

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XLI

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2017

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XLI

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

Redaktor naczelny

ks. prof. UG, dr hab. Grzegorz Szamocki

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, UMK - 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 41 (2017)

- ks. Janusz Balicki, ks. Wojciech Bęben, ks. Jacek Bramorski, bp Marcin Hintz, Sławomir Kościelak,*
ks. Wiesław Krański, ks. Wiesław Lużyński, Ireneusz Milewski, 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
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

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

| | |
|------------------|----|
| Od Redakcji..... | 11 |
| Editorial..... | 13 |

Artykuły

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI

| | |
|---|----|
| Wielkoizraelska perspektywa tożsamości Judy w Pwt 11,29-30..... | 17 |
|---|----|

ANETA BOŁDYREW

| | |
|---|----|
| Udział lekarzy pochodzenia żydowskiego w popularyzacji wiedzy i działalności społecznej w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w..... | 27 |
|---|----|

MATEUSZ IHNATOWICZ

| | |
|---|----|
| O. Andrzej Koprowski SI jako duszpasterz akademicki w Lublinie w latach 70. XX w. w zainteresowaniu Służby Bezpieczeństwa Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej | 43 |
|---|----|

ADAM KROMER

| | |
|--|----|
| Skamieniały chleb w oliwskim kościele. Historia kamienia i rozwój legendy..... | 53 |
|--|----|

KS. MAREK KLUZ

| | |
|--|----|
| Cnota religijności w życiu chrześcijańskim w nauczaniu Jerzego Ablewicza biskupa tarnowskiego (1962-1990)..... | 77 |
|--|----|

KS. ROBERT KACZOROWSKI

| | |
|---|----|
| Sześć pieśni do Matki Bożej Częstochowskiej, pochodzących ze <i>Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego</i> (Pelplin, 1871), jako przejaw tożsamości narodowej i religijnej pątników | 97 |
|---|----|

IVAN PLATOVNJAK SJ

| | |
|---|-----|
| The Relationship between Spirituality, Religion, and Culture..... | 117 |
|---|-----|

KS. WOJCIECH CICHOSZ, KS. JAROSŁAW LISICA

| | |
|---|-----|
| Korelatywność emocji z kreatywnością osoby ludzkiej | 127 |
|---|-----|

KS. DAWID GALANCIAK

| | |
|---|-----|
| Kapłan – nauczyciel religii człowiekiem modlitwy..... | 139 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| KS. KRYSZTOF KREPEL | |
| Posługa spowiednika wobec penitentów obarczonych nałogami | 157 |
| KS. ARKADIUSZ OLCZYK | |
| Obsesja hazardu | 173 |
| REV. JOHN BERRY | |
| Christian Hope for a Better Europe..... | 187 |
| KS. MIROSŁAW MRÓZ | |
| Philosophy of History in Poland in the Context of Thomistic Thinking | 197 |
| KS. TOMASZ DUTKIEWICZ | |
| Jedność wiary i rozumu w nauce o aniołach św. Tomasza z Akwinu. Angelologia Akwinaty w perspektywie encykliki <i>Fides et ratio</i> Jana Pawła II..... | 219 |
| KS. ŁUKASZ MARCZAK | |
| Autonomia jako nieodzowny przymiot obywatelskiej sfery publicznej w ujęciu Jürgena Habermasa..... | 233 |
| KS. ADAM ROMEJKO | |
| Religia a troska o ochronę środowiska naturalnego..... | 247 |
| KS. JANUSZ SZULIST | |
| Fundamentalizm religijny zagrożeniem dla etosu społeczeństwa obywatelskiego w nauczaniu Benedykta XVI | 263 |
| KRZYSZTOF PILARZ | |
| Budowanie na skale i na piasku, czyli dlaczego jest nam potrzebny prawdziwy fundamentalizm | 277 |

Recenzje i omówienia

| | |
|---|-----|
| KS. ANDRZEJ DAŃCZAK (REC.) | |
| <i>Nowy ateizm, Nomos</i> , Kraków 2015, s. 176. | 297 |
| KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI (REC.) | |
| Grzegorz Sudoł, <i>Rola miłości w życiu indywidualnym i społecznym w świetle nauczania papieża Jana Pawła II</i> , Biblos, Kraków 2016, s. 383..... | 301 |

Contents

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

Articles

| | |
|--|-----|
| GRZEGORZ SZAMOCKI The Greater-Israel Perspective of Judah's Identity in Deut. 11,29-30 | 17 |
| ANETA BOLDYREW The Participation of Jewish Doctors in Popularization of Knowledge and Social Activity in the Kingdom of Poland at the End of the 19th and at the Beginning of the 20th Centuries..... | 27 |
| MATEUSZ IHNATOWICZ Fr. Andrzej Koprowski SJ as a Chaplain to Students in Lublin in the 1970's and an Object of Interest to the Security Services of the Polish People's Republic | 43 |
| ADAM KROMER Petrified Bread. The History of the Stone in the Church in Oliwa and the Evolution of the Legend | 53 |
| MAREK KLUZ The Virtue of Piety in Christian Life in the Teachings of Jerzy Ablewicz the Bishop of Tarnow (1962-1990)..... | 77 |
| ROBERT KACZOROWSKI Six Songs to the Holy Mother of Częstochowa, from the Collection of Religious Catholic Songs to Be Sung in Church or at Home (Pelplin, 1871), as the Demonstration of the Pilgrims' National and Religious Identity..... | 97 |
| IVAN PLATOVNJAK SJ The Relationship between Spirituality, Religion, and Culture..... | 117 |
| WOJCIECH CICHOSZ, JAROSŁAW LISICA The Role of Emotions in a Person's Creativity..... | 127 |
| DAWID GALANCIAK The Priest as Teacher of Religious Education and as Man of Prayer | 139 |
| KRYSTIAN KREPEL The Ministry of a Confessor toward Penitents Suffering from Addictions..... | 157 |
| ARKADIUSZ OLCZYK Gambling Obsession | 173 |

| | |
|--|-----|
| JOHN BERRY | |
| Christian Hope for a Better Europe..... | 187 |
| MIROSŁAW MRÓZ | |
| Philosophy of History in Poland in the Context of Thomistic Thinking | 197 |
| TOMASZ DUTKIEWICZ | |
| The Unity of Faith and Reason in the Teaching on Angels of St. Thomas Aquinas. | |
| Aquinas' Angelology from the Perspective of the Encyclical <i>Fides et Ratio</i> by John Paul II | 219 |
| ŁUKASZ MARCZAK | |
| Autonomy as an Indispensable Attribute | |
| of the Civic Public Sphere in Jürgen Habermas' Understanding | 233 |
| ADAM ROMEJKO | |
| Religion and Concern for the Environment | 247 |
| JANUSZ SZULIST | |
| Religious Fundamentalism as a Threat to the Ethos of Civil Society | |
| in the Teaching of Benedict XVI..... | 263 |
| KRZYSZTOF PILARZ | |
| Building on Rock and on Sand, or Why We Need Real Fundamentalism..... | 277 |

Reviews and discussons

| | |
|---|-----|
| ANDRZEJ DAŃCZAK (REC.) | |
| <i>Nowy ateizm</i> , Nomos, Kraków 2015, s. 176.. | 297 |
| WIESŁAW ŁUŻYŃSKI (REC.) | |
| Grzegorz Sudoł, <i>Rola miłości w życiu indywidualnym i społecznym</i> | |
| <i>w świetle nauczania papieża Jana Pawła II</i> , Biblos, Kraków 2016, s. 383..... | 301 |

Od Redakcji

Czterdziesty pierwszy tom „Studiów Gdańskich” ukazuje się na zakończenie roku, w którym jest obchodzona setna rocznica objawień fatimskich. Przesłanie tych objawień dla wielu ludzi wierzących było i pozostaje źródłem umocnienia religijnych przekonań a zwłaszcza zakotwiczonej w nich nadziei. Pod względem merytorycznym studia prezentowane w niniejszej publikacji wpisują się w szerszym sensie w kierunek orędzia fatimskiego. Ich treścią są analizy i naukowa refleksja nad wybranymi tekstami Pisma Świętego, nad duszpasterską i społeczną działalnością Kościoła katolickiego, jego nauczaniem, literaturą i muzyką, nad współczesnymi problemami społeczno-politycznymi i religijnymi, a także nad kwestią porządku w świecie i ochrony środowiska naturalnego. Lektura opublikowanych materiałów umożliwi wgląd w aktualne badania naukowe w zakresie omawianych zagadnień, a zarazem ukazuje szerokie spektrum obecności chrześcijaństwa w świecie oraz jego twórczego i rodzącego nadzieję oddziaływania na ludzkie życie.

W imieniu Redakcji bardzo dziękuję Księdzu Arcybiskupowi Sławojowi Leszkowi Głódziowi, Metropolicie Gdańskiemu, za wsparcie materialne w wydaniu kolejnego numeru „Studiów Gdańskich”. Autorom tekstów, Recenzentom i Współpracownikom redakcyjnym dziękuję za trud pracy. Czytelnikom zaś życzę przyjemnej i owocnej lektury.

ks. Grzegorz Szamocki
Redaktor Naczelny

Editorial

The publication of the forty-first volume of „Studia Gdańskie” coincides with the end of the centenary celebrations of the Fatima apparitions. For many believers, the message proclaimed through these appearances was and remains a source of encouragement, strengthening their religious convictions and especially the hope that is anchored in those convictions. From the point of view of content, the studies presented in this issue fit broadly within the context indicated by the Fatima message. Their analysis and scholarly reflection focus on selected texts of Holy Scripture; the pastoral and social work of the Catholic Church, her teaching, literature and music; contemporary socio-political and religious problems; and also the issue of order in the world and protection of the natural environment. The texts collected here provide an insight into current academic research in the areas covered, while at the same time they present a wide spectrum of Christianity’s presence in the world, revealing its creative and hope-inspiring effects on human life.

On behalf of the Editors, I would like to express my gratitude to His Grace the Metropolitan Archbishop of Gdańsk, Sławoj Leszek Głódź, for his material support for the publication of this issue of “Studia Gdańskie”. I thank all our authors, reviewers and editorial team for their hard work, and I wish our readers pleasant and fruitful reading.

Grzegorz Szamocki
Chief Editor

ARTYKUŁY

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Wielkoizraelska perspektywa tożsamości Judy w Pwt 11,29-30

Streszczenie: Pwt 11,29-30 jest przykładem biblijnego tekstu, który intryguje interpretatorów ze względu na swoje miejsce w kontekście i treść. Polecenie sprawowania rytuału błogosławieństwa i przekleństwa na górach Samarii oraz powiązanie tych gór z terenem Arabi, z Gilgal, i równocześnie z dębami More, rodzi problem w zrozumieniu biblijnego przekazu. W podejmowaniu próby jego rozwiązania konieczne jest uwzględnienie historycznego stawania się aktualnego tekstu Księgi Powtórzonego Prawa.

Badania egzegetyczne nad Pwt 11,29-30 pozwalają wnioskować, że tekst ten jest owocem pracy redakcyjnej, prowokowanej przez troskę o narodowo-religijną tożsamość Judejczyków okresu powygnaniowego. W podejmowanych w tym kontekście opracowaniach biblijnego tekstu znalazła swoje odzwierciedlenie konfrontacja pomiędzy żywymi wówczas koncepcjami postrzegania i wyrażania przynależności mieszkańców Judy do jednego narodu i do ludu JHWH.

Słowa kluczowe: Stary Testament, Księga Powtórzonego Prawa, redakcja tekstu biblijnego, tożsamość

Wprowadzenie

W Pwt 11,29-30 w usta Mojżesza zostały włożone słowa polecające Izraelitom ogłoszenie błogosławieństwa na górze Garizim i przekleństwa na górze Ebal (11,29). Po tym poleceniu jest dopowiedzenie, że góry te znajdują się „za Jordanem, za drogą na zachodzie, w ziemi Kananejczyków mieszkających w Arabie, naprzeciw Gilgal, niedaleko dębów More” (11,30).

W związku z tymi informacjami mogą się rodzić wątpliwości i pytania: Dlaczego rytualne czynności błogosławieństwa i przekleństwa, znane jako motywy przymierza, mają być dokonywane akurat na górach Samarii – Garizim i Ebal a nie w jednym „miejscu, które wybierze JHWH” (*bammāqôm* ^a*šer-yīabḥar yhwḥ*), co jest z naciskiem wskazywane w Pwt 12,14? Dlaczego góry Garizim i Ebal są związane geograficznie z dębami More oraz z Arabą i Gilgal, które według innych wzmianek znajduje się nad Jordanem w pobliżu Jerycha? Udzielenie odpowiedzi na te pytania jest celem niniejszego studium.

1. Uwagi geograficzno-historyczne do Pwt 11,29-30

Według Pwt 11,29 Izraelici mieli ogłosić błogosławieństwo na górze Garizim a na górze Ebal przekleństwo: „Gdy Pan, Bóg wasz, wprowadzi was do ziemi, którą idziecie posiadać, oglosicie błogosławieństwo na górze Garizim, a przekleństwo na górze Ebal”. To polecenie Mojżesza jest powtórzone jeszcze raz w Pwt 27,12-13: ¹² „Gdy przekroczycie Jordan, staną na górze Garizim, by błogosławić lud: Symeon, Lewi, Juda, Issachar, Józef i Beniamin. ¹³ A na górze Ebal staną, by przeklinać: Ruben, Gad, Aser, Zabulon, Dan i Nefłali”. Natomiast Joz 8,33-35 wspomina o jego wykonaniu pod kierunkiem Jozuego: ³³ „Następnie cały Izrael i jego starsi, ... stanęli po obu stronach arki, ... połowa po stronie góry Garizim, a druga połowa po stronie góry Ebal, jak już uprzednio zarządził Mojżesz, sługa Pana, aby pobłogosławić lud Izraela. ³⁴ Następnie Jozue odczytał wszystkie słowa Prawa, błogosławieństwo i przekleństwo, ...”.

Góra Garizim (881 m) i góra Ebal leżą w niewielkiej odległości od siebie na terytorium, które w latach 931-722 przed Chr. stanowiło część północnego Królestwa Izraela. W dolinie pomiędzy Garizim i Ebal było kiedyś miasto Sychem. Znaleźiska archeologiczne wskazują, że już w okresie chalkolitu (4500-3200 r. przed Chr.) istniała tam osada. O Sychem wspominają teksty egipskie z XIX w. przed Chr. Tradycja biblijna wiąże Sychem już z Abrahamem i Jakubem, którzy mieli tam doświadczyć ukazania się Boga oraz zbudować dla Niego ołtarz (Rdz 12,6-7; 33,18-20)¹. Po śmierci Salomona i podziale jego królestwa Sychem zostało pierwszą stolicą Państwa Północnego (1Krl 12,25). W swej historii odgrywało ważną rolę polityczną, gospodarczą i religijną. Na znaczeniu straciło w okresie powygnaniowym (po 539 r. przed Chr.). Dzisiaj można oglądać odkryte przez archeologów ruiny Sychem zwane *Tell Balata*, znajdujące się w obrębie miasta, któremu Arabowie nadali nazwę Nablus².

Niektóre wypowiedzi biblijne sugerują, że w środowisku izraelskim górze Garizim przypisywano wyjątkową rolę już w okresie przedmonarchicznym. W Księdze Sędziów (9,39) została określona po hebrajsku jako *ṭabbūr hā`āreš*, co można tłumaczyć jako „centrum kraju” lub za przekładem Septuaginty „pępek ziemi” (*ho omphalos tēs gēs*)³.

W roku 722 r. przed Chr. Asyryjczycy podporządkowali sobie Północne Królestwo - Izraela. Zburzyli jego ówczesną stolicę Samarię, a znaczną część jego miesz-

¹ Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Philadelphia 1979, s. 60; H. Haag, „Sichem”, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln 21968, s. 1582-1583; L.E. Toombs, „Shechem”, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 5, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 1174-1186; F.V. Reiterer, „Sichem”, w: *Herders Neues Bibellexikon*, wyd. F. Kogler, red. R. Egger-Wenzel – M. Ernst, Freiburg im Breisgau 2008, s. 691-692.

² O. Kessler, *Excavations Done at Former Israelite Capital Shechem* (<http://www.jpost.com/National-News/Excavations-done-at-former-Israelite-capital-Shechem> [27.07.2017])

³ Np. J.K. Lott, „Gerizim, Mount”, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 2, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 993.

kańców deportowali w głąb swojego imperium. Na ich miejsce sprowadzili syryjsko-mezopotamskich kolonistów, którzy wymieszali się z rdzenną ludnością. Wielu spośród nich zaczęło czcić Boga Izraela – JHWH (2Krl 17,24-33). Pojawiły się synkretystyczne formy religijne. Powstała narodowa i religijna mieszanka (*mixtum samaritanum*)⁴.

W r. 587 Babilończycy zburzyli Jerozolimę ze świątynią. Przestało istnieć także Królestwo Południowe – Juda. Część ludności została deportowana do Babilonii. Gdy w 539 r. władzę na Bliskim Wschodzie przejęli Persowie, dla uprowadzonych Judejczyków pojawiła się możliwość powrotu do ojczyzny. Wielu z nich z niej skorzystało, marząc o nowym, zgodnym z Torą, życiu w Ziemi Obiecanej. Sytuacja polityczna oraz troska o narodową i religijną tożsamość sprawiły, że Judejczycy weszli w konflikt z Samarytanami, czyli potomkami swoich pobratymców z Północy. Owi Samarytanie na górze Garizim zbudowali własną świątynię. Dla nich góra Garizim była górą świętą i miejscem wybranym przez JHWH. Według Józefa Flawiusza świątynię na górze Garizim zburzył Jan Hirkan, etnarcha Judei z dynastii hasmonejskiej, w 107 r. przed Chr. (Ant 13,9,1; BJ 1,2,6)⁵.

Joz 8,30-35 podaje, że na górze Ebal Jozue wykonał polecenie Mojżesza dotyczące ceremonii ogłoszenia błogosławieństwa i przekleństwa. Tam również zbudował ołtarz i na kamiennych tablicach sporządził odpis Prawa. Pod koniec XX wieku archeolodzy odkryli na górze Ebal, w miejscu nazwanym al-Burnat, pozostałości zasiedlenia z początków XII w. przed Chr., które mogą świadczyć, iż Ebal pełniła w tym czasie także funkcję kultową⁶.

Pwt 11,30 lokalizuje górę Garizim i Ebal „w ziemi Kananejczyków, mieszkających w Arabie, naprzeciw Gilgal, obok dębów More”. W Starym Testamencie „Ara-

⁴ A. Schoors, *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise* (Biblische Enzyklopädie; 5), Stuttgart 1998, s. 94-95; K.R. Veenhof, *Geschichte des Alien Orientis bis zur Zeit Alexanders des Großen* (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch - Ergänzungsreihe; 11), Göttingen 2001, s. 251-256; G. Szamocki, „Ebal – święta góra Izraelitów?”, w: *Gdańskie teki turystyczno-krajoznawcze, t. 1: Z turystyką przez wieki*, red. A. Łysiak-Łatkowska – K. Lewalski, Gdańsk 2016, s. 15.

⁵ Np. P. Sacchi, *The History of the Second Temple Period*, London - New York 2000, s. 152-159; M. Sasse, *Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse – Archäologie – Sozialgeschichte – Religions- und Geistesgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 2004, s. 85-92; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Kochba* (Grundrisse zum Alten Testament, 4/2), Göttingen 2008⁴, s. 469-471.

⁶ A. Zertal, „Has Joshua's Altar Been Found on Mt. Ebal?”, *Biblical Archaeology Review* 11/1 (1985), s. 26-43; A. Zertal, „An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal”, *Tel Aviv* 13-14 (1986-1987), s. 105-165; M. Machlin, *Joshua's Altar: The Dig at Mount Ebal*, New York 1991; A. Zertal, „Ebal, Mount”, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 2, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 255-258; R.K. Hawkins, *The Iron Age I Structure on Mt. Ebal. Excavation and Interpretation* (Bulletin for Biblical Research Supplement, 6), Winona Lake, Indiana 2012; E. Otto, *Deuteronomium 1-11. Zweiter Teilband: 4,44-11,32* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg im Breisgau 2012, s. 1064; H.V. Kieweler, „Ebal”, w <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16747/> [22.03.2015]; G. Szamocki, „Ebal – święta góra Izraelitów?”, s. 17-19.23-24.

ba” jest w większości przypadków nazwą geograficzną doliny Jordanu, rozciągającą się od Jeziora Galilejskiego do południowego krańca Morza Martwego. Gilgal natomiast jest znane przede wszystkim jako miejsce położone w Arabie, ok. 2 km na północny-wschód od Jerycha, w którym Izraelici rozbili pierwszy obóz po przejściu Jordanu (Joz 3-4). Tam Jozue ustawił dwanaście kamieni wyjętych z Jordanu (Joz 4,20), obrzezał Izraelitów (Joz 5,2-9) i obchodził z nimi pierwszą Paschę w ziemi Kanaan (Joz 5,10-12). W Gilgal lud obwołał królem Saula (1Sm 11,14-15), a kilka wieków później prorocy wytykali Izraelitom praktykowanie w Gilgal bałwochwalstwa (np. Oz 4,15; Am 4,4)⁷.

Na okolice Gilgal nad Jordanem jako miejsce ceremonii ogłoszenia błogosławieństwa i przekleństwa oraz zbudowania ołtarza wskazuje dosyć wyraźnie manuskrypt z qumrańską wersją Księgi Jozuego (4QJoz^a). Informacja, która w tekście masoreckim (TM) znajduje się Joz 8,30-35, w manuskrypcie z Qumran została umieszczona między werselem Joz 5,1, kończącym opis przejścia Jordanu (3,1-5,1), a werselem 5,2, który rozpoczyna wzmiankę o obrzezaniu (5,2-9).

O dębie More (*'elôn môré*) koło Sychem wzmiankuje z kolei Rdz 12,6. W jego pobliżu Abraham „zbudował ołtarz dla JHWH, który mu się ukazał” (Rdz 12,7).

Podane spostrzeżenia i uwagi dotyczące geografii i historii miejsc wzmiankowanych w Pwt 11,29-30 naświetlają przedmiot problemu, który się rodzi przy uważniejszej lekturze tego krótkiego fragmentu. Jako istotny element w poszukiwaniu jego rozwiązania jawi się próba historyczno-krytycznego spojrzenia na tekst Pwt 11,29-30, ze zwróceniem uwagi na jego miejsce w szerszym kontekście literackim.

2. Historia redakcji Księgi Powtórzonego Prawa i miejsce Pwt 11 w szerszym kontekście literackim

Księga Powtórzonego Prawa jest ostatnią księgą Pięcioksięgu, w Biblii Hebrajskiej nazywanego Torą, co tłumaczymy na ogół jako „Prawo”. Księga prezentuje się w zasadzie jako mowa pożegnalna Mojżesza do rodaków, wygłoszona na stepach Moabu, na zakończenie wędrówki przez pustynię, tuż przed przekroczeniem Jordanu i wejściem do Ziemi Obiecanej (Pwt 1,1-5). Tę mowę uznaje się za testament Mojżesza.

Centralną część księgi stanowi zbiór praw nazwany Kodeksem Deuteronomicznym (12-26), który jest postrzegany jako dokument przymierza, zwanego też przymierzem moabskim (*seper hattôrâ* [= *seper habb^eritî*]). Już sama nazwa „Księga Powtórzonego Prawa” (*Deuteronomion* [LXX], *Deuteronomium* [Vg]), nawiązująca do hebrajskiego wyrażenia *mišnê hattôrâ* (17,18; pol. „kopia prawa”), wskazuje na relację księgi do zbiorów prawnych ksiąg poprzedzających (Wj, Kpł), a odniesienia do Jozuego i króla (np. 1,38; 17,18; 31,7) świadczą równocześnie, że Księga Po-

⁷ Np. D.R. Seely, „Arabah”, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 1, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 321-323; W.R. Kotter, „Gilgal”, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 2, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 1022-1024.

wtórzonego Prawa jest mocno zorientowana na to, co po niej następuje (Joz – 2Krl). Powinna być zatem czytana i interpretowana z uwzględnieniem tych powiązań.

Historia powstawania Księgi Powtórzonego Prawa jest długa i skomplikowana. Niektórzy wiążą jej początki z VIII w. z Królestwem Północnym. Za króla Jozjasza (641-609) mogła być pismem programowym dla podjętej przez władcę reformy, mającej ratować tożsamość Judy jako społeczności JHWH („dokument przymierza”). Po upadku Judy - Państwa Południowego w czasie wygnania babilońskiego materiał księgi podlegał kolejnym opracowaniom. Wówczas miałyby ona otrzymać swoje ramy w Pwt 1–11 i 29–34. Następował etapowy rozrost księgi⁸. Zasadna jest teza o jej dwóch deuteronomistycznych redakcjach wygnaniowych. Chodziłoby mianowicie o *redakcję horebową*, ukierunkowaną na odczytanie losu wygnańców w świetle sytuacji ludu Bożego na górze Horeb i zawartego tam przymierza, oraz o *redakcję moabską* (Pwt 1–4 i 29–30), która przeniosła promulgację prawa z góry Horeb na wyżynę Moabu⁹.

