu zrzeszeń należało powstałe w Poznaniu Towarzystwo Katolickiej Służby Żeńskiej czy funkcjonujące w Krakowie i Lwowie Stowarzyszenie Sług Katolickich pod wezwaniem św. Zyty. Organizacje te powstały z myślą o kobietach pracujących w charakterze służących. Potrzeba zakładania katolickich towarzystw zrzeszających służbę żeńską okazała się bardzo potrzebna, gdyż spowalniała proces odchodzenia kobiet od tego uciążliwego i trudnego zawodu. Co warte podkreślenia, członkinie tych stowarzyszeń miały zagwarantowaną pomoc duchową, prawną, materialną, lekarską, mogły nauczyć się czytać i pisać oraz pożytecznie spędzić czas. Choć organizacje te posiadały charakter oświatowy i świecki, ale oparte były na zasadach religijnych, a opiekowali się nimi duchowni.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 615.

## Literatura

- Bender, R., *Katolicka myśl i działalność społeczna w Polsce w XIX i XX wieku. (Stan badań)*, Lublin 1987.
- Chamot, M., *Chrześcijański ruch robotniczy w zaborze pruskim w latach 1890-1914*, „Czaszy Nowożytny” 3 (1997), s. 49-61.
- Chamot, M., *Polska myśl chrześcijańsko-społeczna w zaborze pruskim w latach 1890-1918*, Toruń 1991.
- Dwuletnia działalność Stowarzyszenia Sług Katolickich św. Zyty w Krakowie*, „Przyjaciel Sług” 5 (1901), s. 76-77.
- (G.), *Brak sług domowych*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 4 (1906), s. 87-88.
- Gzella, G., *Twórcy „Lecha. Gazety Gnieźnieńskiej” do 1914 roku*, „Studia Medioznawcze” 57/2 (2014), s. 199-209.
- Horowicz, W., *Regulamin dla sług w Galicji*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 12 (1907), s. 313-315.
- Horowicz, W., *Regulamin dla sług w Galicji. (Dokończenie)*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 13 (1907), s. 335-339.
- Jedna z przyjaciółek, *Z lwowskiego Stowarzyszenia im. św. Zyty*, „Przyjaciel Sług” 1 (1905), s. 8-10.
- Krasieńska, I., *Edukacja zdrowotna żeńskiej służby domowej na łamach „Przyjaciela Sług” (1897-1918)* (w druku).
- Krasieńska, I., *Kształcenie żeńskiej służby domowej w świetle «Przyjaciela Sług» (1897-1918)*, „Human Studies. Series of Pedagogy = Людинознавчі студії. Серія: Педагогіка” 4/36 (2017), s. 146-155.
- (I.), *Szkola dla sług – analfabetek*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 2 (1906), s. 41.
- Łętocha, R., *Myśl i działalność społeczna biskupa Stanisława Adamskiego*, w: *Orbis Christianus. Studia ofiarowane Profesorowi Janowi Drabinie*, red. E. Przybył-Sadowska – D. Szymańska-Kuty, Kraków 2010, s. 157-167.
- Nitecki, P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000.
- Opióła-Cegielka, M., *Polskie poradniki gospodarstwa domowego z drugiej połowy XIX i początku XX wieku o służących. Między wzorcem a realiami*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 62/4 (2014), s. 587-594.
- Piech, S., *Katedra chrześcijańskiej nauki społecznej na Uniwersytecie Jagiellońskim*, „Folia Historica Cracoviensia” 1 (1989), s. 57-84.
- Piech, S., *W cieniu kościołów i synagog. Życie religijne międzywojennego Krakowa 1918-1939*, Kraków 1999.
- Pietrzak, J., *Nowicki Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 23, Wrocław [i in.] 1978, s. 337-338.
- Polskie czasopisma religijno-społeczne w XIX wieku. Materiały do katalogu*, red. B. Lesisz i in., Warszawa – Lublin 1988.
- Poniat, R., *Służba domowa w miastach na ziemiach polskich od połowy XVIII do końca XIX wieku*, Warszawa 2014.
- Romaniuk, Ł., *Działalność wydawnicza, księgarska i introligatorska rodu Friedleinów w Krakowie oraz Warszawie w latach 1796-1956*, Kraków 2014.
- Romaniuk, M.P., *Ksiądz Kazimierz Niesiołowski (1872-1949)*, w: *W trosce o trzeźwość Narodu. Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku oraz antologia ich pism, praca zbiorowa*, t. 2, red. M.P. Romaniuka, Warszawa 1996, s. 245-263.
- Sikorska-Kowalska, M., *W „nowoczesnej niewoli”. Służba domowa na przelomie XIX i XX w.*, „Studia z Historii Społeczno-Gospodarczej XIX i XX wieku” 2 (2004), s. 20-34.
- Stawiak-Ososińska, M., *Służba żeńska w pierwszej połowie XIX wieku w Królestwie Polskim (zarys problematyki)*, „Almanach Historyczny” 9 (2007), s. 87-103.
- Szareyko, H., *Dwutygodnik „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” (Poznań 1902-1910), Cz. 1*, „Rocznik Naukowo Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace Bibliotekoznawcze” 9/194 (1998), s. 127-142.
- Szczurowski, R., *Socjaliści w polskiej publicystyce katolickiej lat 1878-1918*, Kraków 2001.
- Śmigiel, K., *Ks. Piotr Wawrzyniak. Człowiek kapłan, społecznik*, Poznań 1985.

- Śp. prof. dr Adam Karwowski, „Dziennik XIV. Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich w Poznaniu” 14/4 (1933), s. 1-2.
- Taisner, R., *Katolickie Towarzystwo Robotników Polskich w Poznaniu „Przy farze” w latach 1893-1904 pod patronatem ks. Antoniego Stychla*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 5 (2010), s. 99-136.
- Więclawski, W., *Socjologia katolicka w Polsce. Powstanie, rozwój, dokonania (1860-1918)*, w: *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1998)*, red. E. Hałas, Lublin 1999, s. 45-98.
- Wrzosek, A., *Chłapowski Franciszek*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 3, Kraków 1937, s. 302-303.
- Wyczawski, H.E., *Stablewski Oksza Florian*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, S – Ź, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1983, s. 166-167.
- X.D., *Stowarzyszenie katolickiej służby żeńskiej w Poznaniu*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 23 (1907), s. 613-616.
- Z ruchu kobiecego. Stowarzyszenie służących w Warszawie*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 13 (1906), s. 307-308.
- Z ruchu kobiecego. Szkoła dla służących w Warszawie*, „Ruch Chrześcijańsko-Społeczny” 12 (1906), s. 280-281.

## The Situation of Female Domestic Servants in the Light of Poznan Magazine “Christian and Social Movement” (1902-1910)

Summary: In 1891 Pope Leo XIII published the famous Encyclical ‘Rerum Novarum’, which outlined the basis of Catholic social teaching. Following this document, priests began to engage in social action among working people. One such priest was the Archbishop of Gniezno and Poznan, Fr. Florian Oksza-Stablewski, the initiator of the “Christian and Social Movement” (1902-1910) – the first Polish scholarly journal devoted to social and economic issues. Involved in the development of this magazine were Fr. Kazimierz Zimmermann and Fr. Stanislaw Adamski, as well as the St. Wojciech printing and publishing house in Poznan in the person of its director, Fr. Peter Wawrzyniak. Writings on social issues were published in the magazine, and it supported the Catholic labor movement. Readers were encouraged to create Catholic workers’ unions and join their ranks. The spreading socialist movement was criticised and its anti-religiousness proclaimed. The magazine also strove against Jewish influence on Polish economic life. The creators of the periodical also took an interest in domestic service, especially involving women. The material, moral and health difficulties of this occupational group were discussed in the periodical. Female servants were encouraged to be interested in the Catholic women’s associations that were created for them, where they were guaranteed spiritual, material, medical and legal assistance. In this type of association, there were also schools for servants where they were taught reading and writing, religion, accounts, Polish history and all aspects of domestic work (cleaning, laundry, ironing, sewing, cooking, caring for farm animals and domestic birds) as well as work of other kinds.

Keywords: domestic service, church and social problems, Polish periodicals





IVAN PLATOVNJAK SJ

Faculty of Theology  
University of Ljubljana  
Slovenia

## Man as a Spiritual Being

Summary: During the last few decades much has been said about spirituality as well as the human spiritual dimension. The present-day understanding of spirituality generally does not place it within a religious framework. Rather, it is understood as the search for answers to fundamental human questions. This understanding gives rise to several questions: Can we speak of a human spiritual dimension divorced from a religious view of man? What is essential for the spiritual dimension of every person whether religious or not? What role does the Holy Spirit play in Christian spirituality?

The author attempts to answer these questions in three sections. First, he points to the human spiritual dimension alongside the experience of the inner or spiritual life of every person. Then, considering Christian tradition, he demonstrates the importance of understanding a person as a unified being. In the final section he attempts to show how a Christian can only unify himself inwardly and simultaneously orient himself outwardly in the Holy Spirit as love. In this way he can animate his spiritual dimension and realize a genuine and fruitful Christian spirituality.

Keywords: Spirituality, Three human dimensions and uniqueness, Human spiritual dimension, Holy Spirit, Love

Throughout the last decades, many discussions on spirituality and the spiritual dimension of man emerged. Today's understanding of spirituality is not limited to a religion, but is rather based on philosophy, psychology, aesthetics, and science<sup>1</sup>, in particular on the search of meaning and integrity of life. Several questions arise in this context:

Is it possible to discuss the spiritual dimension of man divorced from a religious view of man? What is essential to the spiritual dimension of every man, both religious and non-religious? What happens if spirituality is limited only to mental life? What requires special attention when the human being is discussed in the context of the Christian understanding of the human being and his spiritual dimension? What role does the Holy Spirit play in Christian spirituality? Can spirituality be addressed

---

<sup>1</sup> Cf. P. Sheldrake, *Spirituality: a Very Short Introduction*, Oxford 2012, p. 16-23.

without considering direct relationship to the Holy Spirit?

The discussion addressing these questions will be divided into three sections. In the first section, the importance of the inner or spiritual life for every man with a desire to find the meaning of his life and to answer the fundamental life questions will be considered. At the same time, the author warns of the risks of limiting spirituality to mental life. Then, the importance of observing the human as an integral being having three dimensions: physical, mental, and spiritual will be presented based on Scripture, Christian tradition, and doctrine on humanity. The last section tries to explain how a Christian can unify himself on the inside only through the love of the Holy Spirit and at the same time orient himself to the outside to comprehensively live out his spiritual dimension and put into practice an authentic, fruitful Christian spirituality.

## 1. The Inner or Spiritual Dimension of Every Human Being

An inner life is the experience of every man, not only a religious one or member of a particular religious tradition. Therefore, as emphasized by Bianchi, it can be claimed that every man „who lives out an inner dimension, lives ‚spiritually’, i.e. lives out awareness, conscience, thinking, and seeking that is characteristic of human beings [...] Inner or spiritual life is a dimension of a human experience as such, in which the meaning of life is sought and found”<sup>2</sup>. The inner life does not contradict the material dimension of life, i.e. life in the body, in history, in the world, in relationship to others and to everything that exists. Moreover, the inner life is the basis of humanization of all humans.

A man who sets out on a journey of the inner life begins to seek answers to the questions of the meaning of life. Sooner or later, every man is faced with a question: „Why evil, suffering, and death?” Every life has a beginning and an end, physical death. Every man is also faced with the horizon of death preventing him from living in an illusion, surreality, or virtual eternity. When man in the reality of his everyday life and work is shaken by a certain event and his existing world is challenged by the fundamental questions, this is known as a spiritual reflection. Asking questions similar to these helps a person so that he does not live on the surface, but enters into the depths of himself and everything that surrounds him. A person can open up to this spiritual journey or he can suppress these questions so that they do not disturb him in the self-sufficiency of his already existent understanding of his life and work.

Simply put, man’s spiritual dimension becomes ever more visible when he begins to ask questions regarding his own integrity and the integrity of the world. It is put into practice when man starts asking himself what is the purpose of his life and work.

Everything that is essential to man is unclear: where does he come from, why does he live, who is he in his essence, what is the purpose of it all? Klun sug-

<sup>2</sup> E. Bianchi, *Quale spiritualità per l'uomo contemporaneo?*, [http://www.diocesi.torino.it/diocesi-torino/allegati/26721/Bianchi\\_Quale\\_spiritualita\\_041010.pdf](http://www.diocesi.torino.it/diocesi-torino/allegati/26721/Bianchi_Quale_spiritualita_041010.pdf) [25. 4. 2017], p. 1.

gests, it can be argued that spirituality starts at a point when a shock appears in the world of virtual ease and comprehensiveness. „Spiritual life means to accept and live out an attitude of radical questioning”<sup>3</sup>.

The attitude of questioning does mean that man gives up seeking final answers in the sense of resigned skepticism. Therefore, the motive for questioning must be to seek those answers that are closer to the „essence” or are revealed as essential questions. Authentic questioning is not an end in itself. It must not be the result of irresponsible freedom, but rather the result of „responsibility”: a man’s questioning „answers the question posed by life, it is an answer to its fundamental secret. Thus, life becomes a criterion of questioning and spirituality”<sup>4</sup>. Every spiritual practice has its stone for testing in its life.

In the 5th century before Christ, Socrates encouraged his students with a thought engraved in the front of Apollo’s temple in Delphi: „Human, know yourself.” Knowing yourself is vitally important for man to set out on a journey of inner life, which is never final: every person remains a secret to himself and to others. In the context of knowing yourself and developing inner or spiritual life, it is not easy to distinguish between spiritual and mental. Spiritual and mental realities overlap. A human is more uniform than is believed. A complex relationship exists between the body, psyche, and spirit, which is why it is impossible to set clear boundaries among them<sup>5</sup>. It must not be forgotten that psychology analyzes and interprets psychological phenomena, whereas spirituality in its broadest sense helps man discover the meaning of his life, fundamental guidelines of his life, and its meaning<sup>6</sup>.

Mistaken concepts concerning man’s physical, mental, and spiritual dimension are present not only in philosophy and theology, but also in practical spiritual life. If this distinction is not considered, confusion and many misconceptions of man’s spiritual dimension and thus his spiritual life can arise.

The reader should realize that the modern age often defines man only as a psychophysical reality integrated into a social environment. The concept of „soul” has been slowly merged with the concept of „psyche” and has thus obtained an entirely psychological flavor. Human has become a subject of psychology, sociology as well as politics and economy. Špidlik and Rupnik warn that this mentality has gradually penetrated the Catholic Church resulting in a misconception of spirituality in general and of Christian spirituality in particular, which is something people are often not aware of: spiritual life has been mixed or even blended with the inner and intimate

<sup>3</sup> B. Klun, *Fenomenologija duhovnega življenja [Phenomenology of Spiritual Life]*, in: *Udejanjanje duhovnosti v sodobnem svetu [Actualization of Spirituality in the Contemporary World]*, ed. P. Repar – S. Repar – A. Božič, Ljubljana 2012, p. 77.

<sup>4</sup> B. Klun, id., p. 77-78.

<sup>5</sup> Cf. E. Prijatelj, *Synthesis Identities of human self: from the standpoint of Guindon’s personal identity formation approach* *Synthesis* 26 (2011) 2, p. 271.

<sup>6</sup> Cf. E. Bianchi, *Quale spiritualità per l’uomo contemporaneo?*, [http://www.diocesi.torino.it/diocesitorino/allegati/26721/Bianchi\\_Quale\\_spiritualita\\_041010.pdf](http://www.diocesi.torino.it/diocesitorino/allegati/26721/Bianchi_Quale_spiritualita_041010.pdf) [25. 4. 2017], p. 2-3.

mental life, limited to the world of thought, will, and sentiment<sup>7</sup>.

In this way, *spiritual* life becomes *mental* and is limited only to the life of thought, will, and emotions. Considering the inner or spiritual life as a complete equivalent to a non-material and ethereal life is a pitfall in any circumstances. If man's spiritual dimension is considered an equivalent of his intellect, that is his area of thought and ideas, then man is fostering a spirituality that does not lead him to religiosity, but to idealism or intellectualism. Ultimately, this brings him to a conviction that by fostering elevated ideas he is becoming ever more spiritual. „If spiritual is a matter of will, we slip into voluntarism: we are spiritual, if our will is in service of great ideals. If we understand spiritual as being emotional, it flows into sentimentalism”<sup>8</sup>.

What can prevent such an improper conceptualization of man's spiritual dimension and his spiritual life? The author will argue that the answer lies in an integral view of the human being. The irreplaceable role of the Holy Spirit also needs to be observed within Christian spirituality. It is important to recall that the understanding of spirituality varies within and outside the context of religion. The quest for answers to man's fundamental questions remains a common feature. Yet, this spirituality cannot be limited merely to man's mental life, it has to observe all three dimensions of the person.

## 2. Integrity of a Human Being in his Physical, Mental, and Spiritual Dimension

A human is an integral being: physical, mental, and spiritual at the same time. Man's integrity is essential to his spiritual life. Otherwise, there is a danger of straying into the dualistic concept of man that was introduced into Western culture and Christian spirituality by Greek philosophy<sup>9</sup>. In light of this philosophy, some Church fathers considered that the biblical contrasts between the outer and inner man or the man of flesh and man of spirit coincide with the Greek distinction between the body and soul. Such a dualistic view of man tries to emphasize soul before body. Only the activities of the soul are appreciated, whereas activities of the body are deemed irrelevant, even perhaps harmful and evil<sup>10</sup>. In this way, the dimension of physicality and history, e.g. the importance of man's history or his life story to his spiritual growth, has been devalued or even excluded.

Such a view leads to excluding the „spiritualism” of Plato's followers and excessive idealists who consider matter only as a „prison” of the soul. Matter is not

<sup>7</sup> Cf. T. Špidlik, *Osnove krščanske duhovnosti [The Basics of Christian Spirituality]*, Maribor 1998, pp. 22-26; M.I. Rupnik, *V plamenih gorečega grma [In the Flames of a Burning Bush]*, Ljubljana 1995, p. 10-15.

<sup>8</sup> M.I. Rupnik, id., p. 13.

<sup>9</sup> Cf. C. Consiglio, *Spirit, Soul, Body: Toward an Integral Christian Spirituality*, Collegeville 2015, p. 7-14.

<sup>10</sup> Cf. T. Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano: manuale sistematico*, Cinisello Balsamo 1995, p. 90.

evil, because it was created by God and is thus something that is good. At the same time, the body was not „added” to the soul only after the sin, but is an essential part of our „self”. Therefore, any exaggeration to the one or the other sides of extreme emphasizing the independence of soul from body and environment is unacceptable.

Excessive spiritualism despises the importance of concrete daily routines to the spiritual life. This is manifested in various ways. „Some people overestimate miracles, they expect extraordinary intercessions by God, whereas on their part, they do not use the regular means available enough to do good. Of course, it good to think of the heavenly bliss. But, we must not forget that heavenly bliss will be a reward for the works of love performed on the Earth. Nothing is more sacred than the prayer which is the companion of work”<sup>11</sup>.

In this light, it is possible to understand the misconception of the so-called *quietism* (Latin: *quies* = peace) that, above all, strives for the God’s mercy to overwhelm and calm the heart of man. What it forgets is that „God is ‚pure activity’”, therefore God’s life in the hearts of people never suppresses man’s activity, but constantly encourages it. Spiritual experiences may not lead to some sort of spiritual drunkenness, passivity, and laziness”<sup>12</sup>.

Vatican II clearly emphasized that the body of man is precious and important for his integral life and work as well as for establishing a personal relationship with the triune God<sup>13</sup>. Through his bodily composition, the man gathers to himself the elements of the material world; thus they reach their crown through him, and through him raise their voice in free praise of the Creator<sup>14</sup>. Its doctrine has freed Catholic theology and spirituality from centuries-long imprisonment by the dualist conceptualization of the human being that often lead to a negative view of the body and its involvement in daily personal, community, social, and political life.

Spiritual life is life in the Holy Spirit that „makes spiritual” man’s entire concrete life and work. Everyday life and its woes, joys, efforts, and interest makes sense exactly because „it is made spiritual”. Nothing is excluded and nothing has to be despised.

Both the Old and New Testaments speak of the three dimensions of the human in several places. In the New Testament, Paul explicitly emphasizes this in two places: „May the God of peace himself make you perfectly holy and may you entirely, spirit (*pneûma*), soul (*psychê*), and body (*sôma*), be preserved blameless for the coming of our Lord Jesus Christ” (1 Thes 2:23). „Indeed, the word of God is living and effective, sharper than any two-edged sword, penetrating even between soul and spirit, joints and marrow, and able to discern reflections and thoughts of the heart.” (Heb

<sup>11</sup> T. Špidlik, *Osnove krščanske duhovnosti* [The Basics of Christian Spirituality], Maribor 1998, 26.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> T. Stegu, *Za svobodo osvobojeni: Krščanska antropologija v katezezi* [Set Free for Freedom: Christian Anthropology in Catechesis], in: *Bogoslovni vestnik* 75 (2015) 3,515-523.

<sup>14</sup> Cf. *Gaudium et Spes. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. Second Vatican Council*, Vatican 1965, [https://www.accunet.org/i4a/doclibrary/getfile.cfm?doc\\_id=31](https://www.accunet.org/i4a/doclibrary/getfile.cfm?doc_id=31) [15. 4. 2017], n. 14,1.

4:12) To Paul, the soul is the source of physical and mental life, whereas the spirit is the source of spiritual life. To him, *pneûma* is a gift of God. In this regard, a distinction can be drawn between a mental (*psychikós*) and a spiritual (*pneumatikós*) man.

Paul's trichotomy was embraced and further developed by many Church fathers. According to the definition of St Irenaeus, a spiritual man „consists” of s(S)pirit, soul, and body. Holy Spirit being the „soul of man's soul”, is joined by his „self”, spirit, and gives strength to everything that is human in man. The trichotomous structure of man, that is man's unity of s(S)pirit, soul, and body, may be imagined in the form of three concentric circles<sup>15</sup>. Spiritual life comes from Holy Spirit that influences the human being from the inside and determines his entire mental and physical life. Such a dwelling of the Spirit within the human being is actually the presence of love by God the Father in him as explained by the Paul (cf. Rom 5:5).

Respecting a body that became the temple of the Holy Spirit after baptism leads man to a very demanding spiritual attitude: to use physical strengths and skills to build up an integral spiritual man and to make a more complete expression of love in interpersonal relationships. With such an attitude to his own body, man acknowledges his dignity: his share in the fullness of God's life received at baptism and the call to resemble the body of the risen Christ. The body now lives in the expectation of this redemption based on the model of the redeemed body of the Risen Lord (cf. 1 Cor 15).

Because a human being is created in God's image and likeness (cf. 1 Ms 1:26–27), he is called to become holy together with his body. By being what he is, human being is already oriented toward becoming what he should be. Because he is created in God's image, a person is already called to put his image into practice. Deification of the human being is a fruit of the Holy Spirit, because only he can „renew us interiorly through a spiritual transformation”<sup>16</sup>.

### 3. Holy Spirit as God's Love Unifies on the Inside and Directs to the Outside

In the New Testament, the spirit is the dimension in which God meets the human being. Through it and in it, human being is open to God to this greatest extent. When a human being reflects on his true self he descends to those hidden places of his being where God awaits him and probes his heart, in the place where he decides his own fate before God. Nothing can calm man's spirit more than God Himself through His Spirit. In him, God is revealed to a man's spirit and God's spirit is present in the man. John Paul II. describes it as follows: The hidden breath of the divine Spirit enables the human spirit to open in its turn before the saving and sanctifying self-

<sup>15</sup> Cf. M.I. Rupnik, id., 40-41.

<sup>16</sup> *Catechism of The Catholic Church*, Vatican 1993, [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM) [18. 4. 2017], n. 1695.

-opening of God. Through the gift of grace, which comes from the Holy Spirit, man enters a „new life,” is brought into the supernatural reality of the divine life itself and becomes a „dwelling-place of the Holy Spirit,” a living temple of God (cf. Rom 8:9; 1 Cor 6,19)<sup>17</sup>. The Father and the Son come to the human being by the Holy Spirit and dwell in him (cf. Jn 14:23). In the communion of grace with the Trinity, man’s „living area” is broadened and raised up to the supernatural level of divine life. The human being lives in God and by God: he lives „according to the Spirit,” and „sets his mind on the things of the Spirit”<sup>18</sup>.

Every Christian is reborn through the Holy Spirit in the sacrament of baptism and receives His strength so that he may live according to the reflections of the Holy Spirit and work empowered by His gifts. He receives the Holy Spirit in its fullness at confirmation in the same way as the apostles received it on Pentecost and the disciples in Ephesus (cf. Acts 19:1–2). Christ’s Spirit strengthens him so that he is able to preach his faith by word and example as a Christ’s true witness, boldly speak his name, and never be ashamed of being his disciple. Through Christ, the Heavenly Father gives Christians the Advocate, the Spirit of truth, to remain with them and in them eternally (cf. Jn 14:16–17). In this way, he can walk in the power of the Holy Spirit as a beloved Child of God and can experience life in abundance (cf. Jn 10,10). Christ’s warranty is as follows: „Whoever believes in me will do the works that I do, and will do greater ones than these, because I am going to the Father. And whatever you ask in my name, I will do, so that the Father may be glorified in the Son.” (Jn 14:12–13).

The Holy Spirit „teaches”, „reminds”, „introduces”, and „guides” (cf. Jn 14:26; 16:12) every Christian. He is the „anointment” that enables „experiencing” and defines values, judges and chooses (cf. 1 Jn 2: 20–27). He is the Advocate who is coming to help the Christian in his powerlessness and gives him the spirit of adoption (cf. 8,15–26) in his endeavors to follow Christ and to become like the Heavenly Father (cf. Mt 5:48). The Holy Spirit enlightens and integrates all dimensions of his life: memory, reason, will, emotions, and body. The Holy Spirit strengthens the Christian and guides his thoughts, decisions, words, acts, etc.

Therefore, Christian spirituality is the art of discerning and observing the presence of the Holy Spirit, the art of collaboration with his work, the art of allowing his presence and work to bring fruit in the life and work of a Christian. Without the Holy Spirit, it is impossible to live Christian spirituality to the fullest and to be a Christian in accordance with the Gospel (cf. Jn 15).

The Holy Spirit works within a man, because the love of God the Father is present in him through the Holy Spirit (cf. Rom 5:5). This love conveys God’s most personal dimension and transforms a human being into a person through its creative power.

<sup>17</sup> Cf. John Paul II, *Encyclical Letter »Dominum et vivificantem«*, Vatican 1986. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html) [20. 4. 2017], n. 58.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*

In the center of a Christian's spiritual life, there is an agape-type of concept of God's love that, as emphasized by Rupnik, is a „reality of relationships in the absolute sense, a perfect reality that includes and encompasses everything and that is a personal dynamic in a relationship to everything that exists.”<sup>19</sup> The Holy Spirit as God's love uses its „centripetal” power to unify the Christian on the inside and the „centrifugal”, ecstatic power to simultaneously direct him to the outside world, to relationships with others and with all of creation. Love is capable of combining things that are incompatible with human logic, because everything is tuned into „a single harmony, all ambiguities and contrasts of man, all his mental, physical, and character wounds that chain a person to division and suffering”<sup>20</sup>.

This love enabled by God the Father through his Son in the power of the Holy Spirit is a relationship that never disappears, although it sometimes appears to be gone. It gives man complete freedom to such an extent that he can ignore it or back away from it or even „crucify” it, but the love is still prepared entirely for him and waits for all of eternity for man to become open to it and embrace it in his life and work. Because of this freedom that God grants to a man in His infinite love for him, God can dwell in him without endangering or limiting him in any way, thus inviting him into a totally free conversation and cooperation with Him in his everyday life and work<sup>21</sup>.

## Conclusion

In this final section, it can be confirmed that it is justified to discuss man's spiritual dimension outside the religious view of man, because the experience of his own inner or spiritual life is an experience of every man who sets out on a journey to find answers to man's fundamental questions about the meaning of life and its integrity. Surely, the spiritual life is not only be limited to man's mental abilities. It must also include his physical and spiritual dimension and it must be put into practice in his daily life and work. The originality criterion of any spirituality must be life itself. It must make a man ever more manly and able to overcome the temptations of intimate and individualist spirituality and live his own life according to the requirements of the self-giving love and logic of incarnation, as often emphasized by Pope Francis<sup>22</sup>.

Such an integral and unified view of man including all his dimensions is made possible especially through the biblical and Christian understanding of man as a three-dimensional being, i.e. physical, mental, and spiritual. The Holy Spirit as love between the Father and the Son poured out into the heart of every Christian (Rom 5:5) enables him to be unified on the inside and direct to the outside in the

<sup>19</sup> M.I. Rupnik, id., 41.

<sup>20</sup> M.I. Rupnik, id., 43.

<sup>21</sup> Cf. M.I. Rupnik, id., 40–42.

<sup>22</sup> Cf. Francis, Encyclical Letter *Laudato si'*, Vatican 2015, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_encyclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html) [18. 4. 2017], n. 240.



relationships with God, other people, and everything that exists.

## Bibliography

- Bianchi, E., *Quale spiritualità per l'uomo contemporaneo?*, [http://www.diocesi.torino.it/diocesitorino/allegati/26721/Bianchi\\_Quale\\_spiritualita\\_041010.pdf](http://www.diocesi.torino.it/diocesitorino/allegati/26721/Bianchi_Quale_spiritualita_041010.pdf) [25. 4. 2017].
- Catechism of The Catholic Church*, Vatican 1993, [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM) [18. 4. 2017].
- Consiglio, C., *Spirit, Soul, Body: Toward an Integral Christian Spirituality*, Collegeville 2015.
- Francis, *Encyclical Letter »Laudato si'«*, Vatican 2015, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) [18. 4. 2017].
- Gaudium et Spes. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. Second Vatican Council*, Vatican 1965, [https://www.accunet.org/i4a/doclibrary/getfile.cfm?doc\\_id=31](https://www.accunet.org/i4a/doclibrary/getfile.cfm?doc_id=31) [15. 4. 2017].
- Holy Bible. New International Version*. 2011. <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible/> [14. 4. 2017].
- John Paul II, *Encyclical Letter »Dominum et vivificantem«*, Vatican 1986. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html) [20. 4. 2017].
- Klun, B., *Fenomenologija duhovnega življenja [Phenomenology of Spiritual Life]*, in: *Udejanjanje duhovnosti v sodobnem svetu [Actualization of Spirituality in the Contemporary World]*, ed. P. Repar – S. Repar – A. Božič, Ljubljana 2012, p. 69-92.
- Prijatelj, E., *Synthesis Identities of human self: from the standpoint of Guindon's personal identity formation approach* *Synthesis* 26 (2011) 2, 267-281.
- Rupnik, M.I., *V plamenih gorečega grma [In the Flames of a Burning Bush]*, Ljubljana 1995.
- Sheldrake, P., *Spirituality: a Very Short Introduction*, Oxford 2012.
- Stegu, T., *Za svobodo osvobojeni: Krščanska antropologija v katehezi [Set Free for Freedom: Christian Anthropology in Catechesis]*, in: *Bogoslovni vestnik* 75 (2015) 3, 515-523.
- Špidlik, T., *Osnove krščanske duhovnosti [The Basics of Christian Spirituality]*, Maribor 1998.
- Špidlik, T., *La spiritualità dell' Oriente cristiano: manuale sistematico* 1995.

## Człowiek jako istota duchowa

Summary: W ciągu ostatnich dziesięcioleci wiele zostało powiedziane na temat duchowości, jak również na temat ludzkiego wymiaru duchowego. Dzisiejsze rozumienie duchowości na ogół nie umieszcza jej w ramach religijnych. Jest raczej pojmowana jako poszukiwanie odpowiedzi na podstawowe ludzkie pytania. Takie rozumienie rodzi kilka pytań: Czy możemy mówić o ludzkim duchowym wymiarze w oddzieleniu od religijnego spojrzenia na człowieka? Co jest istotne dla duchowego wymiaru każdej osoby, czy to religijnej czy nie? Jaką rolę odgrywa Duch Święty w chrześcijańskiej duchowości?

Autor próbuje odpowiedzieć na te pytania w trzech sekcjach. Po pierwsze, wskazuje na ludzki wymiar duchowy wraz z doświadczeniem wewnętrznym lub duchowym życiem każdej osoby. Następnie, rozważając tradycję chrześcijańską, demonstruje znaczenie zrozumienia osoby jako istoty zjednoczonej wewnątrz. W ostatniej części stara się pokazać, jak chrześcijanin może tylko jednoczyć się wewnątrz i jednocześnie orientować się na zewnątrz w Duchu Świętym jako miłość. W ten sposób może animować swój duchowy wymiar i realizować prawdziwą i owocną chrześcijańską duchowość.

Słowa kluczowe: duchowość, trzy wymiary ludzkie i wyjątkowość, duchowy wymiar ludzki, Duch Święty, miłość



KS. GRZEGORZ BACHANEK

Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

## Europe and the Challenge of Islam in the Thought of J. Ratzinger /Benedict XVI

Summary: J. Ratzinger takes into consideration the complexity of Islam, the diversity of attitudes in the scope of the orthodoxy recognized by all Muslims. There are examples of openness to the tolerant rationality and terrorism rooted in religion, peaceful cooperation with Christians as well as cruel persecutions. In the 20<sup>th</sup> century a revolutionary interpretation has developed which subordinates religion to politics. An open question remains if and to what extent the culture of freedom and democracy can develop in the framework of Islam and if violence can be eradicated to be replaced with respect of human freedom, especially religious freedom.

Benedict XVI has expressed the need and the necessity to continue the mutual dialogue. He was the first pope to visit the Muslim mosque Al-Aksa in Jerusalem. The dialogue should serve as a joint testimony of faith in God, peace and profound respect towards human life, recognition of the dignity of man and woman. It worth to meet Muslims in the common search for the truth. By helping those in need Christians and Muslims can give a testimony of God's love, the creator of all human kind. The return to Christianity in Europe, respect for moral and religious values can help to alleviate the conflict with the world of Islam.

Keywords: Europe, Islam, J. Ratzinger, Benedict XVI, dialogue

The twentieth century was a time of undertaking the Christian-Muslim dialogue. Its beginning can be traced to the Council Constitution *Nostra aetate*. At the same time it was also a time of a rising conflict which became apparent during the 9/11 terrorist attacks in 2001. The heated controversy which followed Benedict XVI's address in Regensburg on the 12<sup>th</sup> of September 2006 serves as an encouragement to take an overall look at this author's reflection concerning the future of Europe in relation to the challenge of Islam.

### 1. A difficult history of Islam in Europe

The author recognizes the importance of confrontation with Islam and the significance of a life-and-death struggle in European history. The spread of Islam in the 7<sup>th</sup>

and 8<sup>th</sup> century divided lands situated around the Mediterranean Sea which were united by cultural and trade ties into the following continents: Asia, Africa and Europe. The Conquest of Constantinople by the Turks was also important factor in shaping our continent<sup>1</sup>. Europe was forming itself during this confrontation.

The defence of Vienna (1683) or the battle of Lepanto (1571) were an expression of a struggle to maintain Europe's identity. It was a time when Europe had to defend its history, culture and religion in an attempt to escape the fate of a marginalized colony. However, the Pope recognizes the difference between the current situation characterized by a radical secularization<sup>2</sup>. Acknowledging the historical merit of Malta's inhabitants in their defence of Christianity on land and at sea, he directs the thought of his contemporaries to the significance of defending Christian values, especially the indissolubility of marriage and the holiness of human life<sup>3</sup>.

The theologian recognizes the active presence of Islam in Europe, especially in the Balkans. He points out the fact that despite tensions various ethnic and religious groups used to live there in peace for generations. They suddenly started to fight with each other with unbelievable cruelty. In this context, it is clear that Christians have a particular role to play in seeking peace through forgiveness and reconciliation<sup>4</sup>.

## 2. Non-homogeneity of the Islamic world

The cultural space of Islam is characterized by tensions: "There is a broad spectrum between a fanatical absolutism and attitudes that are open to tolerant rationality"<sup>5</sup>.

J. Ratzinger observes that there is no instance uniting all believers in Islam, as well as no common orthodoxy recognized by everyone. There are various divides, for example between the Sunnis and Shiites, *noble Islam*, extremists and terrorist<sup>6</sup>. Therefore, a significant obstacle to dialogue arises.

The theologian does not hide the problem of strengthening the terrorism with

<sup>1</sup> Cf. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, p. 10-20. [English edition: *Europe: Today and Tomorrow*, San Francisco 2007].

<sup>2</sup> Cf. Benedict XVI in a conversation with Peter Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011, p. 110 [English. edition: *Light of the World: The pope, The Church and the signs of the Times*, San Francisco 2004].

<sup>3</sup> Cf. Benedict XVI, Address during the welcoming ceremony at the airport in Luqa on 17<sup>th</sup> April 2010 on the occasion of Apostolic Journey to Malta, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100417\\_welcome-malta.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100417_welcome-malta.html) [29.06.2017].

<sup>4</sup> Cf. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, p. 86-88. [English edition: *Europe: Today and Tomorrow*, San Francisco 2007].

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, p. 230-231 [original: *Grundsatz - Raden aus fünf und Jahrzehnten*, Regensburg 2005].

<sup>6</sup> Cf. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, p. 209, [English edition: *Salt of the Earth: The Church at the end of the Millennium – an Interview with Peter Seewald*, San Francisco 1997].

its promise of everlasting happiness and recognizing the willingness for self-destruction as a form of martyrdom<sup>7</sup>. This realistic assessment of reality differentiates Ratzinger from authors<sup>8</sup> who do not see any connection of Islam to terrorism or think that this issue should not be discussed.

The author notices the influence of Marxist thought in the world of Islam. In connection with Palestine's fight for independence, a revolutionary interpretation of Islam has been developed which to some extent is close to theologies of liberation. Islam reveals itself as a carrier of the struggle for the liberation of the oppressed. The supporter of Marxism Garaudy found a revolutionary opposition against dominant capitalism in Islam. This kind of political-revolutionary interpretation of Islam which means submitting religion to politics is challenged by prominent figures of the Islamic world, such as the King of Morocco Hassan<sup>9</sup>.

Muslims vary in their attitudes towards Christians. In some African countries an understanding between Christians and Muslims exists, in others Christians are second-class citizens, while in some they face aggression<sup>10</sup>. In many countries of the Black Africa there is a heartening tradition of peaceful coexistence. One can change their religion. Children of a Muslim father can become Christians. Similarity in understanding freedom and truth is visible. However, wherever Islam rules on its own, it perceives itself as a defender of religions against atheism and secularization. Christians experience intolerance and violence<sup>11</sup>.

Ratzinger speaks up about persecutions of Christians in some Islamic countries where they are being imprisoned and tortured<sup>12</sup>. He recalls an inspirational figure of the Italian priest Andrei Santoro murdered by a young Muslim during prayers on 5<sup>th</sup> of February 2006 in Turkey in the town of Trebizonda<sup>13</sup>. He points out the

---

<sup>7</sup> Cf. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, p. 88-89.

<sup>8</sup> According to Anna Janiak there is no connection of Islam with terrorism in any of John Paul II's speeches and nothing that could be treated as blaming the Muslims for the slaughter of Christians, cf. A. Janiak, *Jan Paweł II a Islam*, in: *Jan Paweł II i Europa*, ed. K. Kalinowska, B. Brodzińska, M. Zamojska, Toruń 2009, p. 295.

<sup>9</sup> Cf. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001, p. 155. [English. edition: *A Turning point for Europe? The Church in the Modern World*, San Francisco 2010].

<sup>10</sup> Cf. Benedict XVI, *Post Synodal Apostolic Exhortation Africae Munus... on the Church in Africa in service to reconciliation justice and peace*, 94, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20111119\\_africae-munus.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html) [29.06.2017].

<sup>11</sup> Cf. Benedict XVI, in an interview with Peter Sebald, *Światłość świata*, p. 112.

<sup>12</sup> Cf. *Sól ziemi*, p. 132.

<sup>13</sup> Cf. Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI Basilica of St John Lateran Holy on 13<sup>th</sup> April 2006*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060413\\_coena-domini.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060413_coena-domini.html) [29.06.2017]. Father Santoro, who was working as a fidei *donum* missionary, was shot during prayer in the church by a 16-year-old Muslim boy who did not express the slightest remorse during his trial and he explained that he did what he did as a revenge on Christians for the Danish caricatures of prophet Mohammed. The Pope recalled the figure of Father Santoro again during his pilgrimage to Turkey. Cf. Benedict XVI, *Homily during a Holy Mass in Ephesus* 29.11.2006, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20061129\\_ephesus.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061129_ephesus.html) [29.06.2017].

indifference of public opinion in the West towards the drama of Christians in many parts of the world<sup>14</sup>.

### 3. Islam in relation to human rights and democracy

The author raises a question about the possibility of introducing a Muslim secularism. Is it possible for the culture of freedom and democracy to develop in Islam? Would it not be wonderful if democracy and human rights were respected everywhere in the world? But is it possible?<sup>15</sup>

Ratzinger stresses that a lot of people look at Islam through the lenses of Christianity and do not notice what it is in itself. Islam penetrates all spheres of life, regulates the economy, political and social life, subjects a woman to a man, imposes a rigid system of criminal law. It is not a religion which can be incorporated into the freedoms of a pluralist society. It may use partial freedoms but it aims at getting to a specific destination point<sup>16</sup>. The very nature of Islam creates difficulties in dialogue, causing anxiety about the place of Christians in the Muslim society as well as the question how to reconcile Islam with the democratic system. Islam does not differentiate between the religious and political spheres of life as Christianity does.

The author seems to think that a modern idea of liberty emerged in a Christian life space and this is why an attempt to impose the so called western values upon Islamic societies is doomed to failure. The basic premise of liberty is duality of the state and the Church, political and sacral instances. The social construction of Islam however is theocratic, therefore monistic<sup>17</sup>.

J. Ratzinger raises a daring question about Islam's attitude to human rights, especially human freedom. About its attitude today and in the future. However, the clarity of this standpoint does not mean that there is no hope.

### 4. The need for dialogue

J. Ratzinger took part in the II Vatican Council and co-created its documents. While commenting on *Nostra aetate*, he stresses the importance of ideas which are

<sup>14</sup> Cf. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2001, p. 348. [Eng. *God and the World: A Conversation with Peter Seewald*, San Francisco 2002].

<sup>15</sup> Cf. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, p. 53-55. [original title: *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli 2005]

<sup>16</sup> Cf. *Sól ziemi*, p. 209-210. J. Balicki points out to a wide range of violations of religious freedom in Muslim countries. In seven countries the state law provides for death penalty for religious conversion from Islam to a different religion. In Egypt acceptance for death penalty for apostasy is as high as 84% (2010). Among young British Muslims it exceeds 30%. In Saudi Arabia some course books in school teach hatred for infidels and encourage killing of apostates. In the UK thousands of ex-Muslim converts to Christianity live in hiding. Cf. J. Balicki, *Religia i wolność religijna. Perspektywa islamska*, in: *Kościół - islam - świeckie państwo w Europie*, ed. P. Burgoński, Toruń 2012, p. 145-166.

<sup>17</sup> Cf. J. Ratzinger, *Kościół-ekumenizm-polityka*, Poznań-Warszawa 1990, p. 209-210. [*Church, ecumenism and politics*, San Francisco 2008].

included in this document and concern the relationship of Christianity with other world religions. God is the Father of all people and therefore we are called to love every human being. As members of the Church we should be able to notice the spiritual, moral, social and cultural values of people of other religions<sup>18</sup>.

During his pilgrimage to Turkey between 28<sup>th</sup> November and 1<sup>st</sup> December 2006 Pope Benedict XVI visited the mosque of sultan Ahmed in Istanbul. In November 2008 he met with participants of the first Catholic-Muslim debate, the aim of which is to eliminate the tensions which arise between two religions. He also met with Muslim religious leaders during his pilgrimage to the Holy Land (8<sup>th</sup> –15<sup>th</sup> May 2009).

As the first Pope in history he visited a Muslim mosque on the Temple Mount. He also met with the great Mufti of Jerusalem Muhammad Ahmad Hussein<sup>19</sup>.

After his speech in Regensburg Benedict expressed his serious and deep respect for Islamic believers. In connection with Ramadan which was about to start at that time he wished them the abundance of God's blessings. He sees his role in building bridges of friendship. He wants to follow a perspective indicated in the *Nostra aetate* declaration of the II Vatican Council. He emphasizes the great need for mutual dialogue which to a large extent will determine the future of the world. This dialogue is especially needed in a world marked by relativism and the one in which transcendence is often excluded<sup>20</sup>. The world, which is endangered by radical secularization, needs a common effort to defend religious values – faith in God and obedience to Him<sup>21</sup>.

During his pilgrimage to Turkey the Pope called for dialogue between Christians and Muslims. He emphasized the need to respect the religious freedom in relation to an individual as well as to a community, both in the legal order and in the sphere of religious practice. Real dialogue is based on truth and respecting the choices made by each individual, especially in the area of religious beliefs<sup>22</sup>.

Benedict XVI expressed his gratitude for the letter of 138 religious Muslim leaders who proved their involvement in peace keeping efforts. Common for both

---

<sup>18</sup> Cf. J. Ratzinger, *Misje w świetle innych tekstów soborowych*, in: *Misje po Soborze Watykańskim II*, ed. W. Kowalak et al., Płock-Pieniężno 1981, p. 65. Cf. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000, p. 63.

<sup>19</sup> Cf. *Światłość świata*, p. 209-217.