Wielkie piętno na kształcie i wymowie Księgi Powtórzonego Prawa odcisnęły prace redakcyjne, które miały miejsce po wygnaniu, w okresie perskim, a może nawet w okresie hellenistycznym. Pracom w tym czasie zawdzięcza się właśnie między innymi Pwt 11,29-30¹⁰. Jest bardzo prawdopodobne, że pod koniec V w. lub nawet w I połowie IV w., wraz z wyodrębnieniem się Pięcioksięgu, pierwotna wersja Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt*) została oddzielona od tekstów po niej następujących (Joz – 2Krl [przy koncepcji Enneateuchu] lub tylko Joz [przy koncepcji Heksateuchu]), stając się ostatnią księgą Pięcioksięgu. Nie musiało to jednak wcale oznaczać zakończenia procesu redakcyjnego¹¹.

⁸ Np. G. Braulik, „Das Buch Deuteronomium”, w: *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie; 1,1), red. E. Zenger i in., Stuttgart 2006, s. 143-144; J.C. Gertz, „Tora und vordere Propheten”, w: *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), red. J.C. Gertz, Göttingen 2006, s. 240-252; E. Otto, *Deuteronomium 1-11. Erster Teilband: 1,1-4,43* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg im Breisgau 2012, s. 62-230.

⁹ Tak E. Otto, *Deuteronomium 1-11. Erster Teilband*, s. 238-256; E. Otto, *Deuteronomium 1-11. Zweiter Teilband*, s. 1065-1067.

¹⁰ Np. G. Braulik, „Das Buch Deuteronomium”, s. 146; R.J. Baultch, „Holy Seed. Ezra 9-10 and the Formation of the Pentateuch”, w: *The formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (Forschungen zum Alten Testament; 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016, s. 525-526.539-540; S. Japhet, „What May Be Learned from Ezra–Nehemiah about the Composition of the Pentateuch?” w: *The formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (Forschungen zum Alten Testament; 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016, s. 560; C. Levin, „The Pentateuch. A Compilation by Redactors”, w: *The formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (Forschungen zum Alten Testament; 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016, s. 587.

¹¹ Np. H-C Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, Göttingen 2005, 236-239; J.C. Gertz, „Tora und vordere Propheten”, 249-251; E. Otto, *Deuteronomium 1-11. Erster Teilband*, s. 255-256.

3. Pwt 11,29-30 świadectwem troski o tożsamość powygnaniowej Judy

W środowisku judejskim okresu powygnaniowego żywe było pytanie o tożsamość potomków Jakuba. Kto jest prawdziwym Izraelitą? Kto jest spadkobiercą Bożych obietnic? Była to wewnątrzjudejska dyskusja zwłaszcza pomiędzy reprezentantami diaspory, którzy powrócili z wygnania, i mieszkańcami kraju, którzy na wygnaniu nie byli. Dotyczyła ona także zakresu terytorialnego „ziemi Izraela” (*'eres yiśrā'el*). W tę debatę włączyli się powygnaniowi redaktorzy świętych tekstów.

Do głosu doszła koncepcja teologiczna autorów /redaktorów Heksateuchu, nawiązująca do wygnaniowej deuteronomistycznej redakcji moabskiej, w której Sychem jest centralnym miejscem kultu wczesnego Izraela oraz miejscem zawarcia przymierza (Joz 24). Jest to ideał wielkoizraelski, zgodnie z którym ziemia Izraela obejmuje również terytorium Samarii – z Sychem oraz Garizim i Ebal. Autorzy /redaktorzy Pięcioksięgu wyrażali z kolei małojudejską koncepcję tożsamości. Ona nawiązywała do wygnaniowej redakcji horebowej i zamykała terytorium ziemi Izraela w granicach prowincji Jehud. Świadectwo takiego punktu widzenia jest dostrzegalne między innymi w literackich warstwach pamiętnika Nehemiasza (Ne 1–7; 12–13). Te dwie koncepcje konkurowały ze sobą aż do początków III w., gdy ostatecznie więcej uznania zdobyła małojudejska koncepcja tożsamości znana z Pięcioksięgu¹². Materiał Pięcioksięgu, który również po oddzieleniu go od tekstów następujących doświadczał kolejnych ingerencji literackich, zachował także ślady konfrontacji z IV w. owych dwóch koncepcji tożsamości.

Przy takim postrzeganiu procesu redakcji pierwszych ksiąg Biblii z dużym stopniem uznania należy się odnieść do tezy, że to właśnie autorzy postpentateuchowej redakcji są odpowiedzialni za wypowiedź w Pwt 11,29-30. Tę redakcyjną interwencję można objaśnić następująco:

- a. Po oddzieleniu Księgi Jozuego od Pięcioksięgu przeniesiono elementy opowiadania o zawarciu przymierza przez Jozuego w Sychem (Joz 24) do Księgi Powtórzonego Prawa, dokładnie w Pwt 11,29-30 i 27,1-26. Stąd w Pwt 11,29 mamy wzmiankę o ogłoszeniu błogosławieństwa na górze Garizim i przekleństwa na górze Ebal.
- b. Pwt 11,30 umiejscawia Garizim i Ebal, z ogłoszeniem błogosławieństwa i przekleństwa, nad Jordanem – w ziemi Kananejczyków mieszkających w Arabie, naprzeciw Gilgal. Jest to fikcja literacka bazująca na objaśnieniu Pwt 11,29 w połączeniu z Pwt 27,12-13 (Gdy przekroczycie Jordan, staną na górze Garizim, by błogosławić lud..., a na górze Ebal, by przeklinać”). W ten sposób Samaria została powiązana z Prawem Pięcioksięgu, z Torą (Pwt 27). Jest to świadectwo obecności i żywotności wielkoizraelskiego ideału tożsamości judejskiej. Innymi słowy, przeniesienie Garizim i Ebal nad

¹² E. Otto, *Deuteronomium 1-11. Erster Teilband*, s. 251-2; E. Otto, *Deuteronomium 1-11. Zweiter Teilband*, 1064-1068; J.J. Krause, “Hexateuchal Redaction in Joshua”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 6/2 (2017), s. 181-202.

Jordan było na usługach wyrażenia koncepcji wielkoizraelskiej.

W wypowiedzi z Pwt 11,30, która przeniosła Garizim i Ebal nad Jordan, można widzieć korektę antysamarytańską słów Mojżesza z 11,29, łączących z tymi górami nakazany obrzęd błogosławieństwa i przekleństwa. Antysamarytańskim akcentem może też być przeniesienie nad Jordan dębów More.

- c. Skoro jednak dęby More koło Sychem są związane z Abrahamem (Rdz 12,6), to w Pwt 11,30 chodzi raczej o to, aby wielkoizraelski ideał judejskiej tożsamości został powiązany z autorytetem Abrahama, otrzymał abrahamowe uzasadnienie.

Góra Garizim i Ebal w Pwt 11,29-30, poprzez zamazanie ich lokalizacji, zostały wyniesione do rangi symbolu. W ten sposób w Pwt 11,29-30 odzwierciedla się równocześnie:

- a) judejskie prawo do Samarii jako integralnej części Izraela;
- b) zdystansowanie się od kultu samarytańskiego na Garizim.

Podsumowanie

Proces formacji ksiąg biblijnych Starego Testamentu był długi i skomplikowany. Wpływ na ich formę i treść miały kolejne redakcje. Te wynikały z uwarunkowań historycznych, nurtów i tendencji religijnych, społecznych i politycznych oraz związanych z tym wszystkim potrzeb.

Księga Powtórzonego Prawa jest w tym względzie szczególnym przykładem. Potwierdzeniem jej roli jest jej miejsce w kanonie Biblii Hebrajskiej i powiązania z materiałem innych ksiąg.

Pwt 11,29-30, jako owoc najpóźniejszych prac redakcyjnych (IV – III w. przed Chr.), jest świadectwem, iż bardzo ważnym motorem i kryterium redakcyjnych zmian i uzupełnień była służba zdefiniowaniu narodowo-religijnej tożsamości. Za każdym razem chodziło o wyraz wiary w Boga JHWH, Jego obecność i moc błogosławieństwa. Ideał tożsamości proklamowany przez autorów i redaktorów tych tekstów, miał się stawać również ideałem ich adresatów.

Wypowiedź z Pwt 11,29-30 określa judejską tożsamość jako postawę nacechowaną przeświadczeniem o miłości i wierności Boga, który, jak poprzysiągł, dał swojemu ludowi całą ziemię Kanaan.

Literatura

- Aharoni, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Philadelphia 1979.
- Bautch, R.J., „Holy Seed. Ezra 9-10 and the Formation of the Pentateuch”, w: *The formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (Forschungen zum Alten Testament; 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016, s. 523-542.
- Braulik, G., „Das Buch Deuteronomium”, w: *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie; 1,1), red. E. Zenger i in., Stuttgart 2006, s. 136-155.
- Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Kochba* (Grundrisse zum Alten Testament, 4/2), Göttingen 2008.
- Gertz, J.C., „Tora und vordere Propheten”, w: *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), red. J.C. Gertz, Göttingen 2006, s. 187-302.
- Haag, H., „Sichem”, w: *Bibel-Lexikon*, red. H. Haag, Einsiedeln 1968, s. 1582-1583.
- Hawkins, R.K., *The Iron Age I Structure on Mt. Ebal. Excavation and Interpretation* (Bulletin for Biblical Research Supplement; 6), Winona Lake, Indiana 2012.
- Japhet, S., „What May Be Learned from Ezra–Nehemiah about the Composition of the Pentateuch?” w: *The formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (Forschungen zum Alten Testament; 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016, s. 543-560.
- Kessler, O., *Excavations Done at Former Israelite Capital Shechem* (<http://www.jpost.com/National-News/Excavations-done-at-former-Israelite-capital-Shechem> [27.07.2017]).
- Kieweler, H.V., „Ebal”, w: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16747/> [22.08.2017].
- Kotter, W.R., „Gilgal”, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 2, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 1022-1024.
- Levin, C., „The Pentateuch. A Compilation by Redactors”, w: *The formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (Forschungen zum Alten Testament; 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016, s. 579-587.
- Lott, J.K., „Gerizim, Mount”, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 2, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 993.
- Machlin, M., *Joshua's Altar: The Dig at Mount Ebal*, New York 1991.
- Otto, E., *Deuteronomium 1-11. Erster Teilband: 1,1-4,43* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg im Breisgau 2012.
- Otto, E., *Deuteronomium 1-11. Zweiter Teilband: 4,44-11,32* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg im Breisgau 2012.
- Reiterer, F.V., „Sichem”, w: *Herders Neues Bibellexikon*, wyd. F. Kogler, red. R. Egger-Wenzel – M. Ernst, Freiburg im Breisgau 2008, s. 691-692.
- Sacchi, P., *The History of the Second Temple Period*, London - New York 2000.
- Sasse, M., *Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse – Archäologie – Sozialgeschichte – Religions- und Geistesgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Schmitt, H-C, *Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, Göttingen 2005.
- Schoors, A., *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr.. Die assyrische Krise* (Biblische Enzyklopädie; 5), Stuttgart 1998.
- Seely, D.R., „Arabah”, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 1, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 321-323.
- Szamocki, G., „Ebal – święta góra Izraelitów?”, w: *Gdańskie teki turystyczno-krajoznawcze, t. 1: Z turystyką przez wieki*, red. A. Łysiak-Łatkowska – K. Lewalski, Gdańsk 2016, s. 13-24.
- Toombs, L.E., „Shechem”, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 5, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 1174-1186.

- Veenhof, K.R., *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen* (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch - Ergänzungsreihe; 11), Göttingen 2001.
- Zertal, A., „Has Joshua’s Altar Been Found on Mt. Ebal?“, *Biblical Archaeology Review* 11/1 (1985), s. 26-43.
- Zertal, A., „An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal“, *Tel Aviv* 13-14 (1986-1987), s. 105–165.
- Zertal, A., „Ebal, Mount“, w: *Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 2, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 255-258.

The Greater-Israel Perspective of Judah’s Identity in Deut. 11,29-30

Summary: Deut. 11, 29-30 is an example of a biblical text that intrigues interpreters because of its place in context and content. The command to perform the ritual of blessing and cursing on the mountains of Samaria and the connection of these mountains with the territory of Arabah, with Gilgal, and simultaneously with the oaks of More, raises a problem in understanding the biblical message. In its solution, it is necessary to take into account the historical becoming of the current text of the Book of Deuteronomy.

Exegetical examinations of Deut. 11,29-30 allow us to conclude that this text is the fruit of editorial work, provoked by concern for the national-religious identity of the Judean people in the post-exilic period. In editorial revisions of biblical texts undertaken in this context, the confrontation between the different vivid concepts of perceiving and expressing the belonging of the inhabitants of Judah to one nation and to the people of JHWH was reflected.

Keywords: Old Testament, Deuteronomy, redaction of the biblical text, identity

ANETA BOŁDYREW

Wydział Nauk o Wychowaniu
Uniwersytet Łódzki

Udział lekarzy pochodzenia żydowskiego w popularyzacji wiedzy i działalności społecznej w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX w.

Streszczenie: W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku w Królestwie Polskim społeczność żydowska odgrywała ważną rolę w życiu społecznym, kulturalnym i naukowym. Lekarze pochodzenia żydowskiego często nawiązali współpracę z polskimi lekarzami, byli członkami stowarzyszeń naukowych i społecznych, należeli do redakcji czasopism naukowych, publikowali w periodykach społecznych i zawodowych. Ogromne zaangażowanie przedstawicieli żydowskiego zawodu medycznego było widoczne w zakresie popularyzacji wiedzy. We współpracy z polskimi lekarzami podejmowali trudne problemy medyczne, ale zajmowali się także kwestiami higienicznymi, społecznymi i edukacyjnymi. Byli aktywnymi członkami organizacji i inicjatorami licznych akcji społecznych o charakterze opiekuńczym, edukacyjnym i popularyzatorskim. Współpraca w dziedzinie społeczno-oświatowej pozwoliła zrealizować wiele śmiałych inicjatyw, wpływając na integrację ludności, zwłaszcza w największych miastach.

Słowa kluczowe: lekarze, Żydzi, Królestwo Polskie, organizacje społeczne, opieka medyczna

Wprowadzenie

Ważnym obszarem działalności społecznikowskiej w Królestwie Polskim w ostatnich dekadach XIX i na początku XX w. była walka z negatywnymi skutkami przemian społeczno-gospodarczych i obyczajowych – ubóstwem, chorobami społecznymi, zjawiskami patologicznymi. W działania te angażowało się wielu przedstawicieli inteligencji, kierując się pozytywistyczną koncepcją „pracy organicznej” i „pracy u podstaw”. Szczególna rola inteligencji w sferze publicznej była dystynktywną cechą życia społecznego na ziemiach polskich w XIX i na początku XX w. W postyczniowym półwieczu w obyczajowość wykształconej części ludności Kongresówki został wpisany etyczny i obywatelski obowiązek troski o wartości kulturowe społeczeństwa pozbawionego własnej państwowości oraz postulat opieki nad zaniedbanymi środowiskami. Eksponowana w drugiej połowie XIX w. przez

przedstawicieleli elit różnych grup zawodowych, w tym nauczycieli, pedagogów, duchownych, lekarzy, prawników, ekonomistów, literatów, dziennikarzy – powinność aktywności społecznikowskiej była podstawowym ingredientem etosu inteligencji. W sferze normatywnej założenie o potrzebie zaangażowania inteligencji w działalność społeczną było do końca XIX w. przyjmowane niemal powszechnie. W publicznym dyskursie zgadzano się, że jest to zasadniczy element modelu, a więc norm, wartości i wyobrażeń przypisywanych tej grupie.

Aktywni na niwie społecznej inteligenci zakładali, iż zaniedbania cywilizacyjne w Królestwie Polskim były rezultatem nie tylko represji popowstaniowych i polityki władz carskich, ale także niedostatecznego zaangażowania *pro publico bono* elitarnych grup społecznych. Łączyła ich „wola naprawy otaczającej ich rzeczywistości i przekonanie – poparte lub nie głębszą światopoglądową refleksją – że można ten świat urządzić lepiej”¹. Jaka część inteligencji brała udział w działaniach na rzecz pomocy ubogim i wykluczonym, czy można mówić o realnej, szerokiej wspólnotcie społeczników, jakie idee i wartości miały ową wspólnotę konsolidować – to kwestie podstawowego znaczenia, wymagające jednak odrębnych badań. Model społecznikowski w różnym stopniu przekładał się na sferę działań rzeczywistych i wzory zachowań. Niektórzy inteligenci nie podejmowali żadnych działań prospołecznych, część okazjonalnie wspierała akcje dobroczynne. Na życie w Królestwie duży wpływ miała jednakże prężnie działająca na niwie społecznej grupa inteligencji, kierująca się zasadą etycznego i obywatelskiego obowiązku pomocy ubogim, zaniedbanym, pozbawionym dostępu do edukacji. Należeli do niej inteligenci pochodzenia polskiego, żydowskiego i niemieckiego, którzy mimo wielu trudności dążyli do współpracy ponad podziałami narodowymi i wyznaniowymi. Podejmowanie wspólnych działań społecznikowskich w sposób szczególny było widoczne w środowiskach polskich i żydowskich lekarzy.

1. Rola środowiska lekarskiego w modernizacji życia społecznego

Warto w tym miejscu przypomnieć szczególnie ważną rolę środowiska lekarskiego w Królestwie Polskim w postyczniowym półwieczu. Towarzystwa lekarskie miały wówczas najlepsze warunki działania spośród wszystkich organizacji naukowych. W nieco mniejszym stopniu podlegały kontroli cenzury, cieszyły się większą niż inne środowiska intelektualne swobodą zebrań, skupiały dobrze wykształconych specjalistów; część z nich odbyła studia w Warszawie, część na rosyjskich uczelniach, wielu studiowało na niemieckich, austriackich, francuskich i szwajcarskich uniwersytetach². Najprężniej działało założone w 1820 r. Towarzystwo Lekarskie Warszawskie. W ostatnim ćwierćwieczu XIX w. podobne towarzystwa powstały

¹ M. Micińska, *Inteligencja na rozdrożach 1864–1918*, Warszawa 2008, s. 131.

² L. Zasztowt, *Popularyzacja nauki w Królestwie Polskim 1864-1905*, Wrocław 1989, s. 237; T. Brzeziński, *Polskie peregrynacje po dyplomy lekarskie (od średniowiecza po odzyskanie niepodległości w 1918 r.)*, Warszawa 1999, s. 67–119.

w Płocku, Lublinie, Kaliszu, Łodzi, Kutnie, Łęczycy, na początku XX w. w Częstochowie, Radomiu, Kielcach, Siedlcach, Zagłębiu Dąbrowskim, Piotrkowie. Wielu lekarzy, niezależnie od pochodzenia narodowego i wyznania, należało do owych lokalnych towarzystw, część aktywnie uczestniczyła w pracach zarejestrowanego w 1898 r. Warszawskiego Towarzystwa Higienicznego (dalej WTH), którego celem była popularyzacja wiedzy na temat higieny i zdrowia publicznego oraz czynna działalność na rzecz edukacji społeczeństwa, propagowanie nowych wzorców w zakresie higieny ciała, odzieży i mieszkań, zbiorowych szczepień przeciw chorobom zakaźnym, walka z alkoholizmem, chorobami wenerycznymi, prostytutką. Kwerenda archiwalna (m.in. w zasobach Archiwum Głównego Akt Dawnych oraz Archiwum Państwowego m. st. Warszawy, w tym w zespole Warszawskiego Gubernialnego Urzędu do Spraw Stowarzyszeń) i czasopiśmiennicza (analizowano głównie czasopisma medyczne i higieniczne oraz społeczno-kulturalne z przełomu XIX i XX w.) pozwala stwierdzić, że wielu żydowskich lekarzy, podobnie jak ich polscy koledzy, należało do towarzystw dobroczynnych, oświatowych i kulturalnych³. Praca zawodowa i społeczna pozwalała na dogłębne poznanie sytuacji różnych grup ludności, obserwację zależności między warunkami życia a zdrowotnością i zachowaniami społecznymi⁴. Ważną rolę w życiu publicznym spełniało czasopiśmiennictwo medyczne i higieniczne, będące forum dyskusji nie tylko w zakresie problematyki medycznej, ale także na temat trudnych zagadnień społecznych.

Lekarze – Żydzi podejmowali współpracę z polskimi lekarzami w różnych obszarach aktywności – prócz wspólnych działań w ramach organizacji naukowych i społecznych należeli do redakcji czasopism naukowych, publikowali na łamach fachowych periodyków i w prasie społeczno-kulturalnej, brali udział w akcjach mających popularyzować wiedzę poprzez odczyty, wykłady i pogadanki. Inicjowali przedsięwzięcia społeczne o charakterze opiekuńczym, edukacyjnym i wychowawczym, wspierali organizacje kulturalne. Ze względów etycznych i z pobudek profesjonalnych polscy i żydowscy lekarze podejmowali także wspólnie działania na rzecz zorganizowania nieodpłatnych lub małopłatnych form pomocy medycznej dla ubogich. Zapewniały one pomoc i wsparcie w kontekście socjalno-humanitarnym, a jednocześnie miały na celu zmniejszenie zagrożenia epidemiologicznego i obniżenie poziomu umieralności⁵. Wspólne inicjatywy polskich i żydowskich lekarzy były tym ważniejsze, że na skutek inercji aparatu administracyjnego państwa zdecydowana większość ludności w zaborze rosyjskim była pozbawiona dostępu do jakichkolwiek form pomocy medycznej. W obliczu biedy i zaniedbań w obszarze opieki lekarskiej i społecznej oraz utrudnień w dostępie do edukacji, dotykających

³ Z powodu obszerności materiałów w dalszej części tekstu zrezygnowano z podawania referencji bibliograficznych, jeśli chodzi o źródła, co wynika z charakteru i celu artykułu.

⁴ Z. Podgórska-Klawe, *Od hospicjum do współczesnego szpitala*, Wrocław 1981, s. 202.

⁵ B. Płonka-Syroka, *Współpraca lekarzy polskich i żydowskich w walce z chorobami społecznymi w Królestwie Polskim w latach 1864-1914*, w: *Człowiek wobec choroby*, red. B. Płonka-Syroka, Wrocław 2010, s. 200.

mieszkańców Królestwa niezależnie od pochodzenia, wielu lekarzy polskich i żydowskich za konieczną uznawało solidarność w myśl zasady „gdy kto cierpi, nie pytaj o przynależność rasową czy narodową [...] tylko pomóż”⁶. W dużej mierze współpraca lekarzy dokonywała się w ramach i na rzecz „małej ojczyzny”, a znaczenie porozumienia w lokalnym środowisku owocowało wspólnymi działaniami, jak na przykład zakładanie stacji pogotowia, poradni, ambulatoriów. Pisząc o problemach społecznych lekarze często deklarowali poczucie wspólnoty miasta czy regionu i podkreślali znaczenie inicjatyw w zakresie opieki zdrowotnej, socjalnej, wychowawczej, edukacyjnej dla całej społeczności. I tak na przykład łódzki lekarz M. Berenstein w 1899 r. pisał o znaczeniu kolonii letnich dla dzieci: „Co się tyczy moralnego i wychowawczego wpływu, to pewnie wszyscy, którzy mieli możliwość bliższego poznania ich życia, uważają go za bardzo ważne [...] Takie głosy dają się często słyszeć w Europie Zachodniej i w krajach, gdzie od dawna wprowadzono przymus szkolny, gdzie prawie wszyscy umieją czytać, gdzie robotnicy i ubodzy rzemieślnicy pod względem wykształcenia i rozwoju umysłowego stoją bez porównania wyżej od naszego proletariatu. Samo przez się rozumie, że wpływ wychowawczy kolonii w naszym mieście (podkr. – A.B.) powinien być jeszcze wybitniejszy [...]. Można śmiało powiedzieć, że kolonie u nas dla wielu dzieci zastępują szkołę”⁷. Zaangażowanie w sprawy społeczne, wykraczające poza granice lokalnej, żydowskiej społeczności, dotyczyło niemałej części lekarzy żydowskiego pochodzenia. W dalszej części artykułu przypomniane zostaną pokrótce sylwetki lekarzy społeczników pochodzenia żydowskiego z trzech miast Królestwa – Warszawy, Łodzi i Płocka. Stopień zachowania źródeł i opracowania monograficzne pozwalają na przybliżenie wybranych postaci, najbardziej zasłużonych w działalności społecznej w zakresie opieki, wychowania, edukacji, popularyzacji wiedzy. Ich działalność stanowi exemplum społecznikostwa; problem zasługuje jednak na dalsze badania, zwłaszcza w odniesieniu do lekarzy pochodzenia żydowskiego z mniejszych miast i miasteczek.

2. Lekarze – Żydzi w Warszawie

Lekarzem znanym z wielkiego zaangażowania społecznikowskiego był Ludwik Natanson (1821-1896), lekarz, higienista, redaktor czasopism lekarskich, w latach 1871-1896 prezes gminy żydowskiej. Pracował na rzecz warszawskiego środowiska medycznego, należał do Warszawskiego Towarzystwa Lekarskiego; w latach 1863-1865 był jego prezesem. Opublikował wiele prac popularyzujących wiedzę medyczną i higieniczną, pisał o zagadnieniach edukacyjnych, m.in. w rozprawie „Urywki w kwestii wychowania”. Propagował rozwijanie oświaty wśród młodzieży

⁶ *Pamięci dra S. Goldflama*, Warszawa 1932, s. 23.

⁷ M. Berenstein, *O kolonjach letnich dla ubogich dzieci w Łodzi*, „Czasopismo Lekarskie” 10/1 (1899), s. 406.

pochodzenia żydowskiego⁸. Brał udział w tworzeniu Kasy im. Mianowskiego, był współzałożycielem Muzeum Przemysłu i Rolnictwa. Natanson już w opinii sobie współczesnych był symbolem lekarza społecznika. Stanisław Koźmiński odnotował w biogramie Natansona w „Słowniku lekarzów polskich”: „każde przedsięwzięcie, dobro społeczne mające na celu, znajduje w nim zawsze gorliwego orędownika”⁹. Obraz ten utrwalony został w historiografii. Historyk Michał Hanecki pisał o Natansonie, iż „z niezwykłą troskliwością odnosił się do potrzeb sanitarno-higienicznych miasta i kraju, walczył z zacofaniem, uprzedzeniami, ciemnotą i obojętnością wobec spraw higieny”¹⁰.

Do szczególnie aktywnych w zakresie działalności społecznej i edukacyjnej lekarzy pochodzenia żydowskiego należeli warszawscy otolaryngolodzy - Teodor Heryng (1847-1925), Teodor Heiman (1848-1917) i Leopold Lubliner (1863-1937). Wszyscy byli wszechstronnie wykształceni, mieli wielki udział w rozwijaniu nauki lekarskiej. Z powodów patriotycznych odrzucali możliwości awansu zawodowego, rezygnując ze stanowisk pracy poza Królestwem oraz uczestnictwa w towarzystwach naukowych państw zaborczych. Każdy z trzech wymienionych lekarzy był jednocześnie wybitnym praktykiem, uznanym w gronie europejskich specjalistów. Teodor Heryng założył Sekcję Laryngologiczną Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, był prezesem utworzonego w 1912 r. Warszawskiego Towarzystwa Otolaryngologicznego. Opracował nowe metody leczenia gruźlicy i kiły. Podejmował starania na rzecz rozwijania nauk medycznych i popularyzacji kultury lekarskiej. Był współwłaścicielem i członkiem komitetu redakcyjnego czasopisma „Gazeta Lekarska”. Leopold Lubliner był ordynatorem oddziału otolaryngologicznego i oddziału chorób płuc Szpitala Starozakonnych, przeznaczając prywatne środki na jego budowę. Był współwłaścicielem i współwydawcą periodyku „Kronika Lekarska”. Teodor Heiman angażował się w działalność naukową i społeczną, należał do Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, WTH, Stowarzyszenia Lekarzy Polskich. Prócz wybitnych prac z zakresu otiatrii napisał także rozprawę z zakresu deontologii lekarskiej „Etyka lekarska i obowiązki lekarza”¹¹.

Wybitnymi lekarzami i aktywnymi społecznikami byli bracia Zygmunt Kramsztyk (1848-1920) i Julian Kramsztyk (1851-1925). Zygmunt był znakomitym okulistą, historykiem i filozofem medycyny. Wiele uwagi poświęcał kwestiom socjalnym, analizując je z perspektywy medycyny społecznej. Założył i redagował „Kronikę Lekarską”. Od momentu powstania WTH był jego członkiem, angażując się przede wszystkim w prace Wydziału Szpitalnego. Przez wiele lat był członkiem Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, Związku Lekarzy Polskich, Towarzy-

⁸ *Z dziejów gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stuleciu*, t. I: *Szkolnictwo*, Warszawa 1907, s. 149-150.

⁹ S. Koźmiński, *Słownik lekarzów polskich*, Warszawa 1888, s. 341.

¹⁰ M. Hanecki, *Środowisko lekarskie Warszawa 1864-1900*, w: *Warszawa XIX wieku 1795-1918*, z. 1, red. R. Kołodziejczyk – J. Kosim – J. Leskiewiczowa, Warszawa 1970, s. 131.

¹¹ A. Kierzek, *Twórcy warszawskiej otolaryngologii*, w: *Polscy lekarze Żydzi w XIX i XX wieku*, red. Z. Podgórska-Klawe, Warszawa 2010, s. 85-97.

stwa Medycyny Społecznej, a także Komitetu Zarządzającego Kasy im. Mianowskiego¹². Julian Kramsztyk, wybitny pediatra i społecznik, również należał do wielu organizacji społecznych - Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności, Towarzystwa Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych, Towarzystwa Kolonii Letnich dla Dzieci. Był członkiem Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, WTH, współzałożycielem i wiceprezesem założonego w 1917 r. Towarzystwa Pediatrycznego. Prócz prac naukowych publikował teksty popularyzujące wiedzę, wygłaszał odczyty upowszechniające zasady higieny. Był współredaktorem i współwłaścicielem „Medycyny” oraz współredaktorem „Przeglądu Pediatrycznego” i „Pediatrii Polskiej”.

Zasłużonym na niwie popularyzacji wiedzy i działalności społecznikowskiej był Henryk Nusbaum (Nussbaum) (1849-1937) - lekarz, fizjolog i filozof medycyny. Zajmował się wieloma zagadnieniami z zakresu nauk lekarskich, psychologii, filozofii. Rozpatrywał problemy życia społecznego z perspektywy filozoficzno-lekarskiej i etycznej. Interesowały go szczególnie kwestie oświaty, stan szkolnictwa, sytuacja kobiet oraz prostytutka jako patologia życia społecznego. Należał do wielu towarzystw naukowych i społecznych, między innymi Warszawskiego Towarzystwa Lekarskiego, Stowarzyszenia Lekarzy Polskich (którego był prezesem w latach 1909-1911), WTH. Był prezesem Towarzystwa Ochrony Kobiet i członkiem rady nadzorczej Towarzystwa Opieki nad Dziećmi oraz Towarzystwa Pedagogicznego. Należał do założycieli „Głosu”.

Powszechnie znana jest działalność społeczna Henryka Goldszmita (1878-1942), używającego pseudonimu Janusz Korczak. Już w okresie przed I wojną światową pracę zawodową w charakterze pediatry łączył z ożywioną działalnością społeczną i publicystyczną. Współpracował z warszawskimi społecznikami i intelektualistami, pisał m.in. na łamach „Głosu” i „Przeglądu Społecznego”. W tekstach o tematyce społecznej zwracał uwagę na tragiczne położenie ubogiej ludności w miastach Królestwa Polskiego. Najwięcej uwagi poświęcał sytuacji dzieci, podejmując systematyczne badania nad pedagogicznymi aspektami dzieciństwa i adolescencji. Jeszcze w okresie zaborów wiele uwagi poświęcał organizowaniu opieki nad dziećmi osieroconymi; ten obszar działalności rozwijał później w wolnej Polsce. Brał udział w publicznych odczytach, mających służyć zdobyciu środków dla Polskiej Partii Socjalistycznej. Należał do Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności, był wychowawcą dzieci w Towarzystwie Kolonii Letnich, o którym Joanna Olczak-Roniker trafnie napisała, iż „było jedną z tych niezwykłych organizacji społecznych, które w nieistniejącym państwie samorzutnie przejmowały opiekę nad potrzebującymi pomocą”¹³.

W walkę z alkoholizmem zaangażowany był wybitny neurolog Ludwik Bregman (1865-1941), organizator wystawy antyalkoholowej w 1909 r., autor artykułów i broszur poświęconych uwarunkowaniom i skutkom alkoholizmu. Należał do wielu

¹² B. Urbanek, *Zygmunt Kramsztyk medicinae doctor, w: Polscy lekarze Żydzi w XIX i XX wieku*, red. Z. Podgórska-Klawe, Warszawa 2010, s. 16-17.

¹³ J. Olczak-Roniker, *Korczak. Próba biografii*, Warszawa 2011, s. 104.

organizacji społecznych, był prezesem Towarzystwa Opieki nad Nerwowo i Umysłowo Chorymi Żydami.

Interesującą postacią z warszawskiego środowiska lekarskiego była Julia Blay (1886-1943), dermatolog i wenerolog, działaczka ruchu kobiecego. Była zdecydowaną przeciwniczką reglamentaryzmu prostytucji, podkreślała jego szkodliwość w wymiarze zdrowotnym, społecznym i etycznym. Pisała o tym m.in. na łamach „Steru”. Zabierała głos w dyskusji na temat eugeniki, do której miała krytyczny stosunek, wypowiadała się w sprawie świadectw przedślubnych, będąc przeciwniczką ich wprowadzenia¹⁴.

Wielkie zasługi na polu pracy zawodowej, naukowej i społecznej położył neurolog Samuel Goldflam (1852-1932). Jego osiągnięcia naukowe znane były w całej Europie; szczególną sławę przyniosły mu badania dotyczące miastenii i objawu wstrząsania nerek, dziś nazywanego objawem Goldflama. Opublikował wiele rozpraw naukowych. Bardzo dużo uwagi poświęcał pracy społecznej. Miał znaczny udział w tworzeniu Szpitala dla Dzieci im. Bersohnów i Baumanów, był inicjatorem i wieloletnim dyrektorem Zakładu dla Nerwowo i Psychicznie Chorych „Zofiówka” w Otwocku, założył i prowadził prywatną przychodnię lekarską dla niezamożnych Żydów. Działalność na rzecz ubogich rozwijał w okresie międzywojennym. Współpracując z polskimi lekarzami i społecznikami jednocześnie popierał ruch syjonistyczny i angażował się w prace filantropijne głównie na rzecz społeczności żydowskiej.

W działalność społeczną zaangażowany był Edward Flatau (1868-1932), neurolog i psychiatra, wybitny praktyk i uczonec, członek wielu polskich i zagranicznych towarzystw lekarskich. Prócz tekstów naukowych publikował także artykuły popularyzujące wiedzę, wygłaszał odczyty, z których pieniądze przeznaczano na cele społeczne. Brał udział w akcjach na rzecz najuboższych, np. w organizacji w Warszawie w 1914 r. przytułków dla bezdomnych Żydów¹⁵. W nekrologu pisano o nim: „Stał się symbolem tego, co powinno być ideałem człowieka nauki i obywatela. Marzył zawsze o tem, by nauka łączyła wszystkich tych, którzy jej chcą służyć bez różnicy wyznań i pochodzenia czy poglądów politycznych. Miłował naukę ponad wszystko, był wrażliwy na niedolę ludzką”¹⁶. W podobny sposób wyrażano się o zaangażowaniu społecznym lekarzy w wielu pośmiertnych mowach. O chirurgu Ludwiku Chwacie (1831-1914), jednym z inicjatorów szpitala dziecięcego, ufundowanego przez rodzinę Bersonów i Baumów, pisano z emfazą „był lekarzem starego autorkamentu. Chorym zajmował się z prawdziwym oddaniem, toteż zyskał szeroką praktykę w Warszawie i nieomal do lat ostatnich cieszył się szeroką popularnością. Czuł i myślał po polsku, czerpiąc z tradycji rodzimych ku temu podniecie”¹⁷. Podkreślano

¹⁴ Por. A. Bołdyrew, *Spoleczeństwo Królestwa Polskiego wobec patologii społecznych w latach 1864-1914*, Łódź 2016, s. 150.

¹⁵ Por. *Kronika*, „Nowa Gazeta” 499/9 (1914), s. 3.

¹⁶ *Dr Edward Flatau*, „Robotnik” 4987/194 (1932), s. 2.

¹⁷ P. Szarejko, *Słownik lekarzy polskich*, t. 2, Warszawa 1994, s. 44.

jego szczególne zaangażowanie w prace Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, którego członkiem był przez ponad 50 lat¹⁸. Uczęszczał systematycznie na zebrania, „przez długie lata nie opuszczał ani jednego posiedzenia klinicznego, zabierając głos często w sprawach chirurgii i ginekologii”¹⁹.

W działalność społeczną o charakterze filantropijnym i samopomocowym, w akcje edukacyjne i kulturalne angażowało się także wielu innych warszawskich lekarzy pochodzenia żydowskiego. Wymienieni i nie przywołani z nazwiska lekarze Żydzi z Warszawy mieli bardzo istotny wkład w tworzenie polskiej literatury medycznej. Pracowali na etatach finansowanych przez społeczność żydowską, w szpitalach chrześcijańskich byli zatrudniani tylko po konwersji na katolicyzm lub wyznanie ewangelickie, ale w prywatnych gabinetach przyjmowali pacjentów należących do wszystkich wyznań. Część z nich należała do organizacji zawodowych i społecznych, skupiających ludzi z różnych grup społecznych, część wspierała głównie albo wyłącznie organizacje żydowskie. O dychotomii środowiska lekarzy żydowskich w Warszawie świadczyć może ich rozwarstwienie, jeśli chodzi o miejsce zamieszkania. W większości mieszkali albo w dzielnicach zdecydowanie żydowskich, albo zdecydowanie polskich. U schyłku XIX w. znacząco zmniejszyła się liczba lekarzy pracujących w najuboższej dzielnicy żydowskiej na rzecz zwiększenia liczby praktykujących w zamożniejszym i zdecydowanie bardziej zasymilowanym cyrkule jerozolimskim²⁰.

3. Łódzcy lekarze-społecznicy żydowskiego pochodzenia

Udział w inicjatywach społecznych w zakresie opieki, oświaty, edukacji i kultury brało wielu lekarzy pochodzenia żydowskiego w innych dużych miastach Królestwa. Szczególnie ważną rolę w budowaniu opieki zdrowotnej i socjalnej odegrało łódzkie środowisko lekarskie, którego znaczną część stanowili Żydzi. Wielu lekarzy pochodzenia żydowskiego uczestniczyło w zakładaniu łódzkich organizacji samopomocowych, działało w towarzystwach dobroczynnych i akcjach oświatowych, współpracując na niwie społecznikowskiej z lekarzami polskiego oraz niemieckiego pochodzenia. Szczególnie zaangażowanym w działalność naukową, społeczną i edukacyjną był Seweryn Sterling (1864-1932), znakomity specjalista w zakresie medycyny ogólnej i fizjatrii. Współpracował z grupą higienistów skupionych wokół miesięcznika „Zdrowie”. Był organizatorem placówek zapewniających leczenie i opiekę chorym na gruźlicę. Należał do Oddziału Łódzkiego WTH, był założycielem i redaktorem periodyków „Gruźlica” i „Czasopismo Lekarskie”. Ważnym obszarem jego zainteresowań była kwestia wpływu sanitarnych warunków życia ludności robotniczej na jej zdrowotność. Zajmował się problemami metodologii badań

¹⁸ Por. *Album zasłużonych lekarzy polskich*, Warszawa 1925, s. 23.

¹⁹ P. Szarejko, dz. cyt., s. 44.

²⁰ Por. H. Datner, *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa 2007, s. 172.

nad egzystencją ubogich grup ludności miejskiej, opracował kwestionariusz, za pomocą którego badano poziom życia ludności robotniczej (warunki mieszkaniowe i materialne, sposób odżywiania się, zaopatrzenia w odzież itd.). Prowadził badania nad śmiertelnością dzieci w środowiskach robotniczych. Jest uważany za prekursora polskiej medycyny społecznej. Był zaangażowany w walkę o nauczanie w języku polskim oraz w działalność na rzecz alfabetyzacji ubogiej ludności Łodzi. Za tę aktywność i za poparcie dla Towarzystwa Krzewienia Oświaty w Łodzi w 1906 r. został aresztowany przez policję, a po zwolnieniu poddany pod stały nadzór policyjny²¹.

Do grona założycieli Łódzkiego Towarzystwa Lekarskiego, Kasy Wzajemnej Pomocy Lekarskiej i wielu organizacji oświatowych należeli okulista Maurycy Likiernik (1852-1927) oraz internista i pediatra Władysław Pinkus (1850-1929). Ten ostatni brał udział niemal we wszystkich większych akcjach społecznych środowiska lekarskiego w Łodzi na przełomie XIX i XX w. Należał do grona twórców Towarzystwa Doraźnej Pomocy Lekarskiej w Łodzi – organizacji, która skupiała lekarzy pochodzenia polskiego, żydowskiego i niemieckiego. Był wieloletnim kierownikiem Pogotowia Ratunkowego, inicjatorem założenia ambulatorium dla ubogiej ludności Łodzi oraz Sekcji Antyalkoholowej przy Łódzkim Oddziale WTH. Wraz ze Stanisławem Skalskim kierował Kołem Lekarzy Fabrycznych. Był współzałożycielem Łódzkiego Żydowskiego Towarzystwa Dobroczynności. Jego działalność społecznikowska była wysoko ceniona w lokalnej społeczności. Kiedy w 1924 r. obchodzono 25-lecie istnienia Pogotowia Ratunkowego w Łodzi, uroczystość połączono z jubileuszem pracy doktora Pinkusa. W obecności przedstawicieli Prezydenta, Rady Miejskiej, Magistratu, lekarzy, urzędników i dziennikarzy „ks. Kap. Nowicki dokonał aktu poświęcenia 2 samochodowych karet, po czym – po sfotografowaniu – wszyscy udali się do lokalu Pogotowia, gdzie został zawieszony – zgodnie z uchwałą Magistratu – portret d-ra Pinkusa”²².

Wielkie zasługi dla rozwoju opieki lekarskiej i socjalnej położył Maksymilian Kohn (1850-1924), ordynator oddziału chirurgiczno-ginekologicznego w szpitalu dla starozakonnych. Z jego inicjatywy przy szpitalu tym uruchomiono ambulatorium dla dochodzących chorych, przyjmujące wszystkich potrzebujących, niezależnie od wyznania i narodowości. Był współzałożycielem wielu organizacji medycznych – Towarzystwa Doraźnej Pomocy Lekarskiej, Stacji Pogotowia Ratunkowego, Łódzkiego Towarzystwa Lekarskiego, Kasy Wzajemnej Pomocy Lekarskiej, której był prezesem. Należał do grona założycieli Łódzkiego Żydowskiego Towarzystwa Dobroczynności²³.

Pracę zawodową z działalnością społeczną łączył laryngolog Ludwik Przedborski (1857-1911). Był członkiem Łódzkiego Towarzystwa Lekarskiego, członkiem korespondentem Warszawskiego Towarzystwa Lekarskiego oraz Towarzystwa La-

²¹ Por. J. Fijałek, *Seweryn Sztetling – współtwórca ruchu lekarsko-społecznego w Łodzi na przełomie XIX i XX w.*, w: *Dzieje Żydów w Łodzi 1820-1944*, red. W. Puś – S. Liszewski, Łódź 1991, s. 204-212.

²² *Księga pamiątkowa 25-lecia pracy Pogotowia Ratunkowego w Łodzi*, Łódź 1927, s. 17.

²³ Por. A. Kempa – M. Szukalak, *Żydzi dawnej Łodzi. Słownik biograficzny*, Łódź 2001, t. 1, s. 39.

ryngologicznego w Paryżu. Należał do Łódzkiego Żydowskiego Towarzystwa Dobroczynności i Towarzystwa Doraźnej Pomocy Lekarskiej. Przewodniczył Sekcji Pedagogicznej Łódzkiego Oddziału WTH, był prezesem Łódzkiego Oddziału Towarzystwa Zupełnej Wstrzemięźliwości od Napojów Alkoholowych „Przyszłość”. Należał do zarządu Towarzystwa Krzewienia Oświaty. Był zasłużonym działaczem na polu oświaty ludowej i popularyzatorem wiedzy²⁴.

Praktykę zawodową z działalnością kulturalną, oświatową i publicystyczną łączył lekarz ginekolog Mieczysław Kaufman (1864-1916). Był zagorzałym zwolennikiem walki z analfabetyzmem i szerzenia oświaty wśród dorosłych. Teksty publicystyczne zamieszczał na łamach „Prawdy” i w łódzkiej prasie. Był prezesem Towarzystwa Krzewienia Oświaty w Łodzi, współtwórcą Muzeum Nauki i Sztuki, należał do Towarzystwa Biblioteki Publicznej oraz Stowarzyszenia Wolnomyślicieli. Należał do Łódzkiego Towarzystwa Lekarskiego, Ligi Przeciwgruźliczej oraz Łódzkiego Oddziału WTH. Wchodził w skład komitetu żydowskiego przytułku dla kalek i paralityków. Bardzo zaangażowanym w działalność społecznikowską był Józef Maybaum-Marzyński (XIX-XX w.), będący m.in. członkiem towarzystwa „I Schronisko dla Dzieci Wyznania Mojżeszowego w Łodzi” i Łódzkiego Oddziału WTH²⁵. Działalność na rzecz pomocy ubogim prowadziła także jego żona Stefania, kierująca łódzką stacją „Kropla Mleka”²⁶. W działalność społeczną w lokalnych organizacjach angażowało się także wielu innych łódzkich lekarzy pochodzenia żydowskiego, wśród nich Manes Goldrath, Bronisław Handelsman, Aleksander Margolis, Herman Rundo, Jan Antoni Goldman, Stanisław Gutentag, Miron Kantor, Henryk Kon, Aleksander Pański, Maksymilian Rozensal, Emanuel Sonnenberg, Adolf Wolberg, Samuel Szymon Gerszuni, Ignacy Perlis, Zdzisław Prechner, Wiktor Litauer²⁷. Niektórzy praktykujący w Łodzi lekarze włączali się w działalność społeczną tylko w ramach organizacji żydowskich. Do takiej grupy należeli m.in. Ludwik Falk i Edmund Krakowski²⁸. Mimo niesprzyjających warunków w realiach zaborów wspólne akcje, inicjowane przez polskich i żydowskich lekarzy pozwoliły na zbudowanie społecznego systemu opieki medycznej w intensywnie rozwijającej się, wielokulturowej Łodzi.

4. Żydowscy lekarze-społecznicy w Płocku

W działalność społeczną angażowali się także lekarze pochodzenia żydowskiego pracujący lub wywodzący się z Płocka. Płocczanin, doktor nauk medycznych Mar-

²⁴ Por. *Śmierć zasłużonego lekarza*, „Tygodnik Ilustrowany” 2689/21 (1911), s. 413.

²⁵ Por. W. Puś, *Żydzi w Łodzi w latach zaborów 1793-1914*, Łódź 1998, s. 186-187.

²⁶ Por. J. Fijałek – J. Indulski, *Opieka zdrowotna w Łodzi do roku 1945. Studium organizacyjno-historyczne*, Łódź 1990, s. 156-157.

²⁷ Por. A. Kempa – M. Szukalak, *dz. cyt.*, t.1, s. 60, 64, 105, 135; t. 2, s. 38-39, 50, 58-59, 82, 98, 108, 135-136; t. 3, s. 36, 73, 96.

²⁸ Por. Tamże, t. 2, s. 32, 59.

celi Klejman (1808-1838) brał udział w powstaniu listopadowym, był członkiem masonerii. Funkcję lekarza sztabowego w wojsku polskim pełnił w czasie powstania listopadowego Filip Lubelski (1787-1879). W 1831 r. założył w Płocku lazaret dla chorych i rannych żołnierzy. Po upadku powstania do 1840 r. prowadził praktykę lekarską w Płocku, później w Warszawie. Był działaczem Haskali i zwolennikiem asymilacji ludności żydowskiej²⁹. Podobną postawę przyjął jego syn Wilhelm Szymon Lubelski (1832-1891), lekarz psychiatra i społecznik, pracujący przez krótki czas w Paryżu i Wiedniu, później przez wiele lat w Warszawie. Należał do Warszawskiego Towarzystwa Lekarskiego, był współorganizatorem sekcji psychiatrycznej tej organizacji, publikował na łamach polskich periodyków lekarskich³⁰.