<sup>20</sup> Cf. Benedict XVI *Address to the Ambassadors of Countries with a Muslim Majority and to the Representatives of Muslim Communities in Italy, Hall of the Swiss, Castel Gandolfo, 25.09.2006* [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060925\\_ambasciatori-paesi-arabi.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paesi-arabi.html) [29.06.2017]. In his address the Pope makes references to his previous statements: *Address to the representatives of the other Churches and Ecclesial Communities, 20<sup>th</sup> September 2005; Meeting with representatives of some Muslim communities, Cologne, 20<sup>th</sup> September 2005*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050820\\_meeting-muslims.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050820_meeting-muslims.html) [4.07.2017].

<sup>21</sup> Cf. *Światłość świata*, p. 110-111.

<sup>22</sup> Cf. Benedict XVI, *Christians and Muslims are being called for dialogue. Meeting with the President of the Religious Affairs Directorate, Ankara, 28.11.2006*, <http://www.kath.net/news/15333> [4.07.2017].

Christians and Muslims the acknowledgement of existence of one God, who will judge each person's behaviour, constitutes a basis for common action to defend each human being's dignity so that the society becomes more fair and compassionate<sup>23</sup>.

In Benedict's thought one can notice a reference to Pope Gregory VII's reflection from his letter to Sultan al-Nasir written in the 9th century: "Almighty God, who wishes that all should be saved and none lost, approves nothing in us so much as that after loving him one should love his fellow man and that no one should not to do others, what one does not want done to oneself"<sup>24</sup>.

In Jordan in the mosque of the King Al-Hussein Bin Talal the Pope expressed the need for an authentic faith so that Muslims and Christians can be recognized as "*worshippers of God faithful to prayer, eager to uphold and live by the Almighty's decrees, merciful and compassionate, consistent in bearing witness to all that is true and good.*"<sup>25</sup> There is a great need for such a testimony in view of attempts to manipulate religion ideologically and to eradicate it from the public space.

During his visit to the Holy Land Benedict XVI stressed the significance of religion for the development of world cultures. Faith in one God sheds a light on the foundations of morality and ethics, encourages the mind to reach beyond its limitations, stimulates the creative genius, facilitates the critical assessment of human works. Members of various religions are able to live in a deep, mutual respect and acknowledgement and to provide support to one another<sup>26</sup>.

During his pilgrimage to Cyprus on 4<sup>th</sup>–6<sup>th</sup> June 2010 Benedict pointed out the need of dialogue with the *Muslim brothers*. He had a meeting with a 89-year-old sheik Mohammed Nazim Abil Al-Haqqani who embraced the Pope and asked for a prayer. This call for dialogue gained special significance, as it happened right after the murder of the chair of the episcopate of Turkey Bishop Luigi Padovese (+3.06.2010). The Pope reminded that the bishop had been engaged in dialogue with Islam<sup>27</sup>.

Expressing his desire for dialogue as well as the respect with which the Church looks at Muslims, the author pointed out the goals of dialogue, in particular the reinforcement of the respect for human life, the acknowledgement of the equal dignity of men and women, as well as the contribution of religion to the common good, while

<sup>23</sup> Cf. Benedict XVI, Przemówienie do *Kurii Rzymskiej* [Address to the Roman Curia], „Wiadomości KAI” 1 (2008), 30<sup>th</sup> December 2007/6 January 2008, p. 22.

<sup>24</sup> M. Ayoub, *Pope John II on the Islam*, w: *John Paul II and Interreligious Dialogue*, ed. B.L. Serwin, H. Kasimow, Eugene 2005, p. 66.

<sup>25</sup> Benedict XVI, *Meeting with Muslim Religious Leaders, Members of Diplomatic Corps and Rectors of Universities in Jordan, Mosque al-Hussin bin Talal-Amman, 9<sup>th</sup> May 2009*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090509\\_capi-musulmani.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090509_capi-musulmani.html) [4.07.2017].

<sup>26</sup> Cf. Benedict XVI, *Meeting with organizations for interreligious dialogue, Auditorium of Notre Dame Center-Jerusalem, 11 May 2009*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090511\\_dialogo-interreligioso.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090511_dialogo-interreligioso.html) [29.06.2017].

<sup>27</sup> Cf. *Papież z Cypru mówił do Bliskiego Wschodu*, [The Pope speaks to the Middle East from Cyprus] „Wiadomości KAI”, 23 (2010.), 13<sup>th</sup> June 2010, p. 3, 17.



at the same time keeping the differentiation between the sociopolitical and religious order<sup>28</sup>.

It is worth noting, that on his last pilgrimage the Pope Benedict XVI went to Lebanon (14<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> September 2012). The Pope met with the representatives of the largest Muslim communities: Sunni, Shia, Alawites and the Druzes. In view of the cruel civil war in Syria, the fear of spread of this conflict as well as the repetition of the situation which Lebanon had experienced in the last quarter of the 20<sup>th</sup> century, the Pope's call for peace had a particularly strong overtone. The path leading to peace lies in the acknowledgment of the dignity of each human being, seeing their gift and richness, as well as recognition of their freedom. What is needed are peaceful thoughts, words and gestures and that is why one should renounce revenge, acknowledge one's faults and forgive. Only then will understanding between cultures and religions grow<sup>29</sup>.

## 5. In the common search for the truth

Ratzinger sees the clash of the great democracies with Islamic terrorism, as well as the conflict between the world of the West and Islam. In view of this clash, it is essential to find peace between reason and religion, to reject the abnormalities of religion and the abnormalities of the reason. God cannot be treated as a way towards defending one's own interest, power or the interests of a community. At the same time, once the human mind separates itself from God entirely, it loses its dignity and human rights. Without peace between reason and religion, sources of morality and law will dry up<sup>30</sup>.

The Pope encourages to meet Muslims in their search of truth. As Nichols comments: "Ratzinger does not propose a way of isolating the 'problem' of Islam in Western societies through some Policy and cultural neutralization of Muslim difference but a common search for the truth of things"<sup>31</sup>.

## 6. The works of the Church in the society as a testimony of God's love

Benedict encourages us to be the witness of God's love by helping those in need, irrespective of their religion. To be the witness of God who is the creator of all hu-

<sup>28</sup> Cf. Benedict XVI, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Verbum Domini On the Word of God in the Life and Mission of the Church*, 118, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html) [4.07.2017].

<sup>29</sup> Cf. Benedict XVI, *Meeting with Members of the Government, Institutions of the Republic, the Diplomatic Corps, Religious Leaders and Representatives of the World of Culture, Hall of the Baabda Presidential Palace 15 September 2012*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120915\\_autorita.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20120915_autorita.html) [4.07.2017].

<sup>30</sup> Cf. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, p. 90-92.

<sup>31</sup> A. Nichols, *The Thought of Pope Benedict XVI An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London 2005, p. 217.

manity and in this way to be the call for an attitude full of respect for the other<sup>32</sup>. The author acknowledges the dialogue which is taking place between Christians and Muslims at the Balkans or in Africa. Also E. Sakowicz emphasizes the meaning of dialogue by providing the example of the community of the Polish Tatars who are the people engaged in a dialogue with their neighbours, who are compassionate and share the experience of dramatic events which touch the community<sup>33</sup>.

## 7. Sharing the spiritual abundance

During the meeting with British Muslims, Jews, followers of Hinduism, Sikhs and representatives of other religions, Benedict XVI pointed out the possibility to share the experience of prayer and contemplation, as well as expressing the joy of encountering God's love. This dialogue of the spiritual experience can be one of the dimensions of the interreligious dialogue, aside for the dialogue of life and action and theological debate. Catholics are called to build the bridges of friendship with the representatives of other religions<sup>34</sup>.

## 8. The rejection of Christianity inside Europe and the violent reaction of Islam

Ratzinger takes into account the fact that Europe is questioning its own spiritual foundations and that there is an ongoing crisis of the European law. The separation of the European legal systems from their Christian foundations is seen as godlessness in the world of Islam and perceived as a form of aggression<sup>35</sup>. The contempt to one's own history and the spiritual roots increases the alienation and deepens the conflict between Europe and the world of Islam.

The theologian acknowledges the multi-shaped form of the world of Islam and the difficulty in describing it. Nevertheless, he believes that the word *fundamentalism* should not be seen as the key component of description as it directs our attention to the purely formalistic form and entails the criticism of strong convictions. The starting point of the Islamic awakening is not the desire to come back to the Middle Ages, but the fear connected to moral and religious agnosticism which is especially present in the American mass culture. The western way of life with its moral permissivism is perceived as an attack at the identity and the dignity to one's

<sup>32</sup> Cf. Benedict XVI, *Post Synodal Apostolic Exhortation Africae Munus of His Holiness Pope Benedict XVI, to the Bishops, Clergy, Consecrated Persons and the Lay Faithful On the Church in Africa in service to Reconciliation, Justice and Peace*, 94, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost-exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20111119\\_africae-munus.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost-exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html) [29.06.2017].

<sup>33</sup> Cf. E. Sakowicz, *Rozmowy o islamie i dialogu*, Lublin 2007, p. 79.

<sup>34</sup> Cf. Benedict XVI, *Meeting with Religious Leaders in the Waldegrave Drawing Room of St. Mary's University College in Twickenham, 17 września 2010*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100917\\_alte-religioni.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_alte-religioni.html) [4.07.2017].

<sup>35</sup> Cf. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, p.172-175. [original: *Grundsatz - Raden aus fünf und Jahrzehnten*, Regensburg 2005].

own way of life<sup>36</sup>.

The author has observed that in the secularized Europe there is a problem of understanding freedom as the right to ridicule what for others is sacred. "Thank God, in our society no one is allowed to make fun of what is sacred to a Jew or a Muslim. Yet numbered among the fundamental rights and freedom is the right to mock and cover with ridicule the things that Christians hold sacred"<sup>37</sup>. Years after these words had been pronounced, Islam was ridiculed through the caricatures of Muhammad, for example in the publication of the Danish daily *Jyllands-Posten* in 2005.

Ratzinger notices the paradoxical time coincidence. The victory of the world of technology and the expansion of the post-European models of life and thinking coincides with the collapse of values which are particular for Europe. Europe is becoming internally empty, paralyzed, is losing its authentic identity. The decline of values is linked to a demographic crisis. Children are seen as a threat and limitation. The lack of will to survive is visible<sup>38</sup>.

In view of the moral crisis of the western world, Muslims see Christianity as a religion which is becoming weaker and weaker in the Western world. The religious power of the future is in Islam. They are proud that they have maintained the moral message and faith through the age and feel superior. They are also happy with the financial power which allows the Arabic states to build great mosques or Muslim cultural institutes<sup>39</sup>.

In the reflections of the author echoes the call for Europe to return to Christianity as its spiritual foundation, to regain the will to exist, its identity, the respect for the moral and religious values and those who believe in them.

## 9. Should we learn from Muslims?

Looking at the need of creating the Catechism of the Catholic Church, Ratzinger reminds that every Muslim knows the essential principles of their religion. Its creators thought of it as a basic reference for studying the elements which are the prerequisite to giving baptism. These are: faith, a Christian way of life, the ability to pray and participation in the liturgy of the Church<sup>40</sup>. One could say that the followers of Islam remind contemporary Christians about the need of simplicity in communicating faith. In addition, the conclusion that can be made from previously quoted statements is that they also remind us about the respect for religious and moral values, about the significance of looking at a child as a gift of God and accepting one's own existence.

Being inspired by Islam can also lead to the deformation of Christianity. Among

<sup>36</sup> Cf. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, p.153-155.

<sup>37</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, p. 63.

<sup>38</sup> Cf. *Ibidem*, p.21-22.

<sup>39</sup> Cf. *Sól ziemi*, p. 211.

<sup>40</sup> Cf. J. Ratzinger, *Katechizm Kościoła Katolickiego a optymizm zbawionych*, „Communio” 14/4 (1994), p. 14.

the historical reasons of the iconoclasm the author points out the factors related to the political situation of that time. The emperors of the Byzantine Empire wanted to strengthen the unity of the state and relations with the Muslim neighbours<sup>41</sup>. A question arises if the Church is not put under similar pressures related to the issues of faith also in today's times?

## 10. The Problem of the speech in Regensburg

The famous speech given by Benedict XVI on the 12<sup>th</sup> September 2006 at the University of Regensburg was met with a violent reaction of the Muslim world<sup>42</sup>.

The quote expressing presenting the views of the Byzantine emperor Manuel II: "Show me just what Muhammad brought that was new and there you will find things only evil and inhuman, such as his command to spread by the sword the faith he preached" was understood as an expression of the views of the Pope, even though he had explicitly emphasized his distance towards that statement.

The speech directed to the academia concerned primarily the relationship between faith and reason<sup>43</sup>, the truth about God, who is the Logos and that is why violence in the religious sphere is a type of ungodliness and is linked to a profound deformation of the image to God.

In the discussion which took place after the aforementioned speech the problem of the Islamic voluntarism was undertaken<sup>44</sup>.

In Pope's speech one can see a certain intuition concerning the future of Europe. Europe stands before the challenge of Islam. Closing our eyes or pretending not to notice the problem is not the solution. It is time to stand in the truth and return to the roots of the European culture.

## Bibliography

Benedict XVI in a conversation with Peter Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011.

Benedict XVI, *Address to the Ambassadors of Countries with a Muslim Majority and to the Representatives of Muslim Communities in Italy, Hall of the Swiss, Castel Gandolfo, 25.09.2006* [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060925\\_ambasciatori-paesi-arabi.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paesi-arabi.html) [29.06.2017].

<sup>41</sup> Cf. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, p. 109. [English edition: *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco 2000].

<sup>42</sup> Cf. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, vol. II, Katowice 2012, p. 22-23. Text of the speech: Benedict XVI, *Faith, Reason and the University Memories and Reflections, Meeting of the Representatives of Science, Aula Magna of the University of Regensburg Tuesday, 12 September 2006*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html) [4.07.2017].

<sup>43</sup> Cf. *Światłość świata*, p. 196-197.

<sup>44</sup> Cf. A. T. Khoury, *Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus*, in: Benedict XVI, *Glaube und Vernunft die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe*, Freiburg-Basel-Wien 2006, p. 77-96.

- Benedict XVI, *Meeting with organizations for interreligious dialogue, Auditorium of Notre Dame Center-Jerusalem, 11 May 2009*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090511\\_dialogo-interreligioso.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090511_dialogo-interreligioso.html) [29.06.2017].
- Benedict XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej* [Address to the Roman Curia], „Wiadomości KAI” 1 (2008), 30<sup>th</sup> December 2007/6 January 2008, s. 21-23.
- Benedict XVI, *Address during the welcoming ceremony at the airport in Luqa on 17<sup>th</sup> April 2010 on the occasion of Apostolic Journey to Malta*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100417\\_welcome-malta.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100417_welcome-malta.html) [29.06.2017].
- Benedict XVI, *Address to the representatives of the other Churches and Ecclesial Communities, 20<sup>th</sup> September 2005; Meeting with representatives of some Muslim communities, Cologne, 20<sup>th</sup> September 2005*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050820\\_meeting-muslims.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050820_meeting-muslims.html) [4.07.2017].
- Benedict XVI, *Christians and Muslims are being called for dialogue. Meeting with the President of the Religious Affairs Directorate, Ankara, 28.11.2006*, <http://www.kath.net/news/15333> [4.07.2017].
- Benedict XVI, *Faith, Reason and the University Memories and Reflections, Meeting of the Representatives of Science, Aula Magna of the University of Regensburg Tuesday, 12 September 2006*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html) [4.07.2017].
- Benedict XVI, *Homily during a Holy Mass in Ephesus 29.11.2006*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20061129\\_ephesus.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061129_ephesus.html) [29.06.2017].
- Benedict XVI, *Homily of His Holiness Benedict XVI Basilica of St John Lateran Holy on 13th April 2006*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060413\\_coena-domini.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060413_coena-domini.html) [29.06.2017].
- Benedict XVI, *Meeting with Members of the Government, Institutions of the Republic, the Diplomatic Corps, Religious Leaders and Representatives of the World of Culture, Hall of the Baabda Presidential Palace 15 September 2012*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120915\\_autorita.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20120915_autorita.html) [4.07.2017].
- Benedict XVI, *Meeting with Muslim Religious Leaders, Members of Diplomatic Corps and Rectors of Universities in Jordan, Mosque al-Hussin bin Talal-Amman, 9<sup>th</sup> May 2009*, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090509\\_capi-musulmani.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090509_capi-musulmani.html) [4.07.2017].
- Benedict XVI, *Meeting with Religious Leaders in the Waldegrave Drawing Room of St. Mary's University College in Twickenham, 17 września 2010*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100917\\_altre-religioni.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_altre-religioni.html) [4.07.2017].
- Benedict XVI, *Post Synodal Apostolic Exhortation Africae Munus of His Holiness Pope Benedict XVI, to the Bishops, Clergy, Consecrated Persons and the Lay Faithful On the Church in Africa in service to Reconciliation, Justice and Peace*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost-exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20111119\\_africae-munus.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost-exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html) [29.06.2017].
- Benedict XVI, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Verbum Domini On the Word of God in the Life and Mission of the Church*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost-exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost-exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html) [4.07.2017].
- Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2001.
- Jan Paweł II i Europa*, ed. K. Kalinowska, B. Brodzińska, M. Zamojska, Toruń 2009.
- John Paul II and Interreligious Dialogue*, ed. B.L. Serwin, H. Kasimow, Eugene 2005.
- Khoury, A. T., *Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus*, w: Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe*, Freiburg-Basel-Wien 2006, p. 77-96.
- Kościół – islam – świeckie państwo w Europie*, ed. P. Burgoński, Toruń 2012.
- Misje po Soborze Watykańskim II*, ed. W. Kowalak and al., Płock 1981.

- Nichols, A., *The Thought of Pope Benedict XVI An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London 2005.
- Papież z Cypru mówił do Bliskiego Wschodu*, [The Pope speaks to the Middle East from Cyprus] „Wiadomości KAI” 23 (2010), 13<sup>th</sup> June 2010, p. 3, 16, 17.
- Ratzinger, J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001.
- Ratzinger, J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.
- Ratzinger, J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.
- Ratzinger, J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005.
- Ratzinger, J., *Katechizm Kościoła Katolickiego a optymizm zbawionych*, „Communio” 14/4 (1994), p. 3-18.
- Ratzinger, J., *Kościół-ekumenizm-polityka*, Poznań-Warszawa 1990.
- Ratzinger, J., *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009.
- Sakowicz, E., *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000.
- Sakowicz, E., *Rozmowy o islamie i dialogu*, Lublin 2007.
- Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005.
- Szymik, J., *Theologia Benedicta*, vol. II, Katowice 2012.

## Europa wobec wyzwania islamu - myśl J. Ratzingera/Benedykta XVI

Streszczenie: J. Ratzinger dostrzega złożoność zjawiska islamu, różnorodność postaw, brak uznawanej przez wszystkich muzułmanów ortodoksji. Obok otwarcia na tolerancyjną racjonalność istnieje, odwołujący się do motywacji religijnej, terroryzm, obok świadectw pokojowego współżycia z chrześcijanami występuje także okrutne prześladowanie. W XX wieku rozwinęła się rewolucyjna wykładnia islamu podporządkowująca religię polityce. Pozostaje otwarte pytanie, czy i na ile kultura wolności i demokracji może rozwinąć się w obrębie islamu, czy potrafi on wyrzec się przemocy i uszanować ludzką wolność, a w szczególności wolność religijną.

Benedykt XVI wielokrotnie wyraża potrzebę i konieczność wzajemnego dialogu. Jako pierwszy papież odwiedza muzułmański meczet Al-Aksa w Jerozolimie. Dialog powinien służyć wspólnemu świadectwu wiary w Boga, pokojowi, pogłębieniu szacunku dla ludzkiego życia, uznaniu godności mężczyzny i kobiety. Warto spotkać się z muzułmanami we wspólnym poszukiwaniu prawdy. Poprzez pomoc potrzebującym świadczyć o miłości Boga, Stwórcy wszystkich ludzi. Powrót do chrześcijaństwa w Europie, szacunek dla wartości moralnych i religijnych może przyczynić się do złagodzenia konfliktu ze światem islamu.

Słowa kluczowe: Europa, islam, Joseph Ratzinger, Benedykt XVI, dialog







WU LAN

Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Gdański

## **Chrześcijaństwo i buddyzm – niektóre podobieństwa i różnice**

Streszczenie: Artykuł początkowo przedstawia podstawowe prawdy wiary w obu religiach, które od razu pokazują zasadnicze rozbieżności pomiędzy nimi. Następnie dokonuje bardziej pogłębionej prezentacji problemów obu religii, usytuowanych na pograniczu wiary i praktyki religijnej. Wskazuje więc nadal na głębokie różnice, nieliczne podobieństwa, ale też na pewne oceny wzajemne obu religii, które pomimo wzajemnego szacunku, są krytyczne. Największa część artykułu dotyczy porównania w skrócie losów chrześcijaństwa obrządku rzymsko – katolickiego w Polsce i buddyzmu ludności Han w Chinach, bez wchodzenia w jego różnice z buddyzmem tybetańskim. Artykuł sygnalizuje pewne podobieństwa jak np. okresy prześladowań, ale też obecną zupełnie inną rolę w obu państwach.

Słowa kluczowe: buddyzm, chrześcijaństwo, Bóg, religia, wiara, księża, mnisi, mniszki.

### **Wprowadzenie**

Przedstawiając powyższy temat w dwu pierwszych częściach będę koncentrowała się na bardzo ogólnych pojęciach dotyczących samej istoty chrześcijaństwa i buddyzmu. W części trzeciej, przedstawiając chrześcijaństwo w Polsce, skoncentruję się na dominującym obrządku rzymsko – katolickim. Przedstawiając buddyzm w Chinach będę mówiła ogólnie, nie wchodząc w specyfikę buddyzmu tybetańskiego/lamaizmu/.

### **1. Prawdy wiary w obu religiach**

Chrześcijaństwo. Bóg jest: wszechmocny, wszechobecny i jest stwórcą świata.

Buddyzm zaprzecza istnieniu i stworzeniu świata przez Boga, istotą świata jest naturalny cykl przemian – koło przyczynowo – skutkowe / wszelki postępek jest zdeterminowany przez przyczynę i wywołuje skutek/

Chrześcijaństwo. Jezus jest Synem Bożym. Jest drogą, prawdą i życiem, a umarł na krzyżu za grzechy świata

Buddyzm. Nikt w buddyzmie nie umarł za grzechy świata, każdy człowiek musi

być odpowiedzialny za swoje grzechy

Chrześcijaństwo. Cierpienie wynika z grzechu ludzkiego. Jeżeli człowiek ulega pokusom, wtedy grzeszy, rezultatem jest potępienie duszy i cierpienie za życia

Buddyzm. Cierpienie jest częścią życia, jest powszechne, jego przyczyną są: ludzka chciwość, gniew, szaleństwo

Chrześcijaństwo. Dzięki ofierze Jezusa Chrystusa możesz być zbawiony, poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, grzechy ludzkie mogą być odpuszczone

Buddyzm. Wyłącznie poprzez własne wysiłki i usunięcie wszystkich rodzajów pożądań /emocji/ oraz wiele dobrych uczynków i zasług, człowiek może być wyzwolony.

## 2. Chrześcijaństwo i buddyzm - podejście do problemów z pogranicza wiary i praktyki religijnej.

Po pierwsze: chrześcijaństwo ma Boga, w którego wierzy, buddyzm praktykuje religię, ale nie ma Boga.

Wszystkie religie zakładają, że praktyka religijna jest bardzo istotna, ale ważnym pytaniem jest nie to, czy masz religię, ale w co wierzysz. Ponieważ szanujecie różnych bogów, macie różną osobowość, myśli, życie, użyteczność religii też jest różna. Młodzi ludzie muszą być ostrożni wybierając swoją religię, następnie swój zawód, a jeszcze bardziej zawierając związek małżeński. Buddyzm w swoich praktykach religijnych jest gorliwy, ale w chrześcijaństwie bardziej wielbi się Boga, w którego się wierzy. W ostatnich latach nowa buddyjska świadomości wielbi tylko trzy postaci: Buddę, poprzednika Buddy Amitabhę/to Budda Czystego Kraju, gdzie zmarli wierzący idą kontynuować stan oświecenia/ i Guanyin /kobietę/ - Bodhisattwę wielkiego miłosierdzia; Niestety oni nie są bogami. Buddyzm charakteryzuje się czczeniem Buddy, ale Budda nie jest bogiem/to Gautama Siddharta, z książęcego rodu Siakjów, z pogranicza obecnych Indii i Nepalu/. Buddyści i wszystkie żywe istoty są równe. Każdy teoretycznie może zostać Buddą.

Bodhisattvowie – „istoty oświecone” lub mające uzyskać oświecenie, co pozwoli im stać się w przyszłości Buddami. Starają się oni o oświecenie także dla innych, czyli powstrzymują się przed „nirwaną”, aby pomagać innym / taka jest interpretacja w szkole mahajany/.

Według buddyzmu teoretycznie nawet zwierzęta mogą stać się Buddą. Buddyzm jest religią bez Boga. W związku z tym buddyści mnożą figury Buddy i jest on obecny wszędzie, a nawet dominuje w świecie buddyzmu. W chrześcijaństwie w dawnych czasach Bóg przemawiał do ludzkości poprzez proroków, ale zasięg ich nauk był ograniczony, dopiero później objawił się Syn Boży - Jezus Chrystus. Jedyny prawdziwy Bóg wszechświata jest w trzech Osobach (Bóg Ojciec, Ducha Święty i Syn Boży), jest nie tylko prawdą, ale początkiem wszystkiego, wiecznością, najwyższą władzą, mądrością, miłością, sprawiedliwością, której ludzkość winna od-

dać szacunek.

Po drugie: według chrześcijaństwa świat został stworzony przez Boga, wszystko jest zaplanowane i ma swój cel. Według buddyzmu świat jest harmonią, ale nie ma planu ani celu.

Buddyjski świat odczuwany jest w związku z karmą/ sumą uczynków w poprzednim wcieleniu, która określa los obecny. Buddyści nie mogą wierzyć, że świat jest stworzony przez Boga. Chrześcijanie uważają, że wszystko zostało stworzone przez Boga i wszędzie można dostrzec jego dzieła w krajobrazie i kwiatach, ptakach, muzyce, itp. Człowiek może cieszyć się tym wszystkim. To wszystko zostało stworzone przez Boga dla ludzkości.

Po trzecie: chrześcijańskie spojrzenie na życie jest optymistyczne. Buddyzm widzi życie jako bolesne i pełne trudności

Buddyzm widzi życie jako coś gorzkiego. Chrześcijaństwo widzi piękno w sztuce i nauce, a rodzina, społeczeństwo, świat znajdują satysfakcję w służbie, wszystko, co robimy dobrze, służy większej chwale Bożej.

Po czwarte: chrześcijaństwo uważa, że istnieje wielka i zasadnicza różnica między człowiekiem a zwierzęciem. Buddyzm uważa wszystkie istoty żyjące za równe.

Buddyzm wierzy w reinkarnację, w związku z tym unika zabijania i konsumpcji zwierząt, ponieważ mogą być reinkarnacją ludzi/ są tu duże różnice w praktyce/. Bóg stworzył wszystko na ziemi, ale tylko człowiek został stworzony na podobieństwo Boże i tylko człowiek ma duszę. Buddyzm często krytykuje chrześcijaństwo za to, że zbyt mało kocha inne stworzenia, które nie są ludźmi; z kolei chrześcijaństwo uważa, że buddyzm zbyt wiele uwagi poświęca innym stworzeniom, a za mało człowiekowi.

Po piąte: chrześcijaństwo przekonuje do słuchania nauk Jezusa, aby człowiek mógł uzyskać odpuszczenie grzechów. Buddyzm zachęca do praktykowania buddyzmu dla dobra samych wyznawców.

Buddyści, w tym zwłaszcza mnisi, są wegetarianami /choć w różnym stopniu/. W życiu nie należy myśleć o grzechach, ale głównym tematem rozważań jest cierpienie. Dla chrześcijan głównym przedmiotem troski jest grzech, a trudy życia znosi się jako cierpienie za grzechy. Posty i wegetarianizm mogą być praktykowane przez ludzi na większą chwałę Bożą, ale ich znaczenie jest ograniczone.

Po szóste: chrześcijanie dążą do zbawienia duszy; buddyści koncentrują się na przyczynach i efektach ludzkich uczynków.

Wielką różnicą między obu religiami jest to, że Budda jest tylko przewodnikiem i nauczycielem, który naucza wyznawców, jak mają wybrać własną drogę; nie mówi, że bierze na siebie ciężar uczynków ludzkości. Podejście Jezusa Chrystusa jest inne, w Nowym Testamencie jest wyraźnie napisane „Moja krew została przelana za odpuszczenie grzechów”, a „wierzący będą żyli wiecznie”.

Po siódme: chrześcijaństwo wierzy w życie wieczne. Buddyzm naucza, że poprzez praktyki można osiągnąć „nirwanę” – stan oświecenia i wyzwolenia, w którym przestaje działać „karma” /zły los będący karą za złe uczynki w poprzednim

wcieleniu. Wtedy następuje wejście w stan „nieegzystencji”. Mędrcy buddyjscy porównują życie ludzki do kropli wody wpadającej do morza, ta kropla nic nie znaczy, ale istnieje. W chrześcijaństwie grzechy można odpokutować za życia, co wpływa na zbawienie i życie wieczne.

### 3. Chrześcijaństwo/katolicyzm w Polsce a buddyzm w Chinach – podobieństwa i różnice

3.1. Obie religie nie są religiami rdzennych mieszkańców obu krajów i obie przywędrowały do obu tych krajów z zagranicy. Chrześcijaństwo z Rzymu w obrządku katolickim, a bezpośrednio z Czech i Niemiec w X wieku, choć były wcześniej próby szerzenia chrześcijaństwa w obrządku wschodnim z Bizancjum poprzez państwa południowo – słowiańskie. Buddyzm dotarł do Chin z Indii poprzez Jedwabny Szlak, prawdopodobnie w połowie II wieku, choć niektórzy badacze mówią nawet o początku I wieku.

3.2. Chrześcijaństwo zostało przyjęte i wprowadzone w Polsce w wyniku decyzji politycznej władcy, księcia Mieszka I w 966. Buddyzm rozprzestrzenił się samoistnie i naturalnie w Chinach w III i IV wieku, szczególnie wśród warstw wykształconych, które przyjęły go z zainteresowaniem jako uzupełnienie istniejących i praktykowanych religii.

3.3. Chrześcijaństwo, po krótkim okresie oporu i buntów jego przeciwników w XI wieku, określanych jako poganie, szybko umocniło się w Polsce i stało się również ważnym czynnikiem politycznym, wspierającym silnie struktury władzy świeckiej i będącym jej nieodłącznym elementem. Charakteryzowało je jednak podwójne uzależnienie od polskiego władcy/ władców w okresie rozbitcia dzielnicowego/ i od papieżstwa w Rzymie. Pomimo wielu zmian na przestrzeni wieków, do dziś prowadzi to do napięć. Od czasu objęcia całego kraju, rola chrześcijaństwa i jego struktur kościelnych była w życiu Polski zawsze niezwykle wpływowa i ważna.

Buddyzm w Chinach cieszył się poparciem kręgów władzy w epoce Południowych i Północnych Dynastii. Znaczne wzbogacenie się klasztorów buddyjskich ściągnęło na buddyzm kłopoty i w połowach V i VI wieku buddyści byli dwukrotnie prześladowani, a bogactwo klasztorów ograniczone. W związku z umacnianiem się zwolenników rodzimej chińskiej myśli konfucjańskiej i szeregiem innych przyczyn, w roku 845 doszło do dramatycznej katastrofy buddyzmu. W wyniku decyzji władcy zamknięto większość klasztorów, przejęto ich majątki, a mnichów i mniszki zmuszono do powrotu do życia świeckiego. Od tego czasu buddyzm nigdy już nie odzyskał poprzedniej potęgi i wpływów. Szczególnie od epoki Dynastii Song i dalszego umocnienia się roli myśli neokonfucjańskiej w strukturach państwa, buddyzm przestał być atrakcyjny dla elit chińskich, stał się religią główną lub uzupełniającą części warstw średnich i ubogich.

3.4. Symbolem rosnącej roli chrześcijaństwa/ katolicyzmu w Polsce było usankcjonowanie roli najwyższego krajowego duchownego (prymasa) jako głowy państwa w okresie bezkrólewia. Stan ten trwał do epoki rozbiorów (koniec XVIII wieku).

W Chinach buddyzm pozostał jedną z wielu religii akceptowanych przez władze. Cesarz w Chinach jako „Syn Nieba” sprawował władzę zwierzchnią nad wszystkimi religiami, w tym nad buddyzmem, i był dla nich najwyższym autorytetem. Buddyzm, który podzielił się na wiele szkół/weishi, tiantai, a szczególnie najbardziej popularna chan/, pomimo niechętniej postawy władz, stał się stałym elementem cywilizacji chińskiej. W XVI wieku zaczęto nawet przedstawiać łącznie postacie Buddy, Laozi i Konfucjusza, tak jakby Budda, był jak pozostali Chińczykiem.

3.5. W czasach współczesnych chrześcijaństwo/katolicyzm w Polsce w początkowym okresie po II wojnie światowej, szczególnie na początku lat 50., poddane było represjom i ograniczeniom. Niektórzy księża byli prześladowani, w tym więzieni, a głowa Kościoła kardynał Stefan Wyszyński przebywał kilka lat w miejscu odosobnienia. Te represje nigdy nie osiągnęły nawet w przybliżeniu takich rozmiarów, jak miało to miejsce w Związku Radzieckim i pozostałych europejskich krajach socjalistycznych. Po politycznej „odwilży” w 1956, pomimo okresowych różnych szykan, rola Kościoła katolickiego w Polsce ponownie znacznie wzrosła i władze coraz bardziej musiały się z nim liczyć, szczególnie po wybraniu Polaka na papieża. Obecnie wpływ Kościoła, a zwłaszcza niektórych wysokich jego dostojników jest wyjątkowo duży jak na nowoczesny kraj europejski, większy niż w takich krajach katolickich jak Irlandia czy Chorwacja. Równocześnie jednak praktyki religijne wiernych powoli, ale stale maleją. W okresie poprzedniego systemu udział w praktykach religijnych był przez ludność często traktowany jako wyraz braku zaufania do władz. Kościół katolicki często udzielał schronienia opozycjonistom, w tym niewierzącym, ale po zmianie ustroju, drogi Kościoła i tzw. świeckiej opozycji, która początkowo przejęła władzę, rozeszły się. Obecnie w związku ze zmianami elit u władzy na bardziej prawicowe, część hierarchii kościelnej blisko współpracuje z obecnym rządem.

W Chinach tradycyjnie religie były i są w pełni oddzielone od polityki i aparatu władzy, poza wyjątkową rolą cesarza - „Syna Nieba”, który jest de facto zwierzchnikiem wszystkich uznanych religii. Podobnie było w okresie Republiki Chińskiej, rządzonej przez narodowców. Po 1949 i powstaniu Chińskiej Republiki Ludowej, buddyzm poddano znacznym ograniczeniom. Przede wszystkim, jak w przypadku innych religii, obcięto wszelkie zależności i kontakty z ośrodkami zagranicznymi, które akurat w przypadku buddyzmu nie odgrywały tak ważnej roli jak np. w chrześcijaństwie lub islamie. W okresie rewolucji kulturalnej 1966 – 1976 struktury organizacyjne buddyzmu zostały zniszczone. Rozprawa z nimi była łatwiejsza, bo nie było jednego centralnego ośrodka, który mógłby koordynować wzajemną pomoc. Lokalne świątynie i klasztory zostały w olbrzymiej większości zlikwidowane, mnisi i mniszki, i podobnie jak ponad 1000 lat wcześniej, musieli wrócić do życia świec-

kiego, a niektórzy zostali uwięzieni lub byli przetrzymywani w obozach pracy. Wraz z odnową życia społecznego, po zapoczątkowaniu przez Deng Xiaopinga procesu „reform i otwarcia”, nastąpiła także dynamiczna odnowa życia religijnego, w tym buddyzmu. Wśród pięciu uznanych w Chinach wielkich religii, buddyzm skupia obecnie największą liczbę wiernych. Według oficjalnych danych z 2000 to około 150 mln wiernych, a w rzeczywistości prawdopodobnie dużo więcej. Jest on zatem religią powszechną, a wśród jego wyznawców są wszystkie grupy wiekowe, społeczne i zawodowe. Świątynie i klasztory działają bez ograniczeń i są masowo odwiedzane przez wiernych, niektóre z nich ponownie stały się sławne i niezmiernie zamożne jak np. sławny klasztor Shaolin, gdzie obok praktyk religijnych, rozwijają się szkoły walki w stylu Wushu. Buddyzm w Chinach, niezależnie od podziału na szkoły, składa się z buddyzmu Han / chińskiego/, lamaizmu/ tybetańskiego i mongolskiego/ oraz małej grupy buddyzmu Pali/Hinajana/, wyznawanego przez mniejszości narodowe na samym południowym krańcu Chin. Zgodnie z tradycją i konstytucją chińską, Chińskie Stowarzyszenie Buddyjskie zajmuje się sprawami wiary i organizacyjnymi, natomiast nie ingeruje w żadne sprawy polityczne państwa. Buddyzm tybetański /lamaizm/ ma swoją specyfikę, która wychodzi poza tematykę tego referatu.

## Literatura

China *Encyklopedia*, Pekin 2008.

Fen Lingjui – Shi Wejming, *Kultura Chin*, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2008.

*Najnowsza encyklopedia powszechna*, Kraków, 2006.

Zwoliński, A., *Chiny – historia, teraźniejszość*, Kraków 2007.

Zhang Xipng, *Following the Steps of Matteo Ricci to China*, Pekin 2006.

## Christianity and Buddhism - Some Similarities and Differences

Summary: At the beginning of this article the author presents the basis truths of two religions, which at a first glance reveal some fundamental incompatibilities. Then he thoroughly presents the problems of both religions, problems situated on the periphery of the faith and religious practice. The article draws attention to deep-rooted differences and to a few similarities, but also to the reciprocal valuation of both religions, which despite their mutual respect, remain critical of each other. The most comprehensive part of the article is a brief comparison of Roman Catholic Christianity in Poland and Han people's Buddhism in China, without going into differences between the last mentioned and Tibetan Buddhism. The paper indicates some similarities, such as, for example, periods of persecutions, but also shows the completely different role that those two religions play currently in both countries.

Keywords: Buddhism, Christianity, God, religion, faith, priests, monks, nuns







KS. ŁUKASZ PONDEL

Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Opolski

## Sens bycia chrześcijaninem jako podstawowe założenie w odkrywaniu własnej tożsamości religijnej na przykładzie historii dzieci z Fatimy

Streszczenie: Sens bycia chrześcijaninem stanowi główne kryterium odkrywania własnej tożsamości religijnej. Można mnożyć przykłady ludzi świętych, zestawiając ich ze zwyczajnymi. Dla nas przykładem odkrywania własnej tożsamości religijnej, a tym bardziej tego podstawowego pytania: Co to znaczy być chrześcijaninem? będą dzieci z Fatimy: Łucja, Hiacynta i Franciszek. Ich cierpienie, samotność, a przy tym pokora, łagodność i ufność, jako naznaczona przez działanie Matki Najświętszej droga do świętości, niech posłużą za przykład odkrywania własnej tożsamości religijnej.

Słowa kluczowe: cierpienie, samotność, pokora, łagodność, ufność

*„Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci,  
nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3).*

### Wstęp

Fatima<sup>1</sup> od kilku lat, a z nią cała Portugalia, przeżywała kryzys wiary. 5 października 1910 r. w tym niezwykłym kraju położonym na zachodnim wybrzeżu Europy wybuchła rewolucja, która siłą wprowadziła ustrój republikański i doprowadziła do destabilizacji kraju. Król musiał uciec, a nowe władze za swój pierwszy cel obrały wykluczenie Kościoła z życia publicznego. Wywłaszczano zgromadzenia zakonne, likwidowano dni wolne od pracy związane stricte ze świętami religijnymi, zakazano nauczania religii w szkołach oraz nakazano zawierać cywilne małżeństwa. Naj-

<sup>1</sup> Nazwa pochodzi od muzułmańskiej księżniczki, która trafiła do niewoli chrześcijańskiego rycerza Don Goncalo. Oprawca i jego branka zakochali się w sobie, a kiedy Fatima przeszła na katolicyzm, wzięli ślub. Don Goncalo niedługo cieszył się swoją wybranką, gdyż w niespełna rok po ślubie Fatima nagle zmarła. Nie mogąc przeżyć straty żony postanowił, że swoje życie powierzy Bogu, dlatego wstąpił do klasztoru cysterskiego w Alcobaca. Kiedy przeniesiono go do innego klasztoru, zabrał ze sobą jej szczątki i pochował w miejscu, które nazwał na jej cześć, Fatimą. Nie bez przyczyny Maryja wybrała to miejsce, aby pojednać cały świat. Por. A. Apostoli, *Fatima. Orędzie na dzisiejsze czasy*, Kraków 2012, s. 35-36.

boleśniejszym zwrotem w relacjach państwa z Kościołem było ogłoszenie w roku 1911 rozdziału tych dwóch instytucji. Watykan nie pozostał niemy na wydarzenia w Portugalii, wydając encyklikę *Iamdudum in Lusitania*<sup>2</sup> potępiającą rząd Portugalii za antyreligijną politykę. Na efekt nie trzeba było długo czekać. W 1913 r. Lizbona zerwała stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską. Objawienia fatimskie miały więc zasadniczy wpływ nie tylko na dzieci, ale także na całą Portugalię. Odkrycie własnej tożsamości religijnej leżało u celu objawień maryjnych, które ostatecznie w 1918 r. zaowocowały przywróceniem stosunków dyplomatycznych. Zakończenie I wojny i odnowa religijna Europy są do dzisiaj fenomenem Fatimy<sup>3</sup>.

## 1. Łucja dos Santos (1907-2005) – osamotniona święta

### 1.1. Szczęśliwe dzieciństwo

Łucja urodziła się 22 marca 1907r. w Aljustrel, jako najmłodsze dziecko Antonio dos Santosa<sup>4</sup> i Marii Rosy<sup>5</sup>. Rodzina Łucji była liczna, gdyż rodzina dos Santos miała siódmkę dzieci. Oprócz najmłodszej Łucji, wcześniej na świat przyszły: Maria dos Anjos, Maria Rosa, Teresa de Jesus Rosa Santos, Gloria de Jesus Rosa Santos, Carolina de Jesus Rosa Santos oraz jeden potomek męski: Manuel Rosa Santos. Dzieciństwo najmłodszej córki, a mowa o Łucji, przebiegało łagodnie. Korzystała z przywileju najmłodszego dziecka, dlatego wszyscy chcieli nosić ją na rękach. Zasadniczy wpływ na jej młodą duchowość miała modlitwa „Zdrowaś Maryjo”. Poznanie katechizmu oraz odkrywanie głębi Boga stanowiło dla jej młodego serca niezgłębioną radość. Jak sama przyznaje, jej dom żył, a to dlatego, że starsze siostry pełniły w rodzinnej miejscowości funkcję tzw. „przewodniczek młodzieży”. „Nie było zabawy czy tańca, gdzie by ich nie było”<sup>6</sup> – wspomina. Pełniły swoją funkcję podczas zabaw, wesel, gdzie tylko nadarzała się okazja, by trochę potaćzyć. „W niedzielne popołudnie – wspomina dalej – cała ta młodzież zbierała się na naszym podwórku: latem w cieniu trzech wielkich drzew figowych, zimą w stodole (...), aby tam całe popołudnie spędzić przy różnych grach i pogawędkach”<sup>7</sup>. Szczegóły, które tutaj opisuję są ważne, ponieważ dzięki temu rodzice Łucji cieszyli się we wsi poważaniem i szacunkiem. Przykładali wagę do tego, jak mówi się o ich rodzinie, dlatego nie mogli pozwolić sobie na jakikolwiek skandal. O to w domu szczególnie dbała jej mama, stąd trudny do zaakceptowania będzie późniejszy rozwój wydarzeń. To, jakim poważaniem wtedy cieszyła się Maria Rosa, odzwiercie-

<sup>2</sup> Pius PP. X, *Litterae encyclicae “Iamdudum in Lusitania”*, „Acta Apostolicae Sedis” 3 (1911), s. 217-224.

<sup>3</sup> Por. P. Sandrin, *Niebo otwarte. Objawienia maryjne: rue du Bac, La Salette, Lourdes i Fatima*, tł. A. Kuryś, Warszawa 2014, s. 170-171.

<sup>4</sup> Por. A. Murzańska, *Siostra Łucja*, Kraków 2012, s. 55-60.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 47-54

<sup>6</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, t. 1, red. L. Kondor, b. m. 2002, s. 69.

<sup>7</sup> Tamże, s. 70.

dlają spostrzeżenia samej Łucji: „Nigdy nie zauważyłam, aby ktoś odważył się przy niej użyć jakiegoś słowa obraźliwego lub wulgarnego. Mówiło się zwykle między tymi ludźmi<sup>8</sup>, że moja matka była więcej warta niż wszystkie jej córki razem wzięte”<sup>9</sup>. I tak w beztrudnych latach miało szczęśliwe dzieciństwo Łucji: „Tak otoczona czułościami i obsypywana pieścizotami osiągnęłam 6 rok życia. I aby powiedzieć prawdę, świat zaczął się do mnie uśmiechać, a szczególnie zaczęła się zakorzeniać w moim biednym sercu pasja do tańca. Przyszło mi, że gdyby nasz dobry Bóg nie obdarzył mnie swoją specjalną łaską, diabeł byłby mnie doprowadził do upadku”<sup>10</sup>.