Pochodzący z Płocka Leopold Biszofswerder (XIX-XX w.), po studiach medycznych w Paryżu praktykę lekarską prowadził we wsi Bożewo w powiecie sierpeckim. Słynął z działalności dobroczynnej, współpracował i wspomagał finansowo organizacje filantropijne. Był działaczem Polskiej Partii Socjalistycznej³¹. Płocczanin z pochodzenia Józef Handelsman (1833-1911) po studiach medycznych w Petersburgu pracował w Warszawie, później w Kutnie. Brał udział w walkach w czasie powstania styczniowego. Po upadku powstania pracował naukowo w Wiedniu, a po powrocie do Królestwa w 1866 r. w ramach represji popowstaniowych został aresztowany. Po wyjściu z więzienia wrócił do pracy naukowej i praktyki lekarskiej. Był członkiem Warszawskiego Towarzystwa Lekarskiego³². Znanym społecznikiem był prowadzący praktykę lekarską w Płocku przez około 30 lat Zygmunt Perkhál (1851-1902). Obowiązki zawodowe, realizowane w ramach pracy w Szpitalu Żydowskim oraz na stanowisku lekarza szkolnego w Gimnazjum Gubernialnym w Płocku łączył z działalnością w Płockim Towarzystwie Lekarskim, którego był prezesem w latach 1899-1902³³. Współorganizował Resursę Miejską w Płocku³⁴. Podobnie aktywnością społeczną wyróżniali się inni płoccy lekarze pochodzenia żydowskiego, m.in. Józef Kunig (1857-1930) i Hersz Kadysz (1890-1939), zaangażowani zwłaszcza w przedsięwzięciach na rzecz zdrowia ubogich dzieci oraz Antoni Surzec (1886-1946)³⁵. Ten ostatni w okresie międzywojennym przyjął chrzest. Analiza postaw lekarzy wywodzących się z Płocka pokazuje, że podobnie jak w Warszawie i Łodzi środowisko żydowskiej inteligencji było bardzo zróżnicowane, jeśli chodzi o sto-

²⁹ Por. E. Stocki, *Dr med. i chir. Filip Lubelski (1787-1879)*. Sylwetka biograficzna, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 27/3 (1958), s. 89-92.

³⁰ Por. J. Przedpełski – J. Stefański, *Żydzi płoccy w dziejach miasta*, Płock 2012, s. 101, 121-122.

³¹ Por. Tamże, s. 39.

³² Por. Tamże, s. 85-86.

³³ Por. A.J. Papierowski, *Z życia społecznego Żydów płockich w II połowie XIX i na początku XX wieku*, „Notatki Płockie” 178/1 (1999), s. 13.

³⁴ Por. *Z dziejów gminy...*, s. 116.

³⁵ Por. J. Przedpełski – J. Stefański, *dz. cyt.*, s. 92, 110, 154; A.J. Papierowski – J. Stefański, *Płocczanie znani i nieznan*, Płock 2002, s. 251, 327.

sunek do asymilacji. Wśród płockich lekarzy pochodzenia żydowskiego byli zwolennicy współpracy z Polakami, konwertyci, a także zwolennicy syjonizmu, jak na przykład wywodzący się z Płocka, a działający na gruncie zawodowym głównie w Warszawie lekarz gastrolog Szlomo Minc (XIX-XX w.)³⁶.

Zakończenie

Współpraca lekarzy polskiego i żydowskiego pochodzenia, widoczna zwłaszcza w dużych miastach Królestwa Polskiego, przyczyniła się do modernizacji życia społecznego. Pozwoliła na wypracowanie koncepcji zdrowia publicznego i modelu walki z chorobami i patologiami społecznymi, którego fundamentem była popularyzacja oświaty i higieny indywidualnej i społecznej. Umożliwiła opracowanie jeszcze przed odzyskaniem niepodległości podstaw nowoczesnego modelu opieki lekarskiej i społecznej, który mógł być realizowany w odrodzonym państwie. Zaowocowała wieloma inicjatywami na rzecz poprawy zdrowotności mieszkańców – budową szpitali, sanatoriów, ambulatoriów, przytułków położniczych. Wspólne zaangażowanie lekarzy pochodzenia polskiego i żydowskiego umożliwiło uruchomienie w Warszawie i Łodzi stacji pogotowia ratunkowego – były to najstarsze tego rodzaju instytucje w Europie, po pogotowia w Wiedniu i Krakowie. Współcześnie dziedzictwo wspólnej aktywności Polaków i Żydów w lokalnych środowiskach w XIX i na początku XX w. jest w znacznej mierze zapomniane, co po części jest wynikiem deprecjonowania w okresie PRL-u działalności społecznikowskiej, odwołującej się do idei dobroczynności i samopomocy.

Trzeba pamiętać, że współpraca społeczników polskiego i żydowskiego pochodzenia nie była prosta, zwłaszcza na początku XX w. W okresie po powstaniu styczniowym deklarowane i realizowane przez lekarzy zaangażowanie społecznikowskie, działania na rzecz opieki i oświaty wpisywały się w hasła pozytywizmu oraz haskalowej pochwały idei szerzenia edukacji i unowocześnienia relacji społecznych. Znaczna część zaangażowanych społecznie lekarzy pochodzenia żydowskiego propagowała idee asymilacji. Schyłek XIX w. przyniósł nowe, niepokojące zjawiska, które utrudniały realizację integracyjnych dążeń. Przyczynił się do tego z jednej strony silnie narastający wówczas w całej Europie, a obecny również w Królestwie antysemityzm, podsycany przez politykę władz carskich, opartą na zasadzie *divide et impera*, którą realizowano przez wzmacnianie podziałów narodowych i religijnych. Z drugiej strony ideały braterstwa i jedności podważał rozwój nowoczesnego żydowskiego nacjonalizmu w postaci ruchu syjonistycznego³⁷. Eskalacja wzajemnej nieufności, nadwyrężająca solidarność społeczników, była bolesnym ciosem dla śro-

³⁶ Por. A.J. Papierowski, J. Stefański, *dz. cyt.*, s. 407.

³⁷ Por. A. Jagodzińska, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008, s. 59-60.

dowisk prowadzących współpracę. Rezultatem takiej sytuacji było powstanie na początku XX w. wielu odrębnych żydowskich towarzystw opiekuńczych i wychowawczych. Dotyczyło to również organizacji zakładanych przez lekarzy. Trzeba jednak podkreślić, że w wielu towarzystwach nadal działano w ramach ścisłej współpracy. Na początku XX w. powołano także nowe organizacje, konsolidujące środowiska lekarzy polskiego i żydowskiego pochodzenia. Działały one również po I wojnie światowej, wykazując dużą siłę społeczną, będąc czynnikiem scalania środowisk społeczników, których łączyły wspólne ideały i wartości i którzy przeciwstawiali się tendencjom dzielenia i wykluczania.

Literatura

Album zasłużonych lekarzy polskich, Warszawa 1925.

Berenstein, M., *O kolonjach letnich dla ubogich dzieci w Łodzi*, „Czasopismo Lekarskie” 10/1 (1899), s. 403-408.

Bołdyrew, A., *Spoleczeństwo Królestwa Polskiego wobec patologii społecznych w latach 1864-1914*, Łódź 2016.

Brzeziński, T., *Polskie peregrynacje po dyplomy lekarskie (od średniowiecza po odzyskanie niepodległości w 1918 r.)*, Warszawa 1999.

Datner, H., *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa 2007.

Dr Edward Flatau, „Robotnik” 4987/194 (1932), s. 2.

Fijajek, J., *Seweryn Sztetling – współtwórca ruchu lekarsko-społecznego w Łodzi na przełomie XIX i XX w.*, w: *Dzieje Żydów w Łodzi 1820-1944*, red. W. Puś – S. Liszewski, Łódź 1991, s. 204-212.

Fijajek, J. – Indulski, J., *Opieka zdrowotna w Łodzi do roku 1945. Studium organizacyjno-historyczne*, Łódź 1990.

Hanecki, M., *Środowisko lekarskie Warszawa 1864-1900*, w: *Warszawa XIX wieku 1795-1918*, z. 1, red. R. Kołodziejczyk – J. Kosim – J. Leskiewiczowa, Warszawa 1970, s. 107-140.

Jagodzińska, A., *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008.

Kempa, A. – Szukalak, M., *Żydzi dawnej Łodzi. Słownik biograficzny*, t. 1, Łódź 2001, t. 2, Łódź 2002, t. 3, Łódź 2003.

Kierzek, A., *Twórcy warszawskiej otolaryngologii*, w: *Polscy lekarze Żydzi w XIX i XX wieku*, red. Z. Podgórska-Klawe, Warszawa 2010, s. 85-97.

Koźmiński, S., *Słownik lekarzów polskich*, Warszawa 1888.

Kronika, „Nowa Gazeta” 499/9 (1914), s. 3.

Księga pamiątkowa 25-lecia pracy Pogotowia Ratunkowego w Łodzi, Łódź 1927.

Micińska, M., *Inteligencja na rozdrożach 1864-1918*, Warszawa 2008.

Olczak-Roniker, J., Korczak. *Próba biografii*, Warszawa 2011.

Pamięci dra S. Goldflama, Warszawa 1932.

Papierowski, A.J., *Z życia społecznego Żydów płockich w II połowie XIX i na początku XX wieku*, „Notatki Płockie” 178/1 (1999), s. 12-20.

Papierowski, A.J. – Stefański, J., *Płocczanie znani i nieznan*, Płock 2002.

Płonka-Syroka, B., *Współpraca lekarzy polskich i żydowskich w walce z chorobami społecznymi w Królestwie Polskim w latach 1864-1914*, w: *Człowiek wobec choroby*, red. B. Płonka-Syroka, Wrocław 2010, s. 193-201.

Podgórska-Klawe, Z., *Od hospicjum do współczesnego szpitala*, Wrocław 1981.

- Puś, W., *Żydzi w Łodzi w latach zaborów 1793-1914*, Łódź 1998.
- Stocki, E., *Dr med. i chir. Filip Lubelski (1787-1879). Sylwetka biograficzna*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 27/3 (1958), s. 89-92.
- Szarejko, P., *Słownik lekarzy polskich*, t. 2, Warszawa 1994.
- Śmierć zasłużonego lekarza*, „Tygodnik Ilustrowany” 2689/21 (1911), s. 413.
- Przedpełski, J. – Stefański, J., *Żydzi płoccy w dziejach miasta*, Płock 2012.
- Urbanek, B., *Zygmunt Kramsztyk medicinae doctor; w: Polscy lekarze Żydzi w XIX i XX wieku*, red. Z. Podgórska-Klawe, Warszawa 2010, s. 15-18.
- Z dziejów gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stuleciu*, t. I: Szkolnictwo, Warszawa 1907.
- Zasztowt, L., *Popularyzacja nauki w Królestwie Polskim 1864-1905*, Wrocław 1989.

The Participation of Jewish Doctors in Popularization of Knowledge and Social Activity in the Kingdom of Poland at the End of the 19th and at the Beginning of the 20th Centuries

Summary: In the Kingdom of Poland in the second part of the 19th and at the beginning of the 20th century, the Jewish community played an important role in social, cultural and scientific life. Doctors of Jewish origin very often worked together with Polish doctors. They were members of scientific and social associations; they belonged to the editorial boards of scientific journals; they published in social and professional periodicals. A huge involvement on the part of representatives of the Jewish medical profession was visible as far as popularization of knowledge was concerned. In cooperation with Polish doctors, they took on strictly medical problems, but they also dealt with hygienic, social and educational issues. They were active members of organizations and initiators of numerous social campaigns of a protective, educational and instructive nature. Cooperation in social and educational areas allowed them to carry out a number of bold initiatives, and it contributed to increased integration of the populace, especially in larger cities.

Keywords: doctors, Jews, Kingdom of Poland, social organizations, medical care

MATEUSZ IHNATOWICZ

Muzeum Piaśnickie w Wejherowie
Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie

O. Andrzej Koprowski SI jako duszpasterz akademicki w Lublinie w latach 70. XX w. w zainteresowaniu Służby Bezpieczeństwa Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej

Streszczenie: Artykuł przedstawia działalność duszpasterską o. Andrzeja Koprowskiego SI w jezuickim duszpasterstwie akademickim istniejącym przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 70. XX w. Przytoczono w nim informacje zaczerpnięte z akt komunistycznej Służby Bezpieczeństwa Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Z przywołanych dokumentów wynika, że zaproponowany przez jezuitę nowy styl duszpasterstwa nie przyjmował się. Władze zakonne powierzyły mu funkcję kierowniczą w Warszawie, która poprzedziła realizację zadań w Domu Generalnym jezuitów w Rzymie.

Słowa kluczowe: służba bezpieczeństwa, duszpasterstwo akademickie, Lublin, Katolicki Uniwersytet Lubelski, zakon jezuitów, Kościół rzymskokatolicki, Polska Rzeczpospolita Ludowa

Wprowadzenie

Celem artykułu jest przedstawienie działalności o. Andrzeja Koprowskiego SI jako lubelskiego duszpasterza akademickiego w świetle dokumentacji Służby Bezpieczeństwa. Nie interesują nas wątki agenturalne tej znanej publicznie postaci¹, które zostały nagłośnione w mediach². Chcemy się dowiedzieć, co Służba Bezpieczeństwa wiedziała na temat tego jezuitę, jakie zbierała informacje, jak oceniała jego rolę i funkcję oraz w jaki sposób wypełniał on powierzane mu zadania duszpasterskie i czy na tym tle napotykał na jakieś trudności. Należy pamiętać, że jego krótki czas duszpasterzowania przypadł na dekadę gierkowskiej liberalizacji w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej³. Przytaczane dokumenty będą ujęte w kontekście naj-

¹ Zostały one po raz pierwszy zbadane przez badacza z ramienia Instytutu Pamięci Narodowej Bartłomieja Noszczaka, zob. B. Noszczak, *Przypadek »Studenta«. Kontakty ks. Andrzeja Koprowskiego SJ ze Służbą Bezpieczeństwa PRL (1968-1987)*, „Przegląd Powszechny” 7-8 (2007), s. 135-198.

² Jako przykład zob. K. Wiśniewska, *Ksiądz Koprowskiego dialogi z SB o Kościele*, „Gazeta Wyborcza” 3 VII 2007, <http://wyborcza.pl/1,75398,4283356.html> [7.06.2017].

³ Zob. J. Eisler, „*Polskie miesiące*” czyli kryzys(y) w PRL, Warszawa 2008, s. 92-97; M. Głuszko,

nowszej historii Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego⁴ oraz dziejów Kościoła Rzymskokatolickiego⁵.

1. Jezuickie duszpasterstwo akademickie przy KUL

Na wstępie należy przypomnieć, że w 1945 r. jezuici zaczęli tworzyć duszpasterstwo akademickie przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL). Obsługiwali kościół akademicki oraz organizowali spotkania i odczyty dla studentów. Opiekowali się „Sodalicją Mariańską” i „Juventus Christiana”. Ponadto prowadzili kilkusekularyjne rekolekcje wielkopostne dla uczelni lubelskich, patronowali akcjom społecznym i charytatywnym oraz organizowali wakacyjny wypoczynek. Od 1949 r. zaktywizowali Duszpasterstwo Akademickie (DA), co było następstwem likwidacji stowarzyszeń katolickich. W 1960 r. duszpasterze akademicy stworzyli osobną salę duszpasterstwa w baraku, gdzie organizowano spotkania. Od 1968 r. placówka zaczęła nosić nazwę Stacji Księży Jezuitów⁶.

Duszpasterstwo posiadało szanowanych duszpasterzy w osobach: o. Jerzy Mirowski SI (1945-1958), o. Tomasz Rostworowski SI (1957-1961), o. Edward Czermański SI (1961-1963), o. Hubert Czuma SI (1963-1971), o. Andrzej Koprowski SI (1971-1978), o. Mirosław Paciuszkiewicz SI (1978-1980), o. Zygmunt Kwiatkowski SI (1980-1982), o. Jerzy Świerkowski SI (1982-1986), o. Jerzy Białek SI (1986-1992)⁷.

2. Duszpasterzowanie o. Andrzeja Koprowskiego

Nieprzypadkowo Służba Bezpieczeństwa nazwała sprawę obiektową (SO) prowadzoną na Duszpasterstwo Akademickie KUL (DA KUL) kryptonimem „Barak” (1968-1973). Sprawa obiektowa dotyczy działalności DA pod koniec kadencji o. Huberta Czumy SI i na początku pracy duszpasterskiej o. Andrzeja Koprowskiego SI. W ramach tej sprawy możemy śledzić działalność o. Huberta jako duszpasterza akademickiego od stycznia 1968 r. do końca pobytu w Lublinie. Pokrywa się ona z pełnieniem przez o. Huberta funkcji superiora placówki DA przy KUL⁸. Akta tej

Edward Gierek. Szkic do portretu PRL, Sandomierz 2017, s. 35-36.

⁴ Zob. M. Ihnatowicz, *Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Jezuitów w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*. Praca doktorska wykonana w Instytucie Historii pod kierunkiem dr. hab. Bogusława Górki, prof. UG, Uniwersytet Gdański Wydział Historyczny, Gdańsk 2015, s. 53-96.

⁵ Zob. R. Skrzypczak, *Chrześcijanin na rozdrożu. Kryzys w Kościele posoborowym*, Kraków 2011, s. 13-27; N. Tanner, *Krótką historia Kościoła katolickiego. Nowe spojrzenie*, tł. A. Gomola, Kraków 2015, s. 279-286.

⁶ *Lublin, w: Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, red. L. Grzebiń i in., Kraków 2004, s. 376.

⁷ Tamże, s. 376; zob. P. Firan, *60 lat duszpasterstwa akademickiego KUL*, „Komunikaty” 11-12 (2005), s. 13-14.

⁸ Sprawa obiektowa o nr. 13318 została założona przez Wydział IV KWMO w Lublinie. Obejmuje lata 1968-1974. Jednak ostatni dokument znajdujący się w tej jednostce archiwalnej wystawiony został 28 grudnia 1972 r. Natomiast zakończono ją 8 sierpnia 1983 r. Figuruje ona pod sygn. AIPN Lu

sprawy wprowadzą nas w początkowy okres duszpasterzowania o. Andrzeja Koprowskiego SI. Punktem wyjścia będą informacje uzyskane od różnego typu donosicieli.

Kontakt poufny (KP) o ps. „Dyrektor”, prawdopodobnie wpływowy jezuita, odbył spotkanie – zapewne w Warszawie – z funkcjonariuszem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych (MSW). Informator stwierdził, że prowincjał odetnie o. Bronisława Srokę SI od DA KUL. W czasie jego dalszych studiów na KUL przeniesie go do placówki przy ul. Królewskiej. Zaś sprawa o. Huberta wymaga większej determinacji, bo na jego przeniesienie musi uzyskać zgodę bp. Piotra Kałwy z Lublina i bp. Jerzego Modzelewskiego z episkopatu. Jednak jest dobrej myśli, że uda mu się tę sprawę pozytywnie załatwić. Na miejsce o. Huberta przyjdzie o. Andrzej Koprowski SI duszpasterz akademicki z Narbutta, który przygotowuje doktorat w Polskiej Akademii Nauk. Zamiana o. Huberta na o. Andrzeja Koprowskiego SI planowana jest: „na miesiąc sierpień i wrzesień br., kiedy to będzie jeszcze kilka innych zmian personalnych, nie ujętych w dyspozycjach, które będą ogłoszone w dniu 31-VII 1971 r.”. Pomocnikiem nowego duszpasterza będzie o. Mieczysław Wołoszyn SI, którego prowincjał chce wysłać do Francji 1 stycznia 1972 r. i w związku z tym: „»Dyrektor« prosi żeby go puścić do Francji»⁹.

Kandydat na Tajnego Współpracownika (KTW) o ps. „Farys” w grudniu 1971r. doniósł, że jezuici warszawscy dyskutowali nad kwestią ateizmu w socjalizmie w kontekście Zjazdu Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Zastanawiali się nad tym, „czy socjalizm musi być z istoty ateistyczny”. Zakonnicy doszli do wniosku, że: „można stworzyć system współistnienia państwa socjalistycznego i kościoła omijając barykadę, którą jest ateizm”. Według informatora bardzo udanym pomysłem prowincjała o. Władysława Janczaka SI było mianowanie o. Andrzeja Koprowskiego SI duszpasterzem akademickim przy KUL. „Koprowski, który jest przyjacielem »Farysa« opowiadał, że ułożył sobie doskonale stosunki z rektorem KUL u o. Krąpcem»¹⁰.

Nowy duszpasterz o. Andrzej Koprowski SI miał problemy z zaprowadzeniem nad duszpasterstwem. Częściowo wzięły się one stąd, że zmiana nastąpiła nagle w trakcie trwania roku akademickiego, a po drugie studenci związani z o. Hubertem bojkotowali go. Na przykład zaplanowane zimowisko w Komańczy (26.12.1971-2.01.1972) stało pod znakiem zapytania: „»Student« mówi, że O. Koprowski był w strachu, gdyż na obóz zapisały się tylko 4 osoby i dopiero w ostatnim czasie dopisało się więcej osób”. Dzięki temu informatorowi SB ewidentnie sprzyja duszpasterstwu: „Zapytałem w związku z tym »Studenta«, czy chce, abym zabezpieczył im teren tego zimowiska, aby nie byli niepokojeni przez miejscowe władze, odpowiedział, że decyzyję pozo-

018/173.
⁹ AIPN Lu, 018/173, *Wyciąg z notatki służbowej ze spotkania z kp. ps. „Dyrektor” z dnia 7 VII 1971 r.*, [brak miejsca i daty], k. 307-308.

¹⁰ AIPN BU, 01283/1123, cz. 3, *Notatka służbowa ze spotkania z kand. na t. w. ps. „Farys” odbytego w dn. 17 XII 71 r.*, [brak miejsca i daty], k. 1210-1212 (pdf).

stawia mnie”¹¹.

O. Andrzej Koprowski SI nie odznaczał się takim talentem i charyzmatem duszpasterza akademickiego jak jego poprzednik: „W niedzielę 16.I.br w kościele akademickim w czasie mszy kazanie wygłosił duszpasterz O.A. Koprowski. Poza ogólnymi sloganami, którymi zawsze są »naszpikowane« jego homilie, godnym uwagi jest tylko jedno zdanie: »Dzisiaj więcej ludzi interesuje to, jak układają się stosunki między Państwem i Kościołem w PRL, natomiast sprawy duchowe stanowiące istotę chrześcijaństwa schodzą jakoś z centrum uwagi społeczności wiernych«”¹².

Tymczasem o. Andrzej Koprowski SI swoją pozycję usiłował ugruntować przez działania na odcinku organizacyjnym. 20 stycznia zorganizował spotkanie z zespołem redakcyjnym „Znaku”¹³. W dniach 12-13 lutego zorganizował w Krężnicy Jarrej dni skupienia, w których wzięli udział studenci z DA KUL i trzech jego filii z duszpasterzami¹⁴. 6 marca 1972 r. na spotkaniu zaproponował nowy profil ośrodka. „Nowy profil działalności ośrodka duszpasterskiego dotyczy wielkiego szeregu spraw związanych z wytworzeniem w ośrodku atmosfery przyjaźni i wzajemnego zrozumienia”¹⁵. Nowe motto duszpasterstwa wraz z podaniem struktury organizacyjnej oraz szczegółowym określeniem form jego pracy i planu na rok 1972/1973 znajdziemy w wyciągu notatki służbowej ze spotkania z TW o ps. „Student”. Tymi słowami przedstawił on główne cele duszpasterstwa: „formowanie chrześcijan świadomych swego chrześcijaństwa – intelektualnie przygotowanych; ukształtowanie środowisk katolickich świadomych i uwrażliwionych na problemy życia społecznego w Polsce: tworzenie wspólnot, wychodzenie naprzeciw drugiemu człowiekowi, przeciwdziałanie i zmienianie stosunku konsumpcyjnego młodzieży do życia, duszpasterstwo akademickie jest szkołą kształtowania katolicyzmu otwartego”¹⁶. Trzeba pamiętać, że DA KUL nadawało ton duszpasterstwu akademickiemu w całej diecezji.

W ramach zamknięcia krótkiego przeglądu tej sprawy obiektowej, pozwolę sobie zacytować pewien fragment z notatki służbowej, którą sporządził funkcjonariusz po spotkaniu z TW o ps. „Student”: „Diecezjalny duszpasterz akademicki w Lublinie dotychczas nie może znaleźć wspólnego języka z duszpasterzami innych ośrodków w mieście Lublinie. Szczególnie zaś nie układa się współpraca z ks. [Piotrem – M.I.] Tarnowskim, który jest duszpasterzem akademickim przy kościele św. Ducha. Podejmuje on szereg inicjatyw samodzielnie, co do których ma własne zdanie, a także stara narzucać swoją formę pracy innym ośrodkom. Relacje ze swej pracy duszpa-

¹¹ AIPN Lu, 018/173, *Wyciąg z notatki służbowej ze spotkania z t.w. „Student” z dnia 14 XII 71*, [brak miejsca i daty], k. 381-382.

¹² AIPN Lu, 018/173, *Wyciąg z doniesienia nr 1/72 t.w. „Halny” z dnia 18.I.1972r.*, [miejsce i data nieczytelne], k. 385.

¹³ AIPN Lu, 018/173, *Doniesienie Nr 2/72 [TW „Halny”]*, Lublin 22 I 1972 r., k. 389-390.

¹⁴ AIPN Lu, 018/173, *Notatka służbowa z odbytego spotkania z t.w. ps. „Student”*, Lublin 17 II 1972, k. 395 396.

¹⁵ AIPN Lu, 018/173, *Doniesienie Nr 3/72 [TW „Marian”]*, Lublin 7 III 1972 r., k. 413-414.

¹⁶ AIPN Lu, 018/173, *Wyciąg z notatki służbowej z odbytego spotkania z t.w. ps. „Student” w dniu 20.04.1972 r.*, Lublin [brak daty], k. 440-445.

sterskiej składa jedynie biskupowi [Piotrowi – M.I.] Kałwie – ordynariuszowi diecezji lubelskiej...” A przecież: „Wspólne zorganizowanie pracy wśród młodzieży akademickiej pod kierunkiem duszpasterza diecezjalnego – O. Koprowskiego mogłoby doprowadzić do stworzenia ośrodka wzorowego dla innych ośrodków w kraju”¹⁷.

Zreferowanie SO „Barak” stanowi bardzo dobre wprowadzenie do przedstawienia działalności DA KUL za kadencji o. Andrzeja Koprowskiego SI. Przyszedł on z DA przy ul. Narbutta w Warszawie, którego na tym stanowisku zastąpił o. Stanisław Opiela SI przybyły z zagranicy¹⁸.

TW o ps. „Ryszard” doniósł w styczniu 1972 r., że o. Andrzej Koprowski SI po odejściu o. Huberta Czumy SI i za jego przyczyną był początkowo przez młodzież duszpasterstwa akademickiego traktowany jako szpieg. Z kolei o. Hubert będąc w Kaliszu niepokoił swoim zachowaniem kurię Prowincji, ale wszyscy się go bali i nikt nie miał „odwagi zwrócić mu uwagi”¹⁹. Oprócz tych problemów o. Andrzej Koprowski SI miał inne zmartwienia. Otóż drugi były duszpasterz o. Bronisław Sroka SI nadal spotykał się z grupą studentów z KUL i Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej – tzw. „Podlasiaków”²⁰, a gdy idzie o grupę lubelską na pielgrzymce do Częstochowy w sierpniu 1973 r. – opiekę nad nią przejął dominikanin o. Ludwik Wiśniewski²¹.

Pochlebne świadectwo wystawiła lubelska Służba Bezpieczeństwa o. Hubertowi Czumie SI w 1974 r. w kontekście następných duszpasterzy: „Jako duszpasterz akademicki zorganizował duszpasterstwo na wysokim poziomie nadał mu właściwą rangę, przez co zyskał uznanie nie tylko wśród młodzieży, ale także wśród księży i władz diecezjalnych. Po jego odejściu duszpasterstwo objęli: oo. Koprowski Andrzej i Pacuszkiewicz Mirosław. Wyżej wymienieni przez wprowadzenie swoich metod pracy doprowadzili duszpasterstwo akademickie na KUL do rozkładu. Dlatego aktualnie duszpasterstwo to jest pod ostrzałem krytyki. A sam Hubert Czuma wypowiadał się, że w Lublinie jedynie duszpasterstwo akademickie prowadzone przez ks. [Ludwika – M.I.] Wiśniewskiego jest aktywne i zorganizowane na wysokim poziomie”²².

W związku z tym Służba Bezpieczeństwa w 1974 r. z satysfakcją odnotowała we własnej analizie, że po odejściu o. Huberta Czumy SI z Lublina: „nastąpiła istotna zmiana w profilu pracy lubelskiego duszpasterstwa akademickiego. Ma ono teraz charakter otwarty a dawny aktyw nieomal w całości wyłączył się z pracy w tym

¹⁷ AIPN Lu, 018/173, *Wyciąg z notatki służbowej z odbytego spotkania z t.w. ps. „Student” w dniu 16.XI.1972 r.*, [brak miejsca i daty], k. 590-591.

¹⁸ Por. ATJKr, 2445/18, *Catalogus Provinciarum Poloniae Societatis Iesu* – za lata 1971-1975, tamże: *Provincia Poloniae Maioris et Mazoviae Societatis Iesu*, Warszawa (1972), s. 14, 22.

¹⁹ AIPN BU, 01283/1123, cz. 2, *Wyciąg ze spotkania z tw ps. „Ryszard”*, Warszawa 10 I 1972 r., k. 623-625 (pdf).

²⁰ AIPN Lu, 018/173, [Do] *Naczelnik Wydziału III KWMO w Lublinie*, Lublin 11 XII 1972 r., k. 634.

²¹ AIPN Lu, 018/173, *Carissime!*, Warszawa 14 XII 1972 r., k. 637.

²² AIPN Lu, 020/331, *Plan operacyjnych przedsięwzięć do TEO założonej na księdza: Wiśniewski Marian Józef*, Lublin 28 V 1974 r., k. 125.

ośrodka”²³. Nowy duszpasterz o. Andrzej Koprowski SI nie miał najlepszego zdania o o. Hubercie. Lubelska Służba Bezpieczeństwa odnotowała w czerwcu 1974 r., co następuje: „K.O. [kontakt obywatelski – M.I.] rozmawiał z kierownikiem duszpasterstwa akademickiego ks. Koprowskim. Koprowski wyrażał negatywną opinię o Hubercie Czumie. Twierdził również, że Czuma nie cieszy się dobrą opinią u swego obecnego przełożonego”²⁴. Z drugiej strony Rektor KUL nie przepadał za DA KUL. Ppłk St. Turlej w notatce z grudnia 1974 r., opracowanej na podstawie materiałów sprawdzonych, odnotował: „Obecnie rektor przysłał prowincjałowi pismo w którym żąda, aby wszystkie sprawy duszpasterstwa omówić na piśmie, bo osobiście nie ma przyjemności widywać się z prowincjałem. Aby zachować twarz, prowincjał powinien wycofać ludzi z KUL u”²⁵.

Warto w tym miejscu uprzedzić nieco chronologię, by bardziej odślonić działania TW o ps. „Student” w odniesieniu nie tylko do DA KUL, ale i całego środowiska akademickiego w Lublinie: „Praca z t.w. ps. »Student« prowadzona była pod kątem właściwego uprofilowania pracy duszpasterzy akademickich KUL, ośrodkach DA przy klasztorach i parafiach świeckich, ponadto zabezpieczano poprzez niego narady organizowane dla duszpasterzy z udziałem kierownictwa Kurii Biskupiej. Niezależnie od tego poprzez niego prowadzono izolację ks. L. Wiśniewskiego od pozostałych księży prowadzących ośrodki DA na terenie m. Lublina i rozpoznawanie działalności wspólnot religijnych”²⁶. Ta sytuacja o tyle była SB na rękę, że DA KUL pełniło w latach 70. XX w. rolę ośrodka koordynującego pracę ośrodków duszpasterstw akademickich w Lublinie oraz w całej diecezji. Na jego czele stał o. Andrzej Koprowski SI, zarazem jako duszpasterz diecezjalny²⁷.

O. Andrzej Koprowski SI jako duszpasterz diecezjalny był odpowiedzialny za organizację wyjazdu na pielgrzymkę studentów na Jasną Górę w dniach 8-9 maja 1976 r. Służba Bezpieczeństwa odnotowała, że rozłożył on ten obowiązek na poszczególnych duszpasterzy lubelskich oraz zalecił im, aby nie przyjmowali zgłoszeń zbyt dużej liczby studentów, ze względu na ograniczoną ilość miejsc noclegowych w Częstochowie. Ze strony DA KUL studentom z Lublina towarzyszył w pielgrzymce jedynie o. Mirosław Pacuszkiewicz SI²⁸.

²³ AIPN Lu, 020/331, [Pismo KWMO Lublin do] *Naczelnik Wydziału III KWMO Lublin*, Lublin 22 XI 1974 r., k. 400.

²⁴ AIPN Lu, 020/331, *Notatka służbowa*, Lublin 3 VI 1974 r., k. 363.

²⁵ AIPN BU, 01283/1123, cz. 4, *Notatka służbowa dot. środowiska OO jezuitów*, Warszawa 18 XII 1974 r., k. 1392-1396, k. 1393 (pdf).

²⁶ AIPN, BU 01283/1123, cz. 3, *Informacja dot. zakonu Jezuitów w Lublinie*, Lublin 29 XII 1977 r., k. 1221-1223 (pdf).

²⁷ AIPN, Lu 0144/5, *Informacja dot. form i metod działalności kleru wśród młodzieży*, Lublin 31 I 1976 r., k. 228 229.

²⁸ AIPN Lu, 0144/5, *Informacja z udziału młodzieży akademickiej Lublina w dniach ślub. na Jasnej Górze 8-9 V br.*, Lublin 9 VI 1976 r., k. 289-290.

3. Dalsze funkcje zakonne o. Andrzeja Koprowskiego

W późniejszym czasie władze zakonne skierowały o. Andrzeja Koprowskiego SI na stanowisko rektora kolegium w Warszawie przy ul. Rakowieckiej 61 (1979-1983), a następnie na asystenta Asystencji Słowiańskiej w Rzymie (1984-1989)²⁹. Gdy przebywał w Warszawie, pomagał redaktorowi naczelnemu o. Stanisławowi Opieli SI (1982-1991) w redakcji jezuickiego pisma „Przegląd Powszechny”³⁰.

TW o ps. „Civis”, bazując na wypowiedzi o. Felicjana Paluszkiwicza SI, doniósł Służbie Bezpieczeństwa, że: „powołanie ks. Koprowskiego do kurii generalnej w Rzymie... nie przyniesie pożytku dla prowincji polskiej. Również mianowanie ks. Głowy rektorem Bobolanum zostało przyjęte krytycznie przez jezuitów, ponieważ jest to człowiek zbyt stary (ponad 60 lat), a ponadto zrozumią, co może utrudniać znalezienie płaszczyzny porozumienia z alumunami”³¹. Odmienne zdanie o o. Andrzeju Koprowskim SI funkcjonowało w kręgu dyplomacji polskiej w Rzymie. Tow. Kuberski w depeszy nr 147 z 14 kwietnia 1984 r. donosi między innymi o tym, że: „nowy asystent generała jezuitów ds. prowincji wschodnich, Koprowski, prezentuje realistyczną ocenę sytuacji w Polsce, jest dobrze zorientowany w sytuacji i można oczekiwać, że jego poglądy mieć będą wpływ na prace w Kurii”³².

Podsumowanie

Z treści przestudiowanych przeze mnie dokumentów Służby Bezpieczeństwa wynika, że funkcjonariusze byli bardzo zadowoleni z zamiany o. Huberta Czumy SI na o. Andrzeja Koprowskiego SI, bowiem doprowadziło to do obniżenia dynamizmu DA KUL. Znajduje to odzwierciedlenie w informacji z listopada 1975 r., sporządzonej przez funkcjonariusza kpt. Edwarda Witucha, zastępcę naczelnika Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Lublinie: „Duszpasterstwo akademickie w Lublinie w zasadzie skupione jest wokół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i w dużym stopniu uzależnione od postawy władz tej uczelni. Od czasu głośnej sprawy »Omega«, kiedy to Służba Bezpieczeństwa wszczęła śledztwo przeciwko wielu osobom związanym z KUL-em i duszpasterstwem akademickim przy

²⁹ Warszawa, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 723.

³⁰ Reaktywowane w 1982 r. pismo „Przegląd Powszechny” było charakteryzowane w informacji operacyjnej SB jako miesięcznik, który był zbiorem artykułów pisanych przez osoby świeckie i duchowne na temat kwestii teologicznych i moralnych. Redaktorowi naczelnemu miał jeszcze pomagać o. Mirosław Paciuszkiewicz SI, gdyż o. Andrzej Koprowski SI wyjechał w styczniu 1984 r. do Rzymu na około 5-6 lat, zob. AIPN BU, 01283/1126, *Informacja operacyjna*, Warszawa 10 II 1984 r., k. 30-32 (pdf). Zob. także *Przegląd Powszechny*, <http://jezuici.krakow.pl/cgi-bin/rjbo?b=en-c&q=PRZEGLAD+POWSZECHNY&f=1> [6.06.2017]. Numery archiwalne, z lat 1884-2003 dostępne na <http://www.przegladpowszechny.pl/archiwum/>. Decyzją prowincjała o. Tomasza Kota w 2013 r. pismo zaprzestano wydawać w formie papierowej. Jest publikowane na portalu jezuitów Prowincji Polski Południowej: www.deon.pl (<http://www.przegladpowszechny.pl/historia/>) [6.06.2017].

³¹ AIPN BU, 01283/1126, *Wyciąg z notatki ze spotkania z t.w. ps. „Civis” w dniu 12.01.1984 r.*, Warszawa 12 I 1984 r., k. 21-22 (pdf).

³² AIPN BU, 01283/1126, *MSZ – Szyfrogram nr 676/II*, Rzym 12 IV 1984 r., k. 42 (pdf).

KUL-u, a między innymi przeciwko ówczesnemu duszpasterzowi diecezjalnemu O. Hubertowi Czumie – rektor Uniwersytetu ks. prof. Krąpiec nie jest zainteresowany aktywnym działaniem Ośrodka Lubelskiego DA. Dlatego też obecny duszpasterz diecezjalny – jezuita Andrzej Koprowski, realizując program działalności duszpasterstwa diecezjalnego przy KUL, nie czyni żadnych kroków w podnoszeniu poziomu duszpasterstwa jaki miało ono za czasów Czumy. Należy dodać, że taka postawa ks. Koprowskiego jest w pewien sposób sterowana poprzez t.w. ps. »Student«, który realizując wytyczne Służby Bezpieczeństwa stara się inspirować lub tonować niektóre poczynania ks. Koprowskiego³³.

Wyznaczony na następcę o. Huberta Czumy SI jezuita o. Andrzej Koprowski SI doprowadził do zastoju w duszpasterstwie. Co więcej, według dokumentów Służby Bezpieczeństwa miał realizować jej wytyczne nie tylko w odniesieniu do DA KUL, ale także w stosunku do DA w diecezji lubelskiej³⁴.

Literatura

Archiwalia:

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Lublinie (AIPN Lu): 018/173, 020/331, 0144/5.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (BU): 01592/412 (mkf/pdf), 01283/1123, cz. 2-cz. 4 (pdf); 01283/1126 (pdf).

Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (ATJKr): 2445/18.

Opracowania:

Eisler, J., *„Polskie miesiące” czyli kryzys(y) w PRL*, Warszawa 2008.

Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995, red. L. Grzebień i in., Kraków 2004.

Firan, P., *60 lat duszpasterstwa akademickiego KUL*, „Komunikaty” 11-12 (2005), s. 13-14.

Głuszko, M., *Edward Gierek. Szkic do portretu PRL*, Sandomierz 2017.

Ihnatowicz, M., *Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Jezuitów w świetle materiałów aparatu bezpieczeństwa (1945-1989)*. Praca doktorska wykonana w Instytucie Historii pod kierunkiem dr. hab. Bogusława Górki, prof. UG, Uniwersytet Gdański Wydział Historyczny, Gdańsk 2015.

Noszczak, B., *Przypadek „Studenta”. Kontakty ks. Andrzeja Koprowskiego SJ ze Służbą Bezpieczeństwa PRL (1968 1987)*, „Przegląd Powszechny” 7-8 (2007), s. 135-198.

Przegląd Powszechny, <http://jezuici.krakow.pl/cgi-bin/rjbo?b=enc&q=PRZEGLAD+POWSZECHNY&f=1> [6.06.2017].

Archiwum Przeglądu Powszechnego (lata 1884 – 2003), <http://www.przegladpowszechny.pl/archiwum/> [6.06.2017].

Historia, <http://www.przegladpowszechny.pl/historia/> [6.06.2017].

Skrzypczak, R., *Chrześcijanin na rozdrożu. Kryzys w Kościele posoborowym*, Kraków 2011.

Tanner, N., *Krótką historia Kościoła katolickiego. Nowe spojrzenie*, t. A. Gomola, Kraków 2015.

Wiśniewska, K., *Ksiądz Koprowski dialogi z SB o Kościele*, „Gazeta Wyborcza” 3 VII 2007, <http://wyborcza.pl/1,75398,4283356.html> [7.06.2017].

³³ AIPN Lu, 0144/5, *Informacja dot. duszpasterstwa akademickiego w Lublinie*, Lublin 26 XI 1975 r., k. 204-211, k. 204.

³⁴ Zob. przywołany już dokument – AIPN BU, 01283/1123, cz. 3, *Informacja dot. zakonu Jezuitów w Lublinie*, Lublin 29 XII 1977 r., k. 1221-1223 (pdf).

Fr. Andrzej Koprowski SJ as a Chaplain to Students in Lublin in the 1970's and an Object of Interest to the Security Services of the Polish People's Republic

Summary: The article presents the pastoral activity of Father Andrzej Koprowski SJ as part of the Jesuit academic pastoral presence at the Catholic University of Lublin in the 1970s. It contains information taken from the files of the Communist Security Services of the Polish People's Republic. These documents show that the new style of pastoral care proposed by the Jesuit was not accepted. The religious authorities therefore directed Koprowski to a leadership position in Warsaw, which turned out to be a springboard to the central authorities of the Jesuits in Rome.

Keywords: security, academic ministry, Lublin, Catholic University of Lublin, Jesuit Order, Roman Catholic Church, Polish People's Republic

ADAM KROMER

Gdańsk

Skamieniały chleb w oliwskim kościele. Historia kamienia i rozwój legendy

Streszczenie: Przez kilkaset lat we wnętrzu cysterskiego kościoła klasztornego w Oliwie przechowywany był kamień, który uważano za skamieniały chleb oraz towarzysząca mu tablica mówiąca o klęsce głodu. Najstarsze informacje o kamieniu pochodzą z napisanej na początku XVI w. kroniki Simona Grunaua. W kronice znalazła się też legenda przedstawiająca okoliczności przemiany chleba w kamień. Na przełomie XVIII i XIX w. kamień zaginął w nieznanych okolicznościach. Tablica znajdowała się w kościele do 1956 r., kiedy została oddana do konserwacji. Jak dotąd nie powróciła na dawne miejsce. Do obecnych czasów dotrwała legenda o kamiennym chlebie, powtarzana w różnych wariantach przez kolejnych autorów.

Słowa kluczowe: Oliwa, kamień, chleb, legenda, klasztor

Wstęp

Z Oliwą i z oliwskim klaszturem cystersów powiązanych jest kilka legend, sag i opowieści baśniowych, opowiadających o wydarzeniach z historii klasztoru: o jego fundacji, o śmierci dziewięciu zakonników podczas wielkiej zarazy, o budowie organów... Niektóre popadają w zapomnienie, inne zaś powtarzane przez stulecia obrastają w kolejne warstwy legendarnych ubarwień i przeinaczeń. Do tych żywniejszych należy opowieść o chlebie, który zamienił się w kamień, gdy pewien pielgrzym nie chciał się nim podzielić z matką głodujących dzieci.

Opowieść przywoływana była przynajmniej od XVI stulecia przez wielu autorów, którzy przedstawiali ją w formie kronikarskiej, baśniowej, poetyckiej, moralizatorskiej... W XIX wieku opowieść zyskała na popularności, gdy wspomniana została przez braci Grimm w ich zbiorze niemieckich podań, ale także umieszczona w szkolnych wypisach poezji i prozy polskiej zredagowanych przez Jana Rymarkiewicza. W dużej mierze za sprawą tych prac późniejsi autorzy, tak niemiecko- jak i polskojęzyczni, brali na warsztat literacki oliwską legendę.

W powojennej literaturze polskiej legenda została spopularyzowana w wersji Ewy Szelburg-Zarembiny. Jej opowiadanie *Jak bochen chleba w kamień się zamienił* znalazło się najpierw w wydanym w 1945 r. zbiorze opowiadań, baśni i legend zatytułowanym *Było i będzie*¹, a później trafiło do zredagowanego przez Hannę Ko-

¹ E. Zarembina – H. Januszewska – J. Porazińska, *Było i będzie*, Warszawa 1945.

styrko, wielokrotnie wznawianego zbioru: *Klechdy domowe: Podania i legendy polskie*². Oprócz tej, bodaj najpopularniejszej wersji legendy, własne jej opracowania przedstawili autorzy związani z Pomorzem Gdańskim. Legendę o oliwskim chlebie przedstawiał Władysław Łęga³. Opowieść autorstwa Józefa Ceynowy znalazła się w zbiorze legend kaszubskich i pomorskich⁴. Sięgał po legendę popularyzator gdańskich tradycji Jerzy Samp⁵. W oparciu o opracowania wspomnianych autorów nadal powstają nowe wersje legendy w kolejnych zbiorach baśni i legend oraz czytankach dla dzieci⁶, ale również jako scenariusze szkolnych przedstawień⁷.

Autorzy odmiennie przedstawiają szczegóły legendy, jednak zawsze jest to opowieść o zatwardziałości serca: skąpiec nie chcąc podzielić się chlebem z głodną osobą kłamie, że niesie kamień, nie zaś chleb, a wtedy ten naprawdę staje się kamieniem. Legenda niezmiennie kończy się wzmianką o przyniesieniu kamienia do oliwskiego kościoła.

Przez kilka wieków w oliwskiej świątyni pokazywano zawieszony na filarze kamień, który miał być owym skamieniałym chlebem z legendy. Gdy zabrakło kamienia, nadal znajdowała się w świątyni tablica informująca o cudzie przemiany. Obecnie poszukiwania w przestrzeni oliwskiej archikatedry zarówno kamienia, jak i tablicy skazane są na niepowodzenie. Może dlatego w samej Oliwie legenda przywoływana jest o wiele rzadziej niżby na to zasługiwała. I zapewne, by wyjaśnić brak kamienia w świątyni, w najnowszych wersjach legendy kamień przyniesiony do kościoła, zostaje wykorzystany podczas prac murarskich.

1. Najstarsze relacje o kamieniu

Nie wiadomo, kiedy ani w jakich okolicznościach kamień pojawił się w oliwskim klasztorze. Najstarsze znane źródło, które wspomina o jego istnieniu, to kronika Simona Grunaua. Jej autor, żyjący na przełomie XV i XVI wieku, był związany z Prusami. W Prusach się urodził (w Tolkmicku?) i wstąpił do zakonu dominikanów (w Elblągu?). Zmarł ok 1529/1530 w Gdańsku lub Elblągu⁸. Pod koniec swojego życia Grunau napisał historię Prus. Wiadomości z kronik i dokumentów, na których się opierał, uzupełniał anegdotami, plotkami, a nawet opowieściami fantastycznymi. Powoływanie się na nieznanego nikomu źródła (może nawet wymyślone przez same-

² *Klechdy domowe: Podania i legendy polskie*, red. H. Kostyrko, Warszawa 1957.

³ W. Łęga, *Legendy Pomorza*, Gdynia 1958.

⁴ J. Ceynowa – I. Trojanowska – Z. Nałęcz-Jawecka, *Dobro zwycięża. Legendy z Kaszub i Pomorza*, Gdańsk 1985, s. 116.

⁵ Por. J. Samp, *Legendy gdańskie. Dawne, nowe i najnowsze*, Gdańsk 2012, s. 46-48.

⁶ Por. M. Berowska – M. Grądzka, *Bajarz polski*, Warszawa 2003; A. Frączek, *Legenda o chlebie* w: M. Lorek – M. Zatorska, *Nasza szkoła. Podręcznik do szkoły podstawowej. 3 klasa. Część 1 A*, Warszawa 2016, s. 26-27.

⁷ Por. H. Koszewska, *Legenda oliwska (scenariusz)*: <http://www.szkolnictwo.pl/index.php?id=PU8564> [23.01.2017]; E. Zienkiewicz, *Legenda oliwska (scenariusz wg prozy J. Sampa)*, <http://www.ewa.zienkiewi.cz/legendaoliwska.htm> [23.01.2017].