Przełomem w jej duchowym życiu było wydarzenie Pierwszej Komunii św. Łucja nie osiągnęła wymaganego wieku, jednak splot wydarzeń oraz jej wewnętrzna dojrzałość sprawiły, że można było ten fakt przyspieszyć. Jakie musiało być zdziwienie dziesięcioletnich dzieci (bo taki był ówczesny wiek pozwalający na przystąpienie do Komunii), kiedy Łucja nie tylko uczęszczała z pozostałymi na katechyzę, ale i odpowiadała na pytania proboszcza dotyczące katechizmu, np. gdy któreś ze starszych dzieci nie znało odpowiedzi. Dojrzałość sześciolatniej Łucji wyprzedzała pozostałe dzieci o kilka lat, jednak nie wystarczyła do tego, aby mogła przystąpić do Komunii. Trudno stwierdzić, czym wtedy kierował się proboszcz kiedy odmówił Łucji sakramentu - czy własną opinią, czy też krytyką ze strony innych rodziców? Czy był to zwykły zbieg wydarzeń, czy może Boże działanie? Na pewno Maryja była przy Łucji w tamtym momencie. Kiedy jeszcze zapłakana klęczała przed proboszczem, wszedł do kościoła obcy kapłan, żeby pomóc przy spowiedzi dzieci. Widząc Łucję w takim stanie wziął ją na bok, aby zbadać, czy aby na pewno należy odmówić jej sakramentu Eucharystii. Kiedy zorientował się, że nie tylko poznała katechizm, ale również istotę Eucharystii, wyprosił u proboszcza, aby mimo wszystko pozwolił jej do tego sakramentu przystąpić. Jaka musiała być wtedy jej radość, wiedziała ona sama. Wart uwagi jest jeszcze jeden bardzo ważny szczegół. Tego samego dnia Łucja przystąpiła do pierwszej swojej spowiedzi. Pomijając już fakt, że jako jedyna spowiadała się głośno, co wywołało irytację mamy, to nie sam sakrament wywarł na niej olbrzymie wrażenie. Kapłan, u którego się spowiadała (dodajmy, że ten sam, który wymógł na proboszczu, aby przystąpiła do sakramentów), polecił jej, aby w ramach dziękczynienia uklęknęła przed figurą Matki Bożej Różańcowej. To, co tam się dokonało stało się początkiem matczynego działania Maryi w życiu małej Pastuszki. „Kiedy powtarzałam kilkakrotnie to pokorne błaganie z oczyma utkwionymi w statuetkę, wydawało mi się, że Nasza Dobra Pani uśmiecha się do mnie, i że mi przytakuje spojrzeniem i gestem dobroci. Byłam tak przepełniona radością, że nie mogłam powiedzieć słowa”<sup>11</sup>. Zwyczajem związanym z Pierwszą Komunią było przebłaganie i błogosławieństwo wyprasane u rodziców. Chwile, w których Łucja mogła odczuć

<sup>8</sup> Mowa o ciotkach i sąsiadach, którzy często odwiedzali dom Państwa dos Santos. Por. tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 71.

<sup>11</sup> Tamże, s. 73-74. Por. Karmel w Coimbrze, *Siostra Maria Łucja od Jezusa i Niepokalanego Serca. Biografia*, tł. G. Jadwiszczak, Poznań 2014, s. 33.

rodzicielską miłość, stanowiły dla niej zastrzyk nieocenionej siły: „Nade wszystko proś Pana Jezusa, aby Cię uczynił świętą” – usłyszała tego dnia od swojej matki. Jak przynajmniej po latach, jej słowa stały się niejako programem życia: „Słowa te, tak głęboko wryły mi się w sercu, że były pierwszymi, które powiedziałam Panu Jezusowi, gdy Go przyjąłem. Jeszcze dziś wydaje mi się, że słyszę echo głosu mojej matki, które je powtarza”<sup>12</sup>. „Gdy kapłan schodził ze stopni ołtarza, wydawało mi się, że mi serce z piersi wyskoczy – wspomina dzień Pierwszej Komunii – Ale jak tylko położył na moich ustach białą hostię, poczułam radość i niewzruszony spokój. Poczułam się tak przesiąknięta atmosferą nadprzyrodzoną, że obecność Boga stawała mi się wyczuwalna, jak gdybym Go widziała i słyszała zmysłami”<sup>13</sup>.

Świętość życia, jaką się odznaczała, miała swoje źródło właśnie w Eucharystii, która napępiała jej serce do tego stopnia, że stracił nad nią władzę pociąg do rzeczy światowych, a jego miejsce zajęło odosobnienie<sup>14</sup>.

## 1.2. Pierwsze cierpienia

Kiedy ukończyła 7 rok życia, decyzją matki podjęła swoje codzienne obowiązki, a do takich należała opieka nad trzodą. Mimo, że ojciec i siostry nie podzielali tej decyzji, matka była nieustępliwa. Jednak i w tę decyzję zostało wpisane Boże działanie. Kiedy wraz ze swoimi towarzyszkami udała się na pastwisko (dodajmy, że nie byli nimi jeszcze Hiacynta i Franciszek), jej oczom ukazał się niezwykły widok. Była to „postać w białym prześcieradle” – tak ze swoim dziecięcym urokiem opisała Anioła. Rozpoczęły się pierwsze widzenia<sup>15</sup>. Wieść lotem błyskawicy rozniosła się po całej okolicy. Oprócz sensacji zaczęły na nią spadać pierwsze ciosy, szczególnie ze strony matki, która nie rozumiejąc wydarzeń wydawała przedwczesne osądy, raniąc przy tym swoją najmłodszą córkę. Pojawienie się Bożego Posłańca miało na celu wprowadzić Łucję, a wraz z nią swoich nowych towarzyszy: Hiacyntę i Franciszka, w Bożą przestrzeń, otworzyć na działanie Trójjedynego Boga i przygotować ich serca do przyjęcia Maryjnego orędzia<sup>16</sup>. Widzenie Anioła powtórzyło się jeszcze dwa razy. Łucja widząc, że nie zamknie ust swoich towarzyszkom, które rozpowiadały wszem i wobec to co zobaczyły, była zmuszona zrezygnować z ich uciążliwej obecności, a w ich miejsce przyjęła dwoje swoich młodszych kuzynów, nie wiedząc, że staną się dla niej jeszcze bliżsi niż brat i siostra. Szykany i pogarda wzrastały z każdym dniem i nie tylko ze strony obcych, przypadkowo spotykanych ludzi (to jeszcze była w stanie znieść), ale także ze strony najbliższych - matki czy też starszych sióstr. Jednak nowi towarzysze dodawali jej odwagi. Anioł nawiedził

<sup>12</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 74.

<sup>13</sup> Tamże, s. 75.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. A. Borelli, *Fatima. Orędzie tragedii czy nadziei?*, tł. A. Wójcik – S. Olejniczak, Kraków 2010, s. 31-35.

<sup>16</sup> Por. F. Strazzari, *Fenomen Fatimy. Podróż do duchowego serca Portugalii*, tł. T. Truś, Kraków 2015, s. 17-23.

dzieci jeszcze kilka razy. Raz nawet upomniał je, widząc ich bez troską zabawę: „Co robicie, módlcie się, módlcie się wiele! Najświętsze Serca Jezusa i Maryi chcą wam okazać miłosierdzie. Ofiarujcie zawsze Bogu Najwyższemu wasze Modlitwy i ofiary”<sup>17</sup>. Ponoszenie ofiar było dla nich wtedy niezrozumiałe, ale kiedy spadły na nie pierwsze doświadczenia, bardzo dobrze rozumiały ich sens i wagę. Innym jeszcze razem Anioł udzielił dzieciom Komunii św., zaznaczając przy tym, że jest to Ciało i Krew Jezusa znieważanego przez grzesznych i niewdzięcznych ludzi”<sup>18</sup>.

Objawienia Anioła nie tylko odmieniły serce Łucji, ale przyniosły ze sobą niespodziewane cierpienia. Zła nie da się uspić. Ojciec dotąd opanowany zaczął pić, w wyniku czego środki na życie zaczęły diametralnie się kurczyć. Dom dotąd pełen radości z każdym dniem coraz bardziej milknął, radość przemieniła się w gorycz. „Dokąd poszła radość z tego naszego domu”<sup>19</sup> – wzdychała z bólem Maria Rosa. W takich momentach Łucja najboleśniej przekonywała się o słowach Anioła, który zapowiedział całej trójce cierpienie<sup>20</sup>. Widząc cierpienie matki, usuwała się w kąt, gdzie nikt nie będzie jej widział. Takim miejscem była zazwyczaj studnia, by – jak wspomina – „tam na klęczkach pochylona nad płytami” mogła łączyć swoje łzy z jej wodą i całe cierpienie ofiarować Bogu<sup>21</sup>. Na tym jednak nie skończyły się cierpienia rodziny dos Santos. Sytuacja, w jakiej się znalazła, odcisnęła swoje piętno na zdrowiu matki. Wada serca, przesunięty kręgosłup, opadłe nerki, nie rokowały zbyt dobrze. Opisywane doświadczenia, które spadły na rodzinę Łucji, poprzedzały bezpośrednio pierwsze objawienie maryjne, które miało miejsce 13 maja 1917r. Bezradność przeplatała się z nadzieją, która gasła z każdym kolejnym dniem, albo kolejnym doświadczeniem. „Będziecie bardzo cierpieć – mówiła Maryja do dzieci – ale łaska Boska będzie waszą pomocą”<sup>22</sup>. Największym cierpieniem dla Łucji była pogarda matki. Szukała w niej oparcia, a znajdowała odtrącenie<sup>23</sup>. Jedyłą pociechą była dla niej wtedy Matka Najświętsza, która chcąc ukoić jej ból powtarzała: „Bardzo cierpisz? Nie trać odwagi. Nie opuszczę cię nigdy. Moje Niepokalane Serce będzie twoją ucieczką i drogą, która doprowadzi cię do Boga”<sup>24</sup>.

### 1.3. Przesłuchania

Kiedy wieść o objawieniach rozchodziła się coraz mocniej, rozpoczęły się pierwsze przesłuchania. Pierwszym, który chciał spotkać się z dziećmi był proboszcz. Spokój i opanowanie, z jakim wypytywał Łucję o wszystkie szczegóły, wywarł nie

<sup>17</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 81.

<sup>18</sup> Tamże, s. 82.

<sup>19</sup> Tamże, s. 84.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 85.

<sup>23</sup> „Wspominałam wtedy minione czasy – mówiła Łucja – i pytałam sama siebie, gdzie jest ta miłość, którą jeszcze tak niedawno okazywała mi moja rodzina? Moją jedyną ulgą były łzy wylane przed Bogiem, gdy Mu składałam swoją ofiarę”. Tamże, s. 87.

<sup>24</sup> Tamże.

niej samej wrażenie, ale konkluzja była bolesna<sup>25</sup>. „Nie wydaje mi się – stwierdził – aby to objawienie było z nieba. Gdy się coś podobnego zdarza, posyła zwykle Pan Bóg te dusze, którym się udziela, do spowiednika czy proboszcza, aby im zdać sprawozdanie. A tu jakaś powściągliwość, coś niewyraźnego i może to być sztuczka diabelska. Zobaczmy. Przyszłość pokaże, co mamy o tym myśleć”<sup>26</sup>. Słowa pasterza parafii wywołały w Łucji wątpliwości, czy może, aby na pewno objawienie pochodzi od Boga? One same stały się na tyle silne (również za przyczyną snu, w którym widziała jak diabeł usiłował wciągnąć ją do piekła<sup>27</sup>), że nie miała odwagi ani siły, aby 13 czerwca udać się znów na miejsce objawień. „Kiedy zbliżała się godzina wyjścia – wspomina ten dzień – poczułam się nagle pchana jakąś dziwną siłą, której nie byłam w stanie się oprzeć”<sup>28</sup>. Matka Najświętsza zadbała o to, aby nie zabrakło żadnego z dzieci. Tego dnia, jak zauważyła sama Łucja, Dobra Pani, mówiła nie tylko do niej i jej towarzyszy, ale także o niej i o tym, co przeżywa: „Ofiarujcie się za grzeszników, mówcie Jezusowi wiele razy, a szczególnie, kiedy ponosicie jakąś ofiarę: O Jezu, czynię to z miłości ku Tobie, za nawrócenie grzeszników i na zadośćuczynienie za grzechy popełnione przeciw Niepokalanemu Sercu Maryi”<sup>29</sup>.

Przesłuchaniom nie było jednak końca. Jak wspomina z perspektywy czasu, do najtrudniejszych należały te, które przeprowadzali kapłani. Na przykład proboszcz podczas kolejnych przesłuchań, nie szczędził Łucji wyrzutów: „Po co te tłumy – mawiał – padają na kolana w dzikiej zarośli, podczas gdy Bóg Żywy, Bóg naszych ołtarzy, w Przenajświętszym Sakramencie pozostaje sam, opuszczony w tabernakulum? Po co te pieniądze, które pozostawiają tam pod dębem, jeżeli nie można ukończyć budowy kościoła z powodu braku pieniędzy?”<sup>30</sup>. Po przesłuchaniach proboszcza, po niedługim czasie zgłaszali się kolejni kapłani. Najbardziej w pamięci zapadł Łucji kapłan z Torres Novas, ks. Ferreira. Jak sama przyznaje, nie tylko przysłuchiwał się temu, co mówi, ale także swoim zachowaniem wpędzał ją w skrupuły. Jak wyglądało to przesłuchanie, opisuje odnosząc się do kolejnego kapłana, którego zestawia z tym z Torres Navas. Był nim kapłan z Santarem, który „wydawał się bratem pierwszego, albo przynajmniej razem się przygotowali: te same pytania i pułapki, ten sam sposób śmiania się i szydzenia, a nawet postawa i rysy twarzy wydawały się takie same”<sup>31</sup>. Ten ostatni wpędził ją samą w takie skrupuły, że kompletnie nie wiedziała, co zrobić. Lekarstwem na wszelkie wątpliwości, a także to wszystko, co jej serce wtedy przeżywało, był inny kapłan, dziekan z Olival, o. Faustino. „Nie wiem, dlaczego miałam do niego zaufanie i przedstawiłam mu swoje wątpliwości”<sup>32</sup> – wyznaje. Za każdym razem kiedy kończył przesłuchanie, albo w trakcie niego, dawał

<sup>25</sup> Por. J. C. *das Neves, Stulecie fatimskie*, tł. G. Borowski, Kraków 2017, s. 35.

<sup>26</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 88.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 89.

<sup>28</sup> Tamże, s. 90.

<sup>29</sup> Tamże, s. 91.

<sup>30</sup> Tamże, s. 103.

<sup>31</sup> Tamże, s. 104.

<sup>32</sup> Tamże.

konkretne wskazania. Jedno z nich, jak sobie przypomina, dotyczyło umartwienia: „Jeżeli macie, moje dzieci, apetyt na coś – mówił – powstrzymajcie się i zjedzcie coś innego, a tę ofiarę złożcie Bogu; jeżeli macie ochotę pobawić się, nie bawcie się, ale złożcie Bogu drugą ofiarę. Jeżeli was wypytują i nie możecie się wytłumaczyć, Bóg tak chce, złożcie Mu jeszcze tę ofiarę”<sup>33</sup>. I tak o. Faustino stał się dla naszej wizjonerki pierwszym ojcem duchowym, nawet do tego stopnia, że zabierał ją na kilka dni do siebie i formował jej małe serce. Jak wspomina po latach, miała wobec niego tyle wdzięczności, że zachowała go w pamięci i modlitwie aż do tej pory<sup>34</sup>.

Innym kapłanem, o którym warto wspomnieć i który wspierał Łucję, szczególnie na początku przesłuchań, był o. Manuel Nunes Formigao (1883-1958), który ukończył teologię i prawo kanoniczne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ten poczciwy ksiądz – jak sama go określała – nie tylko przychodził do niej co miesiąc, aby zadać kolejne pytania, ale również po to, aby ją wzmocnić. „Dziecko – mówił – musisz bardzo kochać Pana Jezusa za tyle łask i dobrodziejstw, których ci użył”<sup>35</sup>. Dzięki temu kapłanowi Łucja nauczyła się dziękować Bogu za wszystko, czego doświadczała, a te słowa stały się jej największym aktem strzelistym<sup>36</sup>.

#### 1.4. Pogarda matki

Tłumy ludzi nawiedzały nie tylko miejsce objawień, ale schodziły się do domów małych pastuszków. Nawet wtedy matka dawała jej odczuć, co o tym wszystkim sądzi: „Ci biedni ludzie – mówiła – przychodzą tutaj oszukani z pewnością przez wasze kłamstwa. A ja naprawdę nie wiem, co mam robić, aby im oczy otworzyć”<sup>37</sup>. Wątpliwości matki były dla Łucji bolesne, bo nic nie boli bardziej niż niezrozumienie najbliższej osoby. Maria Rosa zapytana pewnego razu, co sądzi o swojej córce miała odpowiedzieć: „Nie wiem, ale wydaje mi się, że jest oszustką, którą cały świat uważa za wariata”<sup>38</sup>. Ból Łucji przeplatał się z goryczą matki, złość szukała usprawiedliwienia. I tak matka stała się jej największym wrogiem. Jednak wielkość tego małego dziecka nawet w tak trudnych momentach była niezwykła. Nie przeszkadzało jej to, aby nadal widzieć w niej swoją matkę, która oczekiwała od swego dziecka jedynie prawdy: „Ja tylko chcę – mówiła do Łucji – abyś powiedziała prawdę. Jeżeli widziałas to powiedz, żeś widziała. Ale jeżeli nie widziałas, to przyznaj się, że skłamałaś”<sup>39</sup>. Złość matki potęgowała się także z innego powodu. Plony, które dotąd zbierali na Cova da Iria (miejsce objawień), zostały zniszczone przez tłumy pragnące zobaczyć Matkę Najświętszą. Gdy Maria Rosa bolała nad stratą, obwiniała o to samą Łucję: „Gdy teraz będziesz chciała, jeść pójdziesz poprosić o to tę Pa-

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 105.

<sup>35</sup> Tamże, s. 95.

<sup>36</sup> Por. C. Siccardi, *Tajemnica Fatimy i cierpienie Kościoła*, tł. A. Zielińska, Kraków 2014, s. 141.

<sup>37</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 91.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże, s. 92.

nią<sup>40</sup>, podobnie reagowały siostry, wtórując matce: „Teraz powinnaś tylko jeść to, co rośnie w Cova da Iria<sup>41</sup>. To, co wtedy Łucja musiała przeżywać, było wyjątkowo bolesne: „Wszystko to było dla mnie tak bolesne, że nie miałam odwagi wziąć do ust ani kawałka chleba. Moja matka, aby mnie zmusić do wyznania prawdy, jak to nazywała często, uderzała mnie drewnem przeznaczonym na opał lub kijem do miotły<sup>42</sup>. I znów opisując ból, jaki zadawała jej matka, potrafiła jej współczuć, a nawet ją usprawiedliwić: „Biedna matka! Teraz rozumiem położenie, w jakim się znalazła i bardzo mi jej żal. Ona naprawdę miała rację, gdy uważała mnie za niegodną takiej łaski, dlatego była przekonana, że kłamie. Dzięki specjalnej łasce Pana Jezusa nigdy się nie oburzałam na takie obchodzenie się ze mną. Ponieważ Anioł przepowiedział mi, że Bóg ześle mi cierpienia, we wszystkim tym widziałam wolę Bożą<sup>43</sup>”.

Największym bólem dla Łucji nie były już przesłuchania i opinie wydawane przez różnych ludzi, ale reakcja rodziny dającej jej odczuć swoją pogardę, a nawet opuszczenie<sup>44</sup>. By lepiej ten fakt zobrazować, przytoczmy sytuację, która mówi wszystko. Kiedy wróciła do domu z więzienia w Ourém, w którym próbowano „złamać” ją oraz jej młodszych towarzyszy, co oczywiście się nie udało, nie czekało na nią, jak można było spodziewać się, huczne przywitanie, ale ze wszech stron „bijący” chłód. Przyszły jednak dni ochłody, jeżeli tak je można nazwać, „matka nieco się uspokoiła” – jak sama dodaje, a nawet byłaby skłonna jej uwierzyć, gdyby jeszcze ktoś widział to, co się tam wydarzyło. Jediną osobą, która zawsze stawiała w jej obronie był ojciec. Choć nieraz przychodziło mu to z trudem, to jednak, gdy ktoś na nią nastawał, od razu przychodził z pomocą: „Nie wiemy, czy to prawda – mówił wtedy – ale także nie wiemy, czy to kłamstwo<sup>45</sup>”. Życie Łucji nie było pasmem stałych cierpień, gdyż przychodziły lepsze dni, spokojniejsze, które wlewały w jej młode serce szczyptę otuchy, ale i one nie trwały zbyt długo. Gdy zbliżały się kolejne objawienia, problemy powracały i to ze zwiększoną siłą.

Problemy rodzinne z każdym objawieniem przybierały na sile. Brakowało na jedzenie, na życie. Sprzedaż pól nie wystarczała, należało sprzedać trzodę. „Ja byłam winna temu wszystkiemu – wspomina z bólem Łucja – i w momentach krytycznych rzucano mi ten zarzut prosto w twarz<sup>46</sup>. Pokora dziecka, a przy tym dojrzałość świętej były jej największymi zaletami. Nigdy o tym nie zapomniała. Szczególnie kiedy jedna z sąsiadek oczerniła ją przed własną matką o to, że przywłaszczyła sobie pieniądze, które otrzymała od spotkanych ludzi. Gdyby nie jedna z sióstr, która była świadkiem całej sytuacji i broniła siostry, że nic takiego nie miało miejsca, nie wiadomo, jakby to się skończyło. Łucja była przyzwyczajona do takiego traktowania, ale każda taka sytuacja zawsze bolała inaczej, tym bardziej kiedy sprawiedliwość

<sup>40</sup> Tamże, s. 94.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 95.

<sup>45</sup> Tamże, s. 97.

<sup>46</sup> Tamże, s. 99.



próbowała wymierzać matka. Mimo, że była jej największym wrogiem, to w oczach Łucji była matką, która chce jej dobra. Choroba Marii Rosy przybierała na sile do tego stopnia, że była bliska śmierci. Konała. Perspektywa utraty matki, na samą myśl wywoływała w Łucji ból. Szczególnie kiedy z całym rodzeństwem gromadziła się przy jej łóżku, by spędzić z nią ostatnie chwile. Pytań i wątpliwości nie było końca. Dobra Pani wpisała w życie Łucji i to cierpienie, jednak stało się ono przełomem w domu rodziny dos Santos: „Łucjo, jeżeli to prawda, że widziałaś Matkę Bożą, to idź teraz do Cova da Iria i poproś Ją o uzdrowienie naszej matki. Przyrzeknij jej, co chcesz, spełnimy to i uwierzemy”<sup>47</sup>. Słyszając te słowa bez zastanowienia udała się, by prosić tę, w której rękach jest teraz zdrowie matki. Po trzech dniach Maria Rosa stała o własnych nogach: „Matka Boża mnie uzdrowiła – mówiła ze zdumieniem – a mnie się wciąż zdaje, że to nieprawda i nie mogę uwierzyć. Ciekawe. Nie wiem, jak to jest możliwe”<sup>48</sup>. Wyznanie matki, a tym bardziej jej zdrowie wlało w serce małej wizjonerki ogromną nadzieję. Choć wydawała się ogromnym płomieniem, który rozpalał jej zmęczone od ciągłych cierpień serce, tak naprawdę było tylko małym płomykiem, który jak szybko się zapalił, tak szybko zgasł. Niespodziewana śmierć ojca położyła się cieniem na całą rodzinę. „Mój ojciec był mężczyzną zdrowym, silnym, który nawet nie znał bólu głowy. A oto po niecałych 24 godzinach, prawie nagle, podwójne zapalenie płuc zabrało go do wieczności”<sup>49</sup>. Umarł 31 lipca 1919 r. Wraz z tą śmiercią, utraciła jedyne dotąd oparcie, bo jak sama przyznała, „on był jedynym, który stale stał po mojej stronie”<sup>50</sup>. Bóg jednak nie odpuszczał, krótko przed ojcem zabrał Franciszka, a rok później Hiacyntę. Osamotnienie stało się jej drugim imieniem.

Życie Łucji nie było więc usłane różami. Największym oparciem w jej niełatwym życiu stała się Ta, która ją wybrała, a przy tym pomagała odkrywać własną tożsamość. Miłość do Boga i ludzi dawała o sobie znać najbardziej wtedy, kiedy doświadczała osamotnienia i odrzucenia, a mimo to nadawała sens jej życiu.

## 2. Hiacynta Marto (1910-1920)

### 2.1. Drażliwa święta

Hiacynta urodziła się 11 marca 1910 r. w Aljustrel, w rodzinie Manuela Pedro Marto (1873-1957) i Olimpii de Jesus (1864-1956). Rodzice Hiacynty byli ludźmi pobożnymi, „pełnymi prostej, lecz silnej wiary tak charakterystycznej dla ludzi gór”<sup>51</sup>. Hiacynta nie należała do dzieci łatwych. Sama Łucja nie przywiązywała do jej osoby wielkiej wagi poza faktem, że byli kuzynostwem. Jak sama wspomina,

<sup>47</sup> Tamże, s. 113.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 113-114.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> F. Leite, *Franciszek z Fatimy*, tł. G. Jadwiszczak, Poznań 2016, s. 14.

dopiero wydarzenia z 1917r. sprawiły, że ich drogi się zbliżyły. Sama „nasza Dobra Pani”, tak nazywały ją dzieci, połączyła ich drogi. A jak Łucja postrzegła Hiacyntę? „Obecność Hiacynty stawała się czasem dość niemiła dla mnie z powodu jej drażliwego charakteru. Przy najmniejszej kłótni, które często powstają między dziećmi w czasie zabaw, Hiacynta siadała w kącie nadąsana. Aby wróciła do zabawy, nie wystarczały najczulsze słowa, które w takich wypadkach dzieci doskonale potrafią mówić. Trzeba jej było wtedy pozostawić możliwość wybrania zabawy i towarzysza, z którym chciała się bawić”<sup>52</sup>. Przytoczone wspomnienie odzwierciedla, czym na pewno nie kierowała się Maryja, kiedy wybierała powierników swoich objawień. Nie szukała idealnych dzieci, ale takich, które będą otwarte i zdolne do przyjęcia Jej orędzia oraz do własnej przemiany. Hiacynta była w głębi serca bardzo dobrym dzieckiem, a dzięki działaniu objawień Bóg ją zmieniał<sup>53</sup>: „dał jej charakter delikatny i ufny, który równocześnie czynił z niej istotę miłą i przystępną”<sup>54</sup>.

Hiacynta mimo swoich niedoskonałości odznaczała się wielką ufnością, jako siedmioletnie dziecko miała zdolność do stawania w prawdzie. „Pewnego dnia – przywołuje Łucja jedną z sytuacji – jedno z tych dzieci oskarżyło drugie, że użyło nieprzyzwoitych słów. Moja mama zganiła je ostro mówiąc, że nie mówi się takich brzydkich rzeczy, że to jest grzech, i że Dzieciątku Jezus sprawia to przykrość. Ci ludzie, którzy zgrzeszyli, pójdą do piekła, jeśli się nie wyspowiadają. Hiacynta nie zapomniała tej lekcji”<sup>55</sup>. Nie zapomniała żadnej lekcji, która miała wpływ na jej osobliwe życie. Ufność i zdolność stawania w prawdzie „rzuciły” Hiacyntę w ramiona ukrzyżowanego Chrystusa. Wiele razy biorąc do rąk krucyfiks, albo „słyszac o cierpieniu Pana Jezusa – jak przyznaje Łucja – mała Hiacynta wzruszała się i płakała”<sup>56</sup>. Była bardzo delikatnym dzieckiem, wrażliwym na ludzką biedę, szczególnie kiedy karmiła głodne dzieci<sup>57</sup>, albo kiedy patrzyła na cierpiącego Jezusa<sup>58</sup>. Tak, jak On sam poświęcił dla niej wszystko, tak ona podejmowała swoje małe umartwienia, które ofiarowywała w intencji nawrócenia grzeszników. Ogromna miłość do Boga wywoływała w niej coraz większe pragnienie zjednoczenia z Nim we wcześniejszej I Komunii św., co w jej wieku nie tyle było niedopuszczalne co niewskazane. Ale i od tej reguły były wyjątki. Łucja przyjęła I Komunię nie osiągnąwszy dopuszczalnego wieku. Hiacynta wiedząc o tym, chciała pójść w jej ślady. Odtąd Łucja stała się

<sup>52</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 37.

<sup>53</sup> P. Lazzarin, *Siostra Łucja z Fatimy. Oczy, które widziały Niebo*, tł. K. Stopa, Kraków 2013, s. 45-46.

<sup>54</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 37.

<sup>55</sup> Tamże, s. 38.

<sup>56</sup> Tamże, s. 40.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 48-49.

<sup>58</sup> Por. B. Bemelmans, *Błogosławiona Hiacynta z Fatimy. Cierpieć dla zbawienia grzeszników*, Kraków 2010, s. 11-12.

katechetką dla swoich młodszych przyjaciół (dla Franciszka również)<sup>59</sup>.

## 2.2. Pragnienie bliskości Boga i pierwsze objawienia

Pragnienie przyjęcia Pana Jezusa do swojego serca było w dzieciach tak wielkie, że nie tylko poznawały wiedzę katechizmową, ale swoją dociekliwością chciały poznać całą Bożą naturę. Łucja, jak sama przyznała, próbowała sprostać wszystkim trudnym pytaniom, które płynęły z ust jej przyjaciół, co z przekorą po latach stwierdziła: „Ileż głupstw mogłam im nagadać”<sup>60</sup>. Lata mijały, dzieci dorastały i podejmowały swoje pierwsze obowiązki. Jedno ze wspomnień Łucji, które ona sama ściśle łączyła z osobą Hiacynty, dotyczyło pasienia owiec. Kiedy Łucja osiągnęła dziesięć lat, spadł na nią obowiązek opieki nad stadem, co wiązało się z tym, że nie będzie już mogła poświęcić swoim młodszym przyjaciołom więcej czasu niż to możliwe. I tu objawiło się piękno małej Hiacynty, która nie czekając wymusiła na swojej mamie, aby wraz ze swoim bratem mogła opiekować się ich owieczkami i towarzyszyć Łucji<sup>61</sup>. Można uznać, że to natarczywość dzieci wymusiła na ich mamie zgodę, jednak z drugiej strony nie do końca, gdyż rodzice Hiacynty i Franciszka różnili się od rodziców Łucji. „Jak różni są moi rodzice od wujostwa – stwierdzała z bólem Łucja – aby swe dzieci bronić sami stają wszędzie. Moi rodzice oddają mnie z największą obojętnościom władzom. Niech robią ze mną, co chcą”<sup>62</sup>. Co musiała wtedy przeżywać, wiedziała tylko ona sama.

Pierwsze objawienia wywarły na dzieciach, a szczególnie na małej Hiacyncie, niemałe wrażenie. Warto wspomnieć, że początki objawień stanowiły dla jej niewinnego i w pewnym stopniu łatwowiernego serca trudne doświadczenie. Tym bardziej, „nie mogąc zachować dla siebie tyle radości złamała naszą umowę, aby nikomu nic nie powiedzieć”<sup>63</sup> – przyznaje Łucja. Trudno od siedmioletniego dziecka wymagać dyskrecji. Jednak wrodzona otwartość, a przy tym umiejętne przyjmowanie prawdy sprawiło, że dotąd rozmowna milczała na temat objawień do końca<sup>64</sup>.

Każde słowo Matki Bożej usłyszane podczas objawień było przez dzieci, a szczególnie przez Hiacyntę, rozważane i natychmiast wprowadzane w życie. Najmłodsza wizjonerka, bo myślę, że można tak o niej mówić, jako pierwsza odznaczała się duchem pokory i nawrócenia. Rezygnowała ze wspólnych zabaw z Łucją i Franciszkiem, aby zgodnie z zaleceniem Matki Bożej odmawiać różaniec i ofiarować go w intencji nawrócenia grzeszników<sup>65</sup>. Jej miłość do grzeszników, przejawiała się nie tylko na modlitwie, ale w konkretnych ofiarach. I tak np. była gotowa oddać swoje śniadanie głodnym dzieciom, a sama jeść gorzkie niedojrzałe żołądnie dębowe.

<sup>59</sup> Por. *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 42-43.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 43.

<sup>62</sup> Tamże, s. 93.

<sup>63</sup> Tamże, s. 45.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 46.

<sup>65</sup> Por. tamże.

Konsekwencją tej ofiary stał się fakt, iż dzieci, które karmiła czekały na nią wciąż o tej samej porze przy drodze. Łucja i Franciszek, widząc radość, jaką sprawiała Hiacyntie możliwość służenia, szli w za jej przykładem. „Kiedy tylko zobaczyliśmy [dzieci] – wspomina Łucja – Hiacynta biegła zanieść im nasz cały posiłek dzienny i to z taką radością, jak gdyby nie odczuwała jego braku”<sup>66</sup>. Wtedy – jak dodaje – ich pokarmem były „orzyszki pinii, korzonki z kwiatów dzwonkowych, mające w korzeniu małą cebulkę wielkości oliwki, morwy, grzyby”<sup>67</sup>, lub owoce. Pragnienie ponoszenia ofiary za grzeszników było w niej tak wielkie, że nawet potrafiła wraz z Łucją i Franciszkiem zrezygnować z jedzenia i picia w upalne dni<sup>68</sup>.

Rodzice Hiacynty i Franciszka, mimo całej sytuacji związanej z objawieniami, i tego, co dzięki nim „spadło” na całą rodzinę, byli w porównaniu do rodziców Łucji bardzo wyrozumiali. Mimo cierpienia, które wynikało jedynie z ludzkiego niezrozumienia, potrafili na tyle ochronić dzieci, że sami chodzili po sądach. Taki stan trwał jednak do czasu. Kiedy zapadła decyzja o aresztowaniu małych wizjonerów, rodzice pozostali bezradni. Fakt aresztowania i przebywania w celi najdotkliwiej przeżyła Hiacynta: „ze łzami spływającymi po policzkach mówiła [do Łucji]: Ani twoi, ani moi rodzice nie przyszli nas odwiedzić. Nie dbają więcej o nas”<sup>69</sup>. Oparciem dla obu dziewczynek był Franciszek, który nie tylko pocieszał, ale i inicjował modlitwę różańcową. Oprawcy, aby zmusić dzieci do mówienia, przez jakiś czas przetrzymywali w osobnych celach. Widząc, że w ten sposób nic nie wskórają umieszczano je z powrotem w jednej celi. Hiacynta często płakała, ale robiła to w taki sposób, aby nie dać po sobie poznać. Podchodziła do okna i tam wylewała swoje łzy. Bała się nie tyle śmierci, ale tego, że już nie zobaczy swoich rodziców<sup>70</sup>. Świętość Hiacynty, oraz pozostałej dwójki zaczynała z wolna oddziaływać na pozostałych współwięźniów, którzy widząc dzieci zatopione w modlitwie przyłączali się do nich<sup>71</sup>. Więzienie było dla dzieci tylko próbą wiary<sup>72</sup>.

### 2.3. Pokorna święta

Hiacynta nie tylko jako wizjonerka, ale jako dziecko szczególnie wybrane przez Maryję, stała się dla ówczesnych ludzi pomostem między nimi a Bogiem. Przychodzili nie tylko, aby pytać o objawienia, ale aby prosić w różnych sprawach. Kiedy wracały do domu, pewna kobieta, wiedząc kim są, zwyzywała je do tego stopnia, że trudno było Łucji dosłownie przytaczać jej słowa. Hiacynta od razu pomyślała, że ta kobieta potrzebuje ich modlitwy: „Musimy poprosić Matkę Bożą i złożyć ofiarę o nawrócenie tej kobiety. Ona wypowiada tyle grzechów, że pójdzie do piekła, jeżeli

<sup>66</sup> Tamże, s. 48.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 49.

<sup>69</sup> Tamże, s. 53.

<sup>70</sup> Por. tamże.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 54.

<sup>72</sup> Por. C. Siccardi, *Tajemnica Fatimy i cierpienie Kościoła*, s. 141-161.

się nie wypowiada<sup>73</sup>. I tak dzieci czyniły każdego dnia. Dzień przed kolejnymi objawieniami, przechodząc obok jej domu, nie wiedząc, że jest w środku, zatrzymały się i na kolanach zaczęły się za nią modlić modlitwą ofiarowania<sup>74</sup>, której nauczyła ich Matka Najświętsza. Całą sytuację obserwowała owa kobieta, widok małych istot modlących się przed jej domem wywarł na niej taki wpływ, że natychmiast porzuciła swoje dawne życie. Inna kobieta doświadczona ciężką nieuleczalną chorobą prosiła dzieci o wstawiennictwo u Matki Bożej. Jak wspomina Łucja – spotkanie z tą kobietą było bardzo przejmujące, a to dzięki zasłudze małej Hiacynty, gdyż „widząc przed sobą klęczącą kobietę zasmuciła się i wzięła ją za drżące ręce, aby jej pomóc wstać. Kiedy zauważyła, że nie potrafi, uklękła również i zmówiła z tą kobietą jedno „Zdrowaś”, poprosiła kobietę, aby wstała i powiedziała jej, że Matka Boża ją wyleczy<sup>75</sup>. Od tego czasu Hiacynta polecała tę biedną kobietę Matce Bożej, a po niedługim czasie ona sama wróciła, by podziękować Cudownej Pani za łaskę zdrowia<sup>76</sup>. Kolejnym przykładem wstawiennictwa Hiacynty u Matki Bożej jest przykład żołnierza, którego żona ciężko zachorowała. Na domiar wszystkiego otrzymał on powołanie do wojska. Świadomość pozostawienia chorej żony samej przyprowadziła go do małej Hiacynty. Mała wizjonerka nie tylko mu współczuła, ale zaproponowała wspólne odmówienie różańca. „Niech pan nie płacze – dodała natychmiast – Matka Boska jest taka dobra! Na pewno obdarzy łaską, o którą pan prosi<sup>77</sup>. Nie tylko obdarzyła łaską, że nie musiał iść do wojska, ale również uzdrowiła jego żonę. Wielkość Matki Bożej przybierała realny kształt we wszystkich sprawach, troskach, chorobach, które Hiacynta pokornie zanosila swojej „Dobrej Pani<sup>78</sup>”.

## 2.4. Droga cierpienia

Życie Hiacynty nie trwało zbyt długo. Była świadoma wraz ze swoim bratem, że Maryja zabierze ich do siebie. Droga cierpienia rozpoczęła się dla obojga od choroby zapalenia płuc. Hiacynta nie mogła już tak jak wcześniej zaglądać do kościoła, dlatego prosiła Łucję, aby stała się od tej pory powierniczką jej trosk przed Bogiem. „Słuchaj – zwracała się do Łucji, kiedy ta ją odwiedzała – powiedz Panu Jezusowi ukrytemu, że Go lubię, i że Go bardzo kocham”, albo „Powiedz Jezusowi, że Mu posyłam wiele miłych pozdrowień<sup>79</sup>. Podobnie jak jej brat bardzo cierpiała, ale postanowiła to realne doświadczenie ofiarować za nawrócenie grzeszników. Dzieci jednak nie pozostały same. Pewnego razu odwiedziła ich sama „Dobra Pani”. „Wkrótce przyjdzie zabrać Franciszka do nieba” – oznajmiła Hiacynta. Ją samą jednak chce

<sup>73</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 58.

<sup>74</sup> „O mój Jezu, przebac nam nasze grzechy, zachowaj nas od ognia piekielnego, zaprowadź wszystkie dusze do nieba, a szczególnie te, które najbardziej potrzebują Twojego miłosierdzia”. Tamże, s. 128.

<sup>75</sup> Tamże, s. 58.

<sup>76</sup> Por. tamże.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> Por. B. Bemelmans, *Błogosławiona Hiacynta z Fatimy*, s. 65-69.

<sup>79</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 60.

jeszcze zostawić na ziemi, by modliła się i ponosiła ofiary za nawrócenie tych, którzy od Boga odeszli. Ostatni rok swojego życia spędziła w szpitalu w całkowitym osamotnieniu. Rozłąka z Franciszkiem była dla niej bardzo dotkliwa, mimo że trafił do nieba, nie potrafiła się cieszyć z tego faktu. Samotność była jej największym wrogiem, ale by jej ofiara była skuteczna, musiała i to cierpienie znieść. Leczenie szpitalne nie dawało pożądaných efektów, dlatego wypisano ją do domu. W stanie agonalnym, z widoczną raną w klatce piersiowej, która sprawiała jej niemały ból, leżała w swoim domu. „Cierpiała podczas codziennych zabiegów bez skargi, nie dając najmniejszego znaku niechęci. Najbardziej męczyły ją częste wizyty tych, którzy jej szukali, a przed którymi nie mogła teraz uciec”<sup>80</sup>. Trudny był to widok, nawet dla samej Łucji, ale wspierała ją, jak tylko mogła. Gdy cierpienia nasilały się, Maryja nawiedzała Hiacyntę, by uprzedzić ją o nowych cierpieniach i ofiarach. „Dała mi znać o tym – mówiła ostatkiem sił – Powiedziała mi, że pojedę do Lizbony do innego szpitala, już nie zobaczę ani ciebie, ani swoich rodziców. Będę jeszcze dużo cierpiała i umrę samotnie, ale mam się nie bać. Ona przyjdzie po mnie, aby mnie zabrać do nieba”<sup>81</sup>. Ostatnie słowa, które usłyszała od Hiacynty, zapamiętała do końca życia. Z jednej strony brzmiały jak wyrok, ale z drugiej miały w sobie coś z nadziei: „Nigdy się już nie zobaczymy. Módl się bardzo za mnie, aż pójdę do nieba! Potem ja tam będę się modlić za ciebie. Nie wyjaw nigdy nikomu tajemnicy, nawet gdyby cię mieli zabić. Kochaj bardzo Pana Jezusa i Niepokalane Serce Panny Maryi i składaj dużo ofiar za grzeszników”<sup>82</sup>. Odeszła tak, jak jej Maryja powiedziała 20 lutego 1920 r, o godzinie 22.30, ale nie umierała sama, bo była przy niej jej „Dobra Pani”, która sama ją wybrała.

Kiedy umiera dziecko, tym bardziej dziesięcioletnie, za każdym razem pytamy siebie, gdzie jest Boża sprawiedliwość? Czy cierpienie Hiacynty było konieczne? Patrząc jednak na jej życie nie mamy wątpliwości, że tak. Ofiary, które ponosiła każdego dnia, były zapowiedzią jej największej ofiary z własnego życia. Troska o najmniejszych, a nawet zapomnianych, naznaczała jej życie, bo być prawdziwie chrześcijaninem, to służyć do końca.

### 3. Franciszek Marto (1908-1919)

#### 3.1. Łagodny święty

Franciszek urodził się 11 czerwca 1908r. w Aljustrel, podobnie jak Hiacynta w rodzinie Manuela Pedro Marto i Olimpii de Jesus. Był przeciwieństwem Hiacynty, „nie wydawał się wcale być [jej] bratem – opisywała Łucja – bo ani nie był do niej podobny rysami twarzy, ani praktykami cnót. Nie był jak ona uparty – dodaje

<sup>80</sup> Tamże, s. 63.

<sup>81</sup> Tamże, s. 64.

<sup>82</sup> Tamże, s. 66.

z przekąsem – ani żywy. Przeciwnie, był spokojny i pobłażliwy”<sup>83</sup>. Nigdy się nie upierał i zawsze ustępował bez oporu. Cechą charakterystyczną dla jego pobłażliwego charakteru było to, iż ciągle przegrywał, dlatego mało kto chciał się z nim bawić. „Ja osobiście – wspomina Łucja – też nie miałam dla niego wiele sympatii, ponieważ byłam żywa i denerwowała mnie jego spokojna natura. Czasami brałam go za ramię, zmuszałam, aby usiadł na ziemi lub na kamieniu i kazałam mu siedzieć spokojnie, a on mnie słuchał, jak gdybym była dla niego autorytetem. Potem było mi go żal. Szłam po niego, brałam za rękę, a on szedł z taką samą dobrocią, jakby nic nie zaszło”<sup>84</sup>.

Spokój i opanowanie stanowiły zalety Franciszka, ale w oczach Łucji budziły niepokój, gdyż jak zauważyła „gdyby urósł, jego główną wadą byłoby nieprzejmowanie się niczym”<sup>85</sup>. Nie mniej jednak był zdolnym dzieckiem i w wolnych chwilach oddawał się muzyce<sup>86</sup>.

Franciszkowe uczestnictwo w objawieniach było wyborem i działaniem Matki Najświętszej. Zastanowienie budzi fakt, że podczas wstępnych objawień Anioła pokoju, krótko przed objawieniami Matki Bożej, Franciszek miał nic nie słyszeć<sup>87</sup>. Mimo wszystko Franciszkowa obecność oraz jego dobra i łagodna natura wiele wносиły w sens i istotę maryjnych objawień. Warto zwrócić uwagę również na to, w jaki sposób Boża obecność, która towarzyszyła objawieniom Anioła, wpływała na dzieci. Było to coś podobnego do ekstazy: „Lubię bardzo oglądać Anioła. Najgorsze jest to, że potem nie jestem zdolny do niczego. Nawet chodzić nie mogę. Nie wiem, co mi jest”<sup>88</sup> – tak relacjonował swoje przeżycia sam Franciszek.