⁸ Por. S. Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009, s. 21-34.

go autora), spowodowało, że kronika Simona Grunaua jest traktowana jako bardzo niewiarygodna, a informacje w niej zawarte należy traktować z odpowiednią dozą ostrożności.

Legenda o skamieniałym chlebie w oliwskim klasztorze pojawia się w kronice Grunaua dwukrotnie. Autor umieścił pierwszą wersję legendy w IX traktacie kroniki - pierwotnie redagowanym (może w latach 1520-1521) jako niezależny utwór⁹. W poświęconej Pomorzu Gdańskiemu piątej części traktatu Grunau wspomina o klasztorze oliwskim. W kilku zaledwie słowach opisuje założenie klasztoru, więcej uwagi poświęcając opowieści o skamieniałym chlebie¹⁰.

Bohaterem opowieści uczynił Grunau pochodzącego z Gierdawy¹¹ pielgrzyma wracającego ze szlaku św. Jakuba - prowadzącego do sanktuarium w Compostelli (w Oliwie znajduje się przynajmniej od początku XIV w. kościół pod wezwaniem św. Jakuba - była więc Oliwa stacją tego szlaku pielgrzymiego). Pielgrzym otrzymał posiłek od mnichów oliwskich. Chleb schował pod ubraniem na późniejszą porę. W drodze do Gdańska spotkał ubogą kobietę z trójką dzieci. Najmłodsze z dzieci kobieta niosła na ramieniu, drugie prowadziła za rękę. Trzecie dziecko szło za kobietą z płaczem błagając o jedzenie. Biedna matka poprosiła pielgrzyma o kawałek chleba. Ten odrzekł jednak, że już zjadł, a gdy kobieta dostrzegła chleb pod ubraniem pielgrzyma, skłamał, że to kamień niesiony, by móc nim przeganiać psy i zostawił kobietę bez pomocy. W dalszej drodze chciał zjeść schowany chleb, ale okazało się, że zamienił się w kamień. Wobec takiego znaku jego niegodziwości pielgrzym wrócił do Oliwy i opowiedział zakonnikom, co się zdarzyło. Kamień zaś zawieszono na pamiątkę w klasztorze¹².

Druga wersja tego opowiadania znalazła się w XIII traktacie kroniki, w którym Grunau przedstawia wiadomości historyczne zaczerpnięte ze starszych kronik (m.in. Jana z Posilge i Macieja Miechowity). W jednym z rozdziałów mówi o klęsce głodu panującej w czasach wielkiego mistrza Konrada Zöllnera. Jan z Posilge, od którego Grunau zaczerpnął informację o głodzie, precyzuje datę klęski na 1389 rok¹³. Opowieść z XIII traktatu różni się tylko kilkoma szczegółami od wersji opisanej powyżej. Tutaj pielgrzym, którego Grunau opisuje także terminem *Jakobsbruder* (wydaje się, że dobrym tłumaczeniem będzie: „brat Jakubowy”) jest dookreślony jako szew-

⁹ Por. tamże, s. 112-114.

¹⁰ Por. S. Grunau, *Preussische Chronik. Im Auftrage des Vereins für die Geschichte der Provinz Preussen* (Die Preussischen Geschichtschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts; 1), t. 1, red. M. Perlbach, Leipzig 1876, s. 421-422.

¹¹ Gierdawy, niem. Girdawen, Gerdauen, obecnie Żelaznodorożnyj w rosyjskim Obwodzie Kaliningradzkim. Miasto lokowane na prawie chełmińskim w 1398 r. W 1428 r. powstał w mieście klasztor dominikański, zamknięty w 1530 r. W 1945 r. na krótko władze ZSRR przekazały miasto administracji polskiej, potem włączyły do Obwodu Kaliningradzkiego.

¹² Por. S. Grunau, *dz. cyt.*, s. 421-422.

¹³ Johann von Posilge, *Johanns von Posilge, Officials von Pomesanien, Chronik des Landes Preussen zugleich mit den auf Preussen bezüglichen Abschnitten aus der Chronik Detmar's von Lübeck* (Scriptores Rerum Prussicarum; 3), red. E. Strehlke, Leipzig 1866, s. 158.

czyk (*Schuhknecht*). Pochodzi nie z Gierdawy a z Welawy¹⁴. Uboga kobieta wędruje nie z trójką, a z dwójką dzieci. Przebieg wydarzeń, okoliczności przemiany chleba w kamień i umieszczenia kamienia w klasztornym kościele pozostają takie same w obydwu wersjach opowiadania¹⁵.

Nie znamy źródła opowieści o oliwskim chlebie. Nie wiemy, czy Grunau usłyszał opowieść (w oliwskim klasztorze?), czy może sam ją stworzył. Mógł też zasłyszaną opowieść ubarwić (w jakim stopniu?). Twórczą inwencją autora kroniki mogą być informacje o pochodzeniu pielgrzyma z Gierdawy lub Welawy skoro w Gierdawie znajdował się w czasach Grunaua klasztor zakonu dominikańskiego, do którego należał kronikarz, a w Welawie istniał kościół pod wezwaniem św. Jakuba Apostoła – czyli stacja pielgrzymkowa na drodze do sanktuarium św. Jakuba. To jednak tylko przypuszczenie. Trudno natomiast wątpić (zwłaszcza w świetle późniejszych relacji potwierdzających informację Grunaua), że kamień przypominający chleb, faktycznie znajdował się w Oliwie już na początku XVI stulecia. Najprawdopodobniej był tam dłużej niż sięgała pamięć najstarszych zakonników, gdyż kronikarz umieścił akcję legendarnego wydarzenia ponad wiek wcześniej. Czy kamień mógł być swego rodzaju upamiętnieniem klęski głodu? Możliwe, że podobnie jak upamiętniano (i jak nadal się to czyni) powodzie zaznaczając najwyższy stan wody podczas klęski, tak tworzone też pomniki klęski głodu wykorzystując kamienie podobne do chleba. Wskazywałyby na to wcale nie tak mała liczba tego typu osobliwości.

Niewykluczone, że Grunau osobiście widział oliwski kamień, jednak w kronice nie przekazał żadnych informacji o jego wyglądzie. Wspomniał tylko o zawieszeniu kamienia we wnętrzu oliwskiego klasztoru. Bardziej szczegółowe relacje naocznych świadków są młodsze od kroniki Grunaua o kilkadziesiąt lat. Około roku 1575 legendę o skamieniałym chlebie powtórzył za Grunauem historyk Lucas David (1503-1583). Przytoczył opowieść w wersji z traktatu XIII kroniki – tę, w której jest mowa o szewczyku z Welawy, nazwanym także „bratem Jakubowym” (*Jacobsbruder*). Z relacji Davida wynika, że kamień w oliwskim kościele widział na własne oczy. Podał informację o tym, że mnisi umieścili kamień w pobliżu prezbiterium, gdzie, jak dodał, pochowani są książęta pomorscy. O samym kamieniu napisał, że jest gładki, całkiem duży i gruby, nieco mniejszy od piędzi (ta miara wynosiła ok. 20 cm), a przymocowany został na filarze za pomocą żelaznego łańcucha¹⁶.

Mniej więcej w tym samym czasie, co Lucas David oliwski kamień widział też Martin Gruneweg. Urodzony 25 kwietnia 1562 r. w luterńskiej rodzinie kupców gdańskich, przeszedł w młodości na katolicyzm i wstąpił do klasztoru dominikanów we Lwowie. Pozostawił po sobie tworzone na początku XVII wieku obszerne

¹⁴ Welawa albo Jelawa, także Ilawa nad Pregołą, niem. Wehlau, obecnie Znamiensk w rosyjskim Obwodzie Kaliningradzkim. Uzyskała prawa miejskie w 1339 r. Od 1945 r. w ZSRR (ob. Rosja). W 1946 r. pozbawiona praw miejskich.

¹⁵ S. Grunau, *dz. cyt.*, s. 655-656.

¹⁶ Por. L. David, *Preussische Chronik, nach der Handschrift des Verfassers, mit Beifügung historischer und etymologischer Anmerkungen*, t. 7, red. E. Henning, Königsberg 1815, s. 214-216.

zapiski. Wśród nich znajduje się wspomnienie z wizyty w oliwskim klasztorze. Gruneweg wspomina, że oliwski „skamieniały chleb” oglądał w prawej (południowej) nawie kościoła, w części znajdującej się bliżej prezbiterium (a zatem na wschodnim końcu nawy). Kamień był przymocowany na wysokości jednego sążnia (czyli około 1,8 m) nad ziemią. Był to białawy, gładki kamień wielkości dwóch małych pięści. Miał być przewiercony w środku i przymocowany żelaznym łańcuchem (informacji o przewierceniu kamienia nie potwierdzają późniejsze relacje, choć może tu chodzić w hak wbity w kamień, albo o wgłębienie, o którym mówią kolejni autorzy). Obok kamienia widział też tablicę z inskrypcją wspominającą o kamieniu¹⁷.

Nie wiadomo, na ile można ufać pamięci Martina Grunewega. Oliwę odwiedzał w lipcu 1573, gdy miał zaledwie jedenaście lat, a wizytę opisał trzy dekady później¹⁸. Gdy tworzył zapiski, uzupełniał wspomnienia informacjami, które zdobył w późniejszym czasie. Czy zatem jego opis klasztoru oliwskiego odpowiada stanowi faktycznemu z 1573 roku? Niecałe cztery lata po odwiedzinach Grunewega, w lutym 1577 roku, klasztor został w poważnym stopniu zniszczony przez żołnierzy na usługach Gdańska - zbuntowanego przeciw królowi Batoremu. Nie wiadomo, czy kamień i tablica przetrwały napad w nienaruszonym stanie. Czy podczas trwającej kilka lat odbudowy kościoła nie zmienił się ich wygląd? Nie wiadomo, jaką dokładnie treść zawierała inskrypcja na tablicy przed zniszczeniem klasztoru. Czy po odbudowie kościoła na ścianie zawieszono tę samą, czy nową tablicę? Nowa tablica mogła zastąpić poprzednią, nawet jeśli ta nie uległa zniszczeniu. Czy nie uległa zmianie treść inskrypcji? Relacja Grunewega nie daje odpowiedzi na żadne z tych pytań.

2. Rozwój legendy

Pod koniec XVI stulecia o kamiennym chlebie w Oliwie wspomniął jeszcze Kaspar Henneberger (1529-1600). W 1576 roku wydał on w Królewcu opracowaną przez siebie mapę Prus, a w 1595 roku wydał obszerny komentarz do tejże mapy¹⁹, w którym zamieścił między innymi informacje o klasztorze oliwskim. Pośród nich przedstawił, zaczerpniętą z XIII traktatu kroniki Simona Grunaua, legendę o pielgrzymie – szewczyku z Welawy, który nie chciał podzielić się chlebem z ubogą matką dwójki głodnych dzieci. Za kroniką Grunaua umiejscowił legendarne wydarzenia w epoce wielkiego mistrza Konrada Zöllnera. O samym kamieniu napisał Henneberger tylko, że został zawieszony w kościele klasztornym²⁰. Wydaje się, że wielu autorów przytacza oliwską legendę nie bezpośrednio od Grunaua, ale za pośrednic-

¹⁷ Por. *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562-ca. 1618) Über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen* (Quellen und Studien des Deutschen Historischen Institut Warschau; 19), red. A. Bues, Wiesbaden 2008, s. 437-438.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. K. Hennenberger, *Erklärung der Preussischen grössern Landtaffel oder Mappen*, Königsberg 1595.

²⁰ Por. K. Hennenberger, *dz. cyt.*, s. 339.

twem Hennebergera.

Nowych informacji o kamieniu nie przyniosły prace z pierwszej połowy XVII wieku. Kanonik dobromiejski Jan Leo (1562-1635), w swoim dziele *Historia Prussiae*, w części poświęconej czasom wielkiego mistrza Konrada Zöllnera przytoczył historię szewca z Welawy i ubogiej matki. Rozszerzył informacje o głodzie przedstawiając zmiany cen żywności²¹. Całość nie różni się jednak znacząco od legendy zawartej w kronice Grunaua. Tę samą opowieść Grunaua o oliwskim kamieniu przytoczył Martin Zeiller (1589-1661) w swoim zbiorze ciekawostek przytacza. Również nie podając żadnych nowych wiadomości o kamieniu²².

W 1655 roku ukazało się nieocenione opracowanie Szymona Starowolskiego *Monumenta Sarmatarum*²³ - ogromny zbiór inskrypcji nagrobkowych, epitafijnych i okazjnych. W części poświęconej klasztorowi oliwskiemu oprócz inskrypcji poświęconych osobom pochowanym w oliwskim kościele znalazła się legenda o skamieniałym chlebie. O ile jednak inni autorzy przywołują wersję legendy pochodzącą z XIII traktatu kroniki Simona Grunaua, to Starowolski przytoczył wersję z traktatu IX. W tej wersji pielgrzym pochodzi z Gierdawy i spotyka matkę z trójką głodnych dzieci. Najwyraźniej zaczerpnął legendę albo bezpośrednio od Grunaua, albo za pośrednictwem jakiegoś niewymienionego tutaj autora. Sam nie dodał do treści legendy żadnych nowych elementów. Znaczenie opracowania Starowolskiego polega na tym, że, bodaj jako pierwszy, przedstawił treść inskrypcji z tablicy zawieszanej obok kamienia²⁴. Inskrypcja nie wyjaśnia okoliczności pojawienia się kamienia w Oliwie. Nie przedstawia legendy, ani nie wspomina żadnej postaci w niej występującej. Mówi tylko ogólnikowo o czasie głodu. Datę wydarzenia podaje w niejednoznacznym chronostychu, który Starowolski odczytał jako rok 1217²⁵. To o tyle zastanawiające, że w samej legendzie wydarzenie wiązane jest z końcem XIV wieku. Więcej o tablicy i dacie w inskrypcji w dalszej części.

W XVII stuleciu oliwską legendę wspomniał jeszcze Christoph Hartknoch (1644-1687), autor monografii historycznych poświęconych Prusom. Ograniczył się jednak tylko do streszczenia opowieści Grunaua, nie dodając żadnych informacji o samym kamieniu²⁶.

Na przełomie XVII i XVIII stulecia opowieść o chlebie zamienionym w kamień pojawia się już nie tylko w relacjach z Oliwy i w opisach klasztoru. Można ją odnaleźć także w zbiorach dydaktycznych i moralizatorskich opowiadań, pomocy kaznodziejskich itp. Autorzy takich opracowań (np. Markus Eschenloher²⁷, Jacob

²¹ Por. J. Leo, *Historia Prussiae*, Brunsberga [Braniewo] 1725., s. 174–175; por. J. Leo, *Dzieje Prus. Z braniewskiego wydania z roku 1725 przełożył bp Julian Wojtkowski*, Olsztyn 2008., s. 188-189.

²² Por. M. Zeiller, *Das Fünffte Hundert Episteln, oder Sendschreiben, Von unterschiedlichen, Politischen, Historischen und andern Materien, und Sachen*, Görlin 1646, s. 704.

²³ Por. S. Starowolski, *Monumenta Sarmatarum Beatae Aeternitati*, Cracovia 1655.

²⁴ Por. S. Starowolski, *dz. cyt.*, s. 343–344.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. C. Hartknoch, *Alt- und neues Preussen*, Frankfurt am Main 1684, s. 435.

²⁷ Por. M. Eschenloher, *Kinderlehren, Oder Leicht-begreifliche Außlegung über den gantzen Rö-*

Daniel Ernst²⁸, Johann Christian Ettner²⁹) powtarzają znaną z kroniki Grunau legendę o szewczyku z Welawy. W tych opowieściach szewczyk nadal jest „bratem Jakubowym” (*Jacobsbruder*), czyli pielgrzymem na szlaku św. Jakuba.

Samuel Lauterbach (1662-1728), luterkański pastor z Wielkopolski, w wydanej w 1727 roku niemieckojęzycznej historii Polski, w części dotyczącej podpisania pokoju oliwskiego, podaje kilka informacji o klasztorze w Oliwie. Za Hartknochem (tak podaje w przypisie) przywołuje legendę o kamiennym chlebie - choć, inaczej niż Hartknoch, wspomina o trójce, a nie o dwójce, głodnych dzieci. Przywołuje również treść tablicy informującej o kamieniu. Najprawdopodobniej nie widział osobiście tej tablicy, gdyż powołuje się na Starowolskiego (tak w przypisie). Prawdopodobnie również za Starowolskim, zawartą w chronostychu datę, odczytuje jako rok 1217. Oprócz łacińskiej inskrypcji zamieszcza też, prawdopodobnie własne, tłumaczenie łacińskiego tekstu na język niemiecki³⁰. O samym kamieniu nie dowiadujemy się od Lauterbacha niczego nowego.

Bardziej szczegółowy opis przynosi dopiero relacja Floriana Jaroszewicza (1751-1831). Ten, ukrywający się pod rozbudowanym pseudonimem (*Jeden Stary Kapłan Katolickiego Zakonu S.O.F.R.*), franciszkanin wydał w 1767 roku zbiór hagiografii³¹. Pod datą 28 września, wspominając męczeństwo cystersów, poświęcił kilka słów oliwskiemu klasztorowi. Napisał o kamiennym chlebie, który miał widzieć na własne oczy w 1743 roku. Według jego opisu kamień przypominający kształtem chleb, z wgłębieniem z jednej strony, znajduje się po prawej stronie kościoła, zabezpieczony szkłem. Jaroszewicz przytoczył opowieść o zamianie chleba w kamień dodając do treści legendy kilka elementów, mających pewnie wzmocnić morał. W jego wersji opowiadania ubogi człowiek w oliwskim klasztorze otrzymał bochenek chleba, po czym powrócił po drugi i za sprawą oszustwa został ponownie obdarowany. W drodze do Gdańska napotkał kobietę, która poprosiła go o chleb. W tej wersji nie jest to uboga kobieta z dwójką czy trójką zabiedzonych dzieci, ale *poważna bardzo matrona [...] piastująca na rękę śliczne dzieciątko*³², w której Jaroszewicz chce widzieć objawiającą się Matkę Boską³³. To wyjątkowa interpretacja legendy, do której nawiązują tylko nieliczni autorzy³⁴.

Legenda w wersji Jaroszewicza trafiła do zbioru, wydanego w 1845 roku przez

misch-Catholischen Catechismus, Augsburg 1702, s. 237.

²⁸ Por. J.D. Ernst, *Die neue historische Schau-Bühne der menschl[ichen] Thorheit und Göttlichen Gerechtigkeit*, Leipzig 1702, s. 1167–1168.

²⁹ Por. J.C. Ettner, *Des Getreuen Eckarths Unvorsichtige Heb-Amme*, Leipzig 1715, s. 321–322.

³⁰ Por. S.F. Lauterbach, *Pohnlische Chronicke, oder historische Nachricht von dem Leben und Thaten aller Herzoge und Könige in Pohlen...*, Frankfurt – Leipzig 1727, s. 637.

³¹ Por. F. Jaroszewicz, *Matka Świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek...*, Kraków 1767.

³² Tamże, s. 466–467.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. *Chleb kamienny w Oliwie*, „Dzwonek. Pismo dla ludu”, 11 sierpnia 1862, s. 65-67; J. Samp, *Legendy gdańskie. Dawne, nowe i najnowsze*, Gdańsk 2012, s. 46-48.

Lucjana Siemieńskiego³⁵. Tekst Jaroszewicza o kamiennym chlebie został tutaj nieco skrócony. Siemieński pominął niektóre informacje o opactwie oliwskim, ale fragment mówiący o kamiennym chlebie zacytował niemal w całości. Opuścił tylko sugestię, że kobieta prosząca o chleb była Matką Boską oraz istotną wprawdzie informację, której jednak nie mógł powtórzyć, o oglądaniu „skamieniałego chleba” na własne oczy w 1743 roku. Ze zmianami dokonanyymi przez Siemieńskiego opowieść trafiła później do szkolnych wypisów Jana Rymarkiewicza³⁶, który błędnie przypisał ją Bronisławie Kamieńskiej (czyli de facto Zofii Węgierskiej) – o czym poniżej. Aż do powstania wersji Ewy Szelburg-Zarembiny była to chyba najbardziej rozpowszechniona wersja legendy w kulturze polskiej.

Niewiele ponad trzydzieści lat po Florianie Jaroszewiczu kamień miał okazję oglądać brytyjski dyplomata i agent handlowy Nathaniel Wiliam Wraxall (1751-1831). W młodości sporo podróżował po Europie, a swoje podróże opisał i opublikował³⁷. W wspomnieniach napisał między innymi, że w 1774 roku w oliwskim opactwie miał okazję oglądać skamieniały chleb. Według jego słów miał to być przechowywany w srebrnej kasecie kamień, wielkością i kształtem przypominający dwupensową bułkę. Z jednej strony miał wgniecenie, uważane za odcisk palca³⁸. Wraxall przedstawił całkowicie odmienną legendę o przemianie chleba w kamień. Za oliwskim mnichem podał, że cud miał się dokonać w 1617 (!) roku, gdy luteński żołnierz szwedzki świętokradczo sięgnął po poświęcony chleb³⁹. Nie bardzo wiadomo, o jaki poświęcony chleb mogłoby tutaj chodzić, bo przecież hostia ma zupełnie inny kształt, gdyby zaś chodziło o chleb ofiarny (*eulogium*), to chyba trudno mówić o świętokradztwie. Największe zdumienie budzi data podana przez Wraxalla - najstarsze informacje o kamieniu w klasztorze pojawiły się przecież w XVI wieku. Za powstanie legendy wiążącej kamienny chleb z początkiem XVII wieku odpowiedzialny jest zapewne chronostych na tablicy zawieszanej obok kamienia. Za sprawą drobnego przeoczenia można go rozwinąć w datę 1617 (zob. poniżej). Zapewne dopiero po takim odczytaniu daty została stworzona opowieść o szwedzkim żołnierzu. Powstanie odmiennej legendy świadczy o tym, że w samym klasztorze opowieść o pielgrzymie i ubogiej kobiecie popadała (przynajmniej okresowo) w zapomnienie.

Krótko po relacji Wraxalla o oliwskim kamieniu napisał pochodzący z Królewca teolog i przyrodnik Friedrich Samuel Bock (1716-1785). W wydanej w latach 1782–1785 pracy na temat przyrody Prus⁴⁰ opisał wygląd kamienia - brązowy, gład-

³⁵ Por. L. Siemieński, *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, Poznań 1845, s. 74.

³⁶ Por. *Wzory prozy na wszystkie jej rodzaje, stopnie i kształty. Stopień 1, Na klasy niższe gimnazjów, tudzież dla realnych i wyższych szkół miejskich. Zebrane przez Jana Rymarkiewicza*, Poznań 1856.

³⁷ N. W. Wraxall, *Cursory remarks made in a tour through some of the northern parts of Europe, particularly Copenhagen, Stockholm, and Petersburg*, London 1775.

³⁸ Por. tamże, s. 361–362.

³⁹ Por. Tamże.

⁴⁰ Por. F.-S. Bock, *Versuch einer wirthschaftlichen Naturgeschichte von dem Königreich Ost- und Westpreussen*, t. 2, Dessau 1783, s. 372-374.

ki, wielkością i grubością przypominający chleb, jaki *piecze się we wszystkich domach w Prusach*⁴¹. Przywołał obydwie wersje legendy o powstaniu kamienia. Pierwsza wersja, to pochodząca od Simona Grunaua opowieść o „bracie Jakubowym” (*Jacobsbruder*), który nie chciał podzielić się chlebem z ubogą kobietą. Istotne jest to, że Bock nazywa „brata Jakubowego” - mnichem⁴². Najwidoczniej nie wiedział, że określenie to oznacza pielgrzyma, a nie zakonnika. Bock znał również, wspomnianą przez Wraxalla, legendę o szwedzkim żołnierzu z 1617 roku⁴³. Według Bocka ta wersja legendy została umieszczona w łacińskiej, niemieckiej i polskiej inskrypcji w oliwskim kościele⁴⁴.

Na początku XIX wieku opowieść o kamiennym chlebie z oliwskiego klasztoru trafiła do zbioru słynnych braci Grimm: Wilhelma (1786-1859) i Jacoba (1785-1863). Bracia w wydanym w 1816 roku zbiorze niemieckich legend⁴⁵ zamieścili informacje o całkiem licznych ludowych podaniach z motywem chleba zamienionego w kamień. Obok opowieści z Dortmundu, z Landshut i z Laden w Holandii wymienili opowiadanie z oliwskiego klasztoru. Głównego bohatera legendy bracia Grimm nazywają mnichem. Podobnie jak wcześniej Bock, tak właśnie rozumieją określenie *Jacobsbruder*⁴⁶. Ponieważ książka braci Grimm z pewnością wpłynęła na spopularyzowanie legendy o oliwskim kamieniu, pewnie nie tylko w kręgu języka niemieckiego, to przy tej okazji utrwaliło się skojarzenie cudu przemiany chleba z katolickim zakonnikiem.

W kolejnych latach XIX stulecia opowieść o oliwskim chlebie pojawia się w wielu niemieckich opracowaniach. Zarówno tych informujących o pocysterskim klasztorze w Oliwie, jak też w zbiorach baśni i legend. W wydanym w 1837 roku opracowaniu Wilhelma von Tettau (1804-1894) i Jodocusa Temme (1798-1881) autorzy, podsumowując informacje zawarte w różnych opracowaniach, wyliczyli trzy wersje opowieści o kamiennym chlebie w Oliwie⁴⁷. W istocie są to tylko dwie wersje, gdyż odrębnie zostały policzone dwie odmiany opowieści pochodzącej z kroniki Grunaua. W pierwszej odmianie występuje szewczyk z Welawy⁴⁸, a w drugiej – *Jacobsbruder*⁴⁹(tutaj: bez wyjaśniania tego terminu). W obydwu wypadkach autorzy umiejscawiają wydarzenie w czasach wielkiego mistrza Konrada Zöllnera. Faktycznie odmienna legenda, to ta podana przez Wraxalla i powtórzona przez Bocka, która wiąże

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. J. Grimm – W. Grimm, *Deutsche Sagen*, Berlin 1816, s. 326–327.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. W.J.A. von Tettau – J.D.H. Temme, *Die Volkssagen Ostpreussens Lithauens und Westpreussens*, Berlin 1837, s. 209–210.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tamże.

przemianę chleba ze szwedzkim żołnierzem w 1617 roku⁵⁰.

Kolejni autorzy przekazujący oliwska legendę powielają interpretację braci Grimm nazywając bohatera legendy mnichem katolickim - najwyraźniej termin *Jacobsbruder* stał się już nieczytelny. O mnichu pisze np. Widar Ziehnert⁵¹. Inni autorzy dookreślają wręcz, że był to konkretnie mnich z Oliwy - tak: Johann Scheible⁵², czy Johann Baptist Friedreich⁵³.

Wśród wielu wersji legendy oliwskiej pojawiły się też opracowania poetyckie. W języku niemieckim autorami takich wersji byli: Karl Christian Tenner⁵⁴, Franz August Cunz⁵⁵, czy Eduard Ludwig Garbe⁵⁶. Wiersz ostatniego z tych autorów jest o tyle interesujący, że przywołuje treść tablicy znajdującej o obok kamiennego chleba⁵⁷.

Również w języku polskim powstało poetyckie opracowanie legendy. Wierszowana opowieść o cudzie przemiany chleba w kamień autorstwa Adama Grczyńskiego z 1842 roku⁵⁸ to bardzo interesująca próba spolszczenia legendy. Autor ubrał opowieść w realia związane z historią Polski, a oprócz tego pozmieniał niektóre okoliczności zdarzenia, do tej pory raczej konsekwentnie powtarzane przez innych autorów. Zgodnie z kroniką Grunaua Grczyński umieścił akcję legendy pod koniec XIV wieku, ale epokę opisał nie jako czasy krzyżackiego wielkiego mistrza Konrada Zöllnera, ale polskiego króla Kazimierza Wielkiego. *Kazmierz [...] ze szczepu Piasta* próbuje zaradzić klęsce głodu rozdając żywność i pieniądze. Oliwski klasztor karmiący ubogich ma się wpisywać w obraz społecznej, polskiej (!) solidarności. Z tej solidarności wyłamuje się bogaty *panek* (to kolejna różnica względem pierwotnej wersji legendy), który z chciwości udaje biedaka, by otrzymywać jałmużnę w oliwskim klasztorze. Niosąc chleb pod ubraniem spotyka ubogą, starą (!) kobietę. Ta dostrzega ukryty chleb, ale chciwy człowiek twierdzi, że jest to kamień na budowę mostu. Zakończenie historii nie różni się od innych wersji – chleb zmienia się w kamień, a skruszony skąpiec zanoszą go do oliwskiego klasztoru. *Dotąd w Oliwie w klasztornym ganku / Wisi ten kamień na ścianie; / I głośna powieść o skąpym pan-*

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. W. Ziehnert, *Preussens volkssagen: Märchen und Legenden, als Balladen, Romanzen und Erzählungen*, t. 1, Leipzig 1839, s. 247-248.

⁵² Por. J. Scheible, *Mythologie der Volkssagen und Volksmärchen* (Das Kloster, weltlich und geistlich; 9), Stuttgart 1848, s. 982-983.

⁵³ Por. J.B. Friedreich, *Die Symbolik und Mythologie der Natur*, Würzburg 1859, s. 117-118.

⁵⁴ Por. K.Ch. Tenner, *Der Brodstein zu Oliva*, w: *Sieben Bücher deutscher Sagen und Legenden. In alten und neuen Dichtungen, herausgegeben von A. Nodnagel*, red. A. Nodnagel, Darmstadt 1839, s. 178-180.

⁵⁵ Por. F.A. Cunz, *Christliche Legenden und Geschichten: nebst einer Zugabe vermischter Gedichte und erläuternder Beilagen*, Eisleben 1840, s. 129-132.

⁵⁶ Por. E.L. Garbe 1872, *Danziger Sagen poetisch bearbeitet*, Danzig 1872, s. 25-26.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. [A. Grczyński], *Opowieści i legendy Jadama z Ziemi Zatorskiej. Zbiór 1*, Lwów 1842, s. 64-68.

ku / I chleba w kamień przemianie⁵⁹.

Wersja Adama Gorczyńskiego trafiła do szkolnych wypisów poezji pod redakcją Jana Rymarkiewicza⁶⁰. W innym podręczniku Rymarkiewicza – tym razem w wypisach prozy – znalazła się wersja legendy z wydanego w 1845 roku opracowania Lucjana Siemińskiego. Siemiński, o czym była mowa wcześniej, niemal dosłownie przytoczył tam tekst autorstwa Floriana Jaroszewicza. Jednak pod tekstem zamieszczonym w wypisach Rymarkiewicza, znalazło się nazwisko Bronisławy Kamińskiej⁶¹.

Bronisława Kamińska (także: Kamińska), to w rzeczywistości pseudonim Zofii Węgierskiej (1822-1869), polskiej felietonistki i pisarki, córki poety Ludwika Kamińskiego (1786-1867). W 1850 roku, po śmierci drugiego męża Feliksa Węgierskiego, wyjechała do Paryża, gdzie pozostała do końca życia. Publikowała felietony i korespondencje z Paryża. Pod wspomnianym pseudonimem wydała szereg książek dla dzieci i młodzieży. W jednej z nich (wydanej w 1852 roku i w zmienionym nieco układzie w 1863 roku) zamieściła opowieść o oliwskim chlebie⁶². Opowiadanie Zofii Węgierskiej znacząco się różni od legendy zamieszczonej w opracowaniu Rymarkiewicza. Węgierska stworzyła obszerniejszą i swobodniejszą adaptację legendy oraz okrasila ją osobistymi refleksjami⁶³. Rymarkiewicz błędnie wskazał źródło, z którego zaczerpnął fragment prozy, a za Rymarkiewiczem, autorstwo jednej z najbardziej znanych wersji legendy o oliwskim chlebie, było (i nadal jest) przypisywane Bronisławie Kamińskiej zamiast Florianowi Jaroszewiczowi.

3. Co się stało z „kamiennym chlebem”?

Niektóre relacje o „skamieniałym chlebie” zawdzięczamy naocznym świadkom, jednak spora ich część powstała w oddaleniu od Oliwy. Nie trzeba przecież oglądać na własne oczy kamienia, by powtarzać legendę. Saga nie przekazywała zresztą żadnych konkretnych informacji o kształcie kamienia ani o jego lokalizacji w kościele klasztornym. Autorzy mogli więc kończyć opowiadanie informacją, że kamień nadal znajduje się w Oliwie nawet wtedy, gdy od dawna było to nieaktualne. To nie ułatwia ustalenia czasu, kiedy zniknął z wnętrza kościoła.

W 1774 roku widział go jeszcze Nathaniel William Wraxall. Być może wkrótce potem także Friedrich Samuel Bock. Potem nastąpił burzliwy okres w dziejach klasztoru. Wraz z I rozbiorem polski klasztor znalazł się pod panowaniem pruskim, a majątek opactwa został przejęty przez Państwo Pruskie, które dążyło do sekularyzacji klasztoru. Likwidacja klasztoru opóźniła się za sprawą wojen napoleońskich

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. *Poezye dla młodszego wieku z rozmaitych pisarzy zebrane*, opr. Jan Rymarkiewicz, Poznań 1858, s. 51-53.

⁶¹ Por. *Wzory prozy*, s. 73-74.

⁶² Por. B. Kamińska [=Zofia Węgierska], *Legendy historyczne przez B. Kamińską*, Poznań 21863; Por. też: Z. Węgierska, *Legendy historyczne*, wstęp i kom. A. Siemińska, Toruń 2003, s. 186-187.

⁶³ Por. B. Kamińska [=Zofia Węgierska], *dz. cyt.*, s. 187-194.

i powołania Wolnego Miasta Gdańska, w którego granicach znalazła się Oliwa. Po upadku Napoleona klasztor ponownie został objęty granicami Państwa Pruskiego i powróciła kwestia likwidacji klasztoru oliwskiego. Ostatecznie klasztor zsekularyzowano w 1831 roku. Czas wojen i likwidacja opactwa sprawiły, że los kamienia wielkości dwóch pięści przesunął się na odległy plan. W rezultacie moment zniknięcia kamienia nie został zarejestrowany. Gdy w 1847 roku Johann Carl Kretzschmer wydał swoją pracę poświęconą oliwskiemu opactwu⁶⁴, o kamieniu mógł napisać już tylko, że zaginął w wojennym czasie⁶⁵.

Tym bardziej nie znalazł kamienia podpisujący się pseudonimem Czesław Lubiński, autor opisu Oliwy zamieszczonego w latach siedemdziesiątych XIX wieku w „Gazecie Toruńskiej”. W modnej w tamtym czasie formie „listów z podróży” opisał on odwiedzone przez siebie Prusy Królewskie, a opisy miejsc i zabytków okraszał osobistymi refleksjami. Te same listy (z niewielkimi zmianami) ukazały się w 1885 roku w gazecie „Pielgrzym”. Autor zebrał je i wydał w formie książki w 1886 roku w Gdańsku⁶⁶. Władze pruskie uznały, że książka szkaluje Kościół luteński oraz królewską rejencję w Kwidzynie i próbowały ukarać autora. Wtedy okazało się, że Czesław Lubiński to pseudonim autora, którego prawdziwej tożsamości wydawca książki (Edward Michałowski) nie zdradził. Ukrywającym się pod pseudonimem autorem *Szkiców* był ks. Konstanty Damrot (1841-1895), który w latach 1871-1884 piastował stanowisko dyrektora seminarium nauczycielskiego w Kościerzynie⁶⁷. Opisy Prus Królewskich powstawały właśnie w tym okresie.

Damrot zdał szczegółową relację z odwiedzin kościoła i klasztoru oliwskiego. Opisał między innymi rezultat poszukiwań kamienia: *Naprzeciw wejścia pobocznego do kościoła z korytarza klasztornego znajduje się w jednym filarze mała framuga, dziś próżna, w której dawniej pokazywano chleb skamieniały wedle legendy powtórzonej prozą przez Bronisławę Kamińską [a w rzeczywistości przez Lucjana H. Siemieńskiego za Florianem Jaroszewiczem, zob. wyżej], a wierszem przez Adama Górczyńskiego [...] Atoli nie tylko skamieniały niby chleb, ale nawet pamięć o tem podaniu zginęły zupełnie w miejscu samem, kiedy nawet oprowadzający nas zakrytystyan nie wiedział nic o jednym i drugim, i dopiero przez nasze pytania a raczej nasze opowiadanie uzupełnił swoje wiadomości kronikarskie o ten szczegół, którym odtąd nie omieszka zapewne raczyć nowych przybyszów⁶⁸.*

W 1881 roku kamienia w Oliwie poszukiwał i dwa lata później opisał swoją

⁶⁴ Por. J.C. Kretzschmer, *Die Cisterzienser-Abtei Oliva* (Geschichte und Beschreibung der Klöster in Pommerellen; 1), Danzig 1847.

⁶⁵ Por. tamże, s. 50.

⁶⁶ Por. [K. Damrot], *Szkie z ziemi i historii Prus Królewskich: listy z podróży odbytej przez Czesława Lubińskiego*, Gdańsk 1886; Wydana pod nazwiskiem autora w 1999 r.: K. Damrot, *Szkie z ziemi i historii Prus Królewskich: Listy z podróży*, Katowice 1999.

⁶⁷ Por. J. Kajtoch, *Konstanty Damrot. Życie i twórczość literacka*, Katowice 1968; T. Linkner, *W misji słowa. Twardowski. Pasierb. Damrot. Św. Wojciech*, Pelplin 1998; T. Linkner, *Śląski poeta na Kaszubach. Ks. Konstanty Damrot (1870-1884)*, Pelplin 2011.

⁶⁸ [K. Damrot], *dz.cyt.*, s. 134-135

wizytę w „Gazecie Toruńskiej” anonimowy czytelnik. Kamienia w Oliwie znaleźć nie mógł, jednak gdy zwiedzał kościół Mariacki w Gdańsku, tam zobaczył kamień w kształcie bochenka trojakożego, koloru mniej więcej jak chleb brunatnego na łańcuchu zawieszony⁶⁹. Domyślał się ów czytelnik, że był to kamień z Oliwy, przeniesiony do kościoła Mariackiego po kasacie klasztoru oliwskiego⁷⁰.

Przeciwko takiemu domniemaniu wystąpił inny anonimowy czytelnik, którego list opublikowano w „Dzienniku Poznańskim”⁷¹. Można w nim przeczytać: *Zwiedzając w latach 1865-67 po kilkakrotnie klasztor Oliwie, widywałem po prawej stronie kościoła przy drzwiach prowadzących do refektarza na łańcuchu powieszony kamień, kształtu okrągłego chleba i tegoż koloru; obok niego wisiała tablica z niemieckim opisem znanego wydarzenia. - Gdym ponownie klasztor ten w 1881 zwiedzał, dowiedziałem się od kościelnego, iż kamień ten ukradziono podczas renowacji kościoła - miano nawet podejrzenie na jednego z mularzy. - Kamień w kościele N.P. Maryi w Gdańsku jest znacznie mniejszy. Tablicę tyjącą się kamienia oliwskiego widziałem jeszcze tego roku; - kamień zatem gdański nie pochodzi z Oliwy⁷².*

Informacja, że kamień miał znajdować się w Oliwie w latach sześćdziesiątych XIX w. kłóci się z informacją Kretzschmera, który już w 1847 r. pisał o kamieniu jako zaginionym, choć opis miejsca i kamienia zgadzają się z relacjami tych, którzy mieli okazję kamień oglądać. Nie można wykluczyć, że po wielu latach pamięć podsunęła autorowi listu obraz kamienia, który w rzeczywistości znał tylko z cudzych relacji. Czy zatem jest wiarygodna informacja, że w Oliwie i w kościele Mariackim w Gdańsku były różne kamienie?

O tym, że był to jeden i ten sam kamień, przekonany był prof. Stanisław Tarnowski (1837-1917), który w 1894 r. odwiedził Gdańsk. Pisał: *Uczyliśmy się, a przynajmniej musieliśmy czytać w wypisach Poplińskiego [zapewne chodzi o wypisy Rymarkiewicza] budującą historię o »chlebie oliwskim« [...] Druga historia była o dziecku, które biło matkę, a gdy umarło, ręka jego póty wydobywała się z ziemi, a ją matka za karę różgą wybiła. Otóż ten chleb i ta ręka przechowują się w Gdańsku, w zakrystyi Marienkirche. Czy autentyczne? o chlebie mówią uczeni, że jest prawdopodobnie aerolitem [...]⁷³.*

Istotnie, takie osobliwości znajdowały się w kościele Mariackim w Gdańsku. Pisał o nich Karl Feyerabend (1775-1829) w 1795 roku odwiedzający Gdańsk i Oliwę⁷⁴. Nie wspominał o istnieniu kamienia w oliwskim klasztorze⁷⁵ – co nie wystarczy, by stwierdzić jego brak w tym czasie. O gdańskim kamieniu więcej napisał Theodor

⁶⁹ *Chleb kamienny w Oliwie*, „Gazeta Toruńska”, 15.08.1883.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ „Dziennik Poznański”, XXV, Nr 185, (15.08.1883) s. 3.

⁷² Tamże.

⁷³ S. Tarnowski, *Z wakacyj. Prusy Królewskie*, t. 2, Kraków 1894, s. 77–78. .

⁷⁴ Por. K. Feyerabend, *Kosmopolitische Wanderungen durch Preussen, Liefland, Kurland, Litthauen, Vollhynien, Podolien, Gallizien und Schlesien in den Jahren 1795 bis 1798. In Briefen an einen Freund*, t. 1, Danzig 1798, s. 41

⁷⁵ Por. K. Feyerabend, *dz. cyt.*, s. 163-188.

Hirsch⁷⁶. Przypomniął odmienną legendę tłumaczącą powstanie skamieniałego chleba. Opowiada ona o kobiecie, która chciała umyć dziecko chlebem, gdyż uważała, że skóra dziecka jest zbyt delikatna, by użyć mydła. Podczas kąpieli zmienił się w kamień i śmiertelnie poranił dziecko. Opowieść ta pochodzi z kroniki Simona Grunaua⁷⁷, gdzie sąsiaduje z opowiadaniem o oliwskim chlebie. Obydwie opowieści Grunau powiązał z tą samą klęską głodu w czasach wielkiego mistrza Konrada Zöllnera. Napisał też, że skamieniały chleb został umieszczony w bibliotece kościoła Mariackiego w Gdańsku. Zatem w czasach Grunaua – i najwyraźniej także później – istniały dwa takie kamienie.

Również późniejsi autorzy niemieckojęzyczni rozróżniają opowieści o obydwu kamieniach. Dwie legendy o dwóch różnych „skamieniałych chlebach” przedstawiał Ludwig Bechstein⁷⁸, podobnie Johann G. Th. Grässe⁷⁹, a także Franz A. Brandstätter, który dodał, że gdański kamienny chleb znajdował się w kaplicy Wszystkich Świętych w Mariackim kościele⁸⁰.

Oliwski kamień zaginął na pewno po roku 1774, może przed 1847 r. Podobieństwo legend mogło sprawić, że gdy zabrakło oliwskiego kamienia, upatrywano go w kamieniu znajdującym się w gdańskim kościele Mariackim. Brakuje jednak jakichkolwiek wzmianek o przeniesieniu kamienia z Oliwy do Gdańska, które mogłyby choćby uprawdopodobnić takie domysły, a starsze informacje o gdańskim kamieniu wręcz im zaprzeczają. Wszystko wskazuje na to, że oliwski kamień nie trafił do kościoła Mariackiego, ale zaginął bezpowrotnie w nieznanych okolicznościach.

4. Tablica

Podobnie jak nie udało się ustalić, kiedy dokładnie kamień zniknął z Oliwy, tak ściśle rzecz biorąc, nie do końca też możliwa jest odpowiedź na pytanie, kiedy kamień w Oliwie się pojawił. Znajdował się tam przynajmniej od początku XVI w., ale najpewniej był już w oliwskim klasztorze na długo przed powstaniem kroniki Simona Grunaua. Kronikarz umieścił akcję legendy (a więc i pojawienie się kamienia w Oliwie) przy końcu XIV wieku. Wbrew temu wielu późniejszych autorów umieszczało legendarne zdarzenie w roku 1217. Najwyraźniej taką datę odczytywali z tablicy umieszczonej obok kamienia.

Czy tablica istniała już, gdy Grunau pisał o kamieniu? Niewykluczone, chociaż

⁷⁶ Por. Th. Hirsch, *Die Ober-Pfarrkirche von St. Marien in Danzig: in ihren Denkmälern und in ihren Beziehungen zum kirchlichen Leben Danzigs überhaupt*, Danzig 1843, s. 374–375.

⁷⁷ Por. S. Grunau, dz. cyt., s. 654–655.

⁷⁸ Por. L. Bechstein, *Deutsches Sagenbuch*, Leipzig 1853, s. 212.

⁷⁹ Por. J.G.Th. Grässe, *Sagenbuch des Preußischen Staats*, t. 2, Glogau 1871, s. 579; por. tamże, s. 591–592.

⁸⁰ Por. F.A. Brandstätter, *Danziger Sagenbuch. Sagen von der Stadt und ihren Umgebungen*, Danzig 1883, s. 20–21; Por. tamże, s. 76.

o jej istnieniu po raz pierwszy wspomina dopiero Martin Gruneweg, który ją oglądał w 1573 roku⁸¹. Natomiast treść inskrypcji przedstawił dopiero Szymon Starowolski w 1655 roku. Według niego miała ona wyglądać następująco:

*Sta, et considera mirabilia Dei (Iob. 37) / M duo C, bis L [!] XV post tempora Christi / Tempora sunt cara, mors undiq[ue], regnat amara. / Bladi pro marca, modius mercatur ab arca, / Hic lapis efficitur, tunc qui de pane videtur*⁸².

Inskrypcja mówi dość ogólnie o klęsce głodu nie podając szczegółów legendy. Datę głodu, którą można utożsamiać z datą umieszczenia kamienia w klasztorным kościele, podaje w chronostychu. Szymon Starowolski w komentarzu rozwinął datę zawartą w chronostychu na rok 1217. Za Starowolskim inskrypcję cytował w 1727 roku Samuel Friedrich Lauterbach. Fragment zawierający chronostych w jego redakcji różni się jednym szczegółem od zamieszczonego w opracowaniu Starowolskiego. Tam, gdzie Starowolski podaje rzymską liczbę *L*, u Lauterbacha widnieje liczba *I* (*M. Duo C. bis I. XV. post tempora Christi*⁸³). Pomimo tej różnicy datę z chronostychu odczytuje identycznie – jako rok 1217, co oznaczałoby, że u Starowolskiego znak *L* pojawił się w wyniku błędnej lekcji lub błędu edytorskiego. Lauterbach przedstawia też (najpewniej własne) tłumaczenie inskrypcji na język niemiecki:

*Als man zwölff hundert siebzehn schrieb, / Der Hunger auf viel Leute rieb, / Dabey der Geitz auch einen trieb, / Daß er vergaß, dem Nechsten gieb / Dein Brodt, so ihm zum Steine blieb*⁸⁴.

O ile data w chronostychu nie jest jednoznaczna, to niemiecki tekst wskazuje wyraźnie na rok 1217. Ponad wiek później o tablicy pisze Johann Carl Kretschmer. Treść inskrypcji podaje tylko w języku niemieckim:

*1217 Jahr / Ein großes Sterben vor Hunger war, / Und der Scheffel Korn galt 90 Quart / Allhier der Stein von einem Brod ward*⁸⁵.

Kretschmer najprawdopodobniej przepisał tekst z niemieckojęzycznej inskrypcji, choć może niedokładnie. Nie wiadomo jednak, kiedy napis w języku niemieckim został dodany do tekstu łacińskiego. Istnienie tablicy z dwujęzyczną inskrypcją potwierdził (choć nie zacytował niemieckiego tekstu) Konstanty Damrot, który w latach siedemdziesiątych XIX wieku zwiedzał Oliwę z książką Kretschmera w rękę⁸⁶.

⁸¹ Por. *Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin*, s. 437–438.

⁸² S. Starowolski, *Monumenta Sarmatarum Beatae Aeternitati*, Kraków 1655, s. 343–344.

⁸³ S.F. Lauterbach, *Pohlische Chronicke, oder historische Nachricht von dem Leben und Thaten aller Hertzoge und Könige in Pohlen*, Frankfurt – Leipzig 1727, s. 637.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ J.K. Kretschmer, *dz. cyt.*, s. 50.

⁸⁶ Por. K. Damrot, *dz. cyt.*, s. 134–135.

Niemieckojęzycznej inskrypcji chyba nie było jeszcze w czasach, gdy o tablicy pisał Lauterbach, skoro przedstawił on inne brzmienie tekstu niż Kretzschmer (i kolejni autorzy) – stąd też domyśl, że tekst Lauterbacha to własne tłumaczenie.

Niemieckojęzyczną inskrypcję w brzmieniu podobnym, ale nie identycznym, jak podane przez Kretzschmera, zacytował w 1872 Eduard L. Garbe:

*Nach Christ Geburt, zwölfhundertsiebzehn Jahr / Ein groß Sterben vor Hunger war. / Der Scheffel Korn galt neunzig Quart, / Dieser Stein allhie von einem Brode ward*⁸⁷.