Objawienia Matki Bożej, podobnie jak w przypadku Anioła, zatapiały dzieci w „nadprzyrodzonej atmosferze”, ale w sposób łagodniejszy. „Zamiast tego unieczystwienia w Boskiej obecności – opisuje Łucja – które nas paraliżowało, to zjawienie dało nam spokój i ogromną radość, które nam nie przeszkadzało w mówieniu o tym, co zaszło”<sup>89</sup>. Franciszek, podobnie jak podczas objawień Anioła, nic nie słyszał, jednak po ich zakończeniu pytał o treść i sens. Nasz „łagodny święty”, mimo że z całej trójki był najbardziej poszkodowany, nie dawał za wygraną. Gdy Łucja relacjonowała Franciszkowi maryjne słowa, on natychmiast wprowadzał je w życie. I tak np., gdy „Dobra Pani” prosiła dzieci, aby odmawiały różaniec, on odsuwał się na bok i to czynił. Matka Najświętsza wyciskała niezatarte piętno na duszy małego wizjonera, który tak opisywał swoje przeżycia: „Cieszyłem się na widok Anioła. A jeszcze większą radość odczuwam na widok Naszej Pani. Ale najpiękniejszy był Pan Jezus w tym świetle, które Nasza Pani włożyła nam do serca. Tak bardzo kocham Boga!

<sup>83</sup> Tamże, s. 142.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> Tamże, s. 143.

<sup>86</sup> Por. M. Skalbán, *Fatima. Historia i przesłanie*, Szczepieszyn 2017, s. 11.

<sup>87</sup> Por. F. Leite, *Franciszek z Fatimy*, s. 49.

<sup>88</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 146.

<sup>89</sup> Tamże, s. 147.

Ale On jest smutny z powodu tylu grzechów! My nie śmiemy grzechu popełnić<sup>90</sup>. Dzieci z biegiem wydarzeń stawały się dla siebie oparciem. Najbardziej Franciszek, który wiele razy dodawał Łucji otuchy, gdy ta spotykała się w domu z niezrozumieniem, a nawet prześladowaniem<sup>91</sup>.

Był dzieckiem nad wyraz wrażliwym nie na zło, ale na Boże dobro, bo gdy Maryja ukazała piekło jemu i pozostałej dwójce, nie zrobiło to na nim (w przeciwieństwie do Hiacynty) żadnego wrażenia, natomiast widok Boga w Trójcy Przenajświętszej w ogromnym świetle przenikającym dzieci do głębi duszy, zapierał mu dech w piersiach<sup>92</sup>. „Myśmy płonęli w tym świetle – wspominał podekscytowany Franciszek – które jest Bogiem i nie spaliliśmy się. Jakim jest Bóg! Tego nie można powiedzieć! Tak, tego właśnie nikt nie zdoła wypowiedzieć! Ale jaka szkoda, że On jest taki smutny! Gdybym Go mógł pocieszyć!”<sup>93</sup>. Pragnienie przyniesienia Bogu pociechy będzie towarzyszyło Franciszkowi do końca życia.

Oprócz zalet Łucja wymienia również Franciszkowe wady, które z perspektywy kolejnych następujących po sobie wydarzeń stały się jego zaletami. I tak np. Łucja stwierdza, że „Franciszek był małomówny”, ale zaraz dodaje: „Aby się modlić i składać swoje ofiary, lubił się ukrywać przed Hiacyntą i przede mną”. Jak widać małomówność nie przeszkadzała mu, by rozmawiać godzinami w duszy z Bogiem. W łagodnej naturze Franciszka Bóg odkształcał swoją obecność. Jego wady, które dotąd przeszkadzały dzieciom, powoli przybierały kształt mistycznego życia. Jego lekkomyślność stawała się troską, małomówność ciągłą modlitwą, a jego święte życie stało się życiem ukrytym w Bogu. „Często odnajdywałam go za jakimś murem albo krzakami – wspomina Łucja – gdzie się ukrywał. Tam modlił się na kolanach albo rozmyślał i mawiał: Pan Jezus jest taki smutny z powodu tylu grzechów”<sup>94</sup>.

### 3.2. Mistyk

Proste życie Franciszka z każdym objawieniem maryjnym stawało się coraz bardziej mistyczne. „Posłuchaj – zwrócił się pewnego razu do Łucji – ty idź do szkoły, a ja zostanę tu w kościele przy Jezusie ukrytym. Ja niedługo pójdę do nieba, więc nie warto mi się uczyć”<sup>95</sup>. By nie zostać zauważonym dosłownie „wciskał się pomiędzy chrzcielnicę i ołtarz” i zostawał tam do powrotu Łucji<sup>96</sup>. Mógł godzinami klęczeć przed Panem, by Go kontemplować<sup>97</sup>. Czas oddany Mu był dla niego bardziej wartościowy niż zabawa, a nawet szkoła. Kiedy pojawiła się choroba, potrafił ją stłumić w sobie do tego stopnia, że nawet nie przejmował się nią. Trudno go tu po-

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> Por. F. Leite, *Franciszek z Fatimy*, s. 92-95.

<sup>92</sup> Por. *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 151.

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> Tamże, s. 160-161.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> Por. tamże.

<sup>97</sup> Por. F. Strazzari, *Fenomen Fatimy*, s. 49.



sądzać o lekkomyślność. Potrafił oddać ją Bogu i w pełni Mu zaufać. Pewnego razu, gdy Hiacynta z Łucją wróciły ze szkoły i weszły do pokoju Franciszka, zobaczyły na jego twarzy uśmiech. Widząc radość u kuzyna, stwierdziły, że pewnie lepiej się czuje. On natychmiast odparł: „Nie, czuję się dużo gorzej. Ale już niedługo i pójdę do nieba. Tam będę mógł bardzo pocieszać Pana Jezusa i Matkę Bożą”<sup>98</sup>.

Patrząc na wspomnienia o Franciszku chciałoby się stwierdzić przecież to tylko dziecko, ale gdy czyta się takie słowa, można dostrzec bliskie podobieństwo do życia i słów wielkich mistyków Kościoła. Czy Jezusowi nie chodziło właśnie o takie pojmowanie świata? Czy jego słowa: „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3) nie są adekwatne do wyboru przez Maryję, jako powierników swoich słów, właśnie dzieci?

Śledząc wiele przykładów z życia Franciszka, które Łucja przytacza, nie sposób ich tutaj opisać. Spróbujemy przywołać jedynie te, które dotyczyły jego mistycznego życia. Pewnego razu – wspomina Łucja – Franciszek miał zobaczyć piekło. Pozostałej dwójki nie było wtedy przy nim. Był przerażony – dodaje. Nigdy go takim wcześniej nie widziała, może dlatego, że był on w jej oczach odważnym chłopcem. Nigdy niczego się nie bał, chodził nocą sam, „bawił się jaszczurkami i węzami, które znajdował”<sup>99</sup>. A nawet „nawijał je na kij i nalewał im mleka owczego do skalnych szczelin, aby mogły pić, [następnie] wsuwał się do grot szukając jam lisich, króliczych lub zajęczych”<sup>100</sup>. Tak więc uchodził za osobę nie bojącą się niczego. Jednak, jak później Łucja wyjaśnia, nie piekło zrobiło na nim wrażenie, ale smutek Boga z powodu ludzkich grzechów. Kochał przyrodę. Myślę, że nie bez powodu nosił imię po wielkim mistyku, którego życie było równie radykalne co oddane i rozkochane w otaczającym go świecie, jak naszego bohatera.

Dotykając elementów mistyki, która stanowiła o pięknie jego życia wewnętrznego, nie sposób przemilczeć cudów. Ich różnorodność odnajdujemy w dalszych wspomnieniach Łucji. Pewien młody człowiek został uwięziony i fałszywie oskarżony o jakąś zbrodnię. Łucja, wiedząc o tym wydarzeniu od swojej siostry, prosiła Franciszka, by modlił się w intencji tego człowieka. On zaś pokornie wypełniając prośbę kuzynki, zrezygnował ze szkoły i modlił się, jak to miał w zwyczaju, w kościele. Gdy po powrocie zastała go tam, gdzie pozostawiła, on odparł bez wahania: „Powiedz twojej siostrze Teresie, że za kilka dni ten syn wróci do domu”<sup>101</sup>. I faktycznie, kilka dni później cały i zdrowy był już w domu, by podczas następnych objawień przyjść z całą rodziną i podziękować za dar powrotu Matce Bożej<sup>102</sup>.

Było jeszcze wiele innych cudów i łask, które Franciszek wypraszał u Maryi na modlitwie, a które nie sposób tu opisać<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 162.

<sup>99</sup> Tamże, s. 163.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Tamże, s. 166.

<sup>102</sup> Por. tamże.

<sup>103</sup> Więcej: tamże, s. 167-168.

### 3.3. Droga cierpienia

Z wolna dobiegał koniec jego życia. Kiedy choroba trawiła jego młody organizm, on pozostawał „pogodny i zadowolony”<sup>104</sup>. Pytany o to, jak bardzo cierpi, odpowiadał: „Dosyć, ale nic nie szkodzi. Cierpię, żeby pocieszyć Naszego Pana. Już niedługo pójdę do nieba!”<sup>105</sup>. Pogodzony ze wszystkim uczynił ze śmierci swoją największą siłę; nie narzekał, nie lamentował, wręcz przeciwnie, dodawał otuchy tym, którzy cierpieli patrząc jak on cierpi. Gdy było widać, że gaśnie w nim życie, prosił o kapłana, przed którym będzie mógł się wyświadczyć i przyjąć Komunię. Jednak nim to zrobił zwrócił się do Łucji: „Powiedz mi, czy zauważyłaś, że kiedyś zgrzeszyłem, a potem idź do Hiacynty i ją zapytaj”<sup>106</sup>. Dzieci przypominały sobie poszczególne jego grzechy, jedne z nich już wyznał inne jeszcze nie. Uderzająca jest jego świadomość własnej grzeszności, która nie pozwalała mu spokojnie umrzeć. Nie darowałby sobie, gdyby odszedł z tego świata nie wyznawszy w spowiedzi któregoś grzechu. Gdy wszystko wyznał i przyjął Komunię św., „promieniał z radości”. Przyjęcie Jezusa do serca było dla niego tak ogromnym wydarzeniem, że – jak sama Łucja wspomina – nie sposób tego opisać. Czując, że to może być ostatni raz, kiedy widzi go żywego, pożegnała się z nim nie tak, jakby traciła go na zawsze, ale tak jakby rozłąka miała trwać tylko przez chwilę: „Franciszku, do widzenia! Jeżeli odejdziesz do nieba tej nocy pamiętaj, nie zapomnij o mnie, słyszysz? Nie zapomnę o tobie. Bądź spokojna”<sup>107</sup> – odpowiedział spokojnym głosem. I faktycznie, odszedł następnego dnia rano 4 kwietnia 1919 r. Jedne z ostatnich słów, które zapisała na temat Franciszka, odzwierciedlają pustkę, jaką pozostawił po sobie: „Tęsknoty opisać nie można. Jest ona smutnym cierpieniem, które rani serce lata całe. To wspomnienie przeszłości sięga echem do wieczności”<sup>108</sup>.

Jego przykład życia staje się dowodem na wielkość Boga; choć zabrał go podobnie jak Hiacyntę w młodym wieku, to jednak naznaczył jego życie świętością. Być dzisiaj chrześcijaninem to nic innego jak oddać swoje życie bezwarunkowo Bogu.

### Zakończenie

Przykład dzieci z Fatimy stanowi dla dzisiejszego świata, zmierzającego w nieznanym kierunku, najlepsze lekarstwo. Miłość pokorna i cicha, szacunek wobec każdego, a szczególnie wobec nieprzyjaciół stanowią sens bycia chrześcijaninem. Troska o tożsamość religijną jest zawsze troską o człowieka. Niech życie świętych Franciszka i Hiacynty oraz Sługi Bożej Łucji, tym wszystkim, którym leży na sercu troska o tożsamość religijną, posłużą za przykład odkrywania własnej świętości w niełatwym świecie.

<sup>104</sup> Tamże.

<sup>105</sup> Tamże. Por. Z. Janiec, *Fatima wczoraj i dziś*, Sandomierz 2017, s. 43.

<sup>106</sup> *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, s. 169.

<sup>107</sup> Tamże, s. 170-171.

<sup>108</sup> Tamże.

## Literatura

- Apostoli, A., *Fatima. Orędzie na dzisiejsze czasy*, Kraków 2012.
- Bemelmans, B., *Błogosławiona Hiacynta z Fatimy. Cierpieć dla zbawienia grzeszników*, Kraków 2010.
- Borelli, A., *Fatima. Orędzie tragedii czy nadziei?*, tł. A. Wójcik – S. Olejniczak, Kraków 2010.
- Janiec, Z., *Fatima wczoraj i dziś*, Sandomierz 2017.
- Karmel w Coimbrze, *Siostra Maria Łucja od Jezusa i Niepokalanego Serca. Biografia*, tł. G. Jadwiszczak, Poznań 2014.
- Lazzarin, P., *Siostra Łucja z Fatimy. Oczy, które widziały Niebo*, tł. K. Stopa, Kraków 2013.
- Leite, F., *Franciszek z Fatimy*, tł. G. Jadwiszczak, Poznań 2016.
- Łaszewski, W., *Fatima. Stuletnia tajemnica. Nowo odkryte dokumenty 1915-1929*, Poznań – Warszawa 1980.
- Murzańska, A., *Siostra Łucja*, Kraków 2012.
- Neves, J. C. das, *Stulecie fatymskie*, tł. G. Borowski, Kraków 2017.
- Pius PP. X, *Litterae encyclicae "Iamdudum in Lusitania"*, „Acta Apostolicae Sedis” 3 (1911), s. 217-224.
- Sandrin, P., *Niebo otwarte. Objawienia maryjne: rue du Bac, La Salette, Lourdes i Fatima*, tł. A. Kuryś, Warszawa 2014.
- Siccardi, C., *Tajemnica Fatimy i cierpienie Kościoła*, tł. A. Zielińska, Kraków 2014.
- Skalban, M., *Fatima. Historia i przesłanie*, Szczepczeszyn 2017.
- Strazzari, F., *Fenomen Fatimy. Podróż do duchowego serca Portugalii*, tł. T. Truś, Kraków 2015.
- Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, t. 1, red. L. Kondor, b. m. 2002.

## The Meaning of Being a Christian as a Fundamental Premise in the Process of Discovering One's Religious Identity in Light of the History of the Children of Fatima

Summary: The meaning of being a Christian constitutes the main criterion in discovering one's religious identity. One can look at many examples of saintly individuals, by comparing them with ordinary ones. For us, it will be the Fatima children, Lucia, Jacinta and Francisco, who will serve as an example of discovering one's religious identity – and especially the answer to the question of what it means to be a Christian. Their suffering, their sense of abandonment, as well as humility, gentleness, and trust, as a road to holiness paved by the Blessed Mother of God, will provide an example of discovering one's religious identity in one's concrete history and circumstances.

Keywords: suffering, abandonment, humility, gentleness, trust



KS. TOMASZ HUZAREK

Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Toruń

## Implikacje narracyjnej koncepcji tożsamości Paula Ricoeura

Streszczenie: : Narracyjna koncepcja tożsamości, którą prezentuje Paul Ricoeur, ujmuje zdecydowanie szerszą perspektywę niż tylko perspektywa tożsamości osób w czasie rozumiana jako identyczność podmiotu  $x$  w czasie  $t_1$  i czasie  $t_2$ . Koncepcja ta bowiem mówi nie tylko o byciu tym samym czy takim samym, ale również o *byciu sobą*. *Bycie sobą* to charakterystyczne jedynie dla człowieka wyzwanie rzucone czasowi, gdzie podmiot – mimo towarzyszących mu zmian – pozostaje sobą. Z myśli Ricoeura można jednak wydobyć jeszcze więcej, gdzie bycie sobą jest realizacją własnego, niepowtarzalnego etosu danego w *ustanowieniu w byciu*. *To ustanowienie w byciu* obejmuje kontekst zakorzenienia w historii, tradycji, kulturze, ale również najbardziej zindywidualizowane odniesienie do Boga.

Słowa kluczowe: tożsamość, identyczność, podmiot, zmienność, tożsamość osobowa

*Dla siebie samego jestem najważniejszą osobą na świecie; chociaż o tym nie zapominam, to jednak – nawet nie biorąc pod uwagę tak wzniosłego pojęcia jak Absolut, ale z punktu widzenia zdrowego rozsądku – moja osoba nie ma żadnego znaczenia. Nic nie zmieniłoby się we wszechświecie, gdybym nigdy nie zaistniał* (W. Somerset Maugham)<sup>1</sup>.

W filozoficznej dyskusji dotyczącej tożsamości/identyczności osób ludzkich w czasie zazwyczaj wyróżnia się trzy możliwe stanowiska: jedni twierdzą (substancjaliści), że podstawą tożsamości w czasie jest niematerialna dusza; inni, że o zachowaniu tożsamości w czasie decyduje jakieś kryterium cielesne, a jeszcze inni z kolei odnoszą się do ciągłości wynikającej z powiązania następujących po sobie stanów psychicznych<sup>2</sup>. Trudno oczekiwać, by którekolwiek z tych stanowisk spotkało się

<sup>1</sup> Cyt. za J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 90.

<sup>2</sup> Z reguły w historii sporu o tożsamość osób w czasie wyróżnia się dwie grupy stanowisk: (1) *simple view* – stanowisko uznające tożsamość osobową jako fakt ostateczny i nieanalizowalny w kategoriach empirycznych; (2) *complex view* – tożsamość osobowa jest redukowalna do pewnych faktów innych niż trwanie samego podmiotu, zatem tożsamość osobowa nie jest niczym więcej niż dające się zaobserwować fakty fizycznej i/lub psychicznej ciągłości, zob. M. Jakubowicz, *Stanowisko Der-eka Parfita w dyskusji nad tożsamością osobową*, <http://www.filozofia.pl/old/ff04/teksty/jakubowicz.pdf>, [25.05.2017]; P. Morciniec, *Podstawy etycznej refleksji nad tożsamością osobową: perspektywa*

z ostateczną powszechną aprobatą, mając zwłaszcza na uwadze fakt, że często substancjaliści i zwolennicy filozofii analitycznej, która dzisiaj szczególnie podejmuje ten problem, mówią zupełnie innymi językami.

W odpowiedzi na ten problem francuski filozof, Paul Ricoeur (podobnie Charles Taylor, Alasdair MacIntyre) przeniósł problematykę tożsamości na zupełnie inny grunt badawczy zorientowany wokół teorii narracji. Ten sposób ujęcia tożsamości osób obejmuje zdecydowanie szerszą perspektywę niż tylko identyczności osób w czasie.

Kwestia bowiem tożsamości to nie tylko problem związany z możliwością zachowania siebie w czasie pomimo nieustannych zmian własności, cech zarówno fizycznych, somatycznych, jak również mentalnych. To jest też problem poznania własnej tożsamości nie tylko w sensie świadomości siebie, tego, kim jestem i jaki jestem, co mnie określa, ale również poznania tego, jaki jest mój osobisty cel, sens mojego istnienia, czy też używając języka religijnego, w jaki sposób historia, narracja mojego życia, jest realizacją mojego osobistego powołania.

Dodając do tego wszystkiego kryterium prawdy sprawa jeszcze bardziej się komplikuje. Na ile prawdziwie poznaję, oceniam samego siebie i na ile potrafię prawdziwie zidentyfikować czynniki, które mnie określają? Co więcej, czy to, w jaki sposób realizuję moje życie, jest autentyczne, czy nie mijam się z tym, co jest w jakiś sposób dla mnie przewidziane, przeznaczone, a do realizacji czego zostałem zaproszony? (oczywiście, od razu staje się jasne, że takie postawienie sprawy implicite zakłada istnienie Kogoś, Kto jest autorem mojego istnienia i Kto w taki czy inny sposób wytycza jego kierunki. Taka myśl w dobie apoteozy absolutnej autonomii jest niewygodna).

Celem niniejszego artykułu jest niejako dopowiedzenie właśnie tego, co implicite zawarte jest w teorii narracji Paula Ricoeura, jest pewna próba kontynuacji jego myśli zmierzająca do ujęcia tożsamości w znaczeniu *bycia sobą* jako realizacji własnego, niepowtarzalnego etosu. Zanim bowiem podmiot zacznie odnosić się do siebie poprzez pośrednictwo swoich aktów, jest już w pewien sposób *usytuowany w byciu*, co w sposób najbardziej podstawowy warunkuje jego tożsamość.

## 1. Cogito zranione

Paul Ricoeur opowiada się za *wywłaszczeniem narcystycznego ego*. Tożsamości *cogito* trzeba szukać poza alternatywą *cogito wyniesionego i antycogito*.

*Cogito wyniesione* (którego głównymi apologetami są Kartezjusz, Immanu-

---

*analitycznej filozofii umysłu*, <http://morciniac.mplay.net.pl/joomla/pdf/RT-eth-ident.pdf>, [25.05.2017]; T. Huzarek, *Kłopoty z tożsamością – czyli Dereka Parfita głos w sprawie i nieredukcjonistyczna odpowiedź*, Studia Pelplińskie XLIX (2016), s. 101-116.

Według tego podziału stanowisko głoszące, iż podstawą tożsamości w czasie jest niematerialna dusza jest w pewnym sensie stanowiskiem redukcyjnym – redukuje bowiem tożsamość do faktu istnienia niematerialnej duszy.

el Kant czy Edmund Husserl) to zdaniem Ricoeura *cogito* *falszywe*. Problem leży w tym, że to idealne, wyniesione *cogito* znajduje się poza czasem historycznym i poza kulturą, a co z tego wynika, jest mało użyteczną fikcją teoretyczną<sup>3</sup>. Rzeczywisty podmiot zakorzeniony jest w historii i kulturze, dlatego takiego podmiotu nie można poznać adekwatnie za pomocą introspekcji czy autorefleksji, ale konieczne jest zapośredniczenie: powrót do siebie poprzez interpretację. Stąd Ricoeur powie, iż „przechodząc przez hermeneutykę filozofia refleksyjna wyrzeka się abstrakcyjności”<sup>4</sup>. Falszywe jest również – zdaniem Ricoeura - *cogito* *rozbite*, którego mecenasami są Fryderyk Nietzsche, Martin Heidegger<sup>5</sup> czy Claude Levi-Strauss.

W swoich rozważaniach Ricoeur postuluje zatem, aby poszukując tego, co stanowi o tożsamości człowieka, unikać z jednej strony narcyzmu czystej świadomości, jak i jej całkowitego negowania. Wskazane przez niego *cogito zranione* pozbywa się złudzeń absolutnej obiektywności, zna własne ograniczenia, ale z drugiej strony nie ulega też destrukcji. *Cogito zranione* znajduje się w pewnym sensie w opozycji wobec idei absolutnej podmiotowości. Droga wiodąca do uchwycenia własnej podmiotowości wiedzie „przez uzewnętrznienie swego życia i przez jego skutki dla innych”<sup>6</sup>.

Ricoeur wskazuje na cztery źródła *zranienia* dotyczącego *cogito*. Pierwszym z nich jest odkrycie przez Zygmunta Freuda nieświadomości (czy podświadomości). To, co nieświadome, wpływa na podmiot i w jakimś stopniu go determinuje, stąd nie jest on absolutnie czysty i przejrzysty dla siebie. Z przemyśleń na temat koncepcji Feuda ukazują się u Ricoeura *cogito okaleczone, które siebie ustanawia, lecz które nie należy do siebie, które rozumie swoją pierwotną prawdę jedynie w ramach i w skutek wyznania nieadekwatności, obłudy, zakłamania świadomości aktowej*<sup>7</sup>. Podmiot ten nie staje się czymś pozornym, nadal stanowi *miejsce wszystkich znaczeń*, ale *cogito* przestaje występować w roli podstawy, nie jest też sędzią rzeczy, które dzieją się w jego ramach.

Kolejne zranienia podmiotu, na które wskazuje Ricoeur, to odkrycie *drugiego, innego*, I znowu, można powiedzieć, jest to „droga środka”. Nie chodzi bowiem o odniesienie do drugiego w sensie relacji „ja-ty”, tak jak jest ona rozumiana w filozofii dialogu Martina Bubera, gdzie odniesienie „ja” do „ty” jest konstytutywne dla ontycznego wyróżnienia samego „ja”, ale również nie w tak radykalnym jak sartrowskie znaczeniu, gdzie inne „ja” jest zawsze uprzedmiotawiającym mnie zagroże-

<sup>3</sup> Zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowski*, Warszawa 2003, s. 249.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, tł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985, s. 193.

<sup>5</sup> Heidegger okazuje się tym, który „umożliwia destrukcję *cogito* jako prawdy pierwszej”, krytykując metafizykę implikującą koncepcję kartezjańskiego *cogito* kładzie on tym samym fundament pod *hermeneutykę istnienia*, zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa: 2003, s. 228-237.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 204.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 241.

niem. Intersubiektywność u Ricoeura stanowi jedynie ograniczenie dla nowożytnej autonomii. Z kolei odkrycie znaczenia *tradycji* ukazuje, iż świadomość podmiotu nie jest czystą abstrakcją, jak chciał Kartezjusz, czy później Husserl, ale podmiot zakorzeniony jest w tradycji, w kulturze, to one go warunkują, a podmiot nie może abstrahować od tych uwarunkowań. Ostatnim zranieniem podmiotu, na które wskazuje francuski filozof, jest odkrycie uwarunkowania językowego.

W ten sposób ukazuje się w rozważaniach Ricoeura *cogito zranione* jako podmiot dotknięty w swej ambicji bycia fundamentem, ale nie całkiem unicestwione. Ostatecznie, jak wskazuje Włodzimierz Lorenc, destrukcja cogito jako bytu, który sam siebie ustanawia, odwołuje się do dostrzeżenia warstwy bytu, która niejako znajduje się poniżej cogito. *Odwołanie do wysiłku i pragnienia określających dwa oblicza pozycji „ja” wskazywało na prymat planu ontycznego wobec refleksyjnego, prymat „jestem” nad „myślę”*. *„Jestem” okazuje się u Ricoeura czymś bardziej podstawowym od „myślę” czy „mówię”*<sup>8</sup>. Spostrzeżenie, że „*cogito* jest częścią bytu, a nie odwrotnie”<sup>9</sup>, prowadzi Ricoeura do mniej idealistycznej, a bardziej ontologicznej interpretacji *cogito*. Jest ono usytuowane w bycie, zanim samo się do siebie odniesie, jest zakorzenione w historii, kulturze. Właśnie dlatego refleksja – jak utrzymuje Lorenc – staje się zadaniem. Podmiot musi ująć siebie jako podmiot konkretny, związany z czasem i kulturą, zakorzeniony w świecie i usytuowany w historii.

## 2. Ricoeura projekt interpretacji jako drogi do samorozumienia

Ricoeura projekt refleksji jest nakierowany na pisane świadectwa kulturowe i jest ich interpretacją. Interpretacja jest *procesem, dzięki któremu odkrywając nowe sposoby bycia [...] podmiot uzyskuje nową zdolność poznania siebie*<sup>10</sup>. Zatem interpretacja w myśli francuskiego filozofa jest drogą prowadzącą do samorozumienia. Człowiek, aby dotrzeć do siebie samego, do istoty swego bytu, musi przebrnąć drogę interpretacji wytworów pozostawionych przez siebie w świecie<sup>11</sup>.

Można zatem powiedzieć, że podmiotowość u Ricoeura to zdolność powrotu do samego siebie, zdolność zrozumienia siebie i świata, ale jest to powrót do siebie od świata swoich wytworów poprzez ich interpretację. *Podmiotem jest to, co odnosi się do siebie, odnosząc się do rzeczywistości*<sup>12</sup>.

Dostęp do podmiotu jest zatem zapośredniczony przez interpretację dzieł i aktów ludzkich, stąd koncepcja podmiotu u Ricoeura nie ma charakteru fenomenologicznego, ale jest to hermeneutyka jaźni (sobości), jest uchwyceniem siebie z zewnątrz,

<sup>8</sup> W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, s. 254.

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tł. S. Chichowicz, M. Ochab, Warszawa 2015, s. 336.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, tł. S. Chichowicz, „Studia filozoficzne” 9 (1986), s. 151.

<sup>11</sup> Zob. M. Węgrzyn, *Ricoeurowska „filozofia rozpoznania”*, „Racjonalia” 4 (2014), s. 93-107, tu s. 93.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 185.



przez wytwory, a nie przez introspekcję<sup>13</sup>. *Refleksja jest przyswojeniem sobie poprzez dzieła naszego wysiłku podejmowanego dla istnienia oraz naszego pragnienia bycia – poprzez dzieła, które świadczą o tym wysiłku oraz o tym pragnieniu*<sup>14</sup>. Ricoeur pyta jednak: *dlaczego ustanowienie ego ma być pochwycone w jego aktach?* – i odpowiada: *ponieważ nie pozostał żaden inny sposób, zawodzi oczywistość psychologiczna jak również intuicja intelektualna. Pierwsza prawda, jestem, myślę, pozostaje równie abstrakcyjna i pusta jak nieodparta. Musi być zapośredniczona przez przedstawienia, działania, dzieła, instytucje, pomniki, które ją obiektywizują, w tych właśnie przedmiotach ego ma się zagubić i odnaleźć. Można powiedzieć, że filozofia refleksji nie jest filozofią świadomości, o ile przez świadomość rozumiemy bezpośrednio świadomość samego siebie*<sup>15</sup>.

Podmiot może odzyskać samego siebie, dotrzeć do siebie wyłącznie w wyniku podjęcia procedur interpretacyjnych wytworów kulturowych, kulturowej tradycji, ujmując siebie jako konkretny podmiot związany ze swoim czasem i kulturą, zakorzeniony w świecie i usytuowany w historii. *Musi on odzyskać siebie wyłącznie w zwierciadle jego własnych dzieł, z czym łączy się przekonanie, że w wytworach kultury tkwi prawda na temat człowieka*<sup>16</sup>.

Włodzimierz Lorenc wskazuje, iż to, co jest u Ricoeura w głównej mierze przedmiotem refleksji, zmienia się stopniowo<sup>17</sup>. Po zwrocie hermeneutycznym przedmiotem refleksji są znaczenia symboliczne, Ricoeur jest przekonany, że każdy z symboli zawiera w sobie jakąś prawdę o człowieku pozwalając poprzez interpretację symboli dojść do ukrytych stron naszego człowieczeństwa. Później francuski filozof rozszerzył niejako przedmiot zainteresowań, a przesłanką do rozszerzenia pierwotnej wersji hermeneutyki okazało się przemyślenie psychoanalizy. Rozszerza interpretację do hermeneutyki tekstu, tekst bowiem manifestuje wszelkie potencjalności języka i w ten sposób mówi wiele o samym człowieku. Ricoeur pisze „to, co sobie ostatecznie przyswajam to propozycja świata. Nie znajduje się ona za tekstem jako ukryta intencja, lecz przed nim jako to, co dzieło roztacza, odkrywa, ujawnia. Odtąd więc rozumieć – to pojmować siebie w obliczu tekstu”<sup>18</sup>.

Ale Ricoeur idzie dalej: zarówno określenie siebie w perspektywie identyfikującego odniesienia, jak również określenie sprawcy w ramach semantyki działania nie uwzględnia faktu, że osoba, o której się mówi, sprawca, od którego zależy działanie, posiada historię, jest swoją własną historią<sup>19</sup>. Dlatego francuski filozof przechodzi od hermeneutyki symboli do hermeneutyki tekstu, następnie do hermeneutyki

<sup>13</sup> Chodzi tu raczej o hermeneutykę Schleiermachera i Diltheya niż Heideggera czy Gadamera, ponieważ hermeneutyka u Ricoeura jest raczej sposobem myślenia niż sposobem bycia jak u Heideggera. Zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, s. 256.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 142.

<sup>15</sup> Tamże, s. 116.

<sup>16</sup> W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, s. 257.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 260-265.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, s. 244.

<sup>19</sup> Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przekł. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 189.

działania, by w końcu przejść do hermeneutyki narracji, zaś narracyjność pełni rolę wprowadzenia do etyki<sup>20</sup>.

Ostatecznie ważne dla Ricoeura stają się ludzkie działania, narracje, historie, wszelkie opowieści. Z tej racji płaszczyzna semiologiczna okazuje się niewystarczająca i wymaga kolejnego poszerzenia perspektywy o teorię działania oraz teorię historii. Można zatem powiedzieć – idąc za Lorencem – iż Ricoeur uprawia „hermeneutykę egzystencjalną (odsłaniającą nasz sposób bycia), hermeneutykę *jestem* (jako czegoś, co jest ważniejsze od myśli), hermeneutykę istnienia (jako tego, co mamy interpretować, różniącego się od idealistycznego *cogito*), wreszcie hermeneutykę jaźni (jako czegoś odmiennego od *ja*, gdyż wymagającego analizy okrężnej i zapośredniczonej)”<sup>21</sup>. Teoria osoby u Ricoeura obejmuje zatem „teorię podmiotu mówiącego, działającego i podmiotu znoszącego działanie, podmiotu – narratora i wreszcie podmiotu etycznie i moralnie odpowiadającego za siebie”<sup>22</sup>.

### 3. Tożsamość narracyjna<sup>23</sup>

Ricoeur pisze: *operacja narracyjna rozwija zupełnie oryginalne pojęcie tożsamości dynamicznej, jednającej te właśnie kategorie, które Locke uważał za wzajem-*

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 192.

<sup>21</sup> Zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, s. 270.

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, tł. J. Fenrychowa, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi w sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 53.

<sup>23</sup> Pojęcie narracji zrobiło zawrotną karierę w filozofii XX wieku. Najpierw stało się jedną z podstawowych kategorii w poetyce, później coraz częściej i powszechniej wykorzystywane jest w psychologii, socjologii i filozofii. Pojęcie narracji staje się przede wszystkim inspirujące w wypracowywaniu nowej definicji tożsamości człowieka. Odchodzi się – głównie za sprawą Martina Heideggera – od schematu podmiotowo-przedmiotowego w rozumieniu człowieka i jego odniesienia do świata. Podstawowym rysem ontologicznym człowieka jest jego rozpościeranie się w czasie oraz nieustanna przemiana, której podlega człowiek w toku swojego życia. Według narratystów tożsamość człowieka nie może być opisana w języku substancjalnym poprzez nadanie bytowi ludzkiemu raz na zawsze stałych własności. Tożsamość jest bowiem czymś dopiero osiąganym, a nie przypisanym arbitralnie z „zewnątrz”. Człowiek jest dany sobie i zadany jednocześnie, to znaczy jest swego rodzaju niedokończonym projektem czekającym dopiero na dopełnienie przez siebie samego. Dla wielu właściwości narracyjne należy traktować jako cechy naszych aktów mentalnych, jako prymarny akt umysłu, sposób widzenia świata. Narracja to swoista próba stworzenia przez człowieka pewnej konstrukcji rzeczywistości jako poznawczej reprezentacji naszego otoczenia. Według Jerzego Trzebińskiego właściwą bazą dla tworzenia narracji jest schemat narracyjny. Składa się on z dwóch elementów: odzwierciedleń rzeczywistości tworzonych przez umysł oraz procedury interpretacyjnej. Funkcją takiego schematu jest tworzenie narracji – schemat ten jest odpowiedzialny za proces rozumienia i podejmowania decyzji przez konstruowanie opowieści z napływających faktów. Tożsamość jest generowana przez nadanie wewnętrznej spójności własnej historii życia, w której każdy epizod może być odniesiony do całości, do głównego, indywidualnego wątku narracyjnego. Narracyjna tożsamość jest opowieścią o własnym życiu, jest swoistą autobiografią. Podmiot zanurzony w pewną kulturę, która dostarcza wielu wzorców, ról do zagrania, gotowych scenariuszy; zob. J. Trzebiński, *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2001; B. Baszczyk, *Tożsamość człowieka a pojęcie narracji*, „Analiza i egzystencja” 14 (2011), s. 123-140, tu s. 124.

nie przeciwstawne – tożsamość i różnorodność<sup>24</sup>. W koncepcji francuskiego filozofa tożsamość narracyjna stanowi zapośredniczenie między wskazaną przez niego tożsamością *idem* i *ipse*.

Tożsamość *idem* to trwałość bytu w czasie i jest na ogół utożsamiana z tożsamością substancjalną. Może być pojmowana jako tożsamość numeryczna bądź jako tożsamość jakościowa. Tożsamość numeryczna oznacza tutaj jedyność (jedna i ta sama rzecz) i jest przeciwieństwem wielości. Numerycznemu pojęciu tożsamości odpowiada operacja ponownej identyfikacji tego samego: rozpoznanie dwa razy ( $n - \text{razy}$ ) tej samej rzeczy<sup>25</sup>. Tożsamość jakościowa oznacza krańcowe podobieństwo między dwiema rzeczami.

W przypadku człowieka, którego Ricoeur pojmuje jako *tego-który-jest-sobą*, eksponentem tożsamości *idem* jest charakter. Autor pisze: *charakter oznacza ogół trwałych dyspozycji, to, po czym rozpoznaje się osobę*<sup>26</sup>. Charakter łączy w sobie tożsamość numeryczną oraz jakościową, nieprzerwaną ciągłość i trwałość w czasie, oznacza symbolicznie bycie tym samym osoby. Na charakter człowieka składają się zarówno przyzwyczajenia (dyspozycje), stałe skłonności, za pomocą których osoba jest rozpoznawana, jak również wyuczone przez człowieka utożsamienia z wartościami, normami, ideałami, wzorcami czy bohaterami, w których dana osoba czy społeczność rozpoznaje siebie. Tożsamość *idem* – charakter, łączy zatem stałość ze zmiennością, jednak „tożsamość charakteru wyraża pewną przynależność „czegoś” do „kogoś” i jedynie pozoruje rzekomą trwałość”<sup>27</sup>.

Dlatego Ricoeur pyta: *czy bycie sobą zakłada taką formę trwałości w czasie, która nie byłaby sprowadzalna do określenia substratu?*<sup>28</sup> Innymi słowy: czy toż-

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 236-237

<sup>25</sup> Ricoeur powie: *o dwóch zajęciach rzeczy oznaczonych niezmienną nazwą w języku potocznym mówimy, że nie stanowią dwóch odmiennych rzeczy, ale jedną i tę samą rzecz, zob. tenże, O sobie samym jako innym*, s. 193.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 200; z dwóch powodów charakter może stanowić punkt graniczny, w którym *ipse* i *idem* stają się nieodróżnialne i skłaniają do utożsamienia ich z sobą. Po pierwsze dlatego, że pojęcie dyspozycji wiąże się z przyzwyczajeniem w podwójnym znaczeniu tego słowa: przyzwyczajenie już nabyte oraz przyzwyczajenie, które dopiero człowiek nabywa. Ma to oczywisty sens czasowy: nowe przyzwyczajenie niejako przykrywa przyzwyczajenie wcześniej nabyte. Ta właśnie sedimentacja nadaje charakterowi swoistego rodzaju trwałości w czasie, które - jak objaśnia Ricoeur – jest pokryciem *ipse* przez *idem*, ale to pokrycie nie znosi różnicy problematyki: nawet przyzwyczajenie będące drugą naturą, charakter jest mną samym, jest *ipse* (które daje o sobie znać jako *idem*). Każde przyzwyczajenie będące trwałą dyspozycją, stanowi cechę, przez którą rozpoznaje się, identyfikuje osobę jako tę samą.

Po drugie z pojęciem dyspozycji wiąże się ogół *nabytych utożsamień*, tożsamość osoby tworzą takie „utożsamienia z” (wartościami, normami, ideałami, bohaterami), w których osoba się rozpoznaje. „Dzięki tej stałości przejętej z przyzwyczajajen i nabytych utożsamień – inaczej mówiąc, z dyspozycji, charakter zapewnia tożsamość numeryczną, tożsamość jakościową, nieprzerwaną ciągłość w zmianie i w końcu trwałość w czasie, czyli to, co określa bycie tym sam samym”, tamże, s. 200-203

<sup>27</sup> E. Karczyńska, *Odkrywanie siebie w narracji. Koncepcja tożsamości narracyjnej Paula Ricoeura oraz Charlesa Taylora*, „Humaniora”, 1/5 (2014), s. 67.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 196

samość *idem* rozumiana jako tożsamość substancjalna ujmując adekwatnie to, czym jest tożsamość człowieka? W odpowiedzi na to pytanie Ricoeur wyróżnia tożsamość *ipse* – czyli tożsamość rozumianą jako bycie nie tym samym, ale bycie sobą<sup>29</sup>.

Eksponentem tożsamości *ipse* jest dotrzymanie słowa, obietnica<sup>30</sup>. Ricoeur odwołuje się do potocznego pojmowania charakteru i wierności słowu: *czym innym jest trwanie charakteru, czym innym trwanie wierności danemu słowu. Czym innym jest utrzymywanie się charakteru, czym innym jest stałość w przyjaźni*<sup>31</sup>.

Dotrzymanie obietnicy, wierność danemu słowu jako typowo ludzki sposób trwania w czasie jest największym wyzwaniem rzuconym czasowi. Ricoeur powie, iż *dotrzymanie słowa jest dowodem stałości własnego „ja” nie zakładającej wcale braku zmian w czasie, lecz podtrzymującej wyzwanie zmienności przekonań i uczuć. Mimo tej zmienności dotrzymują danego słowa*<sup>32</sup>.

Człowiek jest zanurzony w czasie. Pamięć kieruje w stronę przeszłości, obietnica jest składana z myślą o przyszłości<sup>33</sup>. Ale, jak powie w innym miejscu Ricoeur, *wspominanie i obiecywanie odmiennie sytuują się w dialektyce takożsamości i tożsamości siebie, dwóch konstytutywnych walorów tożsamości osobowej: w przypadku wspomnienia główny akcent pada na takożsamość, tak, że w ogóle nie ma mowy o charakteryzowaniu tożsamości za pomocą tożsamości siebie; w wypadku obietnicy tożsamość siebie jest tak przemożna, że obietnicę chętnie przywołują się jako jej paradygmat*<sup>34</sup>.

Oczywiście, zarówno wspomnienie jak i obietnica, zagrożone są możliwością niespełnienia – w przypadku wspomnienia może to być zapomnienie, w przypadku obietnicy – niedotrzymanie słowa. Ricoeur pisze: *dzięki pytaniu: „kto sobie przypomina” rozpoznanie wspomnienia oznacza rozpoznanie siebie*<sup>35</sup>. Podobnie sprawa przedstawia się w kwestii dotrzymania słowa – dotrzymanie słowa świadczy o tym, iż pomimo zmian jestem wierny danemu słowu.

Tożsamość w sensie *ipse* nie jest bezpośrednio nam dana, stanowi natomiast

<sup>29</sup> Tamże, s. 192.

<sup>30</sup> Ricoeur, idąc za J.L. Austinem, przywołuje pewną klasę aktów performatywnych, których dobrym przykładem jest obietnica. Rola obietnicy ukazana przez Austina polega na tym, że powiedzieć „ja obiecuję” to obiecać na sposób sprawczy, zaangażować się do zrobienia względem kogoś drugiego w późniejszym czasie tego, co czyni się teraz (co się teraz obiecuje). Zob. J. A. Sobkowiak, *Koncepcja osoby jako „podmiotu” i „miejsca” moralności według Paula Ricoeura*, „Studia Theologica Varsaviensia” 38/1 (2000), s. 182.

<sup>31</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 205.

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 34.

<sup>33</sup> Ricoeur wskazuje na klasyczną definicję odpowiedzialności, wedle której odpowiedzialność polega na możliwości określenia samego siebie jako autora swoich własnych czynów oraz na odpowiedzialność rozumianą jako *wezwanie, nakaz, a także zaufanie, które pochodzą od kogoś słabego [...] który powołuje nas do odpowiedzialności. Inny, licząc na mnie, czyni mnie odpowiedzialnym za moje działania*. W pierwszym przypadku odpowiedzialności zwraca się ona przede wszystkim do przeszłości, w tym drugim wypadku mamy do czynienia ze zwrotem ku przyszłości, a ta przyszłość może być bardzo oddalona od naszej teraźniejszości, zob. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, s. 47.

<sup>34</sup> P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, tł. J. Margański, Kraków 2004, s. 100.

<sup>35</sup> Tamże, s. 101-102.

pewne zadanie do wypełnienia, jest postulatem, który może być właściwie spełniony dopiero w momencie, kiedy człowiek przyjmie etyczny wymiar egzystowania w świecie. *Etos człowieka odpowiedzialnego chwyta taki modus bycia, w którym sprawdzenie prawdziwości realizuje się poprzez weryfikację lojalności podmiotu wobec wcześniejszych zobowiązań/obietnic*<sup>36</sup>. Zestawienie terażniejszego „ja” z wcześniejszymi obietnicami i ewaluacja efektów ich realizacji są jedyną drogą do niezafałszowanego rozpoznania siebie, do odkrycia odpowiedzialności, która przybiera oblicze zadłużenia. Zatem etos jest konieczny do tworzenia jako podmiot koherentnego wizerunku siebie, bowiem rozpoznanie może się dokonać tylko w kręgu etyki.

Narracja w koncepcji Ricoeura jest więc tym, co łączy w jedną całość motyw, wydarzenia i doświadczenia jednostki i w ten sposób buduje jej tożsamość: narratywizuje *idem*, nadając mu dynamikę, przywraca mu jego ruch, który zanikł w nabytych trwałych dyspozycjach oraz narratywizuje *ipse* – nadając mu cechy trwałego charakteru. *Tożsamość narracyjna sprawia, że trzymają się razem oba końce łańcucha: trwałość w czasie charakteru oraz trwałość zachowania siebie*<sup>37</sup>. W dalszej konsekwencji pozwala to odkryć podmiotowi odpowiedzialność za własne wybory. Narracja bowiem jest tym, co przestaje być neutralnym opisem i wkracza w etyczną sferę. Możliwość odpowiedzialności zakłada dialektyczny stosunek, jaki zachodzi między byciem tym samym i byciem sobą. Ta relacja gwarantuje tożsamości i nadaje terażniejszości spoistość – scala przeszłość z przyszłością. Odpowiedzialność przybiera oblicze zadłużenia wobec przeszłości, a drugiej zaś strony jawi się jako odpowiedzialność za przyszłe skutki naszych działań. Idea długu prowadzi wprost do tożsamościowego bycia sobą w relacji do przeszłości<sup>38</sup>. Osoba buduje swoją tożsamość będąc odpowiedzialna za swoje czyny.

#### 4. Podmiot jako „ustanowiony w byciu”

Tożsamość narracyjna pełni funkcję *zapośredniczającą* między biegunami bycia tym samym i bycia sobą. *Opowiadać to mówić, kto zrobił co, dlaczego i jak, przedstawiając w czasie połączenia między tymi punktami*<sup>39</sup>. Funkcję zapośredniczącą potwierdzają wyobrażeniowe zmiany, jakim opowieść poddaje tożsamość. Jak mówi Ricoeur – opowieść nie tylko dopuszcza zmiany, ale ich poszukuje<sup>40</sup>.

Można powiedzieć, że interpretacja siebie przez odniesienie do swoich aktów jest interpretacją w punkcie dojścia. W ten sposób interpretacja, narracja nigdy nie ma ostatecznego charakteru, ciągle podlega reinterpretacji, odniesienia do nowych czynów i aktów. Zatem tożsamość nigdy nie jest poznana do końca – dopóki trwa

<sup>36</sup> M. Węgrzyn, *Ricoeurowska „filozofia rozpoznania”*, „Racjonalia” 4 (2014), s. 104-105.

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 274; zob. R. Grzywach, *Pamięć i jej intencjonalność*, w: *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej*, red. A. Gielarowski, A. Grzywacz, s. 441.

<sup>38</sup> Zob. R. Grzywach, *Pamięć i jej intencjonalność*, s. 444.

<sup>39</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 243.

<sup>40</sup> Tamże, s. 245.

interpretowanie. Czy można sięgnąć bardziej w głąb i zapytać: *kim jest ten, kto interpretuje?* I Ricoeur to robi dając pewne sugestie, których w pełni nie rozwija. W interpretacji Włodzimierza Lorenca – o czym już wspominaliśmy – odwołanie do *wysiłku istnienia i pragnienia bycia*, którego dokonuje Ricoeur, wskazuje na prymat ontologiczny „jestem” wobec aktów „myślę” czy „mówię”. Podmiot jest jakoś usytuowany w byciu, zanim sam się do siebie odniesie. Ricoeur powiada bowiem: *podmiot, który interpretuje siebie interpretując znaki, to nie jest już cogito, to był egzystujący, który odkrywa dzięki egzegezie swojego życia, że jest ustanowiony w byciu, zanim jeszcze sam się ustanowił i należy do siebie*<sup>41</sup>.

Czym jest to „ustanowienie w byciu”, jak można je rozumieć?

Z jednej strony to „ustanowienie w byciu” można rozumieć jako zakorzenie w historii, tradycji, kulturze. To zakorzenie trzeba jednak rozumieć znacznie szerzej. Odpowiedź na pytanie *kim jestem?* dokonuje się poprzez orientację podmiotu w zastanym, aksjonormatywnym horyzoncie moralnym, w przestrzeni moralnej. Owa przestrzeń moralna jest ontologicznie pierwotna wobec jednostki, istnieje niezależnie od niej, „określana” wspólnotowo w sensie coraz pełniejszego odkrywania tego, co rzeczywiście wartościowe. Podmiot konstytuuje własną tożsamość w procesie określania, orientowania się co do swojej własnej pozycji w relacji do horyzontu znaczeń i mocnych, jakościowych rozróżnień. Jest to orientacja nie tylko „przestrzenna” – „gdzie” podmiot znajduje się w relacji do dobra oceniając swoje działania jako lepsze lub gorsze, dobre lub złe, wyższe lub niższe w kryteriach oddalenia od dobra. Jest to również orientacja w czasie: dokąd zmierzam, by osiągnąć autentyczne życie. Człowiek bowiem nie tylko „jest” jakiś, w jakimś miejscu wobec horyzontu aksjologicznego, ale również staje się. Dlatego „pytanie o tożsamość człowieka – jak powie Charles Taylor – nie może dotyczyć tylko tego, kim człowiek jest, ale również tego, dokąd zmierza i jakim się staje”<sup>42</sup>.

Nikt więc nie przychodzi na świat w aksjologicznej pustce, w jakiejś nieokreśloności, ale wzrasta, dojrzewa w określonej kulturze, języku, przyjętym systemie wartości, w sieci relacji międzyosobowych<sup>43</sup>. Ale jako taki – *podmiot ustanowiony w byciu* jest już podmiotem, którego tożsamość (nie także tożsamość jako trwanie w czasie) jest już jakoś ustanowiona. Zanim bowiem zacznie świadomie odkrywać i konstytuować własną tożsamość, zanim zacznie docierać do siebie w sposób pośredniczony poprzez odniesienie do swoich aktów, dzieł, jego tożsamość jest już w prymarny w jakiś sposób ustanowiona przez relacje: jest dzieckiem swoich rodziców. Okoliczności określających w mniejszym czy większym stopniu tożsamość jest bardzo wiele: dziedzictwo we wszystkich jego wymiarach (duchowe, kulturowe, cielesne), relacje począwszy od prymarnych relacji rodzinnych, a nawet – jeśli tak

<sup>41</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 126.

<sup>42</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2012, s. 93.

<sup>43</sup> Nie jest tak, jak postulował Jean Paul Sartre, że *egzystencja wyprzedza esencję* – najpierw jest czyste, nieokreślne istnienie, które zostaje wypełnione treścią własnych aktów podmiotu ustanawiającego w ten sposób nie tylko swoją tożsamość, ale także swoją naturę.

można powiedzieć – „ślepy los”, „traf”, coś, co mi przydarza, co nie jest w żaden sposób planowane, oczekiwane, a co wydarzając się czasami w sposób dramatyczny i gwałtowny naznacza to, kim czy jaki podmiot jest<sup>44</sup>.

Jednak „ustanowieniu w bycie” można nadać jeszcze głębsze znaczenie. Ricoeur powie: *refleksja jest zadaniem, by przyrównać moje konkretne doświadczenie do aktu ustanawiającego: jestem*<sup>45</sup>.

Pewnym paradoksem świadomości jest fakt, iż jestem sam dla siebie podmiotem pośród świata podmiotów, które poznaję jako przedmioty – zatem znajduję się niejako pośrodku, w centrum świata. *Oto ja - i wszyscy inni, wszystko, co przydarzy się innym, stanowi tylko przypadek w obrazie, lecz to, co przydarzy się mnie samemu i co ja mam zrobić, ma niezwykle doniosłe znaczenie*<sup>46</sup>. Jednak w odniesieniu do samego świata, zdroworoządkowo patrząc – dobrze wiem, że moja osoba nie ma żadnego znaczenia. Bo cóż zmieniłoby się w świecie, gdyby mnie nie było, gdybym w ogóle nigdy nie zaistniał? Z pewnością świat toczyłby się dalej. Prawdą jest, że moi rodzice nie mieliby syna. Ale czy mieliby świadomość, że mogliby go mieć? Te dwa wyobrażenia mnie samego i mojej sytuacji w świecie, a zwłaszcza wobec innych podmiotów, stanowią ogromny rozdźwięk. *Jeśli poddam się perspektywie podmiotowości, wchłaniam wszystko w siebie i poświęcając wszystko mojej niepowtarzalności jestem przykuty do absolutu egoizmu i pychy. Jeśli poddam się perspektywie przedmiotowości, jestem wchłaniany przez wszystko i roztapiając się w świecie zdradzam moją niepowtarzalność i rzekam się swego przeznaczenia*<sup>47</sup>.

Ta antynomia może być rozstrzygnięta tylko od Boga – On jest ośrodkiem w sensie absolutnym jako podmiotowość transcendentna, która jest odniesieniem dla wszystkich podmiotowości. Mogę więc wiedzieć jednocześnie, że moja osoba nie ma żadnego znaczenia, ale zarazem – jeśli jestem, to jest albo ślepy traf, przypadek, albo Ktoś chciał, żebym zaistniał. A jeśli tak, to stworzył mnie dla jakiegoś celu. *Choć jestem nieważny dla świata, jestem ważny dla Niego. I nie tylko ja, lecz wszystkie inne podmiotowości*<sup>48</sup>.

Co więcej – moja podmiotowość jako taka pozostaje nieznana w pełni, komprehensywnie, dla innych. *Nie tylko jej niezmierną głębia – jak mówi Maritain – lecz także obecność całego mojego ja we wszystkich jej działaniach, egzystencjalna złożoność wewnętrznych uwarunkowań, danych naturalnych, wolnych wyborów, upodobań, słabości, być może cnót, miłości, cierpienia – cały ten klimat immanent-*

<sup>44</sup> Tak zwany „traf” i jego wpływ na wartość moralną czynu, ale również na akty podmiotu działającego i idąca za takim działaniem odpowiedzialność moralną są przedmiotem wielu dyskusji, zob. m.in. T. Nagel, *Traf moralny*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tł. A. Romaniuk, Warszawa 1997 oraz B. Williams, *Traf moralny*, w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

<sup>45</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s.118.

<sup>46</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, s. 90.

<sup>47</sup> Tamże, s. 91.

<sup>48</sup> Tamże.

nej żywotności, który nadaje sens każdemu mojemu czynowi<sup>49</sup>. Nawet siebie samego nie znam, nie jestem dla siebie w pełni odkryty. Opowiadając siebie innemu, tworząc narrację własnego życia, mogę się często pomylić, mogę udawać kogoś, kim nie jestem. Jedynie Bóg zna mnie jako podmiot – w całej głębi i we wszystkich tajnikach mojej podmiotowości. Moja indywidualność, indywidualne imię nadane przez Boga określa moje zindywidualizowane i poza mną nie istniejące odniesienie do Boga<sup>50</sup> – stworzenia do Stwórcy. To jest najbardziej podstawowe źródło określające moją tożsamość. On mnie nie tylko zna w całej mojej podmiotowości, ale nadając imię, wytyczył niepowtarzalny etos, a może lepiej należałoby powiedzieć: zaprosił do realizacji niepowtarzalnego etosu. W tym sensie realizowana jest tożsamość ipse – bycie sobą: poprzez odkrywanie i realizowanie tego, do czego zostałem powołany. To jest zadanie do wypełnienia, to jest realizacja własnego, absolutnie niepowtarzalnego, indywidualnego etosu, w którym pozostaję sobą, jestem autentyczny.

## Literatura

- Baszczak, B., *Tożsamość człowieka a pojęcie narracji*, „Analiza i Egzystencja” 14 (2011), s. 123-140.
- Grabowski, M., *Pomazaniec. Kontynuacja i dyskusja o książce Mariana Grabowskiego*, Kraków Poznań 2014.
- Grzywacz, R., *Pamięć i jej intencjonalność*, w: *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej*, red. A. Gielarowski, A. Grzywacz, s. 431-466.
- Huzarek, T., *Kłopoty z tożsamością – czyli Dereka Parfita głos w sprawie i nieredukcjonistyczna odpowiedź*, „Studia Pelplińskie” XLIX (2016), s. 101-116.
- Jakubowicz, M., *Stanowisko Dereka Parfita w dyskusji nad tożsamością osobową*, <http://www.filozofia.pl/old/ff04/teksty/jakubowicz.pdf>, [25.05.2017].
- Karczyńska, E., *Odkrywanie siebie w narracji. Koncepcja tożsamości narracyjnej Paula Ricoeura oraz Charlesa Taylora*, „Humaniora” 1/5 (2014), s. 65-76.
- Karpiński, P., *W poszukiwaniu tożsamości człowieka*, „Fides et Ratio” 4/16 (2013), s. 35-49.
- Lorenc, W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003.
- Maritain, J., *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Morciniak, P., *Podstawy etycznej refleksji nad tożsamością osobową: perspektywa analitycznej filozofii umysłu*, <http://morciniak.mplay.net.pl/joomla/pdf/RT-eth-ident.pdf>, [25.05.2017].
- Nagel, T., *Traf moralny*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tł. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 37-53.
- Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2001.
- Ricoeur, P., *Drogi rozpoznania*, tł. J. Margański, Kraków 2004.
- Ricoeur, P., *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, tł. E. Bienkowska i in., Warszawa 1985.
- Ricoeur, P., *Filozofia osoby*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1992.
- Ricoeur, P., *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, tł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 6 (1986), s. 137-161.
- Ricoeur, P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur, P., *O sobie samym jako innym*, tł. B. Chełstowski, Warszawa 2005.
- Ricoeur, P., *Osoba: struktura etyczna i moralna*, tł. J. Fenrychowa, w: *Zawierzyć człowiekowi*. Księdzu Józefowi Tischnerowi w sześćdziesiąte urodziny, Kraków 1991.

<sup>49</sup> Tamże, s. 91-92.

<sup>50</sup> M. Grabowski, *Pomazaniec. Kontynuacja i dyskusja o książce Mariana Grabowskiego*, Kraków-Poznań 2014, s. 227.



- Ricoeur, P., *Symbolika zła*, tł. S. Chichowicz, M. Ochab, Warszawa 2015.
- Sobkowiak, J. A., *Koncepcja osoby jako „podmiotu” i „miejsca” moralności według Paula Ricoeura*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 38/1 (2000), s. 157-183.
- Taylor, Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2012.
- Węgrzyn, M., *Ricoeurowska „filozofia rozpoznania”*, „*Racjonalia*” 4 (2014), s. 93-107.
- Williams, B., *Traf moralny, w: tenże, Ile wolności powinna mieć wola?*, tł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubińska, Warszawa 1999, s. 215-238.

## Implications of Paul Ricoeur’s Narrative Conception of Identity

Summary: The narrative concept of identity presented by Paul Ricoeur places embraces a far wider perspective than the perspective of people’s identity in time alone, understood as the subject’s identity in time t1 and time t2. For Ricoeur’s conception speaks not only of being the same or being exactly the same but also of being oneself. Being oneself is a challenge characteristic only of human beings, a challenge thrown down against time, by which the subject – despite the changes that accompany him or her – remains itself. Yet it is possible to take Ricoeur’s thought even further, and to say that being oneself is a realisation of a personal, unique ethos given in an enactment in being. This enactment in being includes the background of roots in history, tradition, culture and also, most of all, individualised reference to God.

Keywords: Identity, subject, changeability; personal identity



MICHAŁ KOWALCZYK

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa

## Okiem młodego konserwatysty. Adolf Maria Bocheński wobec Węgier

Streszczenie: Adolf Maria Bocheński (1909-1944) był jednym z najważniejszych konserwatywnych publicystów w Polsce międzywojennej. Tematem artykułu jest stosunek Bocheńskiego wobec Węgier. W jego słynnej książce „Między Niemcami a Rosją”, opublikowanej w 1937 r., stwierdził on, że najgorsza sytuacja dla Polski to jakiegokolwiek porozumienie pomiędzy Berlinem a Moskwą. Zapewniał, że różnice ideologiczne nie będą wieczną barierą w relacjach pomiędzy Niemcami nazistowskimi a Związkiem Sowieckim. Historia pokazała, że miał tutaj rację. Dlatego wzywał do tymczasowego sojuszu z Niemcami aby rozbić ZSRS i podzielić na kilka państw. W ten sposób główny wróg Polski zostałyby wyeliminowany. Gdyby sojusz z Niemcami był niemożliwy, Bocheński wzywał do przebudowy Europy Środkowej oraz podzielenia Czechosłowacji. Argumentował, że Czechy, pozbawione Słowacji oraz Rusi Zakarpackiej, będą zmuszone do sojuszu z Polską przeciwko Niemcom. Wierzył też, że Węgry oraz Rumunia sprzymierzą się z Polską w celu sformułowania antysowieckiej koalicji.

Słowa kluczowe: Adolf Bocheński, Druga Rzeczpospolita, Europa Środkowa, Trianon, Węgry.

### Wprowadzenie

Historia Węgier w ostatnich latach zaczyna wzbudzać coraz większe zainteresowanie nad Wisłą, co oczywiście uwarunkowane jest m.in. aktualnymi wydarzeniami politycznymi. Szczególnie intrygującą dla Polaków problematyką mogą być stosunki polsko-węgierskie w okresie międzywojennym. Pomimo tradycji wielowiekowej przyjaźni, przez większą część dwudziestolecia międzywojennego Warszawa i Budapeszt były od siebie bardziej odległe niż wskazywałyby na to mapa. Polska była beneficjentem systemu wersalskiego, Węgry zaś państwem poszkodowanym, a zatem zmierzającym do rewizji niekorzystnych dla siebie ustaleń pokojowych. Dlatego też nie doszło do powstania sojuszu polsko-węgierskiego. Trzeba tutaj podkreślić, że zagadnienie stosunków obu państw w okresie międzywojennym nie przyciągnęło do tej pory większej uwagi polskich badaczy<sup>1</sup>. Można zresztą zauważyć, iż polska

---

<sup>1</sup> Pewnym wyjątkiem jest artykuł M. Koźmińskiego z 1977 roku: *O stosunkach politycznych pols-*

historiografia wciąż nie poświęciła dziejom Węgier relatywnie dużo przestrzeni, choć przecież nie brakuje interesujących wydarzeń lub postaci, w tym wiążących się z zagadnieniem stosunków polsko-węgierskich. Pewne informacje dotyczące relacji polsko-węgierskich w okresie międzywojennym, jak również stanowiska polskich ugrupowań politycznych względem Węgier, można natomiast odnaleźć w pracach Andrzeja Essena<sup>2</sup>, Janusza Farysia<sup>3</sup>, a także w publikacji Marka Kamińskiego i Michała Zachariasza<sup>4</sup>.

Ciekawym problemem badawczym, mając na uwadze obecną modę na publikacje dotyczące tzw. historii alternatywnej, wydają się być koncepcje geopolityczne polskiej publicystyki okresu międzywojennego. Nie brakowało bowiem wielkich wizji uczynienia z Polski mocarstwa oraz trwałego zabezpieczenia naszego bytu państwowego oraz narodowego. Z perspektywy czasu można śmiało zaryzykować stwierdzenie, że pod koniec lat trzydziestych Polska rządzona była przez jednostki częstokroć niekompetentne, na pewno zaś ponoszące ogromną winę za klęskę wrześnieową i jej skutki. W latach poprzedzających wybuch drugiej wojny światowej wielu polskich publicystów przeczuwało tragiczne dla Polski skutki nadchodzącej katastrofy, choć ich głos był często ignorowany. Z pewnością takim publicystą był Adolf Maria Bocheński (1909-1944), którego publikacja „Między Niemcami a Rosją” z 1937 roku<sup>5</sup>, może być uznana za niezwykle wnikliwą analizę stosunków międzynarodowych i położenia geopolitycznego Polski w okresie międzywojennym. Trzeba tutaj podkreślić, że po 1989 r. ukazały się w formie publikacji najbardziej interesujące fragmenty jego publicystyki, jak również prace biograficzne, co pokazuje pewne zainteresowanie myślą Bocheńskiego<sup>6</sup>. Dlatego warto przyjrzeć się jego koncepcjom geopolitycznym, w tym wypadku – roli Węgier w przedstawianych przez niego wizjach. Skupimy się tutaj na końcówce lat trzydziestych oraz na dwóch ważnych publikacjach: „Między Niemcami a Rosją” (1937) oraz „Polska idea imperialna” (1938). Na początek należy jednak zarysować problematykę położenia Węgier w okresie międzywojennym oraz przybliżyć uwarunkowania stosunku konserwatystów wobec tego państwa – co przecież musiało mieć wpływ na wywodzącego się z tego środowiska Bocheńskiego.

---

*ko-węgierskich w okresie międzywojennym (1918-1939)*, w: *Przyjaźnie i antagonizmy: stosunki Polski z państwami sąsiednimi w latach 1918-1939*, red. J. Żarnowski, Wrocław 1977.

<sup>2</sup> A. Essen, *Polska a Mała Ententa: 1920-1934*, Warszawa-Kraków 1992.

<sup>3</sup> J. Faryś, *Koncepcje polskiej polityki zagranicznej 1918-1939*, Warszawa 1982.

<sup>4</sup> M. Kamiński, M. Zachariasz, *Polityka zagraniczna Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Warszawa 1998.

<sup>5</sup> A. Bocheński, *Między Niemcami a Rosją*, Warszawa 1937.

<sup>6</sup> Zob. A. Bocheński, *Historia i polityka. Wybór publicystyki*, oprac. M. Król, Warszawa 1989; Tenże, *Imperializm państwowy. Wybór pism*, red. K. Ujazdowski, Kraków 2015; *Adolf Bocheński o ustroju i racji stanu Rzeczypospolitej*, red. A. Kosicka-Pajewska, Warszawa 2000; A. Kosicka-Pajewska, *Polska między Rosją a Niemcami. Koncepcje polityczne Adolfa Bocheńskiego*, Poznań 1992; K. Ujazdowski, *Żywotność konserwatyzmu. Idee polityczne Adolfa Bocheńskiego*, Warszawa 2005; *Zanim powstała Kultura. Antologia tekstów Adolfa Marii Bocheńskiego poświęconych polskiej polityce wschodniej*, red. K. Ujazdowski, Lublin 2006.

## 1. Węgry w okresie międzywojennym

*Stosunki polsko-węgierskie w okresie międzywojennym były na ogół życzliwe, choć obydwa państwa znajdowały się w odmiennej sytuacji po pierwszej wojnie światowej, jak to zostało już zresztą zaznaczone. Węgrzy dążyli do rewizji niezwykle niekorzystnego dla nich traktatu z Trianon (4 czerwca 1920 r.) i temu była podporządkowana ich polityka zagraniczna<sup>7</sup>. Warto podkreślić, że Madziarzy uznawali się za wyjątkowo poszkodowanych, wszak niechętnie przystąpili do wojny słusznie obawiając się irredenty mniejszości narodowych zamieszkujących przedtrianon-skie Węgry. Warunki pokojowe z Trianon potraktowano więc jako niesprawiedliwy dyktat mocarstw zachodnich, które zmusiły węgierską delegację do ich podpisania. Na Węgrzech opuszczono flagi do połowy masztów, zaś w kościołach zabiły dzwony. Począwszy od 1920 r. uczniowie w szkołach węgierskich obowiązkowo odmawiali swego rodzaju narodową modlitwę, w której oznajmiali: Wierzę w Boga, w Ojczyznę, w wiecznej prawdy trwanie, Że sprawiedliwości zadość się stanie, Wierzę w dawnych Węgier świetne zmartwychwstanie<sup>8</sup>. Warto zatem przypomnieć najważniejsze postanowienia z Trianon. Węgry zostały ograniczone do zaledwie ok. 93 tys. km kw., tracąc ponad 70% swoich dotychczasowych ziem. Tylko Królestwo Rumunii uzyskało kosztem Węgier 102 787 km kw., Czechosłowacja 62 937 km kw., z kolei Królestwo SHS 63 088 km kw<sup>9</sup>. Nawet Austria otrzymała niewielki pas ziem zachodnich zamieszkałych przez ludność niemieckojęzyczną, zwany Burgenlandem i obejmującym powierzchnię 4020 km kw. Beneficjentami Trianon w nieznacznym stopniu były również Włochy oraz Polska, które otrzymały skrawki terytoriów należących wcześniej do Węgier<sup>10</sup>. Nowe rozdanie w basenie dunajskim sprzyjało współpracy Rumunii, Czechosłowacji oraz Królestwa SHS (później Jugosławii). Z inicjatywy Pragi państwa te utworzyły tzw. Małą Ententę, która miała umocnić bezpieczeństwo głównych beneficjentów Trianon, a zatem izolowała Węgry na arenie międzynarodowej. Polska natomiast nie była zainteresowana dołączeniem do tej formy współpracy i skoncentrowała się na kształtowaniu oraz obronie własnych granic<sup>11</sup>.*

## 2. Uwarunkowania stosunku konserwatystów wobec Węgier

Adolf Maria Bocheński wywodził się z międzywojennego środowiska konserwatystów, co ma istotne znaczenie odnośnie zagadnienia polityki zagranicznej. Nie posiadali oni istotnego wpływu na bieg wydarzeń w Drugiej Rzeczypospolitej, czego nie zmienił nawet słynny zjazd w Nieświeżu, jednakże ich myśl polityczna była ważnym punktem odniesienia (choćby i negatywnym) dla różnych ugrupowań politycznych międzywojennej Polski. Było to widoczne w szczególności na płaszczyźnie dyskusji

<sup>7</sup> J. Kochanowski, *Węgry. Od ugody do ugody 1867-1990*, Warszawa 1997, s. 67.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> A. Essen, dz. cyt., s. 15-16.

dotyczących polityki zagranicznej. Polscy konserwatyści byli reprezentowani przez takich publicystów, jak Stanisław „Cat” Mackiewicz, Władysław Studnicki, Jan Bobrzyński, Marian Zdziechowski czy właśnie Bocheński. Stawiane przez nich tezy były częstokroć żywo dyskutowane i doczekały się licznych polemik. Co więcej, konserwatyści posiadali kilka poczytnych tytułów prasowych, które prezentowały relatywnie wysoki poziom intelektualny, spośród których należy wyróżnić w szczególności wileńskie „Słowo”, krakowski „Czas” oraz „Bunt Młodych”<sup>12</sup>. Ze środowiska skupionego wokół tego ostatniego pisma wywodził się właśnie Bocheński.

Trzeba podkreślić, że to międzywojenni konserwatyści poświęcali szczególnie dużo uwagi zagadnieniom środkowoeuropejskim, w tym i samym Węgrom. Co więcej, to oni byli zdecydowanie najbardziej przychylnym wobec Madziarów środowiskiem politycznym Drugiej Rzeczypospolitej. Należy bowiem zaznaczyć, iż pomimo tradycji przyjaźni polsko-węgierskiej nie brakowało publicystów i polityków zdecydowanie niechętnych idei wspierania Węgier. Wystarczy wymienić Romana Dmowskiego – ojca odrodzonej Polski oraz duchowego przywódcę obozu narodowego. Uważał on, że Węgry siłą rzeczy dążą do sojuszu z Niemcami, a więc głównym wrogiem Polski. Z tego powodu Dmowski był zwolennikiem rozwijania współpracy z Czechosłowacją oraz Rumunią<sup>13</sup>. Tymczasem konserwatyści mieli kilka powodów do wspierania Węgier na arenie międzynarodowej i nawoływania do współpracy z tym państwem. Po pierwsze, geopolityczna wizja stworzenia silnego bloku antysowieckiego z Polską oraz Węgrami. Większość konserwatystów uważała ład wersalski za szkodliwy dla Rzeczypospolitej i grożący jej katastrofą. Dlatego za konieczny warunek trwałej egzystencji państwowej uważali rozbięcie Związku Sowieckiego oraz poparcie aspiracji niepodległościowych żyjących tam mniejszości narodowych. Po drugie, kwestia ideologiczna, która odgrywała istotną rolę przynajmniej dla części konserwatystów. Węgry rządzone przez adm. Mikłósa Horthyego jawiły się jako bastion reakcji oraz chrześcijaństwa, sam zaś Horthy uznawany był za obrońcę tradycji oraz pogromcę bolszewizmu<sup>14</sup>. Po trzecie, bardzo negatywnie oceniali Czechosłowację i nie kryli się z niechęcią wobec tego państwa. Część z nich uważała panujący tam system za masoński oraz liberalny (np. Zdziechowski)<sup>15</sup>, inni zaś nie motywowali swojego stanowiska pobudkami ideologicznymi, lecz argumentowali, iż istnienie tego państwa jest wysoce niekorzystne dla Polski. Dlatego z zadowoleniem przyjęto rozbiór Czechosłowacji w latach 1938-1939<sup>16</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że chociaż bardzo przychylnie stanowisko wobec Węgier i zdecydowanie negatywne względem Czechosłowacji różniło ich tutaj od endeków, to obydwa środowiska (i w zasadzie wszelkie liczące się polskie grupy polityczne) zgadzały się

<sup>12</sup> M. Żebrowski, *Jerzy Giedroyc. Życie przed „Kulturą”*, Kraków 2012, s. 150-174.

<sup>13</sup> Zob. M. Kowalczyk, *Węgry w publicystyce Romana Dmowskiego (na podstawie „Polityka polska i odbudowanie państwa”)*, „Saeculum Christianum” 22/1 (2015), s. 222-228.

<sup>14</sup> M. Zdziechowski, *Węgry i dookola Węgier. Szkice polityczno-literackie*, Wilno 1933, s. 88.

<sup>15</sup> Tamże, s. 99.

<sup>16</sup> S. Piłarski, *Polskie ugrupowania polityczne wobec Czechosłowacji 1938-1939*, Warszawa 2008, s. 271-301.

co do konieczności sojuszu z Rumunią.

### 3. Adolf Maria Bocheński – zarys życiorysu oraz koncepcji geopolitycznych

Adolf Maria Bocheński przyszedł na świat w rodzinie ziemiańskiej, wśród której żywe były tradycje patriotyczne oraz wojskowe<sup>17</sup>. Był cudownym dzieckiem, nauczył się czytać już w wieku pięciu lat, zaś jako nastolatek studiował wnikliwie chociażby Clausewitza, natomiast mając zaledwie szesnaście lat opublikował z bratem Aleksandrem znane dzieło pt. „Tendencje samobójcze narodu polskiego”<sup>18</sup>. Już wtedy wyraził poparcie dla polityki Józefa Piłsudskiego oraz skrytykował ustrój pierwszych lat Drugiej Rzeczypospolitej<sup>19</sup>. W 1932 r. ukończył studia prawnicze na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, gdzie zbliżył się do środowiska młodych konserwatystów gromadzących się wtenczas wokół dwutygodnika „Bunt Młodych”, który opierał się na prosanacyjnym i konserwatywnym Związku Akademickim Myśl Mocarstwowa<sup>20</sup>. „Bunt Młodych”, podobnie jak „Polityka”, redagowany był przez Jerzego Giedroycia, jakkolwiek w środowisku znalazły się również inne znane osobistości. Należy tutaj wymienić brata Adolfa, Aleksandra Bocheńskiego, a także Ksawerego i Mieczysława Pruszyńskich. Pierwsze skrzypce w środowisku grał oczywiście sam Giedroyc, który pozyskiwał młodych intelektualistów dla obozu sanacyjnego<sup>21</sup>.

Trzeba jednak zaznaczyć, że liczący ponad pięćset dusz związek daleki był od liczebności największych organizacji akademickich międzywojennej Polski, na czele z Młodzieżą Wszepolską. Środowisko młodych konserwatystów postulowało zaś zerwanie z modelem demokracji parlamentarnej oraz przywrócenie idei jagiellońskiej. Rozumieli poprzez to budowę państwa federacyjnego na terenach dawnej Rzeczypospolitej. Na łamach swoich periodyków żywo polemizowano zwłaszcza z narodowcami, szczególnie silnymi w środowiskach akademickich, jak również z organizacjami młodzieżowymi o profilu lewicowym<sup>22</sup>. Tymczasem Bocheński publikując „Między Niemcami a Rosją” w 1937 r. nie miał skończonych nawet trzydziestu lat. Książka wzbudziła zainteresowanie i nawet polemizujący z Bocheńskim publicyści przyznawali, że zawarł on cały *szereg sformułowań i spostrzeżeń niewątpliwie trafnych*<sup>23</sup>.

Kluczem do zrozumienia myśli geopolitycznej Adolfa Marii Bocheńskiego jest podkreślenie głównego założenia tego ambitnego publicysty – najgorszą sytuacją

<sup>17</sup> K. Ujazdowski, dz. cyt., s. 34.

<sup>18</sup> A. i A. Bocheńscy, *Tendencje samobójcze narodu polskiego*, Lwów 1925.

<sup>19</sup> K. Ujazdowski, dz. cyt., s. 37-39.

<sup>20</sup> Tamże, s. 57.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 58-59.

<sup>23</sup> Z. Wojciechowski, *Między Niemcami a Rosją. Z powodu książek: Adolfa Bocheńskiego „Między Niemcami a Rosją” i W. Bączkowskiego „Grunwald czy Pilawice?”*, Poznań 1938, s. 6.

dla Polski jest porozumienie niemiecko-rosyjskie. Dlatego, zdaniem Bocheńskiego, należałoby podjąć wszelkie środki przeciwko jego urzeczywistnieniu się, nawet wsparcie Niemiec w ewentualnej agresji na Związek Sowiecki<sup>24</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, jak zauważył Kazimierz Ujazdowski w biografii Bocheńskiego swego autorstwa, że taka „proniemieckość” miała czysto funkcjonalny charakter<sup>25</sup>. Autor „Między Niemcami a Rosją” uważał, iż należy podsycać konflikt niemiecko-sowiecki. Daleki był natomiast od jawnie germanofilskich poglądów, które głosił chociażby Władysław Studnicki – zwolennik daleko posuniętej współpracy ekonomicznej oraz politycznej z Niemcami<sup>26</sup>. Bocheński twierdził, że nawet ogromne różnice ideologiczne nie muszą stanowić trwałej bariery na drodze porozumienia Trzeciej Rzeszy oraz Sowieców<sup>27</sup>. Jak pokazała historia – miał w tym twierdzeniu niestety rację.

Według Bocheńskiego, Polska nie powinna godzić się w żadnym wypadku na ograniczenie swoich granic postanowieniami dwóch traktatów: wersalskiego oraz ryskiego<sup>28</sup>. Uważał on, że rozmiary kraju są niewystarczające do trwałego utrzymania niepodległości: *Przy tym należy sobie zdawać sprawę, iż granicom naszym grozi ciągle niebezpieczeństwo. Jeżeli w dzisiejszym położeniu trudno mówić o widmie sejmu grodzieńskiego, to na odwrót bardzo wyraźne jest widmo Trianonu tzn. takiego okrojenia granic Rzeczypospolitej jakiego doznały Węgry po wojnie światowej*<sup>29</sup>. Dlatego nie należało biernie czekać na rozwój wydarzeń w Europie, lecz dążyć do zmian terytorialnych, które byłyby korzystne dla Polski (a także dla kilku innych państw oraz narodów)<sup>30</sup>. Bocheński wzywał zatem do zawiązania taktycznego sojuszu z Trzecią Rzeszą, zanim nastąpi porozumienie niemiecko-sowieckie. Aczkolwiek zakładał on, iż w przyszłości Polska i tak znajdzie się w konflikcie z Niemcami, to uznał, że nie wolno walczyć na dwa fronty, dlatego sama klęska wschodniego sąsiada – a co za tym idzie, neutralizacja jednego ze śmiertelnych wrogów – już byłaby sukcesem samym w sobie. Bocheński stwierdził zatem: *umożliwienie Niemcom i Italii wysiłku w kierunku zburzenia obecnej konfiguracji Europy Wschodniej, leży po linii polskiej racji stanu*<sup>31</sup>. Autor „Między Niemcami a Rosją” w swojej publicystyce częstokroć przestrzegał przed pokładaniem bezgranicznej ufności w dobrą wolę Francji. Jak dowodził, Francuzi wielokrotnie w historii opuszczali Rzeczpospolitą – swojego sojusznika na Wschodzie – jeżeli mogli uzyskać silniejszego sprzymierzeńca, jak choćby Rosję lub Szwecję. Zaznaczał, że Paryż z chęcią widziałby Polskę jako państwo zależne od sojuszniczej (wobec Francji) Rosji. Dlatego skonkludował, iż dopiero podzielenie naszego wschodniego sąsiada na kilka państw sprawi, że Francja

<sup>24</sup> A. Bocheński, *Między Niemcami a Rosją...*, s. 120.

<sup>25</sup> K. Ujazdowski, dz. cyt., s. 201-202.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> A. Bocheński, dz. cyt., s. 38-40.

<sup>28</sup> Tamże, s. 173-184.

<sup>29</sup> Tamże, s. 174.

<sup>30</sup> K. Ujazdowski, dz. cyt., s. 200-201.

<sup>31</sup> A. Bocheński, dz. cyt., s. 176.



faktycznie doceni przymierze z Polską<sup>32</sup>.

#### 4. Węgry jako sojusznik w Europie Środkowej

Zdaniem Bocheńskiego, najdogodniejszym dla Polski rozwiązaniem byłaby klęska Związku Sowieckiego i jego podział na kilka mniejszych państw<sup>33</sup>. Gdyby jednak sojusz polsko-niemiecki okazał się niemożliwym, wtedy Warszawa powinna podjąć wysiłek w celu przebudowy terytorialnej w Europie Środkowej, określanej przez Bocheńskiego „Europą naddunajską”. Wówczas Polska mogłaby współpracować z Rumunią przeciwko Sowietom, jednocześnie z Czechami oraz Węgrami przeciwko Niemcom. Co więcej, Rumunia nie musiałaby się obawiać niebezpieczeństwa ze strony Węgier<sup>34</sup>. Należy zatem zadać kluczowe pytanie, jak można było zdaniem Bocheńskiego osiągnąć tak niebywałą konfigurację geopolityczną?

Przede wszystkim, zakładał on, że możliwe jest oderwanie Czechów od ich pragnienia sojuszu z Rosją (jakąkolwiek by ona nie była, także w wersji sowieckiej) i wymusić na nich potrzebę oparcia się na Polsce – jako jedynym realnym sojusznikiem przeciwko Niemcom. Aby tego dokonać, koniecznym było oddalić terytorialnie Czechy od Rosji (Związku Sowieckiego), tak aby Praga porzuciła jakiegokolwiek marzenia dotyczące wsparcia rosyjskiego w przypadku agresji ze strony Niemiec<sup>35</sup>. Ażeby zaś to osiągnąć, należało zatem rozbić Czechosłowację, na czym skorzystałyby Węgry. Im to właśnie powinna przypaść Ruś Zakarpacka, do której mieli historyczne prawa<sup>36</sup>. Oznaczałoby to także powstanie polsko-węgierskiej granicy. Co więcej, w państwie węgierskim znalazłaby się znowu mniejszość rusińska, co – zdaniem Bocheńskiego – stworzyłoby stabilny fundament porozumienia Polski, Węgier oraz Rumunii. Każdy z tych krajów miałby bowiem problem wewnętrzny z ludnością rusińską (względnie ukraińską), co miałyby poskutkować powstaniem sojuszu Warszawy, Budapesztu oraz Bukaresztu. Nie sądził on jednak, że całkowicie powstrzyma to antagonizm węgiersko-rumuński z powodu Siedmiogrodu (Transylwanii), jednakże Węgry i Rumunia byłyby zmuszone współdziałać.

Tymczasem niezwykle istotne byłoby stworzenie porozumienia czesko-węgierskiego u boku Polski, oczywiście wymierzonego przeciwko Niemcom<sup>37</sup>. Żeby tego dokonać, należało koniecznie usunąć „jabłko niezgody” pomiędzy Czechami a Węgrami – czyli Słowację jako część państwa czechosłowackiego. Liczył, że naród słowacki dorośnie wreszcie do uzyskania pełnej niepodległości, co będzie najkorzystniejszym rozwiązaniem. Według Bocheńskiego, oderwanie Słowacji byłoby korzystne dla samych mieszkańców Czech, gdyż zaprzestaliby dokładać się mate-

<sup>32</sup> A. Kosicka-Pajewska, dz. cyt., s. 116-117.

<sup>33</sup> A Bocheński, dz. cyt., s. 120.

<sup>34</sup> Tamże, s. 120-121.

<sup>35</sup> Tamże, s. 171.

<sup>36</sup> Tamże, s. 121.

<sup>37</sup> Tamże, s. 171.

rialnie do wyrównywania poziomu życia między Czechami a Słowacją<sup>38</sup>. Taką koncepcję sam Bocheński uznał za „okrężną”, lecz możliwą. Gdyby się urzeczywistniła, Czesi zostaliby zmuszeni do sojuszu z Polską oraz Węgrami, który miałby być wymierzony w Niemcy. Można jednak dostrzec pewną słabość koncepcji Bocheńskiego, który wydawał się wierzyć w możliwość zaistnienia ważnego konfliktu na linii Berlin-Budapeszt. Nie wyjaśnił on precyzyjnie, dlaczego Węgry miałyby być tak naprawdę zainteresowane powstaniem sojuszu antyniemieckiego. Stwierdził jedynie: *Ostatecznie historia Węgier od lat prawie 400 składała się w dużej mierze z walki z elementem niemieckim. Nie jest rzeczą wykluczoną, iż ta tradycja stanie się rzeczywistością*<sup>39</sup>. Można by zatem zadać pytanie, jaki Węgry miałyby sens współdziałać przeciwko Niemcom po upadku monarchii Habsburgów? Także w odniesieniu do projektowanego sojuszu polsko-węgiersko-rumuńskiego warto byłoby postawić znak zapytania, czy naprawdę Bocheński wierzył, że niewielka i uboga Ruś Zakarpacka była ważniejsza z węgierskiego punktu widzenia niż Siedmiogród (i pozostałe ziemie stracone na rzecz Rumunii)? Historyczne antagonizmy węgiersko-niemieckie raczej nie mogły utrudniać relacji na linii Berlin-Budapesztu, co już niebawem pokazała współpraca w czasie drugiej wojny światowej oraz okresie bezpośrednio poprzedzającym jej wybuch.

Bocheński potwierdził swoje poparcie dla węgierskich pretensji terytorialnych wobec Czechosłowacji w publikacji „Polska idea imperialna”, czyli broszurze przygotowanej przez redakcję „Polityki”<sup>40</sup>. Zawarte zostały tam wytyczne środowiska młodych konserwatystów na temat różnych istotnych zagadnień dla Rzeczypospolitej, takich jak ustrój polityczny czy polityka społeczno-gospodarcza. Adolfowi Bocheńskiemu przypisuje się opracowanie zagadnień dotyczących polityki zagranicznej, które zostały ujęte w rozdziale o tytule „Armia i polityka zagraniczna”<sup>41</sup>. Padł tam postulat, ażeby uniemożliwić panowanie Niemiec lub Rosji nad małymi państwami Europy Środkowej: *podstawowym założeniem polskiej racji stanu musi być dążenie do wytworzenia na naszych granicach jak największej ilości małych państw na gruzach scentralizowanych imperiów [...] Tak więc nad Bałtykiem oraz na Południu polityka polska winna iść w kierunku zachowania małych państw i uniemożliwienia hegemonii Niemiec lub Rosji nad nimi*<sup>42</sup>. Przedstawiono także pogląd, że klinem na drodze do sojuszu środkowoeuropejskiego jest Czechosłowacja posiadająca zarówno liczebną mniejszość niemiecką, jak również ziemie zdominowane przez Węgrów. Ich zdaniem, strefa naddunajska to region, w którym *reprezentowane są niesłychanie żywotne interesy Polski i wszelkie zmiany terytorialne w tych stronach winny być uzależnione od zgody Rzeczypospolitej*<sup>43</sup>. Należało zatem zbudować

<sup>38</sup> Tamże, s. 171-172

<sup>39</sup> Tamże, s. 171.

<sup>40</sup> Polska idea imperialna, Warszawa 1938.

<sup>41</sup> Konserwatyści polscy 1918-1939. Wybór pism, red. M. Król, Warszawa 2014, s. 143.

<sup>42</sup> Polska idea imperialna, s. 29.

<sup>43</sup> Tamże, s. 30.

system sojusznicy w Europie Środkowej, który mógł powstać dopiero po zaspokojeniu *niektórych żądań terytorialnych Węgier pod adresem Czechosłowacji oraz bez zmniejszenia ilości mniejszości niemieckiej w Czechach, która czyni to państwo niezdolne do roli realnego sojusznika Polski w ewentualnej rozprawie z Niemcami*<sup>44</sup>. Potwierdzona jest zatem główna teza „naddunajska” Bocheńskiego – należało rozbić Czechosłowację i nie pozostawić Pradze nadziei na powstanie wspólnej granicy z Rosją. To zaś musiało skutkować koniecznością zwrotu w stronę Polski. Ostatecznie zatem miał powstać sojusz polsko-czesko-węgiersko-rumuński. Taka właśnie była propozycja Bocheńskiego dla Europy Środkowej.

## Zakończenie

Spełniły się słowa autora „Między Niemcami a Rosją”, że najgroźniejsza sytuacja dla Polski to sojusz niemiecko-rosyjski (niemiecko-sowiecki). Odbudowywana z ogromnym trudem odrodzona Rzeczpospolita uległa agresji dwóch sąsiednich mocarstw, zaś państwa zachodnie nie pomogły Polsce, skupiwszy się na uniknięciu szybkiego wejścia do wojny przeciwko nazistowskim Niemcom. Zupełnie inaczej wyglądało położenie Węgier, które przystępowały do wojny z pewnymi obawami, choć też z ogromnymi nadziejami. Nad Dunajem bardzo liczone na kolejne zmiany terytorialne (po zajęciu południowej Słowacji oraz Rusi Zakarpackiej jeszcze w latach 1938-1939). Wkrótce Węgry odzyskały część Siedmiogrodu kosztem Rumunii, paradoksalnie swojego sojusznika w czasie drugiej wojny światowej, jak również pewne nabytki terytorialne kosztem Królestwa Jugosławii. Z tego powodu nie brakowało na Węgrzech entuzjastów toczącej się wojny. Trzeba jednak podkreślić, iż Budapeszt odmówił jakichkolwiek kroków przeciwko Polsce, a także udzielono schronienia wielu tysiącom polskich uchodźców<sup>45</sup>. Wojna zaowocowała klęską III Rzeszy i popadnięciem państw Europy Środkowej w zupełną zależność od Związku Sowieckiego, co oznaczało *de facto* niemożność lub przynajmniej istotne ograniczenia prowadzenia suwerennej polityki zagranicznej. W obydwu krajach władzę objęli komuniści z nadania Moskwy. Sam Bocheński zginął bohaterską śmiercią w 1944 r. we Włoszech<sup>46</sup>, najprawdopodobniej mając świadomość, że Polska nie odrodzi się jako suwerenne państwo z granicami Drugiej Rzeczpospolitej<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Tamże, s. 29-30.

<sup>45</sup> Zob. H. i T. Csorba, *Ziemia węgierska azylem Polaków 1939-1945*, Warszawa 1985.

<sup>46</sup> A. Kosicka-Pajewska, dz. cyt., s. 15.

<sup>47</sup> K. Ujazdowski, dz. cyt., s. 117.

## Literatura

- Adolf Bocheński o ustroju i racji stanu Rzeczypospolitej*, oprac. A. Kosicka-Pajewska, Warszawa 2000.
- Bocheński, A. i A., *Tendencje samobójcze narodu polskiego*, Lwów 1925.
- Bocheński, A., *Historia i polityka. Wybór publicystyki*, red. M. Król, Warszawa 1989.
- Bocheński, A., *Imperializm państwowy. Wybór pism*, red. K. Ujazdowski, Kraków 2015.
- Bocheński, A., *Między Niemcami a Rosją*, Warszawa 1937.
- Polska idea imperialna*, Warszawa 1938.
- Wojciechowski, Z., *Między Niemcami a Rosją. Z powodu książek: Adolfa Bocheńskiego „Między Niemcami a Rosją” i W. Bączkowskiego „Grunwald czy Pilawice?”*, Poznań 1938.
- Zanim powstała Kultura. Antologia tekstów Adolfa Marii Bocheńskiego poświęconych polskiej polityce wschodniej*, red. K. Ujazdowski, Lublin 2006.
- Zdziechowski, M., *Węgry i dookoła Węgier. Szkice polityczno-literackie*, Wilno 1933.
- Csorba, H. i T., *Ziemia węgierska azylem Polaków 1939-1945*, Warszawa 1985.
- Essen, A., *Polska a Mała Ententa: 1920-1934*, Warszawa/Kraków 1992.
- Faryś, J., *Koncepcje polskiej polityki zagranicznej 1918-1939*, Warszawa 1982.
- Kamiński, M., Zacharias, M., *Polityka zagraniczna Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Warszawa 1998.
- Kochanowski, J., *Węgry. Od ugody do ugody 1867-1990*, Warszawa 1997.
- Konserwatyści polscy 1918-1939. Wybór pism*, red. M. Król, Warszawa 2014.
- Kosicka-Pajewska, A., *Polska między Rosją a Niemcami. Koncepcje polityczne Adolfa Bocheńskiego*, Poznań 1992.
- Kowalczyk M., *Węgry w publicystyce Romana Dmowskiego (na podstawie „Polityka polska i odbudowanie państwa”)*, „Saeculum Christianum” 22/1 (2015), s. 222-228.
- Koźmiński, M., *O stosunkach politycznych polsko-węgierskich w okresie międzywojennym (1918-1939)*, w: *Przyjaźnie i antagonizmy: stosunki Polski z państwami sąsiednimi w latach 1918-1939*, red. J. Żarnowski, Wrocław 1977, s. 263-303.
- Pilarski, S., *Polskie ugrupowania polityczne wobec Czechosłowacji 1938-1939*, Warszawa 2008.
- Ujazdowski, K., *Żywotność konserwatyzmu. Idee polityczne Adolfa Bocheńskiego*, Warszawa 2005.
- Żebrowski, M., *Jerzy Giedroyc. Życie przed „Kulturą”*, Kraków 2012.

## Adolf Maria Bocheński and His View of Hungary. The Perspective of a Young Conservative

Summary: Adolf Maria Bocheński (1909-1944) was one of the most important Polish conservative journalists of the interwar period. The subject of the article is his attitude towards Hungary. In his famous book titled “Między Niemcami a Rosją” (Between Germany and Russia), published in 1937, he declared that the worst situation for Poland would be any agreement between Berlin and Moscow. He firmly believed that the ideological differences between the two would not always be an obstacle in the relations between Nazi Germany and the Soviet Union. Later historical developments have vindicated his views. He therefore called for a tactical alliance with Germany against the Soviet Union in order to partition its territory between neighbouring states, leading to the elimination of one of Poland’s most dangerous enemies. However, he was also aware of an imminent conflict between Poland and Germany. Should an alliance with Germany prove impossible, Bocheński called for the restructuring of Central Europe by partitioning Czechoslovakia. He argued that Czech lands alone, without Slovakia and Carpathian Ruthenia, would be forced into an alliance with Poland against Germany. He also believed that Hungary and Romania would join Poland in order to form an anti-Soviet coalition.

Keywords: Adolf Bocheński, Central Europe, Hungary, Second Polish Republic, Trianon



ANDRZEJ WDOWISZEWSKI

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa  
Gdańsk

## Ku religijnemu nawróceniu: Zmiana postaw, odbudowa tożsamości chrześcijańskiej, odnajdywanie nowych wartości i nadziei

Streszczenie: Tematem nawróceń religijnych zaczęto zajmować się w środowisku psychologów na przełomie XIX i XX wieku. Dostrzegano już w ówczesnym czasie, że życie religijne człowieka ma wpływ na jego postawę i przyjmowane wartości. Zdarza się, iż osoby, które w pewnym momencie życia odeszły od wyznawanej wcześniej wiary, popadają w pustkę egzystencjalną i próbują wtedy zapełnić ją innym rodzajem duchowości – tzw. „duchowością uniwersalną”, która była i jest propagowana m.in. przez ludzi związanych z okultyistycznym ruchem o nazwie New Age. Głoszenie nowej wizji duchowości jest zastawianiem pułapki na ludzi poszukujących sensu życia, własnej tożsamości czy pozytywnych wartości. Im silniejsze pragnienie urzeczywistnienia swoich marzeń w tym zakresie, tym jest słabszy mechanizm oceny ewentualnych zysków i strat. Refleksja przychodzi później, gdy zaczynają się problemy natury psychiczno-duchowej. Wtedy człowiek kieruje swe kroki z powrotem ku Bogu.

Słowa kluczowe: nawrócenie, tożsamość, wartości, nadzieja

### Wstęp

*„Mało wiedzy oddala od Boga. Dużo wiedzy sprowadza do Niego z powrotem”<sup>1</sup>* Ludwik Pasteur

Zagadnienie związane z procesem nawrócenia, jest niezwykle interesujące nie tylko dla środowisk bezpośrednio związanych z Kościołem, ale ten problem od ponad 100 lat jest w kręgu zainteresowań psychologów<sup>2</sup>. Niemalże od momentu powstania psychologii jako dziedziny nauki, zaczęto zajmować się wyjaśnianiem tego

---

<sup>1</sup> Za: M. P. Leachy, *Letter to an Atheist*, Franklin 2007, s. 61.

<sup>2</sup> W roku 2006 przeprowadzono badania na temat religijności amerykańskich wykładowców uczelni wyższych (1500 osób) i okazało się, że psychologowie są najmniej religijni spośród amerykańskich profesorów: 50% psychologów nie wierzy w Boga, a 11% z nich to agnostycy. Najbardziej religijni według tych badań są profesorowie rachunkowości, finansów i pielęgniarstwa, w: N. Gross, S. Simmons, *The Religiosity of American College and University Professors*, *Sociology of Religion* 70/2 (2009), s. 101-129.

mechanizmu. Tworzono różne teorie na ten temat np. klasyczne teorie nawrócenia podkreślały, iż proces ten ma charakter rozwojowy i wiąże się z okresem dorastania. Teorie psychodynamiczne tłumaczą nawrócenie na bazie stosunków emocjonalnych w dzieciństwie, w środowisku rodzinnym, jako rozwiązanie kryzysu tożsamości<sup>3</sup>. Psychologia poznawcza widzi nawrócenie religijne jako efekt zmiany lub poszerzenia schematów poznawczych. Psychologowie społeczni traktują nawrócenia jako efekty mechanizmów społecznych aktywowanych pod wpływem relacji interpersonalnych w grupach. W takim kontekście nawrócenie zaliczane jest do kategorii zmiany postaw i wartości<sup>4</sup>. Rozpatrując zatem proces nawrócenia należy podkreślić, że z tym mechanizmem wiąże się kilka elementów: zmiana postaw, odbudowa tożsamości chrześcijańskiej, odnajdywanie nowych wartości, a także nadziei, która jest siłą podtrzymującą motywację życia szczególnie dla osób po traumatycznych przeżyciach, którzy postanowili wrócić do wiary chrześcijańskiej.

## 1. Postawa religijna

Pisząc o mechanizmie nawróceń religijnych, pozwolę sobie najpierw zacząć od zdefiniowania pojęcia „religia”. Nie ma prostej definicji „religii”, gdyż przez wieki ten termin był różnie interpretowany, czy też opisywany. I tak np. Cyzero wywodził termin *religia* od słowa łacińskiego *relegere*, co znaczyło odczytywać na nowo; Laktancjusz uważał natomiast, że *religere*, to oznacza „wiązać człowieka z Bogiem”, a św. Augustyn interpretował, to znaczenie, jako „dokonywanie ponownych wyborów”<sup>5</sup>. Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że „religia jest sprawnością (cnotą), na mocy której człowiek oddaje Bogu należną Mu cześć”. Natomiast E. Durkheim uznawał, że „religia stanowi jednolity system wierzeń i praktyk, które zespalają w jedną wspólnotę moralną, zwaną Kościołem, tych wszystkich, którzy do niej należą”<sup>6</sup>. Jedną ze współczesnych definicji religii głosi, iż „religię uznaje się za relację człowieka do różnie pojmowanej i interpretowanej świętości (sacrum) i sfery boskiej, manifestującą się w wymiarze doktrynalnym (wiara), czynnościach religijnych (kult), sferze społeczno-organizacyjnej (Kościół, wspólnota religijna) i sferze religijności indywidualnej (np. mistyka), która może prowadzić do świętości”<sup>7</sup>.

Według o. Józefa Bocheńskiego OP w religii wyróżniamy kilka elementów, dzięki którym możemy skonfrontować nasze wartości, które mogą mieścić się w szerokim systemie tzw. religijności, lub być poza nim : 1) postawa wobec świętości (Boga); 2) odpowiedź na zagadnienia egzystencjalne (o sens ludzkiego życia,

<sup>3</sup> Por. Ch. Ullman, *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, New York 1989.

<sup>4</sup> M. R. Leippe, P.G. Zimbardo, *Psychologia zmiany postaw i wpływu społecznego*, Poznań 2004.

<sup>5</sup> H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religijologicznej*, Lublin, 2000, s. 56; Z. Drozdowicz (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Poznań 1992, s. 299.

<sup>6</sup> J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1969.

<sup>7</sup> A. Jackowski, I. Sołjan, E. Bilaska-Wodecka, *Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe*, Poznań 1999, t. 15, s. 5.



cierpienia itp.); 3) kodeks przepisów (przykazań) moralnych; 4) pogląd na świat<sup>8</sup>. Religia rozumiana jest także, jako osobowa wieź człowieka z osobowym Bogiem i jest wpisana w naturę osoby ludzkiej, która jest bytem religijnym – *homo religious*. Według św. Jana Pawła II „religijność stanowi najwznioślejszy wyraz osoby ludzkiej, gdyż jest szczytem jego rozumnej natury. Wypływa ona z głębokiego dążenia do prawdy i stanowi podstawę swobodnego i osobistego poszukiwania Boskości”<sup>9</sup>.

Z nawróceniem religijnym łączy się zmiana dotychczasowej postawy z obojętnie religijnej na pro religijną. Podobnie jak w przypadku pojęcia religii, istnieje również wiele definicji „postawy”. Jedną z definicji „postawy” przedstawił ks. prof. Władysław Prężyna określając ją jako „względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-orientacyjnych, emocjonalno-motywacyjnych oraz behawioralnych wobec jej przedmiotu”<sup>10</sup>. Definiuje on również „postawę religijną” jako względnie stałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie jednostki wobec nadprzyrodzoności<sup>11</sup>. Możemy także wyróżnić następujące aspekty postawy religijnej takie jak: nadprzyrodzony charakter, stałość i dojrzałość.

Tematem nawróceń religijnych zajmowano się już na przełomie XIX i XX wieku w Stanach Zjednoczonych, gdzie w roku 1896 opublikowano pierwszy psychologiczny artykuł opisujący to zagadnienie, a w roku 1899 opublikowano pierwszą książkę, która w całości dotyczyła kwestii nawróceń i wpływowi tychże na rozwój osobowości człowieka. Również pierwszy prezydent Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego G. Stanley Hall w roku 1904 postulował, aby psychologia zajęła się przeżyciem nawrócenia religijnego<sup>12</sup>. Inny znany amerykański psycholog William James w roku 1902 dokonał rozróżnienia pomiędzy osobami „narodzonymi jednokrotnie” i osobami „narodzonymi dwukrotnie”. Osoby narodzone jednokrotnie to te, które podlegały socjalizacji w ramach określonej grupy wyznaniowej i zachowały jej wiarę przez całe swoje życie. Osoby narodzone dwukrotnie to te, które często w następstwie egzystencjalnego kryzysu w pewnym momencie swego życia nawróciły się na nową wiarę, bądź też odnowiły swoje związki z wiarą niegdyś porzuconą<sup>13</sup>. James określił nawrócenie religijne jako proces stopniowy bądź nagły, poprzez który „ja” dotąd rozbite i świadomie złe „niższe”, staje się zjednoczone i świadomie prawe „wyższe” i szczęśliwe w wyniku silniejszego oparcia się na religijnej rzeczywistości. William James ujmuje nawrócenie religijne, jako głęboką

<sup>8</sup> J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1994, s. 111.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Poznań 1998, s. 33.

<sup>10</sup> W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 20.

<sup>11</sup> Tamże, s. 45.

<sup>12</sup> J. Tobacyk, *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w roku akademickim 1986/87*, red. A. Biela - Z. Uchnast - T. Witkowski, Lublin 1989 s. 235.

<sup>13</sup> Tamże.

reorganizację osobowości<sup>14</sup>.

Interesujące badania dotyczące reorganizacji wartości w aspekcie nawrócenia religijnego przeprowadził amerykański psycholog Jerome Tobacyk na studentach psychologii. Według otrzymanych wyników badań, ponad 80% konwertytów przyznało, że nie działaliby oni w sposób, jaki działają obecnie, gdyby nie przeżyli nawrócenia. Ponad 75% badanych twierdziło, że zmieniło swój stosunek do rodziny i przyjaciół na bardziej pozytywny w następstwie przeżycia nawrócenia. Około 60% stwierdziło, że po nawróceniu nastąpiła u nich zmiana różnych złych nawyków, a 63% konwertytów stwierdziło, że mają poczucie większej osobistej kontroli nad swoim życiem. Badanie było przeprowadzone na 97 osobach – 40 mężczyznach i 57 kobietach<sup>15</sup>.

Analiza otrzymanych wyników w badaniu Jerome Tobacyka świadczy o tym, że przeżycie religijnego nawrócenia ma charakter centralnej reorganizacji osobowości o adaptacyjnych konsekwencjach dla indywidualnego funkcjonowania i daje konwertytom poczucie sensu życia, poczucie osobistej mocy, znacząco wyższą samoakceptację z osobami, które nie przeżyły nawrócenia, większe zadowolenie i poczucie szczęścia. Po zapoznaniu się z badaniami Tobacyka można wysnuć wniosek, że człowiek odbudowujący swe relacje z Bogiem, zaczyna również odbudowywać relacje interpersonalne z innymi osobami. Ważnym aspektem w tej „odbudowie” jest obraz siebie i stosunek do własnej osoby. Według psychologa Alfreda Adlera postępowanie człowieka wynika z jego mniemania czy poglądu, jaki ma o samym sobie i o świecie. Badania Tobacyka potwierdzają w pełni stwierdzenie Adlera, bo pokazują, że ludzie przyjmujący wartości religijne zaczynają wprowadzać je w życie i są bardziej pozytywnie nastawieni do innych jak i do samych siebie. Należy tu jednak zaznaczyć, że tylko na gruncie dojrzałej osobowości może rozwijać się dojrzała religijność. Inny amerykański psycholog Gordon Allport w swojej analizie osobowości religijnej wyróżnił tzw. *religijność zewnętrzną* i *religijność wewnętrzną*, która jest charakterystyczna dla przyjmowanych postaw osób wierzących. *Religijność zewnętrzna* ma charakter instrumentalny, gdyż w tym przypadku nie jest ona naczelnym motywem życia. Służy tylko do uzyskania przez jednostkę korzyści dla siebie. W codziennym życiu nie są stosowane zalecenia wiary, a człowiek nie służy swojej religii, lecz ona służy jemu. Ten typ uważa się za charakterystyczny dla osobowości niedojrzałej, pozbawionej pozytywnych związków emocjonalnych z innymi ludźmi, o niezaspokojonej potrzebie bezpieczeństwa uczuciowego. Jednostki o tego typu religijności odznaczają się brakiem wglądu w siebie oraz brakiem umiejętności realistycznego spostrzegania siebie i innych. Zachowania religijne są dla tych osób obronnym mechanizmem ucieczkowym, ułatwiającym rozwiązywanie własnych problemów. Wartość religii jest więc dla nich instrumentalna i utylitarna (jako bezpieczeństwo, pocieszenie, rozrywka). *Religijność zewnętrzna* nie uwzględnia całości prawd religijnych, lecz wybiera to, co zgadza się z własnym interesem

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 237.

jednostki. Człowiek o religijności zewnętrznej widzi szczególnie społeczne jej funkcje, praktykuje okolicznościowo i pod wpływem drugorzędnych motywów<sup>16</sup>. *Religijność wewnętrzna* wpływa na całokształt życia jednostki: motywację i znaczenie czynów. Religijność tego typu jest charakterystyczna dla osobowości dojrzałej. Ten typ religijności przenika całe życie człowieka łącząc jego wartości z normami społecznymi. Jest to religijność bardziej refleksyjna i zróżnicowana, osobowa i uniwersalna nastawiona na braterstwo, miłość bliźniego, życzliwość. Wartość religijna dla jednostek o religijności wewnętrznej jest najważniejsza. Żyjąc taką religijnością poszukuje się głębszych wartości i chętnie uczestniczy we wspólnocie<sup>17</sup>.

Badania przeprowadzone przez cytowanego już wcześniej ks. Prężynę wykazały, że religijność mierzona jako centralność przedmiotu postawy religijnej, powiązana jest z wartościami społecznymi i potrzebą otwarcia na drugiego człowieka. Niska centralność wykazuje związki z elementami narcyzmu. Według Schwartza i Huismana najsilniej z religijnością powiązane są takie wartości jak: konserwatyzm, życzliwość, tradycja, konformizm. Badania Hutsebauta, wskazały, że osoby o dojrzałej religijności reprezentują wysoki poziom altruizmu, otrzymując wysokie wyniki w skalach: *Zależność, Identyfikacja, Wspólhumanitarność i Norma Etyczna*<sup>18</sup>.

Badania przeprowadzone w roku 2008 przez Andrew Clarka z Paryskiej Szkoły Ekonomicznej we współpracy z Orsolą Lelkes z Europejskiego Centrum Badań nad Dobrobytem, które na początku miały tylko odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jedne państwa przeznaczają większe kwoty na zasiłki dla bezrobotnych niż inne, przyniosły informację, że ludzie religijni odczuwają mniejszy stres z powodu braku pracy niż niewierzący. Autorzy badań podkreślają, że religijność nie tylko zwiększa satysfakcję z życia, ale działa jak bufor neutralizujący wpływ negatywnych doświadczeń np. rozwodu czy braku pracy. Badanie przeprowadzono wśród 30 tysięcy Europejczyków z 21 krajów – katolików i protestantów<sup>19</sup>. Innym pozytywnym skutkiem postawy religijnej według pisma „Social Science & Medicine” jest to, iż osoby wierzące i przestrzegające zasad wiary są w mniejszym stopniu narażone na śmierć z powodu raka płuc i chorób związanych z nadużywaniem alkoholu, a w rezultacie żyją dłużej. Niebagatelną rolę wpływającą na samopoczucie ma także modlitwa, czego dowodem są badania przeprowadzone w Anglii przez TNS na zlecenie chrześcijańskiej organizacji Tearfund. Wyniki ankiet pokazały, iż 38% osób odpowiedziało, że przez modlitwę czują się wyciszeni i zadowoleni, a 57% stwierdziło, że modlitwa ma wpływ na ich bieg życia. Interesującym aspektem tych badań jest to, że 12%

<sup>16</sup> M. Donahue, *Intrinsic and extrinsic religiousness: the empirical research*, „Journal for the Scientific study of Religion” 4 (1985), s. 418-423.

<sup>17</sup> R. Kahoe, *The Development of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientations*, „Journal for the Scientific study of Religion” 4 (1985), s. 408-412.

<sup>18</sup> J. Śliwak, *Altruizm a religijność człowieka. Badania empiryczne*, „Roczniki Filozoficzne” 41/4 (1993), s. 53-78.

<sup>19</sup> Zob. <http://www.rp.pl/artykul/109863-Ludzie-wierzacy-sa-szczesliwsi.html#ap-1> [14.10.2010].

ateistów przyznało się do odprawiania modlitw<sup>20</sup>. Współcześnie coraz więcej badań medycznych prowadzonych przez wiodące szpitale i uniwersytety w Stanach Zjednoczonych wykazuje, że wiara w Boga czyni człowieka zdrowszym i szczęśliwszym. Dokładna analiza ponad 1500 uznanych badań medycznych wskazuje, że ludzie bardziej religijni i modlący się regularnie są zdrowsi psychicznie i fizycznie niż ateści. W 125 badaniach, które badały związek między zdrowiem a regularnym kultem religijnym, 85 pokazało, że osoby, które regularnie praktykują żyją dłużej<sup>21</sup>. Według dr Harolda Koeniga, dyrektora Duke's Center for Spirituality, Theology and Health, korzyści płynące z zaangażowania religijnego, a także zaangażowania we wspólnotę modlitewną, powodują to, iż tacy ludzie lepiej sobie radzą ze stresem, doświadczają lepszego samopoczucia, ponieważ mają więcej nadziei, są bardziej optymistyczni, doświadczają mniejszej depresji, mniej lęku i zdecydowanie rzadziej usiłują popełnić samobójstwo w chwilach życiowych kryzysów<sup>22</sup>.

Z drugiej zaś strony badania pokazały, że lekarze, którzy są ateistami lub agnostykami, dwukrotnie częściej są skłonni podejmować decyzje, które mogą skrócić czas życia pacjentów śmiertelnie chorych. Natomiast lekarze wyznający religię chrześcijańską starają się bardziej walczyć o życie i zdrowie pacjentów. Profesor Clive Seale z Queen Mary University of London, który przeprowadził te badania wśród 3733 angielskich lekarzy stwierdził, że gdyby był pacjentem ze śmiertelną chorobą, to chciałby wiedzieć, czy jego lekarz jest osobą religijną, czy ateistą<sup>23</sup>. Prywatny pogląd lekarza na temat religii ma diametralne znaczenie dla jego funkcjonowania w obszarze zawodowym i podejmowania przez niego decyzji względem pacjentów.

## 2. Od tożsamości transpersonalnej do tożsamości chrześcijańskiej

Tożsamość jest jedną z głównych pojęć w psychologii, która jest w szerokim polu zainteresowań różnych dziedzin tejże nauki jak np. psychologii osobowości, psychologii klinicznej i społecznej. Tożsamość jest ujmowana podmiotowo jako poczucie własnej tożsamości indywidualnej jak i przedmiotowo, czyli element wiedzy o sobie<sup>24</sup>.

Według ks. dr. Marka Dziewieckiego tożsamość możemy rozpatrywać na dwóch poziomach. Pierwszy poziom tożsamości obejmuje sferę fizyczną: cielesność, płciowość, seksualność, wygląd zewnętrzny, stan zdrowia, wiek i wszystko to, co wiąże się ze samoświadomością człowieka w aspekcie fizycznym. Drugi poziom tożsamości obejmuje sferę psychiczną. Sfera ta to zespół cech, mechanizmów oraz kompetencji w sferze intelektualnej i emocjonalnej. Tożsamość psychiczna to poziom

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Zob. <http://www.newsmax.com/Health/Headline/prayer-health-faith-medicine/2015/03/31/id/635623/> [19.02.2012].

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Zob. <https://www.theguardian.com/society/2010/aug/26/doctors-religious-beliefs-terminally-ill> [19.02.2012].

<sup>24</sup> A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000, s. 43.

(trzeci) psychofizjologiczny, psychospołeczny oraz racjonalno-duchowy. Pierwszy poziom określa głównie postawę, wobec cielesności i samopoczucie fizyczne. Poziom drugi obejmuje procesy psychiczne, związane z kontaktami oraz więzami społecznymi danej osoby i potrzeba osiągnięcia pozytywnego statusu społecznego. Poziom trzeci obejmuje procesy i potrzeby psychiczne związane z poszukiwaniem prawdy w sferze myślenia i działania, a także procesy związane z poszukiwaniem norm moralnych, hierarchii wartości oraz sensu ludzkiego życia<sup>25</sup>.

Ks. Dziewiecki uważa jednak, że żaden z tych poziomów nie wyczerpuje ludzkiej tożsamości, gdyż sfera psychiczna, to nie cały człowiek, lecz jedynie sposób przeżywania siebie oraz otaczającej rzeczywistości. Wskazuje on również na sytuację, w której sfera psychiczna staje się głównym wyznacznikiem tożsamości człowieka. Ma on wtedy tendencję, by upatrywać sens swego istnienia w samorealizacji. Tego typu tożsamość jest obecnie promowana w dominujących kierunkach psychologii i pedagogiki, blokując w rzeczywistości rozwój człowieka. Patrzenie na siebie przez pryzmat samorealizacji prowadzi bowiem do egoistycznego skupienia się na sobie i na własnych potrzebach czyli na narcyzmie. Duchowny ten podkreśla również, że w tym przypadku samorealizacja oznacza, iż na początku i na końcu rozwoju jest człowiek i jego psychiczne „ja”, a zatem ktoś z taką tożsamością uważa siebie za stwórcę, lub przynajmniej za twórcę własnego życia. Prowadzi to do stawiania siebie w miejsce Boga, a w konsekwencji do nieuchronnego rozczarowania<sup>26</sup>.

Błędna forma samorealizacji łączy się z również błędnym rozumieniem samoakceptacji. Rozumiana dosłownie samoakceptacja oznacza, że dany człowiek bezkrytycznie akceptuje wszystkie swoje cechy i sposoby postępowania. Takie myślenie o tożsamości możemy odnaleźć w transpersonalnej koncepcji tożsamości. Interesującym faktem, na który chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę, jest to, że osoby, które weszły w dziedziny związane np. z parapsychologią i filozofią Wschodu, nie znając założeń tej koncepcji, dokładnie ją realizowały w swoim życiu. Pozwolę sobie zatem na krótkie omówienie transpersonalnej koncepcji tożsamości.

Angielski pisarz i filozof Aldous Huxley, który stał się prawdziwym guru dla wszystkich z pod znaku New Age – gnostyków, okultystów, zwolenników filozofii Wschodu, w roku 1948 napisał książkę pod tytułem „Filozofia wieczysta”, w której dokonał wykładni tożsamości i religii. Według niego każda religia rozpada się na dwie części: egzoteryczną i ezoteryczną. Na straży egzoterycznej postaci prawd religijnych stoją oficjalne kościoły i związki wyznaniowe, które zaciemniają podstawową jedność i tożsamość uniwersalnego przekazu duchowego, gdyż swoim nauczaniem kładą nacisk na doktrynalne różnice pomiędzy religiami. Zdaniem Huxleya podział religii czy duchowości jest błędem. Nie ma bowiem większego znaczenia, kto głosi „mistyczny przekaz”, czy chrześcijanin, czy buddysta, czy peruwiański szaman, gdyż wszystkie drogi prowadzą do źródła Transcendencji. Inaczej rzecz ujmując, idąc za tokiem myślenia Huxleya – wszystkie drogi prowadzą

<sup>25</sup> Zob. [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/md\\_tozsamosck.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/md_tozsamosck.html) [03.07.2016].

<sup>26</sup> Tamże.

do Boga lub „nieba” i nie jest ważne, jak nazywany jest ten Bóg – Energią kosmiczną, Kriszną, Buddą czy Jezusem. Jak zauważa ks. prof. Andrzej Kowalczyk, Jezus Chrystus według twórców ruchu New Age nie był postacią historyczną, lecz duszą wszystko przenikającą, która objawiała się w przeszłości pod różnymi imionami, np. Buddy i Zaratustry. Jeden z czołowych przedstawicieli tego ruchu dziennikarka i socjolog Merylin Ferguson głosi, że „do osiągnięcia nowej świadomości mogą przyczyniać się wszystkie istniejące religie i sekty łącznie z satanizmem, a także praktyki spirytystyczne, okultystyczne i magia”<sup>27</sup>. Zdobyć przez ludzkość nową świadomości, zdaniem Ferguson, jest zapisane w gwiazdach, świat wchodzi bowiem w epokę zwaną przez astrologów epoką wodnika, którego cechą jest braterstwo”<sup>28</sup>. Ideą New Age jest „wrzucenie wszystkich wierzeń do jednego worka”, worek ten jest pełen sprzeczności i jak konkluduje ks. Kowalczyk: „Trzeba słabo orientować się w problematyce religijnej, aby taki worek sprzeczności kupić”<sup>29</sup>. Tutaj takim współczesnym przykładem tej ideologii jest propozycja dwóch amerykańskich psychoterapeutów skierowana do osób, które mają problemy ze stresem. W książce „Twój stres...”, wydaną przez Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, możemy przeczytać, że: „Istnieje nowa gałąź w psychologii zwana ekopsychologią. Jej zwolennicy zalecają szczególnie rodzaj terapii, gdy życie staje się nie do zniesienia. Należy po prostu pójść do parku, czy do lasu i przytulić się do drzewa”<sup>30</sup>. Zachęca się także m.in. do tego, co powoduje duchowe i psychiczne zagrożenia np. do uprawiania jogi, medytacji, „pozytywnego myślenia”, wizualizacji, a także zachęca się, do osobistej relacji z Bogiem, ale w dość przewrotny sposób pisząc, że: „Wiele osób, które poszukują w życiu sensu i chcą czuć się spełnione, kochane i wyjątkowe, znajdują to wszystko w osobistym stosunku do Boga – niezależnie od tego, jak go pojmuje: jako Najwyższą Istotę, wyższą świadomość, Buddę, uniwersalną siłę życiową czy pod postacią innej jeszcze idei ducha transcendentnego wobec ludzkiego doświadczenia. Jak jednak doświadczyć takiego głębokiego związku z Bogiem – związku, który poruszy twoje wnętrze i sprawi, że poczujesz się bezgranicznie kochany? W rozwoju duchowym i w zdobyciu wewnętrznej siły pomogą ci metody, które tu przedstawiamy.(...) W procesie rozwoju wewnętrznego mogą ci pomóc: Biblia (chrześcijaństwo), Tora (judaizm), Taoteking (taoizm), Abhidharma Pitaka (buddyzm), Koran (islam) oraz Wedy (hinduizm). (...) W księgach tych, stanowiących wyraz duchowości i mądrości, z których ludzie czerpią od wieków, przewijają się wiele podobnych wątków. To podobieństwo zawartego w nich przesłania może dać nadzieję i siłę tym, którzy je zgłębiają”<sup>31</sup>. Widać tu ewidentną manipulację autorów książki, którzy zrównali Boga z Buddą, a także nazywają Boga bezosobowo jako „uniwersalna siła”. Ponadto zrównują także Biblię z księgami buddyjskimi i hin-

<sup>27</sup> A. Kowalczyk, *Europa jakiej nie znasz*, Gdańsk 1996, s. 138.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> E. Boenisch, C. M. Haney, *Twój stres – sens życia, równowaga i zdrowie*, Gdańsk 2007, s. 137.

<sup>31</sup> Tamże.

duskimi, sugerując podobne przesłanie tych ksiąg. Nie można niestety zapytać tych psychoterapeutów, gdzie oni widzą te podobieństwa?

W księdze buddyjskiej „Guhyasamaja tantra” możemy przeczytać, że zabicie szamana i zjedzenie go, daje wiernemu niezwykłą moc i zdolności paranormalne. Podobnie jest w hinduizmie, w którym oddaje się hołd demonom, a nawet w skrajnych przypadkach składa się ofiary z ludzi np. w rytuale związanym z tantra jogą. Mówienie zatem o podobieństwach duchowości chrześcijańskiej z religiami wschodu jest manipulacją. Możemy zauważyć, że dzisiaj tzw. „tradycyjni psychologowie” zajmują się również zjawiskami paranormalnymi, jednocześnie propagują przy tym filozofię New Age, której głównym celem jest walka z chrześcijaństwem pod zasłoną synkretyzmu religijnego czyli łączeniu różnych religii i filozofii w jedną ogólną, uniwersalną ideę (religię). Założki tej idei, która dominuje w ruchu New Age, można zobaczyć w powstałym w 1875 roku Towarzystwie Teozoficznym. Twórcami tej organizacji byli: Helena Bławatska i Henry Steel Olcott. Celem tego towarzystwa było propagowanie filozofii Wschodu – hinduizmu i buddyzmu, jako alternatywy wobec chrześcijaństwa. Według ks. prof. Andrzeja Zwolińskiego satanizm stał się jednym z elementów myśli okultystycznej i teozoficznej, którą propagowali Bławatska i Olcott, gdyż oboje zajmowali się czarną magią i okultyzmem<sup>32</sup>. Interesujące jest to, iż w jednym z przeglądów ruchu New Age pt. „What is” napisano: „My adepci New Age, korzystamy z szalenie dogodnego ułatwienia: gdy raz wyrzekliśmy się terminologii o charakterze okultystycznym, metafizycznym, a także mówiącej wprost o New Age, mamy do dyspozycji pomysły i chwytły bardziej strawne dla szerokiej publiczności. Możemy teraz zmieniać nazwy, a zarazem cieszyć się skutecznością działania. Postępując w ten sposób, otworzymy drzwi do New Age dla milionów ludzi, którzy normalnie nie byłiby na to podatni”<sup>33</sup>. Ta metoda propagandowa polega na odpowiednim nazewnictwie niosącym pozytywne skojarzenia, np. „wzmocnienie potencjału ludzkiego”, „pozytywne myślenie”, „osobowy rozwój”, „samoświadomość”, „samorealizacja”, „poszerzanie świadomości”. Na tej bazie powstała psychologia transpersonalna stworzona przez psychologów: Abrahama Masłowa i Anthony’ego Suticha<sup>34</sup>. Doszli oni do wniosku, iż istnieje potrzeba powołania do życia psychologii zajmującej się problemami duchowymi, mistycznymi, religijnymi, które mają wpływ na funkcjonowanie człowieka, a są pomijane przez

<sup>32</sup> A. Zwoliński, *Satanizm – w gąszczu zła*, Kraków, 1995, s. 32.

<sup>33</sup> A. de Lassus, *New Age nowa religia?*, Warszawa 1993, s. 54. Chciałbym tutaj też dodać, że zmiana nazewnictwa jest niezmiernie istotnym czynnikiem manipulacji. W polskich szkołach parapsychologicznych i psychotronicznych używa się zamiennych nazw do dziedzin okultystycznych np. parapsychologia nazywana jest psychologią *alternatywną* lub *psychologią stosowaną*; radiestezja i bioenergoterapia, to *odnowa psychobiologiczna*; wróżbiarstwo i astrologię nazywa się *astropsychologią*, a nawet *doradztwem duchowym* (!).

<sup>34</sup> Termin *psychologia transpersonalna* został formalnie sformułowany przez psychiatrę i psychologa Stanisława Grofą i odnosi się do doświadczeń transcendentálnych. W 1969 r. Maslow, Sutich i Grof wydali pierwszy numer „Psychologii Transpersonalnej” (ang. *Journal of Transpersonal Psychology*), pionierski periodyk akademicki poświęcony był tej gałęzi wiedzy o jaźni i człowieku.

zachodnią naukę. Miała to być „czwarta siła” (obok psychoanalizy, behawioryzmu i psychologii humanistycznej), która była szczególnie zainteresowana takimi stanami jak np. samorealizacja, wyrażanie i spełnianie metapotrzeb wartości ostatecznych, doświadczenia mistyczne, wyrażanie transpersonalnego i transcendentnego potencjału<sup>35</sup>. Psychologia transpersonalna odwołuje się do bardzo różnych źródeł jak chociażby: ezoteryzm, gnoza i neognoza, orientalne systemy religijne (przede wszystkim: buddyzm, hinduizm, taoizm), tradycje pogańskie (magia, wiedźmostwo i czarownictwo), ekologizm, tradycje plemienne (szamanizm) oraz synkretycznie potraktowana mistyka wszystkich czasów i kultur. Przedstawiciele psychologii transpersonalnej uważają, że są w stanie tę wielość religii i szkół duchowych sprowadzić do wspólnego mianownika, gdyż rdzeniem każdej wielkiej religii jest jedna i ponadczasowa prawda – *philosophia perennis* – zawarta w pismach jej najbardziej zaawansowanych adeptów, a mianowicie mistyków<sup>36</sup>. *Philosophia perennis* jest jednym filarem psychologii transpersonalnej, drugim natomiast jest przekonanie o możliwościach osiągania stanów opisanych przez mistyków, dzięki odpowiednim oddziaływaniom określanym jako „psychotechnologie”, lub też „dyscypliny świadomościowe”. Źródłami dostarczającymi technik do takich oddziaływań mogą być: pisma mistyków, różnorodne tradycje duchowe, doświadczenia z środkami psychodelicznymi, badania nad zmienionymi stanami świadomości oraz doświadczeniami paranormalnymi (jasnowidzenie, prekognicja, telepatia itp.). Psychologia transpersonalna to konglomerat różnych praktyk, wierzeń religijnych, doświadczeń stanów mistycznych, realizowany dzięki zastosowaniu odpowiednich technik. Według Piotra Żylicza orientacja transpersonalna jest próbą budowania możliwie całościowej wizji człowieka. W każdym człowieku jest obecne dążenie do wykraczania poza kolejne formy tożsamości ku ostatecznej kosmicznej jedności<sup>37</sup>. Jeden z czołowych przedstawicieli New Age psycholog Ken Wilber postulował dążenie do *ostatecznej jedności*, czyli do osiągnięcia *najwyższej tożsamości* rozumianej jako osiągnięcie *boskości*<sup>38</sup>. Kolejny lider New Age, Werner Erhard powiedział: „Człowiek, to wynurzający się Bóg (...) Mój plan i mój obowiązek, to ukazać wam nową drogę, która pozwoli zajaśnieć temu, co w człowieku jest boskie”<sup>39</sup>. Podobnie widzi to Alan Watts, mistrz w zen buddyjskim: „To co pociąga w zen, jak też innych formach filozofii Wschodu, to fakt, iż odkrywa ona szeroki obszar, (...) gdzie nareszcie „ja” nie da się odróżnić od Boga<sup>40</sup>. Według tej filozofii ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest rozplyniecie się w „wielkim kosmicznym morzu”: „Celem jaki sobie stawiają liczne szkoły jogi, to wchłonięcie jednostki przez Uniwersalne Szczęście

<sup>35</sup> A. Gałdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000.

<sup>36</sup> A. Gałdowa (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, Kraków 1999, s. 257.

<sup>37</sup> P. O. Żylicz, *Orientacja transpersonalna w psychologii*, „Przegląd Psychologiczny” 3-4/38 (1995), s. 446-467.

<sup>38</sup> Por. T. Jakubowicz-Mount, *Rozwidlone ścieżki. Stare korzenie żywią nowe myślenie czyli odrodzenie kultury naturalnej*, [http://www.gnosis.art.pl/numery/gn11\\_2.htm](http://www.gnosis.art.pl/numery/gn11_2.htm) [11.10.2009].

<sup>39</sup> A. Zwoliński, *Yoga – droga w nieznanie*, Kraków 1995, s. 14.

<sup>40</sup> Tamże.



Jedności, tak jak kropla wody rozplywająca się w wielkim kosmicznym morzu. Jednostka traci indywidualną tożsamość, kiedy wchodzi w stan beżażniowej nirwany. Jaźń staje się wtedy bogiem<sup>41</sup>. Wypowiedzi te obrazują idee widzenia człowieka, jaką kreują przedstawiciele transpersonalizmu<sup>42</sup>.

Innym ciekawym aspektem psychologii transpersonalnej jest to, iż właściwej oceny jej zawartości może dokonać wyłącznie osoba, która przeszła odpowiedni trening w tzw. dyscyplinach świadomościowych lub też przeżyła doświadczenia mistyczne, ewentualnie psychodeliczne (!)<sup>43</sup>. Przywołanie takiego zastrzeżenia, że tylko osoby, które przeszły doświadczenie z transpersonalnością, mają prawo do jej krytyki, jest z gruntu fałszywe. Jest to odbieranie prawa do krytyki, co jest fundamentalnym prawem każdego człowieka. Gdyby tę filozofię przenieść na inne dziedziny życia, można by np. zakazać krytykowania aborcji osobom, które nigdy aborcji nie dokonały w swoim życiu. Takie podejście zwolenników psychologii transpersonalnej jest zupełnie absurdalne zarówno z punktu widzenia moralnego jak i naukowego. Paradoksem transpersonalistów jest również to, że krytykują religię chrześcijańską, szczególnie Kościół katolicki nie wglębiając się specjalnie w nauki Jezusa Chrystusa, a skupiając się tylko na instytucjonalnym aspekcie tegoż Kościoła. Psycholodzy spod znaku transpersonalności są tak naprawdę kreatorami nihilizmu, bałwochwalstwa, egoizmu i egocentryzmu. Ta pokusa samostanowienia o sobie, bez żadnych norm moralnych i religijnych jest bardzo silna. Hasłem reklamowym tej filozofii mogłoby być zdanie: „wszystko jest we wszystkim.” Człowiek jednak z natury nie chce być traktowany jak masa rozplywająca się w kosmicznej nicości czy w innych osobach i ich duszach. Bardzo interesująco scharakteryzował to G.K. Chesterton w swojej książce pt. „Orthodoxy” pisząc: „Chcę kochać swojego bliźniego, nie dlatego, że jest mną, ale właśnie dlatego, że mną nie jest. Pragnę podziwiać świat, nie tak jak ktoś lubiący patrzeć w lustro, ponieważ widzi w nim siebie, swoją jaźń, ale

<sup>41</sup> R. N. Baer, S. Rouvillois, *W matni New Age. New Age kultura i filozofia*, Kraków 1996, s. 184.

<sup>42</sup> Należy tutaj dopowiedzieć, że jeden z twórców psychologii transcendentalnej Anthony Sutich rozczytywał się w autorach, którzy propagowali okultyzm: Sri Aurobindo, Anna Besant, Helena Bławatska. Na Sutichu duże wrażenie zrobiły także prace Ramakrishny i Swamiegi Vivekanandy – hinduskich guru, żyjących na przełomie XIX i XX w., którzy przez swoich uczniów uważani byli za wcielenia bogów. Interesujące jest także to, iż ideologia New Age przez 3 lata (2010-2012) była regularnie propagowana na Uniwersytecie Gdańskim za sprawą Instytutu Pedagogiki, który organizował tzw. spotkania integralne. Podczas konferencji w 2010 roku, która była zatytułowana: *Doświadczenie duchowości*, reklamowano niebezpiecznych sekciarzy, takich jak m.in. Bhagwana Shree Rajneesha, bardziej znanego jako Osho. W sekcie Rajneesha dochodziło do przypadków samobójstw i chorób psychicznych; mężczyźni zmuszani do sterylizacji a kobiety do aborcji oraz dokonywano także okrutnych gwałtów na kobietach i dzieciach [w: C. Matrisciana, *Gods of the New Age*, Eugene 1985]. W czasie tej konferencji prezentowano również Sai Babę, który uważał siebie za Mesjasza, a był oskarżony o handel narkotykami i pedofilię [w: T. Brooke, *Avatar of Night – The Hidden Side of Sai Baba*, Tarang 1982]. Lansowano także Maharishi Mahesha Yogi, twórcę transcendentalnej medytacji, którego wyniki badań mówiące o pozytywnych oddziaływaniach TM na człowieka, po latach okazały się oszustwem [w: J. Weldon, *Transcendental Meditation in the New Millenium (Part Two)*, „The Christian Research Journal”, 6/27 (2004), s. 2].

<sup>43</sup> A. Galdowa (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, Kraków 1999, s. 258.

tak jak ktoś, kto kocha kobietę, ponieważ jest zupełnie inna. Jeżeli dusze są odrębne, miłość jest możliwa. Jeżeli dusze są zjednoczone, miłość staje się niemożliwa. Jeżeli świat jest pełen rzeczywistych jaźni mogą być one rzeczywiście nieegoistyczne. Ale według zasady pani Besant (liderka New Age), cały kosmos to tylko jedna ogromnie egoistyczna osoba<sup>44</sup>. Człowiek zatem wpada w pułapkę, otrzymując sprzeczne informacje, gdyż z jednej strony mówi mu się, że jest kimś ważnym i znaczącym, nie powinien się ograniczać w stawianiu sobie celów, w kształtowaniu własnego „ja”, a z drugiej strony otrzymuje przekaz, że aby coś znaczyć musi rozpuścić się w kosmicznej masie transcendencji, by stać się transcendentnym czyli boskim. Jednostka staje się więc tworzywem stworzonym przez samą siebie. Czy zatem człowiek jest w stanie udźwignąć w sobie Boga? Chciałbym tutaj przedstawić przypadek dziewczyny z Gdańska, która doświadczyła tego problemu, gdy zaangażowała się w jogę i medytację Wschodu. Oto krótki fragmentu jej wypowiedzi: „W nocy zaczęłam mieć lęki, które nie od razu skojarzyłam z praktykowaniem medytacji i jogi. Pojawiły się myśli dotyczące Boga, zaczęłam zadawać sobie pytanie, czy ja jestem Bogiem? Jeśli tak, to co ja mam robić ze światem jako Bóg? Byłam przerażona. Nie wiedziałam kim jestem<sup>45</sup>. Sytuacja, o której powiedziała ta osoba, paradoksalnie stała się dla niej pierwszym krokiem ku uwolnieniu się od tożsamości transpersonalnej i skierowaniu się, ku nowej tożsamości – tożsamości chrześcijańskiej.

Fundamentem tożsamości chrześcijańskiej jest odkrywanie siebie, kim jestem i dlaczego, a raczej, dla kogo istnieję? Człowiek zaczyna rozumieć, że nie jest w stanie stworzyć samego siebie. Ma świadomość, że nie sobie samemu zawdzięcza własne istnienie, a jego tożsamość jest ukryta w Bogu. Uświadamia sobie fakt, że źródło tożsamości znajduje się poza nim, a zatem nie może w pełni zrozumieć siebie bez Chrystusa. Człowiek zatem powinien być całym swym jestestwem zakorzeniony w Chrystusie, bo ta właśnie więź jest istotą naszej tożsamości, naszego duchowego, psychicznego i fizycznego bezpieczeństwa. Nasza wewnętrzna integralność, spójność w procesie stawania się, bycia zależy od osobistej relacji z Bogiem. Według ks. Dziewieckiego „formowanie tożsamości na poziomie ontycznym, czyli na poziomie bycia, a nie jedynie na poziomie doświadczenia samego siebie, zaczyna się od pytania: od Kogo pochodzę i jakie ma propozycje Ten, który zapragnął mojego istnienia. Tożsamość to także odpowiedź na pytanie, kim jestem? i po co żyję? – niezależnie od aktualnych cech i kompetencji<sup>46</sup>.

Zdaniem ks. prof. Henryka Pietrasa prawidłowo ukształtowana tożsamość chrześcijańska charakteryzuje się dojrzałością sfer budujących tę właśnie tożsamość. Do tych sfer należą m.in.: sfera myślenia, sfera emocjonalna, sfera moralna, sfera duchowa, sfera religijna. *Sfera myślenia* chrześcijańskiej tożsamości to świadomość, że sensem ludzkiego intelektu jest szukanie obiektywnej prawdy, gdyż los człowieka

<sup>44</sup> A. Zwoliński, *Yoga - droga w nieznane*, Kraków 1995, s. 19-20.

<sup>45</sup> „Biuletyn Gdańskiego Centrum Informacji o Sektach i Nowych Ruchach Religijnych. Kwartalnik o zagrożeniach duchowych” 3/20 (2009), s. 17-19.

<sup>46</sup> Zob. <http://cywilizacja.ien.pl/?id=472> [04.03.2010].

nie zależy od jego subiektywnych przekonań, lecz od obiektywnych faktów i uwarunkowań. Dojrzałość *sfery emocjonalnej* oznacza, że człowiek jest świadomy tego, iż jego sposób przeżywania siebie i świata nie jest czymś przypadkowym, stanowi rodzaj informacji o jego sytuacji życiowej, a zwłaszcza o jego postępowaniu oraz o jego więzach z Bogiem i ludźmi. Dojrzałość w *sferze moralnej* oznacza świadomość, że tylko niektóre sposoby postępowania prowadzą do rozwoju i satysfakcji. Wszystkie inne prowadzą do krzywd, a nawet do autodestrukcji<sup>47</sup>. Zdaniem ks. Pietrasa moralność to rodzaj szczególnej inteligencji, umożliwiającej odróżnienie tych zachowań, które nas rozwijają od zachowań, przez które wyrządzamy krzywdę sobie lub innym. Bardzo ważną sferą tworzącą tożsamość chrześcijańską jest dojrzała *sfera duchowa*. Wyraża się w zdolności człowieka do zrozumienia samego siebie, czyli szukanie odpowiedzi na trzy podstawowe pytanie: skąd się wziąłem?, dokąd zmierzam?, w oparciu, o jakie wartości i więzi mogę osiągnąć cel, do którego dążę? Ks. Henryk Pietras zwraca uwagę, że człowiek pozbawiony duchowości czy zadawający się naiwnymi odpowiedziami w tej dziedzinie, jest z definicji nie tylko niedojrzały, ale też zniewolony. Nie może bowiem w sposób świadomy i wolny kierować sobą, skoro nie wie, kim jest, ani dokąd zmierza. Nie ma zatem zdrowia psychicznego, rozwoju i wolności bez duchowości<sup>48</sup>. Istotne znaczenie ma *sfera religijna*, która oznacza, że człowiek buduje osobistą więź z Bogiem, który stworzył go z miłości i kocha go w sposób nieodwołalny. Duchowny ten dodaje, że „dojrzała więź z Bogiem jest najważniejszą podstawą i gwarantem dojrzałej więzi z człowiekiem z samym sobą i z drugim człowiekiem. Ks. Pietras wyszczególnia też *sferę społeczną*, która, jeśli jest dojrzała, to człowiek ani nie popada w osamotnienie i izolację, ani nie godzi się na zaburzone, czyli toksyczne więzi oparte na strachu, manipulacji, podporządkowaniu czy przemocy<sup>49</sup>.

Duchowny w swojej analizie pokazuje jeszcze pięć sfer, które składają się na tożsamość chrześcijańską: cielesna, płciowa, seksualna, a także sfera wolności i wartości. Pozwolę sobie zatem z tych pięciu sfer wyszczególnić dwie z nich, czyli sfery wolności i wartości. Dojrzałość w *sferze wolności* zdaniem ks. Pietrasa oznacza, że człowiek zdaje sobie sprawę z tego, iż potrafi posługiwać się swoją wolnością w taki sposób, iż rozumie, że minimum wolności to wolność od wyrządzania krzywdy sobie i innym, a maksimum wolności to zdolność do dojrzałej miłości. Dojrzałość w *sferze wartości* natomiast oznacza, że człowiek nie manipuluje samym sobą i nie łądzi się, że wszystkie normy postępowania, ideały i wartości są jednakowo dobre i prowadzą do rozwoju. Nie absolutyzuje też wartości względnych (np. tolerancji czy demokracji), lecz na szczycie hierarchii wartości stawia miłość, odpowiedzialność, wierność.

<sup>47</sup> Zob. <http://prasa.wiara.pl/doc/455335.Tozsamosc-chrzescijanska-ani-Zyda-ani-Greka> [04.03.2010].

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże.

### 3. Analiza „wartości” i „nadziei” w wymiarze duchowym ludzkiej egzystencji

Problematyka wartości była zawsze obecna w kręgu zainteresowań filozofów, psychologów i pedagogów. Pozwolę sobie zatem na krótkie przedstawienie kilku interpretacji pojęcia wartości w ujęciu psychologicznym. Zdaniem T. Tomaszewskiego wartości zdeterminowane są doświadczeniami i sytuacjami, które były szczególnie ważne dla człowieka. Według Cz. Matuszewicza wartości stanowią standard wyboru celów życiowych, indywidualnej drogi życia oraz tzw. społecznej osobowości człowieka<sup>50</sup>. Problem wyboru wartości wiąże się silnie z emocjami i tym właśnie zagadnieniem zainteresował się A. Meinong, który analizował „przeżywanie wartości”. Jego zdaniem „warunkiem wystąpienia przeżycia wartości jest sąd egzystencjalny stwierdzający istnienie lub nieistnienie czegośkolwiek. Konsekwencją orzeczenia miały być przeżycia uczuciowe. Jeżeli istnieniu czegoś towarzyszą przyjemne uczucia, wówczas przeżywamy wartości dodatnie, jeżeli zaś uczucia nieprzyjemne – przeżywamy wartości negatywne<sup>51</sup>. Teorię Meinonga zmodyfikował i rozszerzył Ch. Ehrenfels, który stwierdził, że przypisujemy obiektywne wartości wówczas, gdy występuje tzw. „względny przyrost szczęścia”(wartość pozytywna) lub „względny spadek szczęścia”(wartość negatywna). E. Thorndike zauważa racjonalny charakter wartościowania i jego wpływu na postępowanie. Według niego miarą wartości są konsekwencje, jakie dana rzecz, sytuacja czy postępowanie pociąga za sobą. Człowiek wartościujący przewiduje konsekwencje zaistniałego stanu, akceptuje go wraz z konsekwencjami, albo przeciwstawia się przewidywaniu złych następstw<sup>52</sup>.

Wartości można badać z różnych punktów widzenia, gdyż posiadają one wielopłaszczyznowy wymiar. Jednakże najbardziej interesującą koncepcją, która wpisuje się w zakres omawianego przeze mnie problemu, jest koncepcja wartości według ks. prof. Kazimierza Popielskiego, zajmującego się problemami ludzkiej egzystencji i sposobu wyboru wartości. Zdaniem ks. Popielskiego wartości mają charakter egzystencjalny: żyją w życiu, z życia się wywodzą i są właściwe dla potrzeb życia konkretnej ludzkiej jednostki. Stawiają wymagania o charakterze egzystencjalnym i są potrzebą i pragnieniem typowo ludzkim. Duchowny ten zwraca uwagę, na pojmowanie wartości w dwojaki sposób – wartości „w życiu” i „wartości dla życia”. Carl Rogers mówił o wartości, które są „w nas”, a Victor E. Frankl o dążeniu „ku nim”, Albert Bandura wiązał je z uczeniem się ich w życiu, jeszcze inni wskazywali na rolę motywującą służącą rozwojowi<sup>53</sup>. Ks. Popielski jest zwolennikiem podejścia egzystencjalno-poznawczego, gdyż wartości są tu gwarantem „życia”, rozwoju, dojrzewania, satysfakcji, zdrowia itp. Uważa on, że egzystencji potrzebne jest całe spektrum możliwych wartości, do których można się odnieść i spośród których moż-

<sup>50</sup> Cz. Matuszewicz, *Psychologia wartości*, Warszawa 1975, s. 9.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Por. K. Popielski, *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin 2008, s. 143.

na dokonywać wyboru. Ks. Popielski zwraca także uwagę na paradoksy wartości i egzystencji:

1. Im wyższy i jakościowo bogatszy wymiar egzystencji, tym wartości są mniej wyraziste i oczywiste, ale głębiej obecne i pełniej doświadczane, np. wartość miłości jest życiowym dążeniem i pragnieniem, ale także niepokojem egzystencjalnej głębi,
2. Im bardziej specyficzny jest wymiar egzystencji, tym wartości są bardziej subtelniej w nim obecne, np. wartość miłość niekoniecznie musi być rozpoznawalna w wymiarze fizycznym, ale koniecznie w wymiarze duchowym,
3. Im głębiej wartości są ukryte w egzystencji, tym bardziej są realne, aktywne i osobiste np. wartość miłości okupiona doświadczeniem cierpienia staje się realnie bardziej bliska, cenna i osobista<sup>54</sup>.

W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na to, co ks. Popielski nazywa – „jakościami egzystencyjnie komplementarnymi”, do których zalicza zdrowie i chorobę, cierpienie i ból. W swojej analizie wyjaśniającej to zagadnienie, postępuje się dwoma znaczeniami „zdrowia”:

- Negatywne rozumienie słowa „zdrowie” – czyli zaburzenie zdrowia, które nie jest właściwością jednowymiarową ani wyłącznym efektem kombinacji struktur tej samej dymensji, nawet możliwe jest ich postrzeganie jako stanu aktywnego współdziałania wielu czynników zaburzających, ale pochodzących z jednego i tego samego wymiaru egzystencji,
- Pozytywne rozumienie słowa „zdrowie” zawsze stanowi jakość i wartość egzystencyjna jednostki, wielowymiarowo będącej i wielowymiarowo stającej się, tj. fizycznie i psychicznie i duchowo<sup>55</sup>.

Zdaniem ks. Popielskiego zdrowie jest wartością temporalną, osobistą, zindywidualizowaną podmiotowo i podmiotowo-osobową: 1) zdrowie należy do kategorii wartości egzystencjalnych; 2) zdrowie nie ma charakteru lokalizacyjnego; 3) zawsze choruje człowiek, jako jedność i całość. Zaburzeniom zdrowia towarzyszą dwa fenomeny z kręgu ludzkich doświadczeń egzystencjalnych: ból i cierpienie. Ból cechuje się lokalizacją swego zaistnienia, jest przejawem stanu chorobowego. Cierpienie ma charakter „rozlany” w całości egzystencji; cierpienie może towarzyszyć również zdrowiu<sup>56</sup>. Jak podkreśla ks. Popielski, „ból jest związany z uchwytą przyczyną natury fizycznej, cierpienie ma zaś charakter wielowymiarowy, gdyż dotyka wszystkich sfer życia. Wobec cierpienia i bólu człowiek może przyjąć osobistą postawę”. Osoby szukające pomocy np. w grupach modlitewnych, czy też uczestnicząc w specjalnych Mszach św. z modlitwą o uzdrowienie pragną uwolnić się od cierpienia fizyczne-

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże.

go, psychicznego lub duchowego. Mają nadzieję, że jest możliwa zmiana na lepsze życie. Czym zatem jest cierpienie, a czym jest nadzieja dla ludzkiej egzystencji? Na to pytanie odpowiada ks. Popielski wskazując jednocześnie na wielopłaszczyznowość tych dwóch zagadnień. Jego zdaniem cierpienie jest doświadczeniem podmiotowo-osobowym. Mając odniesienie do struktur osobowościowych, tym samym jest ukorzenione także w podłożu i podstawach somatycznych. Podkreśla również, że na strukturę przeżywania cierpienia i sposobów jego doświadczenia duży wpływ ma kultura, życie społeczne, postawa poszczególnych osób wobec cierpienia, poziom tolerancji na cierpienie i sposoby radzenia sobie z cierpieniem. Szczególną formą cierpienia jest cierpienie egzystencjalne, w którym można wyróżnić: smutek, lęk, rezygnację, rozpacz, uczucie bezsensu, przygnębienie, brak wyjścia z sytuacji.

Według ks. Popielskiego obok doświadczenia cierpienia, jako znaczącego przeżycia dla ludzkiej egzystencji, ważna jest nadzieja – wymiar noetyczny egzystencji o charakterze motywacyjnym. Nadzieja aktywizuje egzystencję, a w sytuacjach ekstremalnych, staje się główną siłą podtrzymującą motywację życia. Dla osobowej egzystencji nadzieja jest równocześnie potrzebą i pragnieniem<sup>57</sup>. Zdaniem duchownego nadzieja w procesie motywacji jest równa potrzebom takim jak np.: potrzeba wolności, godności, odpowiedzialności. Potrzeba nadziei podlega procesom autointerpretacji dokonywanych przez człowieka, który jest nośnikiem jej obecności w swoim życiu. Ks. Popielski uważa, że „bez obecności nadziei w życiu ludzkim egzystencja traci moc trwania”. Konstatuje także, iż brak nadziei zamyka życie w „teraz” i nie pozwala na otwarcie się „ku...” potem. Jego zdaniem w tym przypadku kurczy się temporalna pełnowartościowość egzystencji i staje się ona byciem bez możliwości i przyszłości. Nadzieja należy do potrzeb pierwotnych, podstawowych i wyjściowych dla egzystencji. Według ks. Popielskiego nadzieja jest wsparciem w sytuacjach wszelkich prób życiowych kryzysów, frustracji, stresów itp. Jako fundament egzystencji jest potrzebą głęboko zakorzenioną w osobowym życiu religijnym.

## Podsumowanie

Z licznych badań na temat znaczenia religii w życiu człowieka wynika, iż poprzez religię chrześcijańską i działalność we wspólnocie następuje w nim transformacja duchowa, przekształca ona swoją postawę z obojętnie religijnej na proreligijną. Odbudowuje tożsamość chrześcijańską i zaczyna do swojego życia adaptować nowe wartości z nadzieją na lepszą przyszłość, dokonując w ten sposób prawdziwego zakorzenienia w Jezusie Chrystusie. Rozwój życia religijnego jest zatem sine qua non ludzkiej egzystencji, jest wyrazem podmiotowości człowieka. Stanowi warunek jego rozwoju na płaszczyźnie psychicznej, duchowej i intelektualnej. Dla osób „uwiędzionych” błędną filozofią mówiącą o Bogu jako np. *Energii przenikającej wszystko* i człowieku, który swoją mocą może podporządkować sobie tę energię dla własnych

<sup>57</sup> Tamże, s. 211.

celów, przejście od zakodowanego w świadomości *homo energeticus do homo religiousus*, stanowi pewną trudność. Człowiek bowiem musi „nauczyć się” na nowo Boga, czyli zrozumieć sens i wartość przekazu religijnego zawartego w Biblii. Musi także dokonać zmian w systemie wartości, co wiąże się również ze zmianą obrazu własnego „ja” i przejściem od postawy „bądź wola moja”, do postawy „bądź wola Twoja”. Osoba przestaje już być „wynurzającym się Bogiem” (według filozofii New Age), który sam siebie może zbawić, lecz uznaje Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, tak jak pisał św. Paweł: „Jeśli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznanie jej ustami – do zbawienia (...). Albowiem, każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Rz. 10,8-10,13). Chciałbym tutaj jeszcze zwrócić uwagę na słowo „zbawienie” – gr. *soteria* – oznaczające również *ocalenie, uratowanie, wybawienie*, a zatem przyjęcie Jezusa, pójście za Nim daje nadzieję na ocalenie, na odnowienie życia, na wyzwolenie ze złych duchowych i psychicznych uwikłań. Człowiek zaczyna rozumieć, że „prawdziwego ukojenia nie można znaleźć w bogu własnego umysłu”<sup>58</sup>.

## Literatur:

- Baker, M.W., *Najlepszy z Psychologów – Jezus i mądrość duszy*, Warszawa 2003.
- Bocheński, J.M., *Sto zabobonów*, Kraków 1994.
- Boenisch, E, Haney, C. M., *Twój stres – sens życia, równowaga i zdrowie*, Gdańsk 2007.
- Brooke, T., *Avatar of Night – The Hidden Side of Sai Baba*, Tarang 1982.
- Donahue, M., *Intrinsic and extrinsic religiosity: the empirical research*, „Journal for the Scientific study of Religion” 4 (1985), s. 418-423.
- Drozdowicz, Z., (red.), *Zarys encyklopedyczny religii*, Poznań 1992.
- Gałdowa, A., (red.), *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000.
- Gałdowa, A., (red.), *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, Kraków 1999.
- Gross, N., Simmons, S., *The Religiosity of American College and University Professors*, „Sociology of Religion” 70/2 (2009), s. 101-129.
- Jackowski, A., Sołjan, I., Biłska-Wodecka, E., *Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe*, Poznań 1999.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Poznań 1998.
- Kahoe, R., *The Development of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientations*, „Journal for the Scientific study of Religion” 4 (1985), s. 408-412.
- Kowalczyk, A., *Europa jakiej nie znasz*, Gdańsk 1996.
- Lassus, de A., *New Age nowa religia?*, Warszawa 1993.
- Leachy, M. P., *Letter to an Atheist*, Franklin 2007.
- Leippe, M. R., Zimbardo, P.G., *Psychologia zmiany postaw i wpływu społecznego*, Poznań 2004.
- Matrisciana, C., *Gods of the New Age*, Eugene 1985.
- Matuszewicz, Cz., *Psychologia wartości*, Warszawa 1975.
- Popielski, K., *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin 2008.
- Prężyna, W., *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.
- Szczepański, J., *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1969.
- Śliwak, J., *Altruizm a religijność człowieka. Badania empiryczne*, „Roczniki Filozoficzne” 41/4 (1993), s. 53-78,

<sup>58</sup> M. W. Baker, *Najlepszy z Psychologów – Jezus i mądrość duszy*, Warszawa 2003, s. 117.

- Tobacyk, J., *Przeżycie nawrócenia religijnego jako mechanizm zmiany i rozwoju osobowości*, Lublin 1989.
- Ullman, Ch., *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, New York 1989.
- Weldon, J., Transcendental Meditation in the New Millennium (Part Two), „The Christian Research Journal” 27/6 (2004).
- Zimoń, H., (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin, 2000.
- Zwoliński, A., *Satanizm – w gąszczu zła*, Kraków 1995.
- Żylicz, P. O., *Orientacja transpersonalna w psychologii*, „Przegląd Psychologiczny” 3-4/37 (1995), s. 446-467.

## Towards Religious Conversion: Changing Attitudes, Reconstruction of Christian Identity, Finding New Values and Hope

Summary: The topic of religious conversions began to be dealt with in psychologist circles at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. At that time it was perceived that the religious life of man influences his attitude and values. Sometimes people who have departed from a pre-conceived belief at some point in their lives fall into existential emptiness and try to fill the void with another kind of spirituality - universal spirituality, which was and is propagated by people associated with the occult movement called New Age. The announcement of a new vision of spirituality is a trap for people seeking the meaning of life, their own identity or positive values. The stronger the desire to fulfil one's dreams, in this respect, the weaker the mechanism for assessing one's profits and losses. Reflection comes later when psychological and spiritual problems begin. This is when a person directs his or her steps back to God.

Keywords: conversion identity value hope







# RECENZJE I OMÓWIENIA



Ks. Mariusz Wojnowski,  
*Katechizacja w Diecezji Toruńskiej*  
*w latach 1992-2012,*  
Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne,  
Toruń 2017, s. 351.

Wydarzenie Pięćdziesiątnicy (gr. Πεντηκοστή – Pentékosté) dało początek Kościołowi i jego apostołskiej działalności. Właśnie w dniu Zesłania Ducha Świętego Szymon Piotr rozpoczął w Jerozolimie katechezę Kościoła. Historia dostarcza licznych przykładów zawiązywania wspólnot chrześcijańskich, których zadaniem było szerzenie Dobrej Nowiny. Jedną z nich jest powołana przez św. Jana Pawła II – bullą *Totus Tuus Poloniae populus* z dnia 25 marca 1992 roku – Diecezja Toruńska, wyrastająca z blisko 750-letniej tradycji Diecezji Chełmińskiej (utworzona 28 lipca 1243 roku). Pierwszy jej biskup Andrzej Wojciech Suski od samego początku był głęboko przekonany o potrzebie katechizowania powierzonej mu wspólnoty diecezjalnej. W „Katechizmie Kościoła katolickiego“ w punkcie 10. wstępu czytamy: „Nie powinno więc budzić zaskoczenia, że w dynamicznym ożywieniu wywołanym przez Sobór Watykański II (który papież Paweł VI uważał za wielki katechizm naszych czasów) katecheza Kościoła na nowo zwróciła na siebie uwagę. Świadczą o tym: *Ogólne dyrektorium katechetyczne* (1971), zgromadzenia Synodu Biskupów poświęcone ewangelizacji (1974) i katechezie (1977) oraz ogłoszone po ich zakończeniu adhortacje apostołskie: *Evangelii nuntiandi* (1975) i *Catechesi tradendae* (1979)”. To przeświadczenie oddaje istotę tematu podjętego przez ks. Mariusza Wojnowskiego w książce „Katechizacja w Diecezji Toruńskiej w latach 1992-2012”. Ogromnie cieszy fakt, że właśnie zagadnienie katechezy i jej realizacja w Diecezji Toruńskiej, w pierwszych 20 latach jej funkcjonowania, znalazło zainteresowanie w refleksji naukowej.

Książka ks. Mariusza Wojnowskiego już w samym tytule zapowiada poważną analizę zagadnienia katechizacji, zwłaszcza gdy wziąć pod uwagę fakt powołania nowej diecezji w ramach struktur administracyjnych Kościoła w Polsce. Właśnie to wydarzenie oraz wejście w życie od 25 marca 2012 roku norm prawnych I Synodu Diecezji Toruńskiej (23 czerwca 2007 roku – 20 listopada 2010 roku) stanowią czytelną cezurę czasową publikacji. Na początek pragnę zauważyć, że jako czytelnik odbyłem interesującą przygodę poznawczą. Wraz z lekturą książki coraz bardziej nabierałem przeświadczenia, że tytułowa kategoria „katechizacji” była dla Autora jedynie pretekstem do gruntownej (diachronicznej) analizy tematu. To bez wątpienia

pionierska i bezcenna praca faktograficzna, oparta o dostępne i solidne źródła (kwerenda źródłowa liczy aż 26 stron w wykazie bibliograficznym).

Recenzowana książka ks. Mariusza Wojnowskiego liczy 351 stron i w swej strukturze zawiera cztery logicznie zaplanowane i zharmonizowane ze sobą rozdziały. Umieszczono w niej również stosowny wykaz skrótów (s. 7-9), wstęp (s. 11-16), zakończenie (s. 311-314), bibliografię (s. 315-346), spis licznie pojawiających się w książce tabel (s. 347-350) i wykresów (s. 351). Wszystkie elementy publikacji stanowią zwartą całość. W rozdziale I (s. 17-62), Czytelnik poznaje najpierw genzę Kościoła lokalnego, a następnie inspiracje katechetyczne I Synodu Diecezji Toruńskiej na tle polskiego systemu oświaty po zmianach ustrojowych schyłku XX wieku. Podjęte analizy stanowią punkt wyjścia dla rozdziału drugiego (s. 63-156), w którym Autor prezentuje szkolne nauczanie religii na poszczególnych etapach edukacyjnych, pozalekcyjne formy katechezy szkolnej oraz katechezę parafialną. Rozdział trzeci (s. 157-212) jest poświęcony podstawom programowym nauczania religii, programom i podręcznikom do katechizacji dzieci i młodzieży oraz treściom przekazu katechetycznego dla dorosłych. Swoistym dopełnieniem prowadzonych poszukiwań jest rozdział czwarty (s. 213-310), w którym ks. Mariusz Wojnowski daje poznać rangę i konieczność integralnej i permanentnej formacji katechetów oraz nauczycieli religii (duchownych i świeckich) w perspektywie wierności kerygmatowi i skuteczności (efektywności) przekazu. W pełni trzeba się zgodzić w zaproponowanym przez Autora wnioskiem, a zarazem postulatem duszpastersko-pastoralnym: Nie ma dobrej katechizacji bez właściwej formacji!

Książka Mariusza Wojnowskiego podjęte w książce analizy skupia wokół głównego problemu, który ujmuje następująco: „Jakie są podstawy prawne katechezy parafialnej i szkolnej, kto jest odbiorcą katechezy, kto jest nadawcą katechezy, jaka ma być treść katechezy, czy szkoła jest właściwym miejscem katechizowania, jaki był wkład Kościoła lokalnego w dzieło katechizacji?” (s. 11). Autor publikacji przyjmuje dwie definicje katechezy. Za św. Janem Pawłem II wskazuje, że „katecheza jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego” (s. 11-12). Takie ujęcie dopełnia istotnymi słowami ks. prof. Ryszarda Czekalskiego, wskazując, że jest to „proces wzajemnej komunikacji pomiędzy Bogiem, katechetą a katechizowanym, w którym trzy funkcje katechezy (nauczanie, wychowanie i wtajemniczenie) niczym echo mają odbić się w sercu ludzi uczestniczących w tym procesie” (s. 12). Złożone przez Autora deklaracje w zakresie rozpatrywanego problemu są konsekwentnie realizowane w poszczególnych rozdziałach. Zanim przejdzie do analizy najistotniejszych zagadnień, prezentuje liczne uwarunkowania, które wpłynęły na kształt katechezy w Diecezji Toruńskiej. W tym kontekście pojawia się ciekawa propozycja I Synodu Diecezji Toruńskiej, dotycząca możliwości powołania

w szkole prefekta (s. 43).

Ks. Mariusz Wojnowski wskazuje na dwa zasadnicze lokalne wydarzenia silnie związane z treściami katechetycznymi: jubileusz 750-lecia Diecezji Chełmińskiej, który przypadł w 1993 roku oraz rozpoczęta 26 sierpnia 2012 roku peregrynacja kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Bardzo szeroko, wręcz skrupulatnie, omawia na tym tle programy, podręczniki i pomoce katechetyczne dla dzieci i młodzieży. Prowadzone analizy zasadniczo ogranicza jedynie do sfery deskrypcyjnej (opisowej), a mniej uwagi poświęca warstwie predyktywnej (przewidującej przebieg zjawisk i procesów) czy kerygmatycznej. Rzadko wchodzi w sferę eksplanacyjną, by rozpoznać przyczyny czy wyjaśnić zachodzące w procesie katechetycznym zależności. Autor swoją uwagę skupia przede wszystkim na wiernym odtworzeniu warstwy faktograficznej. Szkoda, że miejscami jakby ucieka od własnych interpretacji czy chociażby postawienia podstawowego pytania: dlaczego?, wiernie pozostając na płaszczyźnie faktograficznej i statystycznej. W treściach katechezy słusznie postuluje korelację chrystocentryzmu, orędzia wyzwolenia, eklezjalności, inkulturacyj i organicznej tożsamości z własną hierarchią prawd.

Dobrze się stało, że w publikacji łatwo znaleźć zachodzące interakcje pomiędzy katechezą a szkolnym nauczaniem religii czy też pomiędzy poszczególnymi środowiskami wychowawczymi. Ksiądz Mariusz Wojnowski daje możliwość poznania szerokiego pola oddziaływania katechetycznego zarówno w wymiarze rozumu, jak i wiary. Widać przechodzącą granicę czy cezurę pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami, zwłaszcza, że obok siebie zostają zestawione: nauczanie religii na poszczególnych etapach edukacyjnych i rekolekcje, pielgrzymki oraz konkursy i olimpiady (diecezjalne i ogólnopolskie). Autor słusznie sięgnął do „Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce“, które jasno wskazuje, że „katecheza jako część procesu ewangelizacji jest zarówno kształceniem, wychowaniem, jak i wtajemniczeniem, pozostaje dla odpowiedzialnych za katechezę takie jej przystosowanie, aby w rzeczywistości polskiej został wypełniony postulat Kościoła o komplementarności szkolnego nauczania religii i katechezy parafialnej, szczególnie w tym, co dotyczy chrześcijańskiego wtajemniczenia i ewangelizacji, które to funkcje jedynie częściowo mogą być zrealizowane w szkole” (DKP, 13). Tak więc mamy dwie formy głoszenia Słowa: katechezę i nauczanie religii w szkole. O ile zatem katecheza i nauczanie religii różnią się, to powinny się uzupełniać. Nauka religii w szkole jest często utożsamiana z katechezą, mimo że zakres znaczeniowy terminu „katecheza” jest znacznie szerszy niż „nauka religii”.

W polskiej rzeczywistości oświatowej nauczanie doktryny chrześcijańskiej stanowi istotę katechezy szkolnej (lekcji religii), natomiast realizowanie funkcji wtajemniczenia i wychowania w wierze najpełniej jest realizowane w parafii, we wspólnocie i ze wspólnotą wierzących. Święty Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* pisze następująco: „Chociaż prawdą jest, że katecheza może być wszędzie prowadzona, to jednak muszę podkreślić (...), że wspólnota parafialna, jako zajmująca szczególne miejsce, powinna

pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy. (...) Tam w jednej czynności liturgicznej łączy się dla nich obficie chleb zdrowej nauki i chleb eucharystyczny; stamtąd są codziennie posyłani, by pełnili swe apostołskie działania wszędzie, gdzie kipi życie świata” (CT, 67). Papież, w tym samym dokumencie, gdy mówi o obecności katechezy w szkołach bezwyznaniowych i publicznych, używa terminu „nauczanie religijne”. Współcześnie oba terminy, „katecheza” i „nauka religii”, są często stosowane wymiennie. Tak dzieje się w polskim systemie edukacyjnym, jednak w niektórych krajach „katechezę” odnosi się do jedynie do katechizacji parafialnej, natomiast „naukę religii” do szkolnego nauczania religii. Powyższe rozróżnienia i uwarunkowania semiotyczne wydają się kluczowe, gdyż współczesne środowisko szkolne, przesiąknięte coraz wyraźniej kulturą ponowoczesną z jej wszystkimi implikacjami, stanowi szczególne wyzwanie dla katechizacji. Obecnie coraz trudniej mówić, ściśte, o katechezie.

Publikacja ks. Mariusza Wojnowskiego jest logicznie zaplanowana, co pozwoliło chronologicznie, systematycznie i konsekwentnie ukazać organizację katechezy w Diecezji Toruńskiej w opisywanym okresie (1992-2012). Autor w prowadzonych analizach posłużył się metodą analityczno-syntetyczną i historyczną. Uzasadnia, że wykorzystanie metody analizy dokumentów pomoże „ułożyć spoiwą całość” (s. 16). To założenie bezsprzecznie udało się Autorowi zrealizować, choć odczułem niedosyt, gdy chodzi o metodę syntezy. Przypuszczam, że nie do końca zgłębił metodologiczne zestawienie: metoda analityczno-syntetyczna, stąd mogły zrodzić się zrozumiałe problemy z ostatecznym wyartykułowaniem wniosków. Właśnie wierność metodologiczna czyni zadość wymaganiom merytorycznym w postępowaniu naukowym. We wstępie książki spotykamy następujące zapowiedzi treści: „ukazany zostanie”, „omówiona zostanie”, „zostanie zaprezentowane” czy „zostaną także scharakteryzowane” (s. 14-15), zaś w zakończeniu konkluzje przyjmują bardzo podobną postać: „wskazano”, „przedstawiono” czy „zauważono” (s. 311). Osobiście oczekiwałbym bardziej jednoznacznych i syntetycznych wniosków, zwłaszcza w zakończeniu publikacji. Bardzo dobrze się stało, że Autor wysunął pięć postulatów katechetyczno-pastoralnych w oparciu o doświadczenia Diecezji Toruńskiej w tym zakresie (s. 312-314).

Za ważne osiągnięcie Autora uznaję ukazanie problematyki katechizacji z wykorzystaniem bogatej faktograficznej literatury źródłowej. Kwerenda jest nie do przecenienia oraz godna uznania. Bibliografia została przygotowana wzorowo (bardzo czytelny podział źródeł). Widoczna konsekwencja metodologiczna uprzyjemnia lekturę i ułatwia percepcję treści. Przytaczane cytaty są umiejętnie dobrane i harmonijnie wkomponowane w treść prowadzonych analiz, co czyni z Autora kompetentnego znawcę tematu.

Książka pod względem edycyjno-wydawniczym zasługuje na słowa pochwały: jest przemyślana i starannie wykonana. Właściwie trudno w publikacji znaleźć jakieś potknięcia interpunkcyjne czy stylistyczne, choć zupełnie nie udało się ich Autorowi uniknąć. Sporadycznie pojawiają się literówki: np. między (s. 203, wers



19); brak wyrazów lub liter: nieprzerwanie przez badany czasu; Świece nad Osą (Świecie) – (s. 261 – w tabeli); brak spacji: T.1 poz. 11 literatury pomocniczej (s. 345); dywizy zamiast myślników w poz. 18 (s. 345); zbędny przecinek: zalecenia, i (s. 148, wers 14); nazwy wydarzeń lepiej pisać nie kursywą, lecz w cudzysłowach: np. „Diecezjalny konkurs plastyczny” (s. 99). Należałoby się zastanowić, czy przywołany zapis nie powinien być dużymi literami, tak jak w przypadku „Olimpiada Teologii Katolickiej” (s. 110).

Pojawiające się w publikacji nieliczne niedociągnięcia nie umniejszają jej ostatecznej wartości. Na pochwałę zasługuje profesjonalne wykonanie i wykorzystanie zestawień tabelarycznych. Bez wątpienia wpisuje się to we współczesne trendy przekazu, jak również uatrakcyjnia lekturę książki i ułatwia percepcję jej treści. Stąd ważne jest, by podczas prezentacji wyników badań zachodziła ścisła korelacja pomiędzy warstwą merytoryczną, metodologiczną i edycyjną.

W świetle powyższych ocen, recenzowaną publikację ks. Mariusza Wojnowskiego trzeba uznać za pionierską. Autorowi należy podziękować za kompetentny, przejrzysty i przekonujący wykład w sprawie katechizacji w Diecezji Toruńskiej, a jego diachroniczną dociekliwość można porównać jedynie do żmudnej pracy benedyktyńskiej. Mimo wskazanych uchybień i wątpliwości, to bezdyskusyjna i bezcenna baza faktograficzna. To książka niezmiernie ważna dla wspólnoty Kościoła w Toruniu. Mamy tu do czynienia z bogatą źródłowo i merytorycznie pracą poświęconą nie zawsze łatwym do uchwycenia i zinterpretowania problemom z katechetyki i pedagogiki oraz teologii praktycznej i prawa.

Niekwestionowaną wartością autoteliczną recenzowanej publikacji jest pełne namysłu ukazanie pięknego i unikatowego obrazu pierwszych 20 lat posługi katechetycznej w Diecezji Toruńskiej. W pełni zgadzam się z życzeniem Autora, iż „należy mieć nadzieję, że niniejsze opracowanie stanie się punktem wyjścia do bardziej szczegółowych badań związanych z katechizacją w Diecezji Toruńskiej” (s. 314). Z uwagi na jego diachroniczny i deskryptywny charakter może odtąd dla wielu środowisk stanowić zachętę do dalszych badań historyczno-pastoralnych czy katechetyczno-edukacyjnych.

ks. Wojciech Cichosz  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
Toruń



José Ángel García Cuadrado “Tomás de Aquino, hoy”,  
*Cuadernos de Anuario Filosófico*,  
Wydawnictwo n. 254, Pamplona 2016, p. 93.

Saint Thomas Aquinas belongs to the few philosophers, whose thought not only fanned discussions but also inspired contemporaneous thinkers. Multithreaded aspect of Angelic Doctor's thought eludes attempts to close it in the chronological framework of the history of philosophy. Richness of not only theological, but above all philosophical issues encourages many authors to a dialogue with the thirteenth-century author. Aquinas engages in reflection on the existence of God, transcendentals, morality or human cognition. His interests are vast and cover social and political questions. Therefore, it is not surprising that throughout history a considerable amount of studies and research was devoted to his ideas, and also now, almost eight hundred years after the death of the Dominican, he does not seem to be less popular than centuries ago.

José Ángel García Cuadrado is a professor of philosophy at the University of Navarra in Pamplona, and a member of the Sociedad Española de Filosofía Medieval (SOFIM), Sociedad Internacional Tomás de Aquino de España (SITA), Société Internationale pour l'Étude of the Philosophie Médiévale (SIEPM) and also the Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF). He is the author of six books, numerous articles and research studies. His philosophical interests focus on the thought of St Thomas and his Spanish interpreters: Francis Suarez and Domingo Bañez.

The study is an attempt to draw modern readers to the person and the most important ideas and thoughts of Aquinas. In the preface the author proves falsity of the formulaic approach to the Middle Ages as a period of obscurantism in history of mankind and synthetically highlights the elements that shaped St Thomas's thought, such as development of universities, architecture of cathedrals and interpenetration of three cultures: Christian, Jewish and Arab in the thirteenth century.

St Thomas's thought should be considered as a bridge between the classical pagan culture and Christian culture of the feudal era. Thomas Aquinas sought a synthetic approach to the plentifulness of centuries-old tradition of the Church Fathers and to the pagan wisdom of Plato and Aristotle. He was not afraid to undertake the dialogue with the Jewish and Arab thought, in order to deepen the truth about the human being, the world and God. He realised that you cannot monopolise truth, which transcends all attempts to dominate it.

The book is divided into two parts and each of them consists of sections that present the stages of life and selected issues of Aquinas's philosophy. First part, which

consists of 11 sections, presents the biography of Saint Thomas, focusing primarily on his scientific activity and development of his personality. The author presents the Dominican's life in chronological order, beginning with his childhood, Benedictine formation at Monte Casino and receiving a Dominican habit in Naples (1224 / 25-1245). Then he describes the trajectory of Aquinas's intellectual development - university studies in Rome, Paris and Cologne. He draws attention to the Dominican's participation in the dispute between *seculares* and *mendicantes* at the University of Paris. It seems interesting that in the period from 1255 to 1256 the situation of monks in Paris was extremely difficult: they were attacked in the street and the Dominican convent of Saint-Jacques was guarded by the king's archers. Not surprising, that on the day in which Thomas received the title of master of Theology, the University was under the special protection and not everybody was able to listen to his inaugural lecture (p. 44).

In Section 7, entitled *La Suma contra Gentes*, in the chapter about Thomas's life, the author presents circumstances of creating one of the major works of the Dominican. The text was written in Paris (1259), and completed in Italy at the turn of 1264-1265. The work was a response to the encouragement of Raimunda Penaforte to write a philosophical compendium for evangelising work in the Muslim-Jewish environment (p. 46). Thomas did not create another textbook referring to the authority of Catholic doctrine, only the text, which makes reference to the basis of knowledge of every human being, including non-Christian, in order to lead the reader to the Christian truth through rational arguments. *Summa contra Gentes* is an innovative proposal of Thomas, who saw the consistency between Christian revelation and reason. Recognition of God cannot be the result of any external means of coercion but only a personal internal experience of the Truth (*la conversión intelectual*, p. 47).

It seems interesting that Thomas, despite the difficulties with travelling at that time and taking into account the Dominican prohibition of travelling on horseback, was present in the most important intellectual centres of Europe. The author of the study gives an approximate calculation of distance covered by Angelic Doctor during his life (p. 37): Paris-Cologne (460 km), Naples-Paris (1700 km), the Rome-Paris (1520 km). Distance covered by the Dominican turns out to be very important when compared with the approximate number of his publications. Taking as a reference point the edition of the collected works (de la Frette, published in 34 volumes), Thomas for almost twenty-one years of his university work (1252-1273) wrote 20,000 pages, which gives 1,000 pages per year, and approximately over 12 pages a day. That impressive achievement of the medieval monk is due not only to his titanic work, but also to the secretaries assigned to him, whom he was able to dictate simultaneously on various topics. His secretary, Reginaldo de Piperno, recalls that Master Thomas would wake him in the middle of the night to dictate his thoughts to him (p. 45).

The last 11 section focuses mainly on the next to last year of St Thomas's life (*Última enseñanza en Nápoles-1272-1273*). During this period Aquinas gives lectu-

res on epistole concerning the Letter of St Paul to Romans, deals with editorial work on The Theological Summa, writes the comment to the Metaphysics by Aristotle, De motu corde (the work of heart). The biographical part of the book ends with the mention of the philosopher's death (1274), his canonisation (1327) and announcing him The Doctor of Church (1567).

In the second part of the book, entitled *Claves del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, the professor of Navarra University presents particularly distinctive features of the thirteenth-century thinker's thought. He emphasises that it is not easy to separate theology from philosophy, since there is close symbiosis between them. Those two areas of Thomas's interests interpenetrate, although it is possible to state their distinctiveness.

In the first section of the second chapter, *Dios y la ordenación de las ciencias: la universidad*, the author emphasises that the main feature of Thomistic thought is its orientation towards God. Aquinas's thought forms the rudiments and guarantees that Thomism - although theocentric - is not antihumanistic. The work of Thomas offers real humanism, whose basis is reference to transcendence (p. 58).

In the second section (*Dios y el hombre el problema de la libertad*), the professor of Navarra, making reference to thought of Thomas, enters into dialogue with atheistic humanism and the formula by J. P. Sartre: If God exists man is not free; but if a person is free, God cannot exist. Postmodernist thought rejects God as the guarantor of morality and creator of rational principles governing the world. It contrasts the divine freedom (*libertad divina*) with human freedom (*libertad humana*).

Yet Aquinas stresses that human freedom is possible because God's freedom exists. Creation is a free act of God and existence of the world is a manifestation of freedom and love. Man participates in some way in this act of freedom, although as a contingent and finite being, is limited by matter, time and space. However, man gifted with reason and free will is able to make free decisions, which self-determine him, *hic et nunc*, but also affect his eternity - man is the only creature who can reject God (p. 66-67).

The next section (*El humanismo cristiano de Tomás de Aquino*) concentrates on the issue of understanding „humanism” in contemporary culture. José Ángel García Cuadrado points out that modern thought has been seduced by atheistic philosophy and illusion of technological progress. Logical consequence of this is anti-humanism (*ver el Programa Gran Simio*). Man is no longer *imago Dei*, but only one of many creatures living on earth, not distinguished by anything in particular.

The idea of “creation of man in the image and likeness of God „ was the basis of Jewish-Christian anthropology. Angelic Doctor features two dimensions of „God's image” in man. The first is static and refers to the truth that man was created by God and thus possesses divine attributes: intelligence, free will and spiritual nature. These characteristics set him apart from all creation and decide about his privileged position in the world. The second dimension is dynamic and refers to the specific vocation of man, which is perfection in relationship with God. Man being rational

and free is able to love and get to know God. Both dimensions of humanity are complementary and indicate that human nature is enriched by divine element: man is the image of God, but he is not God. He participates in God's life, but still remains God's creation (p. 69-71).

The truth that man is *imago Dei*, is for the medieval thinker a basis to build his anthropology, whose main feature is ethical humanism. This means that the world is subordinated to man and his accomplishment in the world. However, man cannot mindlessly exploit things. His actions should be guided by ethical element: good of the other (*Amar es querer alguien para el bien*, p. 74).

In the section called *El amor a la Verdad* the professor from Pamplona emphasises personal character of truth in thought of St Thomas. Truth cannot be reduced to subjective beliefs or an abstract metaphysical problem. If it is not possible to identify truth with the person, the subject of love, then it is not worth human cognitive effort. For St Thomas love of truth means to recognize and experience the personal dimension of the Word which is the Truth, the Logos: Christ is the Truth (Juan 14: 6). José Ángel García Cuadrado, contemplating thought of Aquinas, points out that man participates to a greater or lesser extent, in the reality of Truth (p. 80). However, limited cognitive abilities of man, do not allow him to be fully the depository for truth. Truth is the space, which in earthly terms, has no boundaries. Man can always know the truth more and better, and that is why human can still explore subjects and issues that have already been studied. That is why, Thomas Aquinas rejects the thesis of impossibility to learn the truth by human reason (skepticism), or attempts to reduce it to a number of equivalent opinions, even contradictory ones (relativism). Angelic Doctor highlights the privileged position of truth in cognising reality (real y objetiva), and its close relationship with human intelligence.

The last section of the second part of the book presents the political doctrine of Aquinas (*Democracia y valores*). Author of the study draws our attention to the multithreading of the political thought, which appears in the commentary (unfinished) to Aristotle's *Politics*, in the treatise *De regimine principum* and in *De regno*. Political doctrine of Aquinas stems from the socio-political tension of the era, in which he lived - the dispute about the primacy of power between the emperor and the pope. Thomas believes that political and spiritual authority should be autonomous. Politics is an activity of man who should organise and direct the lives of citizens in a rational way, without the need to impose supernatural authority. Although religion and politics have two different goals, they interpenetrate, because both of these human activities search for ways to achieve happiness.

According to Thomas, politics cannot be perceived just as a technical tool of a narrow group of people, which has power over a particular community. Politics is „un arte que busca el último fin, la felicidad y Virtud de los gobernados” (an art, that seeks the ultimate goal, which is happiness of an individual, and good of the entire society, p. 85-86)

The synthesis of life and thought of Thomas Aquinas, presented in the book,

stems from the rich academic experience of the author and from his knowledge of Thomistic thought. Professor of the University of Navarra shows the readers St Thomas as a man of flesh and blood, who was not only devoted to divine matters, but also struggled with specific problems of his era. The medieval thinker can be for the man of twenty-first century a model of an integrated personality, who on complicated roads of life, struggling with doubts of faith and cognitive limitations of human reason, admires and contemplates the beauty of truth. The vast philosophical and theological legacy of St Thomas is for the man of the twenty-first century quite a challenge, but also an invitation to pose questions about the condition of man and the world in which he lives. Therefore, without doubt, you should reach out for the book by José Ángel García Cuadrado, which in a synthetic and attractive way shows the life of the Dominican monk and explains the most important aspects of his vast intellectual heritage.

Ks. Adam Jeszka  
Gdańskie Seminarium Duchowne





Piotr Duchliński – Andrzej Kobyliński – Ryszard Moń –  
Ewa Podrez,  
*Inspiracje chrześcijańskie w etyce,*  
Kraków 2016, s. 290.

Od długiego już czasu społeczeństwa, zwłaszcza w kulturze Zachodu, przestały być jednorodne pod względem światopoglądowym czy religijnym. Wolność głoszenia rozmaitych idei sprawiła, że powstał swoisty wolny rynek – już nie towarów i usług, ale koncepcji społecznych, etycznych i religijnych. Wszystkie one wydają się być równie ważne; każdy człowiek może wybrać dla siebie dowolny zestaw poglądów (czasem wydaje się, że nawet ich wewnętrzna spójność nie jest warunkiem koniecznym), zaś społeczność w dyskursie szuka pewnego *modus vivendi*, opartego na mniej lub bardziej chwiejnym kompromisie.

Wśród obecnych w przestrzeni publicznej idei jest także obecne chrześcijaństwo: przede wszystkim jako religia głosząca możliwość zbawienia wiecznego i nowego życia ofiarowanego każdemu przez miłosiernego Boga, ale i jako związany z religią światopogląd i system moralny. Kiedyś dominujące, chrześcijaństwo utraciło obecnie wiodącą pozycję i rolę zasady jednoczącej wszystkich członków społeczności, pozostaje jednak nadal dla wielu punktem odniesienia dla podejmowanych przez nich życiowych wyborów. Szuka też, w zmieniających się wciąż warunkach, nowych, adekwatnych sposobów wyrażania zawsze żywej prawdy.

Podobne zadanie stoi także przed myślicielami, którzy zainspirowani chrześcijaństwem, choć bez odniesienia do jego objawionych źródeł, badają powszechnie obowiązujące zasady moralne. Próbują oni, korzystając z dawniejszych i współczesnych systemów filozoficznych, prezentować etos mający swoje źródło w Ewangelii jako wciąż żywy i mający moc kierowania działaniem współczesnego człowieka i porządkowania relacji międzyludzkich w coraz szybciej zmieniających się warunkach gospodarczych, społecznych i kulturowych. Etycy ci nie stanowią jednej zwartej szkoły, przeciwnie, mając oparcie w różnych tradycjach filozoficznych prowadzą między sobą żywe spory. Dotyczą one nie tyle szczegółowych norm odnoszących się do konkretnych sytuacji życiowych, ale samych fundamentów etyki, jej metafizycznych i metodologicznych podstaw.

Książka Piotra Duchlińskiego, Andrzeja Kobylińskiego, Ryszarda Monia i Ewy Podrez poświęcona chrześcijańskim inspiracjom we współczesnej etyce składa się z czterech części. Zredagowana jest tak, by prowadzić czytelnika od zagadnień podstawowych i ogólnych ku bardziej szczegółowym. I tak pierwsza poświęcona jest

tym elementom obrazu świata, które stanowią fundament dla budowania etyki; dwie kolejne stanowią przegląd istniejących współcześnie nurtów etyki mających korzenie w chrześcijaństwie, a będących w żywym dialogu z różnymi kierunkami teorii moralności. Wreszcie ostatnia jest spojrzeniem na rozumienie i rolę powinności w myśli Emmanuela Levinasa i Tadeusza Stycznia.

Celem pierwszej części jest zrekonstruowanie obrazu świata, który stanowi podstawę formułowania rozstrzygnięć we współczesnej etyce chrześcijańskiej, przede wszystkim neoscholastycznej. Człowiek musi bowiem posługiwać się zbiorem twierdzeń, które, przyjmowane jako oczywiste, stanowią bazę determinującą profil uprawianego dyskursu, model interpretacji rozmaitych zjawisk. Zakładany obraz świata obejmuje zarówno tezy metafizyczne, epistemologiczne, metodologiczne, jak i aksjologiczne. Wskazują one na zarówno na najistotniejsze cechy zastanego świata, uprawnione kierunki i modele interpretacji, a także na wartość podejmowanych badań i ich wyników. Owe podstawowe założenia – przedzałożenia, jak nazywają je Autorzy – są dają też schematy służące organizacji danych doświadczenia. Odbywa się zaś ona nie tylko na poziomie werbalnym, ale także trudniejszym do opisanie i wyjaśnienia poziomie obrazowym. Autorzy podkreślają w tym miejscu, że różne modele etyki opartej na chrześcijaństwie muszą mieć jako podstawę pewien zbiór wspólnych założeń. Bez nich nie można by mówić o ich chrześcijańskim charakterze.

Autorzy podejmują próbę rekonstrukcji tych twierdzeń opierając się na pismach Tadeusza Ślipki, który jako jedyny z polskich etyków w XX w. opracował całościowo system etyki chrześcijańskiej. Wśród nich najważniejszym jest uznanie istnienia Boga; obok tego fundamentalnego dla obrazu świata założenia funkcjonuje wiele twierdzeń z zakresu metafizyki i antropologii filozoficznej (przede wszystkim o osobowym statusie każdego człowieka), teorii poznania czy filozofii nauki.

Założenia (czy przedzałożenia) te umocowane są w podłożu, jakim jest klasyczny, arystotelesowsko-tomistyczny obraz świata. Świat ten wypełniony jest substancjami – samodzielnymi bytami posiadającymi niezmienną istotę – poruszającymi się (chodzi tu o wszelką zmianę) w celu osiągnięcia swej doskonałości. Źródłem wszelkiego ruchu jest Bóg, od którego pochodzi istota i istnienie każdego bytu.

Jednak ten obraz świata został u progu nowożytności odsunięty („bezlitośnie zignorowany” jak pisze Michał Heller). Szybko rozwijające się nauki przyrodnicze porzuciły paradygmat jakościowy i celowościowy, a zaczęły opisywać świat w kategoriach matematycznych (ilościowych) i przyczynowo-skutkowych, podkreślając jego ciągłą ewolucję. Wiele zdroworozsądkowych, wyobraźniowych elementów obrazu świata zostało podważonych, a szereg kwestii dotąd rozważanych wyłączonych poza zakres wąsko rozumianej nauki.

Zmiana obrazu świata pociągnęła za sobą podważenie twierdzeń będących fundamentem chrześcijańskiej etyki. Dla filozofów tego nurtu jest to poważne wyzwanie: dyskusja ze współczesnymi nurtami etyki, nawiązującymi do nowożytnego paradygmatu, toczyć się powinna na poziomie przedzałożeń, które po obu stronach

są twierdzeniami filozofii, nie nauk przyrodniczych. Wydaje się także konieczne przemyślenie na nowo systemu podstawowych pojęć (zwłaszcza bytu, istoty i substancji), które wobec osiągnięć współczesnej fizyki straciły swą moc wyjaśniającą.

Wobec zmiany obrazu świata, a także zmiany w rozumieniu i sposobie uprawiania etyki należy się zastanowić, jak dziś filozofowie wiążą problematykę etyczną z jej chrześcijańską interpretacją. Temu zagadnieniu poświęcona jest druga część omawianej pracy. Autorzy poddają analizie sposób, w jaki współcześnie uprawiana jest etyka. Podkreślają tu tendencje do określenia źródłowego doświadczenia moralnego, odrzucenia absolutnego porządku, przyjmowania otwartego charakteru refleksji i budowania etyk uniwersalnych, opartych na idei wielokulturowości i liberalizmu. Powstają w ten sposób różne koncepcje etyki otwartej, bardziej skupionej na praktyce życia niż na szukaniu teoretycznych uzasadnień norm czy porządku dóbr. Tendencje te wpływają także na kształtowanie się etyk o charakterze chrześcijańskim.

Autorzy poddają analizie poglądy trzech polskich etyków: T. Ślipki, T. Styczenia i J. Tischnera. Każdy z nich, choć każdy inaczej, rozwijał etykę w sposób wierny ideałom Ewangelii, a jednocześnie nieobojętny na zmiany, jakie zaszły i zachodzą w świecie. Ślipko kontynuuje myśl tomistyczną modernizując jej aparaturę badawczą, Styczeń poszukuje źródłowych danych doświadczenia moralności, Tischner wreszcie rozwija poznawcze możliwości etyki prowadząc pogłębiony namysł nad egzystencją człowieka.

W kolejnej części pracy omówione zostały poglądy etyczne wybranych profesorów Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Uczelnia ta przez niemal pięć wieków swojego istnienia była nie tylko ośrodkiem zgłębiania nauki katolickiej, ale także miejscem dialogu z różnymi prądami myślowymi obecnymi w świecie, zarówno zrodzonymi wewnątrz chrześcijaństwa, jak i obcymi czy nawet wrogimi względem niego. Obecnie gromadzi uczonych z około 40 krajów, pochodzących z różnych tradycji i mających różne doświadczenie historyczne i intelektualne, i tak jak dotąd prowadzi ożywiony dyskurs z wieloma nurtami kulturowymi, filozoficznymi i teologicznymi.

W książce zaprezentowano dorobek czterech szkół, które powstały w „Gregorianie” w drugiej połowie XX w. i stały się miejscami żywego dialogu ze światem. Pierwszą z nich jest Centrum Studiów nad Marksizmem (istniejące do 1994 r.), koncentrujące się na filozoficznej analizie tego systemu. W wydawanych pracach wskazywano na pokrewieństwo i źródła filozoficzne łączące marksizm i nazizm – dwa totalitaryzmy niszczące dwudziestowieczny świat. Wspólna im „moralność zbawienia” była ideą osiągnięcia doskonałości w doczesności, bez odwoływania się do tego, co ponadnaturalne. Ceną zbudowania nowego świata jest radykalna przemiana społeczeństwa, wymagająca wielu ofiar.

Drugą szkołą był głoszony między innymi przez francuskiego jezuitę Josepha de Finance tomizm transcendentalny. Nurt ten narodził się w wyniku przemian, jakie zaszły w filozofii u progu nowożytności, przede wszystkim zmiany jej przedmiotu z bytu na świadomość. De Finance wychodząc od metafizyki Tomaszowej podkre-

ślał dynamiczność i historyczność bytu, zwłaszcza bytu ludzkiego. akcentował nie-skończoną otwartość ducha ludzkiego i rolę wolnej woli. Poszukiwał adekwatnej etyki zbudowanej na fundamencie metafizycznym, chcąc uniknąć obu skrajności: absolutnego intelektualizmu i moralizmu.

Liderem kolejnego nurtu był Holender, Nico Sprokel. W swoich badaniach nawiązywał do Martina Heideggera, analizując między innymi podobieństwa i różnice między koncepcją autora *Bycia i czasu* a myślą etyczną św. Tomasza i podkreślając zwłaszcza wspólnie tym myślicielom przekonanie o zakorzenieniu norm moralnych w naturze człowieka.

Czwartą z omówionych koncepcji jest etyka zbudowana przez jednego z pionierów włoskiej fenomenologii, Paola Valorigo. Nawiązując do osiągnięć Edmunda Husserla czy Edyty Stein rozpoczyna on swoje rozważania „od dołu”, od stwierdzenia istnienia aktu moralnego. Analizuje on dalej różne koncepcje filozoficzne dotyczące tego aktu, dążąc do maksymalnego obiektywizmu. Poszukuje wreszcie ostatecznego – ontologicznego – fundamentu moralności. Właśnie dopełnienie badań fenomenologicznych analizą ontologiczną oraz podkreślenie znaczenia godności osoby dla moralności stanowią o szczególnej wartości jego propozycji.

Przypomniani w pracy filozofowie z Uniwersytetu Gregoriańskiego podjęli dialog ze światem, w którym metafizyczne uzasadnienia są pomijane i lekceważone, a etyka o podłożu chrześcijańskim traktowana jako jedna z form teologii moralnej. Ich prace są ważnym krokiem w budowaniu nowoczesnej, racjonalnej, ukierunkowanej na ostateczne wyjaśnienia, a jednocześnie nie negującej tradycji i odniesienia do idei ewangelicznych teorii moralności.

Ostatnia część książki poświęcona jest już nie zagadnieniom ogólnym, ale jednemu z wielu problemów szczegółowych: kwestii powinności – podstawie zobowiązań i norm. Autorzy analizują spór między M. A. Krąpcem a T. Stycznem dotyczący punktu wyjścia teorii moralności. Krąpiec twierdzi, że człowiek rozpoznaje wokół siebie byty-dobra i działa wybierając je jako swoje cele zgodnie ze swą naturą; najwyższym jest człowiek sam, jako osoba. Nie pojawia się tu kategoria powinności czy obowiązku – ta związana jest dopiero z powstaniem relacji międzyludzkich i kategorią sprawiedliwości jako zasadą regulującą te relacje.

Styczeń jednak nie określa powinności jako relacji o charakterze zewnętrznym, prawnym. Jest to fundamentalne doświadczenie podmiotu, który staje wobec drugiej osoby lub wobec samego siebie – także osoby. Doświadczenie to domaga się wyjaśnienia i znajduje je w metafizycznej koncepcji osoby. Poglądy Stycznia zostają głębiej wyjaśnione przez zestawienie ich z tezami Emmanuela Levinasa, który również w doświadczeniu powinności, choć inaczej wyjaśnianym, widział podstawę budowania życia moralnego.

Autorzy *Inspiracji chrześcijańskich w etyce* zwracają uwagę na różnorodność form współczesnej etyki odwołującej się do chrześcijaństwa i przekonują o możliwości uprawiania takiej etyki mimo odrzucenia klasycznego obrazu świata. Podkreślają konieczność ciągłego dialogu ze środowiskami obojętnymi czy wręcz wro-

gimi wobec Ewangelii; w ten sposób etyka inspirowana myślą chrześcijańską daje się poznać jako potrzebna i atrakcyjna forma budowania moralnych ocen jednostki i tworzenia zasad życia społecznego.

**ks. Jacek Meller**

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Uniwersytet Kardynała

Stefana Wyszyńskiego

Warszawa



Elżbieta Muciek (red.),  
*Historyczne i polityczne związki Polski i Austrii*,  
Wydawnictwo Episteme, Lublin 2016, s. 222

Relacje polsko-austriackie odnoszą się do okresu „sprzed wieków”, jak i czasów współczesnych. Tym drugim poświęcona została konferencja naukowa, która miała miejsce w dn. 27 października 2016 r. w Lublinie. Zorganizował ją tamtejszy oddział Towarzystwa Polsko-Austriackiego (TPA) z okazji 40. rocznicy powstania. Pokłosiem konferencji jest publikacja wydana pod redakcją doktor Elżbiety Muciek, pracownika Wydziału Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (UMCS) a jednocześnie prezes lubelskiego oddziału TPA.

Na opracowanie składa się siedem artykułów poprzedzonych słowem *Od Redakcji* (s. 7-9), w którym Elżbieta Muciek krótko prezentuje treść książki, oraz napisanym przez Stanisława Błaziaka, wiceprezesa lubelskiego TPA, *Wstępem* (s. 11-12), w którym krótko odniesiono się do historii „lubelskich przyjaciół Austrii”. Całość zamykają: *Bibliografia* (s. 199-207), *Indeks nazwisk* (s. 209-217) i *Noty o autorach* (s. 219-222).

Autorem pierwszego artykułu pt. *Austria po I wojnie światowej (główne problemy)* (s. 13-26) jest historyk Emil Horoch, profesor w Zakładzie Historii Najnowszej UMCS. Czas po I wojnie światowej naznaczony był zmianami na mapie Europy. Powstają nowe państwa, w tym Austria, która z wielkiego, wieloetnicznego organizmu staje się małym a jednocześnie monoetnicznym państwem. W interesujący sposób zaprezentowano okoliczności, które doprowadziły do powstania państwa austriackiego, nazywanego później I Republiką, oraz w oparciu o jej dawne terytorium nowych państw: Czechosłowacji, Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (od 1929 r. Jugosławii), Rumunii (w połowie) i Polski (w jednej piątej). Włochy pozyskały Tyrol Południowy i Istrię (s. 16).

Sytuacja powojennej Austrii była trudna. Poważnym problemem była źle funkcjonująca gospodarka, nadreprezentacja klasy urzędniczej, wysokie reparacje wojenne oraz reperkusje światowego kryzysu lat 20. i 30. Sprzyjało to tendencjom, które doprowadziły do austrofaszyzmu (Autor przywołuje dodatkowo określenie klerofaszyzm). Posiłkując się opinią profesora Franciszka Ryszki (1924-1998) Autor stwierdza, że autorytarnej władzy w krajach europejskich okresu międzywojennego takich jak Hiszpania, Polska i Austria sprzyjał rzymski katolicyzm (s. 20). Z pewnością problematyka jest bardziej złożona, szczególnie jeśli się uwzględni motyw silnego antyklerykalizmu w ówczesnych (w tym polskich) władzach.

Dość szybko okazało się, że austriaccy liderzy polityczni mają poważnego kon-

kurenta w postaci miejscowych działaczy Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotników. Sprzyjał temu fakt, że Austriacy pod względem etnicznym utożsamiali się wówczas (pomimo że dzisiaj wygłasza się odmienne opinie na ten temat) z narodem niemieckim. Z tego powodu anszlus do III Rzeszy, który miał miejsce w 1938 r. był wydarzeniem pozytywnie odebrany w społeczeństwie austriackim zmęczonym biedą dnia codziennego i z zazdrością spoglądającym na dostanie żyjących sąsiadów. Autor stwierdza na ten temat: „Zdecydowana większość Austriaków entuzjastycznie powitała wkraczające oddziały wojskowe III Rzeszy i jej przywódcę A. Hitlera. Zajęcie Austrii odbyło się bez ofiar. W Wiedniu uroczyście proklamowano włączenie Austrii do III Rzeszy. Austria stała się prowincją Ostmark (Marchia Wschodnia)...”. Autor wyjaśnia, że na całą sytuację wpłynęła „...lansowana przez wiele lat idea «wspólnoty niemieckiej» oraz brak wykrystalizowanego w pełni samookreślenia narodowego (Austriak równa się Niemiec i odwrotnie)” (s. 26).

W czasach habsburskich Wiedeń przyciągał przedstawicieli narodów zamieszkujących w państwie austriackim. Byli wśród nich Polacy, których dzieje w mieście stołecznym zaczynają się w latach 20. XIX w. Tej kwestii poświęcony jest artykuł profesora Władysława Kucharskiego, uczonego z UMCS, znawcy Austrii i Polonii austriackiej, który zatytułowano *Życie organizacyjne Polaków w Austrii w XIX i XX w.* (s. 27-50). Już w 1837 r. działały w Wiedniu polskie organizacje. Ich rozwojowi służyły reformy, które w Austrii wprowadzano w II poł. XIX w. a będące konsekwencją ważnych wydarzeń politycznych na arenie międzynarodowej. W latach 1859-1864 wydawano w Wiedniu w języku polskim czasopismo „Postęp”, któremu stawiano za cel krzewienie polskiej świadomości narodowej oraz propagowanie życia organizacyjnego (s. 27-28).

Do ważnych polskich organizacji należało Polskie Akademickie Stowarzyszenie „Ognisko” i Związek Polaków „Strzecha”. Pierwsze skupiało studentów, drugi zaś środowiska rzemieślnicze i robotnicze. Pojawiają się także inne organizacje. Z jednej strony stawiały sobie one za cel działanie na rzecz rodaków (kulturalne, oświatowe, samopomocowe) w Wiedniu i okolicach, z drugiej zaś starano się o łączność z tymi, którzy zamieszkiwali na terenach przedrozbiorowej Polski. Jako stały punkt odniesienia dla wiedeńskich Polaków przewija się należący do polskich zmartwychwstańców kościół, który chętnie określany jest (od nazwy ulicy) „na Rennwegu”, oraz polscy duchowni duszpastersko zaangażowani na rzecz rodaków.

Momentem, który wyraźnie wpłynął na polskie życie organizacyjne w Austrii, była I wojna światowa. Wielu Polaków zginęło lub odniosło rany walcząc w armii austriackiej. Na skutek wojny licznie pojawili się na terenie austriackim, w tym w Wiedniu, polscy uchodźcy. Podjęto działania polityczne, których celem było odrodzenie niepodległego państwa polskiego. Profesor Kucharski podkreśla, że niemało Polaków zajmujących wysokie stanowiska w państwie austriackim decydowało się na zaangażowanie w budowanie nowej Polski (s. 44-45).

Niezbyt przychylna dla cudzoziemców sytuacja w Austrii okresu międzywojennego ułatwiała podjęcie decyzji o wyjeździe do Polski lub osiedleniu w różnych pań-



stwach europejskich bądź w obu Amerykach. Widoczne były także procesy asymilacyjne, które wpływały na kurczenie się grupy polskiej. Konsekwencją anszlusu było rozwiązanie Związku Polaków w Wiedniu i innych polskich organizacji na terenie III Rzeszy. Tłumaczono to tym, że „działały na szkodę Niemiec” (s. 48).

Sytuacja uległa zmianie po wojnie – w 1945 r. reaktywowano polskie życie organizacyjne. Polacy, którzy znaleźli się na terenie Austrii, na skutek działań wojennych repatriowali albo emigrowali do państw europejskich lub zamorskich. Społeczność polonijna zwiększyła się w latach 80. Na skutek panującej w Polsce sytuacji politycznej przybywali do Austrii rodacy – część z nich tam się osiedliła, większość reemigrowała. Ważnym wydarzeniem dla życia polonijnego w Austrii było utworzenie w 1990 r. w Wiedniu Forum – Wspólnota Polskich Organizacji w Austrii a rok później połączenie Związku Polaków w Austrii i Strzechy, które od 1945 r. funkcjonowały jako niezależne organizacje. Było to konsekwencją podziału Austrii na strefy okupacyjne (1945-1955).

Trzeci a zarazem najdłuższy artykuł pt. *II Republika Austrii. Zagadnienia suwerenności i neutralności (1945-1955)* (s. 51-103) napisany został przez doktora Zbigniewa Tomkowskiego, profesora w Wyższej Szkole Menadżerskiej w Warszawie, będącego w latach 1971-1992 – m.in. w Wiedniu – na służbie dyplomatycznej. Autor rozpoczyna od kwestii terminologicznych – prezentuje różne rozumienie neutralności w przeszłości i obecnie.

Droga do austriackiej neutralności rozpoczęła się nie po zakończeniu II wojny światowej, lecz na jej początku. 9 listopada 1940 r. Winston Churchill w wygłoszonym przemówieniu odniósł się do konieczności wyzwolenia państw okupowanych przez III Rzeszę, w tym Austrii. W następnym roku (27 maja) prezydent USA Franklin Delano Roosevelt określił Austrię mianem pierwszej ofiary hitlerowskich Niemiec (s. 54). Podobne opinie pojawiają się i później. Szczególnie odnosi się to do opublikowanej w listopadzie 1943 r. Deklaracji moskiewskiej. Przypomnienie przez Autora tych faktów jest interesujące. Motyw „bycia pierwszą ofiarą” był bowiem po wojnie wykorzystywany przez polityków austriackich, którzy sprawnie przerzucali winę za zbrodnie wojenne na Niemców (ewentualnie nazistów). Do dnia dzisiejszego kwestia ta stanowi polityczne tabu, rodzaj „grzechu pierworodnego”, który popełniono „rodząc” naród austriacki<sup>1</sup>. Niejednokrotnie można się spotkać z charakterystyczną niekonsekwencją – raz o 1945 r. mówi się jako o wyzwoleniu, kiedy indziej zaś jako o okupacji. Sami politycy austriaccy o wyzwoleniu mówili nie w 1945 a dopiero w 1955 r. (por. s. 95).

Na potwierdzenie ujawniającej się politycznej ambiwalencji można wskazać (co akcentuje Tomkowski, s. 56-58) to, że w walkę z „niemieckim okupantem” zaangażowani byli przede wszystkim miejscowi komuniści. Gdy zakończyła się ona sukcesem, nie zostali oni docenieni przez austriackich obywateli. Komunistyczna Partia

<sup>1</sup> Por. A. Romejko, *Przemiany austriackiej tożsamości narodowej*, w: *Procesy migracyjne w kontekście przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, red. E. Polak, J. Leska-Ślęzak, Pelplin 2007, s. 277-287; C. Zöchling, *Haider, kim jest*, Kraków 2000, s. 51.

Austrii miała znaczenie tylko do 1955 r., gdy była wspierana przez przedstawicieli radzieckich władz okupacyjnych. Do chwili obecnej nie odgrywa ona politycznej i społecznej roli. Pomimo powyższych zawirowań Austria jawi się współcześnie jako kraj pozytywnie wybijający się na arenie międzynarodowej, z którym warto utrzymywać dobre stosunki.

Do czasów obecnych odnosi się artykuł doktor Ewy Godlewskiej z Wydziału Politologii UMCS, który zatytułowano *Współczesna polityka etniczna Austrii* (s. 105-129). Autorka rozpoczyna od kwestii terminologicznych (s. 105-107). Jest to uzasadnione nie tylko dlatego, że pod tym samym określeniem możemy znaleźć odmienne treści, lecz i z powodu (wynikającego z intelektualnej płyty) mylenia pojęć, w tym w odniesieniu do szeroko rozumianych kwestii migracyjnych.

Odnosząc się do konsekwencji I wojny światowej Autorka zwraca uwagę na dokonujące się narodowe przewartościowanie. Rozpad wieloetnicznego państwa i utworzenie nowego, w oparciu o ludność niemiecką, prowadzi do przekonania, że w Austrii nie ma miejsca dla mniejszości narodowych. Jako sensowne rozwiązanie postrzega się asymilację. Z biegiem czasu ujawniają się uregulowania prawne sprzyjające swobodom mniejszości narodowych, które jednak nie są powszechnie akceptowane. Autorka przywołuje „wojnę tablicową” (*Ortstafelkrieg*) w Karyntii i Jörga Haidera, głównego hamulcowego w kwestii podwójnych (niemieckich i słoweńskich) tablic topograficznych. Zwraca uwagę, że po jego śmierci w 2008 r. sytuacja uległa widocznej poprawie (s. 109-110). Już wcześniej, bo w 2001 r., Federalny Trybunał Konstytucyjny zdecydował, że aby otrzymać prawo do podwójnych tablic w danej miejscowości mniejszość narodowa powinna stanowić przynajmniej 10% jej populacji. Wcześniej liczba ta wynosiła 25%. Nowe rozwiązanie jest hojne jak na standardy obowiązujące w Europie (s. 114-115).

W austriackich regulacjach prawnych mamy do czynienia z dwoma grupami mniejszości narodowych – z uznawanymi i nieuznanymi przez państwo. Do pierwszej należą Słoweńcy, Chorwaci, Węgrzy, Czesi, Słowacy i Romowie. Autorka podkreśla, że na przestrzeni dziejów sytuacja się zmieniała. Początkowo uznawani byli Słoweńcy w Karyntii oraz Chorwaci i Węgrzy w Burgenlandzie. Stopniowo dochodziły kolejne grupy. Stosowano przy tej okazji praktykę uznaniowości, która nie przystawała do panujących realiów. Do nieuznawanych przez państwo należą znacznie większe od wyżej wymienionych grupy narodowe, w tym Serbowie i Turcy. Prawne nieuznanie określonych grup za mniejszości narodowe tłumaczone jest brakiem zadomowienia i ciągłości (przynajmniej 100 lat) na ziemi austriackiej.

W artykule pojawia się stwierdzenie, że Austria jest państwem jednolitym pod względem etnicznym. Przywołując badania spisu ludności z 2001 r. Autorka stwierdza: „Wszystkie mniejszości stanowią około 3% społeczeństwa, z czego jednak niewiele ponad 1% to grupy oficjalnie uznane przez władze” (s. 121). Warto mieć na uwadze fakt, że w czasie tego spisu pozyskano nieprecyzyjne dane. Nie pytano bowiem obywateli austriackich o narodowość. Pewne informacje na ten temat można znaleźć w odpowiedziach na pytanie o kraj urodzenia, język używany w komu-

nikacji codziennej oraz religię. Od 2008 r., używa się w Austrii określenia osoby z kontekstem migracyjnym (*Personen mit Migrationshintergrund*). Pod tę kategorię podpadają ci, którzy lub których rodzice (niezależnie od posiadanego obywatelstwa) urodzili się za granicą. Wg danych z 2009 r. ok. 1,5 mln mieszkańców naznaczonych było kontekstem migracyjnym, co stanowiło ok. 18% mieszkańców Austrii.

Ewa Godlewska wskazała na uznaniowość w austriackiej polityce wobec mniejszości narodowych. Potwierdzeniem tego jest sprawa Polaków zamieszkujących w Wiedniu. Kwestia ta została podjęta przez profesora Grzegorza Janusza, który na Wydziale Politologii UMCS kieruje Zakładem Praw Człowieka, w artykule pt. *Sprawa uznania grupy polskiej w Wiedniu za podlegającą przepisom ustawy o grupach narodowościowych z 1976 r.* (s. 131-154). Autor prezentując sytuację grupy polskiej odwołuje się najpierw do dziejów polityki państwa austriackiego wobec mniejszości narodowych, określanych tam mianem grup narodowościowych (*Volksgruppen*), a która sięga II poł. XIX w.

Dla funkcjonowania mniejszości narodowych we współczesnej Austrii ważne znaczenie ma uchwalona w dn. 7 lipca 1976 r. ustawa o położeniu prawnym grup narodowościowych w Austrii (ustawa o grupach narodowościowych). Wskazano na dwa zasadnicze kryteria, które muszą być spełnione, aby można było mówić o uznanej mniejszości narodowej. To zadomowienie (*Beheimatung*) i ciągłość istnienia grupy (*Kontinuität*). W praktyce oczekuje się, że dana grupa narodowościowa będzie zamieszkiwała w Austrii przynajmniej od trzech pokoleń.

Przywołując dane historyczne oraz aktualny stan prawny profesor Janusz prezentuje sytuację społeczności polskiej w Wiedniu. Nie odnosi się do całej Austrii, gdyż mniejszości narodowe (nie licząc Romów) uznawane są tam w przestrzeni poszczególnych landów, do których zalicza się m.in. Wiedeń, a nie w ramach całego państwa. Biorąc pod uwagę dzieje polskiej społeczności w Wiedniu, które rozpoczynają się w XIX w., w tym ciągłość życia organizacyjnego, wiedeńscy Polacy są zdania, że spełniają wymagania stawiane uznawanym grupom narodowym. Stąd inicjatywa Związku Polaków w Austrii „Strzecha” z 1996 r., która została poddana odpowiednim procedurom prawnym. Nie rozpatrzono jej pozytywnie, ale jednocześnie – jak podkreśla Autor – jest ona kwestią nadal otwartą. Sprawa wiedeńskich Polaków pojawiała się w okresie późniejszym w różnych dokumentach urzędniczych.

Kolejny (drugi) wniosek Polacy w Wiedniu złożyli w 2012 r. Formalnym wnioskodawcą jest Związek Polaków w Austrii „Strzecha”, który w 1894 r. powołano do istnienia w austriackiej stolicy. Biorąc pod uwagę dzieje tej organizacji nie ma wątpliwości, że jest ona uprawnionym reprezentantem obywateli austriackich, którzy w życiu rodzinnym i wśród znajomych posługują się językiem polskim (s. 153).

Przedostatni artykuł pt. *Austria moich studiów* napisany został przez ks. profesora Edwarda Walewandra, który w Innsbrucku w latach 1971-1978 odbył studia magisterskie i doktoranckie. Po powrocie do ojczyzny związał się jako uczony z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Z perspektywy piszącego tę recenzję tekst

stanowi okazję do przywołania własnych wspomnień z okresu studiów doktoranckich, również w Innsbrucku, w latach późniejszych, bo 1999-2004<sup>2</sup>. Ks. Walewander rozpoczyna od interesującej historycznej syntezy odnoszącej się do Polaków, którzy edukowali się za granicą. Podkreśla, że było to cenne doświadczenie z perspektywy studiujących jednostek jak i społeczeństw, do których one po studiach wracały.

Polscy studenci zaczynają być zauważalni w Innsbrucku od przełomu XIX i XX w. Ich liczba rośnie w okresie międzywojennym. Ponownie pojawiają się na początku lat 70., po dojściu do władzy Edwarda Gierka. Z Lublina przybywa dwóch kleryków, w tym Autor artykułu. Ich liczba zwiększa się w kolejnych latach. Jest wśród nich ks. profesor Józef Niewiadomski, który swą zawodową aktywność związał z Uniwersytetem Innsbruckim.

Z biegiem czasu okazało się, że pomysł kierowania polskich kleryków na studia do Innsbrucka był chybiony (Autor artykułu nie używa tego określenia). Spośród dziewięciu wrócił do Polski tylko ks. Walewander (s. 166). Z tego powodu wysyłano później na studia specjalistyczne z teologii księży. Ich prawne związanie z macierzystymi diecezjami (*inkardynacja*) powodowało, że trudniej było o pozostanie na Zachodzie.

W czasie studiów ks. Walewander zamieszkiwał w prowadzonym przez jezuitów konwiktie Collegium Canisianum. Wspomina, że dzięki spotkaniom ze studentami pochodzącymi z różnych stron świata był to czas doświadczenia uniwersalności Kościoła. Stąd nie może dziwić przywołanie określenia (autorstwa ks. Niewiadomskiego) Canisianum jako mikrokosmosu świata oglądanego przez katolicki pryzmat (s. 166). Jego i innych Polaków traktowano z wielkim zainteresowaniem – jako pochodzących zza „żelaznej kurtyny” oraz należących do cieszącego się wówczas szacunkiem polskiego Kościoła.

Doświadczenia piszącego recenzję są nieco odmienne. Wynika to z faktu, że po przełomie lat 80. i 90. to, co wschodnie, nie było już takie egzotyczne i w konsekwencji nie wzbudzało większego zainteresowania. Stąd nie było miejsca na „taryfę ulgową”. Inną kwestią było krytyczne spojrzenie na papieża Wojtyłę (*Papst Wojtyła*), jak go uszczypliwie określano w niemieckojęzycznych krajach<sup>3</sup>.

Ostatni artykuł pt. *Prezydenci Polski i Austrii w dyskursie dyplomatycznym po 1989 r.* (s. 175-197) napisany został przez doktor Dorotę Litwin-Lewandowską, adiunkt na Wydziale Politologii UMCS. Autorka zwraca w nim uwagę na przyjazne stosunki pomiędzy Polską i Austrią, które były utrzymywane również na poziomie prezydenckim. Ze strony polskiej Austrię postrzegano jako adwokata unijnych aspiracji. Odnosi się to przede wszystkim do tamtejszych polityków – samo społeczeństwo austriackie (co zauważa Autorka na s. 180) nie było przekonane o sensowności

<sup>2</sup> Por. A. Romejko, *Polski duchowny ambasadorem sprawy polskiej zagranicą – wspomnienia z pracy duszpasterskiej i naukowej w Innsbrucku (1999-2004)*, „Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej” 2005, s. 739-747 (tekst jest dostępny na stronie [www.romejko.edu.pl](http://www.romejko.edu.pl)).

<sup>3</sup> J. Niewiadomski, *Fascynujący czas dramatycznych przełomów*, w: *Polacy na uniwersytecie w Innsbrucku*, red. E. Walewander, Lublin 2002, s. 82-83.

rozszerzenia na Wschód Unii Europejskiej (UE). Przeważała opinia negatywna.

Prezydentem, który utrzymywał żywe stosunki ze swym austriackim partnerem, był Aleksander Kwaśniewski. Oczekiwanie austriackiego wsparcia Polski w drodze do UE przełożyło się na to, że władze polskie nie przyłączyły się do bojkotu Austrii po tym, gdy po wyborach parlamentarnych 3 września 1999 r. otworzyła się dla Wolnościowej Partii Austrii, której liderem był wówczas Jörg Haider, droga do władz federalnych. Autorka odnosząc się do uformowanego na początku 2000 r. gabinetu rządowego używa nieprawidłowego określenia „populistyczny rząd Jörga Haidera” (s 186). Haider nie pełnił żadnych funkcji we władzach federalnych. Kanclerzem został ludowiec Wolfgang Schüssel, stąd rząd ten (biorąc pod uwagę fakt, że Schüssel był dwa razy kanclerzem) nazywany jest *Schüssel I*.

Dorota Litwin-Lewandowska kończy swój artykuł *memento*: „Jest zastanawiającym, dlaczego wiedza o Austrii w Polsce jest niewielka, podobnie jak i o Polsce w Austrii”, aby po chwili upomnieć (myślę, że zbyt surowo) Austriaków: „Zapewne lata neutralności i odgrodzenia się od swoich sąsiadów wywołały w społeczeństwie austriackim nieuzasadniony lęk przed obcymi, a brak wiedzy o innych społeczeństwach uzupełniany jest bardzo wygodnym myśleniem stereotypowym podsuwającym gotowe rozwiązania” (s. 196-197).

Rzetelnej wiedzy nigdy nie jest za dużo. Z tego powodu należy okazać wdzięczność środowisku lubelskich uczonych za arcyciekawe opracowanie dotyczące „wczoraj i dziś” relacji polsko-austriackich. Można mieć nadzieję, że dzięki niemu partnerskie stosunki pomiędzy obu krajami będą się nadal pozytywnie rozwijały (por. s. 197).

ks. Adam Romejko  
Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Gdański

## Noty o Autorach

KS. GRZEGORZ BACHANEK, dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; g.bachanek@uksw.edu.pl.

JANINA BOKUN, mgr; doktorantka na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; bokunnina@interia.pl.

URSZULA BRZozowska, mgr lic.; doktorantka na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; ursbrz@gmail.com.

KS. MICHAŁ DAMAZYN, dr; wykładowca w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. kard. Stefana Wyszyńskiego w Bydgoszczy; michaldamazyn@interia.pl.

KS. WOJCIECH CICHOSZ, prof. dr hab.; kierownik Katedry Pedagogiki, Katolickiej Nauki Społecznej i Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; cichosz@umk.pl.

KS. TOMASZ HUZAREK, dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; prefekt studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; tomhuzar@gmail.com.

KS. ADAM JESZKA, dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; adamo07@tlen.pl.

KS. ROBERT KACZOROWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. St. Moniuszki w Gdańsku; x-erka@wp.pl.

KS. ANDRZEJ KOWALCZYK, dr hab.; emerytowany profesor Gdańskiego Seminarium Duchownego; kowale@diecezjagdansk.pl.

MICHAŁ KOWALCZYK, mgr; doktorant na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; mchl.kowalczyk@gmail.com.

IZABELA KRASIŃSKA, dr; adiunkt na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach; izabela.krasinska@ujk.edu.pl

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; kwiatkowski@post.pl.

WU LAN, dr hab.; profesor na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; ula116@aliyun.com.

KS. JACEK MELLER, dr; asystent na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; jmeller@gsd.gda.pl.

IRENEUSZ MILEWSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; hisim@univ.gda.pl.

IVAN PLATOVNJAK SJ, doc. dr; profesor na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Ljubljanie /Słowenia; ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si.

KS. ŁUKASZ PONDEL, mgr lic.; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; pondelos@op.pl.

KS. ADAM ROMEJKO, dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; aromejko@gmx.net.

ANDRZEJ WDOWISZEWSKI, mgr; psycholog, wykładowca w Wyższej Szkole Bezpieczeństwa w Gdańsku; awdowiszewski@interia.pl.

# Informacje dla Autorów nadsyłających materiały do „Studiów Gdańskich”

Terminy składania tekstów do najbliższych numerów:

Tom 42: do końca maja 2018 r.

Tom 43: do końca września 2018 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. Prawa autorskie

W celu zapewnienia legalności korzystania przez Wydawcę z artykułu naukowego stworzonego przez autora na potrzeby publikacji w Studiach Gdańskich, kierując się przede wszystkim przepisami ustawy o prawach autorskich i prawach pokrewnych, korzystanie z artykułu przez wydawcę odbywa się na warunkach poniższej licencji:

Autor udziela Gdańskiemu Seminarium Duchownemu (wydawcy czasopisma pt. „Studia Gdańskie”) nieodpłatnej, na czas nieoznaczony, licencji niewyłącznej do sporządzonego artykułu naukowego, stanowiącego utwór w rozumieniu art. 1 ustawy o prawach autorskich i prawach pokrewnych [Utwór] wraz z uprawnieniem do udzielania dalszej licencji do Utworu (w szczególności na potrzeby przedrukowywania w innych publikacjach), na wszelkich znanych polach eksploatacji, obejmujących w szczególności:

1. utrwalanie i zwielokrotnianie Utworu poprzez wytwarzanie – za pomocą dowolnej techniki – egzemplarzy Utworu lub jakiegokolwiek jego części, w tym techniką drukarską, reprograficzną, zapisu magnetycznego oraz techniką cyfrową;
2. wprowadzanie do obrotu, użyczenie lub najem oryginału albo egzemplarzy Utworu lub jakiegokolwiek jego części;
3. rozpowszechnianie Utworu poprzez publiczne wykonanie, wystawienie, wyświetlenie, odtworzenie oraz nadawanie i reemitowanie Utworu lub jakiegokolwiek jego części, a także publiczne udostępnianie Utworu lub jakiegokolwiek jego części w taki sposób, aby każdy mógł mieć do niego dostęp w miejscu i w czasie przez siebie wybranym.

## III. Zasady przyjmowania i recenzowania artykułów

1. Teksty prac należy przysyłać w wersji elektronicznej na adres Redakcji „Studiów Gdańskich”: [studiagdanskied@diecezjagdansk.pl](mailto: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.

#### IV. Wskazania edytorskie

1. Teksty do publikacji należy przesać w pliku zapisanym w formacie \*.doc, \*.docx, lub \*.pages.
2. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron w formacie A4 (czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5; w przypisach czcionka 10 z odnośnikami w indeksie górnym).
3. Do artykułu należy dołączyć:
  - a) streszczenie i słowa kluczowe (2-5) w języku polskim;
  - b) tytuł, streszczenie i słowa kluczowe w języku angielskim;
  - c) alfabetyczny wykaz literatury wykorzystanej przy pisaniu artykułu;
  - d) krótki biogram Autora (obejmujący rok urodzenia, tytuły i stopnie naukowe, miejsce pracy, [afiliację] oraz adres do korespondencji [tradycyjnej i elektronicznej]).
4. Artykuły przesłane do Redakcji powinny być poprawne językowo i stylistycznie oraz mieć przejrzystą strukturę z wyraźnie zaznaczonym wstępem, kolejnymi częściami analizy i zakończeniem.
5. W przesyłanym tekście nie należy stosować żadnego specjalnego formatowania. Akapity zaznaczyć enterem, nie dzielić wyrazów i nie stosować wyróżnień.
6. Odwołania bibliograficzne w przypisach oraz końcowy wykaz literatury należy sporządzić według następujących norm:
  - a) tytuły utworów: monografii, dzieł zbiorowych, artykułów i haseł encyklopedycznych – kursywą;
  - b) nazwy czasopism – czcionką prostą w cudzysłowie, w całości (nie skrótami);
  - c) nazwa serii wydawniczej i numer publikacji - po tytule, w nawiasie, czcionką prostą, 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,<sup>[1]</sup> New York 1992, s. 951.

c) odwołanie do rozdziału pracy zbiorowej publikowanej w serii wydawniczej:

J.E. Dyck, *Ezra 2 in Ideological Critical Perspective*, w: *Rethinking Contexts, Rereading Texts. Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. D.J.A. Clines – P.R. Davies, Sheffield 2000, s. 142.

d) odwołanie do dzieła przetłumaczonego na j. polski:

L.H. Feldman, *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, tł. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 47.

e) odwołanie do utworu wcześniej wspomnianego:

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samaritaner – ein Produkt der Text- und Literargeschichte?*, w: *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, red. U. Dahmen i in., Neukirchen-Vluyn 2000, s. 50.

H.-J. Fabry, *dz. cyt.*, s. 50.

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samariter*, s. 50.

f) książka i artykuł w wykazie literatury

Lemański, J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.

Blenkinsopp, J., *Temple and Society in Achaemenid Judah*, w: *Second Temple Studies, 1: The Persian Period* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. P.R. Davies, Sheffield 1991, s. 22-53.

Koch, K., *Ezra and the Origins of Judaism*, „*Journal of Semitic Studies*” 19/2 (1974), s. 173-197.

g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman,<sup>[1]</sup> 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 <sup>2</sup>2004.

k) odczyt ze strony internetowej

[www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet/volume012/027.htm](http://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