Oraz w 1885 roku Johannes Heise:

*Nach Christi Geburt zwölfhundert und siebzehn Jahr / Ein gross Sterben von Hunger war. / Der Scheffel Korn galt Neunzig Quart, / Dieser Stein allhier von einem Brote ward*⁸⁸.

Pod koniec XIX stulecia o tablicy pisał jeszcze Wilhelm Kempner. Wspominał o pustej szklanej kasecie, w której kiedyś przechowywano kamień oraz opisał małą tablicę na ostatnim filarze prawej nawy kościoła, naprzeciw drzwi prowadzących do klasztornych krużganków. Przytoczył niemiecką inskrypcję i fragment łacińskiej:

Job 37. Sta et considera mirabilia dei! / M. Duo C, bis I. X. V post tempora Christi, / Tpra. sunt cara, mors undique regnat amara.

*Nach Chri. Geburt zwölfhundert und Siebzehn Jahr / Ein gross Sterben von Hunger war, / Der Scheffel Korn galt Neunzig Quart, / Dieser Stein allier von einem Brot wart*⁸⁹.

Na fotografiach z początku XX w., w miejscu opisanym przez Kempnera, można wypatrzeć niewyraźną podobiznę tablicy. Zdjęcia przedstawiają ozdobioną wolutami tablicę z dwoma prostokątnymi polami i z jednym owalnym – być może obrazem. To obecnie chyba jedyny ślad po tablicy. Tablica przetrwała wprawdzie II wojnę światową, ale została zdjęta podczas prac renowacyjnych przeprowadzanych w latach 1955-1956 i nigdy już nie powróciła na swoje miejsce. W 1959 r. o renesansowej tablicy – wtedy już zdjętej do konserwacji – nadmieniąją krótko Franciszek Mamuszka i Jerzy Stankiewicz⁹⁰. Jak do tej pory jest to ostatnia informacja o tablicy, która najwyraźniej zaginęła gdzieś w muzealnych magazynach, czy pracowniach

⁸⁷ E.L. Garbe, *Danziger Sagen. poetisch bearbeitet*, Danzig 1872, s. 26.

⁸⁸ *Die Bau und Kunstdenkmäler des Landkreises Danzig*, Danzig 1885, s. 122.

⁸⁹ W. Kempner, *Die Inschriften des Klosters Oliwa. Beilage zum Programm des Königlichen Gymnasium zu Neustadt in Westpreussen*, Ostern 1893, s. 15.

⁹⁰ Por. F. Mamuszka – J. Stankiewicz, *Oliwa. Dzieje i zabytki*, Gdańsk 1959, s. 46.

konserwatorskich. Nadal można mieć nadzieję, że odnajdzie się w jakimś zapomnianym zakątku muzealnych pracowni. Specjalistyczne badania pozwoliłyby zapewne rozstrzygnąć niektóre z podnoszonych tutaj wątpliwości. Dopóki tak się nie stanie, musimy opierać się na skąpych informacjach przekazanych przez cytowanych autorów.

5. Chronostych

Jakość fotografii przedstawiającej tablicę pozwala na ogólne wyobrażenie jej kształtu i rozmiarów, a także na ewentualną identyfikację w razie ewentualnego odnalezienia, ale nie pozwala na odcyfrowanie inskrypcji. Dlatego też chcąc powiedzieć cokolwiek o dacie zawartej w chronostychu zmuszeni jesteśmy korzystać z pośrednictwa autorów, którzy cytują treść inskrypcji.

Łaciński chronostych w połowie XVII w. opublikował Szymon Starowolski w postaci: *M duo C, bis L XV post tempora Christi*⁹¹. W publikacjach następnych autorów zamiast rzymskiej liczby *L* konsekwentnie pojawiała się liczba *I*. Zatem w opracowaniu Starowolskiego liczba ta została zapisana błędnie – albo w wyniku niedokładnego odczytania, albo błędu edytorskiego. Począwszy od Starowolskiego data w chronostychu jest rozwijana jako 1217 r.: $M + duo C + bis I + XV$ ($1000 + 200 + 2 \times 1 + 15$). Datacja taka utrwaliła się za sprawą inskrypcji w języku niemieckim, która jednoznacznie wskazuje tę rok 1217 (por. wyżej).

Natomiast przekazana przez Wraxalla data 1617 powstała zapewne za sprawą nieporozumienia. Niebagatelna różnica czterystu lat pochodzi prawdopodobnie z niewłaściwego odczytania początkowego fragmentu - litera *D* w wyrazie *Duo* została prawdopodobnie zinterpretowana jako rzymska liczba 500. W rezultacie zamiast fragment *M, Duo C* (1200) został odczytany: „MDC” (1600). Przez rozwinięcie dalszego ciągu chronostychu w taki sam sposób jak przez wcześniejszych autorów ($2 \times 1 + 15$) uzyskano w sumie datę 1617. Nie ulega jednak wątpliwości, że akurat taka datacja jest błędna.

Bardziej zastanawia rozbieżność pomiędzy datą 1217 a informacjami z kroniki Simona Grunau, który umieścił legendarne wydarzenia w czasie urzędowania wielkiego mistrza Konrada Zöllnera - czyli w latach 1382-1390. Być może rozwiązanie ma związek z kamieniem przechowywanym w gdańskim kościele Mariackim. Grunau łączył go z tą samą klęską głodu, co kamień z oliwskiego klasztoru, a więc z czasami wielkiego mistrza Zöllnera. Piszący o gdańskim kamieniu Theodor Hirsch przekazał informację o czarnej, drewnianej tablicy z inskrypcją w języku niemieckim. Miała wskazywać datę legendarnego wydarzenia – inaczej jednak, niż Grunau, bo mówiła o wigilii św. Barbary (3 grudnia) 1413 r. (*Nach Gottes Gebort XIIIc. und*

⁹¹ Sz. Starowolski, *dz. cyt.*, s. 343–344.

XIII Jahr An dem Obende Barbara)⁹². Poniżej tablicy miała jeszcze znajdować się łacińska inskrypcja na papierze – z datą zapisaną w intrygująco podobny sposób, jak na tablicy w oliwskim klasztorze: *Post M., bis duo C. semel X et quatuor adde*⁹³ (=1414). Czy obydwie chronostychy – gdański i oliwski – mogą podawać tę samą (lub zbliżoną) datę? Byłoby to możliwe pod warunkiem, że w oliwskiej inskrypcji słowo *bis* byłoby łączone nie z liczbą *I* (jak to czynią wszyscy autorzy), ale z *Duo C.* Wtedy chronostych przedstawiałby się następująco: *M + Duo C bis + I + XV* – czyli: $1000 + 2 \times 200 + 1 + 15 = 1416$. Tak odczytane daty z obydwu chronostychów różnią się tylko o dwa lata. Jeżeli dodatkowo zaryzykować hipotezę, że problematyczny znak zapisany przez Starowolskiego jako *L*, a przez następnych autorów jako *I*, nie jest liczbą, ale skrótem wyrazu *semel* (występującego w gdańskim chronostychu), wtedy chronostych oliwski wyglądałby następująco: *M, duo C bis, s. [=semel] XV post tempora Christi*, co dawałoby datę 1415, czyli różniącą się już tylko o rok od daty na gdańskiej tablicy.

Nadal nie są to daty mieszczące się w czasie urzędowania wielkiego mistrza Zöllnera, ale też i niezbyt od tego okresu odległe. Jakim jednak sposobem mógł Grunau „cofnąć” odczytaną z tablicy datę o jeszcze kilkadziesiąt lat? Istnieje możliwość, że zamiast wyrazu *semel* (na gdańskiej tablicy) i hipotetycznego skrótu tegoż wyrazu (na oliwskiej tablicy) Grunau odczytał wyraz *sine*. W takim wypadku oliwski chronostych przedstawiałby datę 1385 (*M, duo C bis, sine XV* – czyli: $1000 + 2 \times 200 - 15$) – mieszczącą się w epoce Zöllnera. To jednak tylko hipoteza. Nawet jeżeli faktycznie Grunau tak odczytał inskrypcję nie dowodzi to, że było to poprawne rozwinięcie chronostychu. Mógł się pomylić, mógł też świadomie użyć daty odmiennej zapisanej na tablicy w kościele. Prawdopodobnie nigdy nie uda się jednoznacznie rozstrzygnąć tych wątpliwości. Nawet odnalezienie tablicy nie daje takiej gwarancji, gdyż późniejsze przemalowania i renowacje mogły bezpowrotnie zniszczyć oryginalny zapis. Nie ma nawet pewności, czy w czasach Grunaua tablica już istniała, a jeśli tak – czy była to ta sama tablica, która dotrwała do XX wieku. Pozostaje jednak mieć nadzieję, że tablica się odnajdzie i zostanie poddana badaniom, które rozwiążą choćby tylko część powyższych wątpliwości.

Zakończenie

Legenda przytoczona, a może stworzona przez Simona Grunaua na początku XVI w. przekazywana była przez stulecia i dotrwała do obecnych czasów. Pomimo pojawienia się jej różnych odmian, jest to w zasadzie ta sama opowieść, co zamieszczona w kronice Grunaua. Dopóki w południowej nawie klasztornej kościoła w Oliwie można było zobaczyć przymocowany do filara kamień uważany za ska-

⁹² Th. Hirsch, *Die Ober-Pfarrkirche von St. Marien in Danzig: in ihren Denkmälern und in ihren Beziehungen zum kirchlichen Leben Danzigs überhaupt*, Danzig 1843, s. 374–375.

⁹³ Tamże

mieniały chleb, legenda miała swój materialny i namacalny wymiar. Kamień zaginął jednak w nieznanymi okolicznościach na przełomie XVIII i XIX wieku – w schyłkowym okresie istnienia cysterskiego klasztoru lub wkrótce po jego sekularyzacji. Nie wydaje się, żeby kiedykolwiek udało się poznać dalsze dzieje kamienia. Na filarze oliwskiej świątyni pozostała tablica, zawieszona tam przynajmniej w XVI w. Przetrwiała kasatę klasztoru i przypominała o „skamieniałym chlebie”, gdy kościół został oddany na użytek parafii i potem, gdy został podniesiony do rangi katedry. Przetrwiała obydwa wojny światowe. Została zdjęta ze ściany podczas renowacji kościoła w latach pięćdziesiątych XX wieku. Gdy we wnętrzu kościoła zabrakło tablicy, zniknął ostatni materialny ślad po „skamieniałym chlebie”. Obecnie jedyną po nim pamiątką pozostaje legenda, która jednak należy do rzeczywistości literackiej i coraz mniej ma wspólnego z wystrojem oliwskiego kościoła. Znamienne, że w wydanej w XXI wieku monografii poświęconej wystrojowi artystycznemu pocysterskiego kościoła w Oliwie, drobiazgowo przedstawiającej stałe i ruchome elementy dekoracji świątyni oraz analizującej historię i zmiany jej wystroju, nie wspomniano ani słowem o tablicy wiszącej przez stulecia w południowej nawie obecnej archikatedry⁹⁴. Wystarczyło kilkadziesiąt lat od zdjęcia tablicy, by zaginęła pamięć o przedmiocie, który skupiał uwagę wielu autorów opisujących oliwski klasztor. Jeżeli tablica przetrwała gdzieś w zapomnianych pomieszczeniach muzealnych, to być może jest to ostatni moment, by w Oliwie przywrócić – wraz z tablicą – także pamięć o oliwskim kamiennym chlebie.



Fotografia ukazująca wnętrze oliwskiego kościoła przed 1905 r. Na filarze po lewej stronie widoczna tablica. (Dzięki uprzejmości: Deutsches Dokumentationszentrum für Kunstgeschichte - Bildarchiv Foto Marburg).

⁹⁴ Por. A. Piwek, *Wystroje artystyczne kościoła pocysterskiego w Oliwie*, Gdańsk 2013.

Literatura

- Bechstein, L., *Deutsches Sagenbuch*, Leipzig 1853.
- Berowska, M. – Grądzka, M., *Bajarz polski*, Warszawa 2003.
- Bock, F.S., *Versuch einer wirthschaftlichen Naturgeschichte von dem Königreich Ost- und Westpreussen*, Dessau 1783.
- Brandstätter, F.A., *Danziger Sagenbuch. Sagen von der Stadt und ihren Umgebungen*, Danzig 1883.
- Ceynowa, J. – Trojanowska, I. - Nałęcz-Jawecka, Z., *Dobro zwycięża. Legendy z Kaszub i Pomorza*, Gdańsk 1985.
- Chleb kamienny w Oliwie*, „Gazeta Toruńska” 17, 15.08.1883, s. 3.
- Chleb kamienny w Oliwie*, „Dzwonek. Pismo dla ludu”, 11.08.1862, s. 65-67.
- Cunz, F.A., *Christliche Legenden und Geschichten: nebst einer Zugabe vermischter Gedichte und erläuternder Beilagen*, Eisleben 1840.
- [Damrot, K.], *Szkice z ziemi i historyi Prus Królewskich. Listy z podróży odbytej przez Czesława Lubińskiego*, Gdańsk 1886.
- Damrot, K., *Szkice z ziemi i historyi Prus Królewskich. Listy z podróży*, Katowice 1999.
- David, L., *Preussische Chronik, nach der Handschrift des Verfassers, mit Beifügung historischer und etymologischer Anmerkungen*, t. 1-8, red. E. Henning, Königsberg 1812-1817.
- Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562-ca. 1618). Über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen*, t. 1-4, (Quellen und Studien des Deutschen Historischen Institut Warschau; 19), red. A. Bues, Wiesbaden 2008.
- Die Bau und Kunstdenkmäler des Landkreises Danzig* (Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreußen; 2), red. J. Heise, Danzig 1885.
- Ernst, J.D., *Die neue historische Schau-Bühne der menschlichen Thorheit und Göttlichen Gerechtigkeit*, Leipzig 1702.
- Eschenloher, M., *Kinderlehren, Oder Leicht-begreifliche Auflegungen über den gantzen Römisch-Catholischen Catechismus*, Augsburg 1702.
- Ettner, J.Ch., *Des Getreuen Eckarths Unvorsichtige Heb-Amme*, Leipzig 1715.
- Feyerabend, K., *Kosmopolitische Wanderungen durch Preussen, Liefland, Kurland, Litthauen, Vollhynien, Podolien, Gallizien und Schlesien in den Jahren 1795 bis 1796: in Briefen an einen Freund*, t. 1-4, Danzig 1798-1803.
- Friedreich, J.B., *Die Symbolik und Mythologie der Natur*, Würzburg 1859.
- Garbe, E.L., *Danziger Sagen. poetisch bearbeitet*, Danzig 1872.
- [Gorczyński, A.], *Opowieści i legendy Jadama z Ziemi Zatorskiej. Zbiór 1*, Lwów 1842.
- Grässe, J.G.Th., *Sagenbuch des Preußischen Staats*, t. 1-2, Glogau 1866-1871.
- Grimm, J. – Grimm, W., *Deutsche Sagen*, Berlin 1816.
- Grunau, S., *Preussische Chronik. Im Auftrage des Vereins fuer die Geschichte der Provinz Preussen* (Die Preussischen Geschichtschreiber des XVI. und XVII. Jahrhunderts; 1), t. 1-3, red. M. Perlbach, Leipzig 1976-1896.
- Günther, J., *Großes poetisches Sagenbuch des deutschen Volks: mit erklärenden historischen und geographischen Anmerkungen*, Jena 1844.
- Hartknoch, C., *Alt- und neues Preussen*, Frankfurt am Main 1684.
- Hennenberger, K., *Erclerung der Preussischen grössern Landtaffel oder Mappen*, Königsberg 1595.
- Hirsch, Th., *Die Ober-Pfarrkirche von St. Marien in Danzig: in ihren Denkmälern und in ihren Beziehungen zum kirchlichen Leben Danzigs überhaupt*, Danzig 1843.
- Jaroszewicz, F., *Matka Świętych Polska albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych, świętobliwych, pobożnych Polaków i Polek*, Kraków 1767.

- Johanns von Posilge, *Officials von Pomesanien, Chronik des Landes Preussen zugleich mit den auf Preussen bezüglichen Abschnitten aus der Chronik Detmar's von Lübeck* (Scriptores Rerum Prussicarum; 3), red. E. Strehlke, Leipzig 1866, s. 79-338.
- Kajtoch, J., *Konstanty Damrot. Życie i twórczość literacka*, Katowice 1968.
- Kamińska, B. [= Węgierska, Z.], *Legends historyczne przez B. Kamińska. Z ... rvcinami*. Poznań 1852.
- Kempner, W., *Die Inschriften des Klosters Oliva. Beilage zum Programm des Königlichen Gymnasium zu Neustadt in Westpreussen*, Ostern 1893.
- Klechy domowe. Podania i legendy polskie*, red. H. Kostyrko, Warszawa 1957.
- Koszevska, H., *Legenda oliwska* (scenariusz), <http://www.szkolnictwo.pl/index.php?id=PU8564> [23.01.2017].
- Kretzschmer, J.K., *Die Cisterzienser-Abtei Oliva* (Geschichte und Beschreibung der Klöster in Pommerellen; 1), Danzig 1847.
- Lauterbach, S.F., *Pohlische Chronike, oder historische Nachricht von dem Leben und Thaten aller Hertzoge und Könige in Pohlen*, Frankfurt – Leipzig 1727.
- Leo, J., *Historia Prussiae*, Brunsberga [Braniewo] 1725.
- Leo J., *Dzieje Prus. Z braniewskiego wydania z roku 1725 przełożył bp Julian Wojtkowski*, Olsztyn 2008.
- Linkner, T., *W misji słowa. Twardowski. Pasierb. Damrot. Św. Wojciech*, Pelplin 1998.
- Linkner, T., *Śląski poeta na Kaszubach. Ks. Konstanty Damrot (1870-1884)*, Pelplin 2011.
- Lorek, M. – Zatorska, M., *Nasza szkoła. Podręcznik do szkoły podstawowej. 3 klasa. Część I A*, Warszawa 2016.
- Łęga, W., *Legends Pomorza*, Gdynia 1958.
- Mamuszka, F. – Stankiewicz, J., *Oliwa. Dzieje i zabytki*, Gdańsk 1959.
- Moraczewski, J., *Starożytności polskie. Ku wygodzie czytelnika porządkiem abecadłowym zebrane*, Poznań 1852.
- Ogier, C., *Caroli Ogerii Ephemerides, sive Iter Danicum, Suecicum, Polonicum cum esset in comitatu illustriss. Claudii Memmii comitis Avauxii, ad septentrionis reges extraordinarii legati*, Lutetia [Paryż] 1656.
- Piwek, A., *Wystrój artystyczny kościoła pocysterskiego w Oliwie*, Gdańsk 2013.
- Poezye dla młodszego wieku z rozmaitych pisarzy zebrane*, opr. J. Rymarkiewicz, Poznań 1858.
- Samp, J., *Legends gdańskie. Dawne, nowe i najnowsze*, Gdańsk 2012.
- Scheible, J., *Mythologie der Volkssagen und Volksmärchen* (Das Kloster, weltlich und geistlich; 9), Stuttgart 1848.
- Sieben Bücher deutscher Sagen und Legenden. In alten und neuen Dichtungen*, red. A. von Nodnagel, Darmstadt 1839.
- Siemieński, L.H., *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, Poznań 1845.
- Starowolski, S., *Monumenta Sarmatarum Beatae Aeternitati*, Kraków 1655.
- Tarnowski, S., *Z wakacyj. Prusy Królewskie*, t. 2, Kraków 1894.
- Tettau von, W.J.A. – Temme, J.D.H., *Die Volkssagen Ostpreussens Lithauens und Westpreussens*, Berlin 1837.
- Węgierska, Z., *Legends historyczne, wstęp i kom. A. Siemińska*, Toruń 2003.
- Wraxall, N. W., *Cursory remarks made in a tour through some of the northern parts of Europe, particularly Copenhagen, Stockholm, and Petersburg*, London 1775.
- Wzory prozy na wszystkie jej rodzaje, stopnie i kształty. Stopień I, Na klasy niższe gimnazyów, tudzież dla realnych i wyższych szkół miejskich*, oprac. i red. J. Rymarkiewicz, Poznań 1856.
- Zeiller, M., *Das Fünffte Hundert Episteln, oder Sendschreiben, Von unterschiedlichen, Politischen, Historischen und andern Materien, und Sachen*, Görlin 1646.

- Zapiski autobiograficzne Piotra i Daniela Cefasów oraz Samuela Cienia 1629-1735*, wyd. H. Kozerska, „Reformacja w Polsce. Organ Towarzystwa do Badania Dziejów Reformacji w Polsce” 12 (1953-1955), s. 261–281.
- Ziehnert, W., *Preussens volkssagen: Märchen und Legenden, als Balladen, Romanzen und Erzählungen*, Leipzig 1839.
- Zienkiewicz, E., *Legenda oliwska* (scenariusz wg prozy J. Sampa), 1997: <http://www.ewa.zienkiewi.cz/legendaoliwska.htm> [23.01.2017].
- Zonenberg, S., *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009.

Petrified Bread. The History of the Stone in the Church in Oliwa and the Evolution of the Legend

Summary: Over several hundred of years there was a stone inside the Cistercian Abbey in Oliwa which was believed to be petrified bread, together with a stone tablet telling of famine. The earliest information about the stone come from Simon Grunau's chronicles (*Preussische Chronik*) written at the beginning of the 16th century. The legend of the transformation of the bread into stone was also detailed in his chronicles. Between the 18th and 19th centuries the stone was lost in unknown circumstances. The tablet was kept in the abbey until 1956, when it underwent restoration. Since then it has not been returned to its proper place. The legend of the petrified bread has been retold in many different versions by different authors, right up to the present day.

Keywords: Oliwa, stone, bread, legend, monastery

KS. MAREK KLUZ

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

Cnota religijności w życiu chrześcijańskim w nauczaniu Jerzego Ablewicza biskupa tarnowskiego (1962-1990)

Streszczenie: Fundamentalną rolę w kształtowaniu życia chrześcijańskiego odgrywa cnota religijności. W nauczaniu biskupa tarnowskiego Jerzego Ablewicza została ona potraktowana wyjątkowo obszernie i szczegółowo. Cnota religijności znajduje swoje urzeczywistnienie w różnego rodzaju aktów kultu. W niniejszej publikacji w świetle listów pasterskich i kazań Jerzego Ablewicza zostaną ukazane fundamentalne przejawy życia kultycznego, a mianowicie: modlitwa, świętowanie dnia Pańskiego i pielgrzymowanie. Wszystkie te akty kultu religijnego nadają właściwy kierunek i siłę całemu chrześcijańskiemu życiu człowieka. Wpływają one na kształtowanie właściwej postawy wobec Boga, bliźniego i otaczającego świata.

Słowa kluczowe: cnota religijności, nauczanie, biskup Jerzy Ablewicz, modlitwa, świętowanie niedzieli, pielgrzymowanie, życie chrześcijańskie

1. Wstęp

Istotną rolę w kształtowaniu życia chrześcijańskiego odgrywa relacja człowieka do Pana Boga, czyli kult Boży. Człowiek – jako istota transcendująca i symboliczna – w swoim spełnianiu się i w rozwoju koniecznie potrzebuje różnego rodzaju aktów kultu religijnego. Kult ten jest możliwy w nierozzerwalnym związku z moralnością. Akty kultu bowiem współtworzą moralność i odwrotnie. Miłość bezpośrednio domaga się tego, aby człowiek oddał się Bogu i przyłączył do Niego przez więź duchową. Do tego jednak, by człowiek mógł to spełnić, potrzeba cnoty religijności. Wewnętrzne usposobienie (dialog z Bogiem) poświęcenia się Bogu (odpowiedź na Jego dar) jest rdzeniem cnoty religijności¹. Usposobienie jako pełna miłości gotowość, aby wielbić Boga w duchu i prawdzie, jest z jednej strony owocem cnót teologicznych, z drugiej zaś – moralnej dyspozycji do spełnienia aktów kultycznych. Można

¹ W teologii religijność traktowano zawsze jako cnotę moralną, czyli sprawność moralną (*virtus*) w dziedzinie oddawania Bogu przez człowieka należnej czci. W języku potocznym religijność utożsamia się z pobożnością. Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t 2, cz. 1, Lublin 1986, s. 272. Por. także: A. Drożdż, *Dekalog cz. I. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1993, s. 31-33; A. Żynel, *Religijność i asceza*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 175-178.

więc tutaj mówić o kultowym charakterze życia chrześcijańskiego (nie ma ona nic wspólnego z tak zwanym rytualizmem). Za pośrednictwem obejmującej wszystko cnoty miłości, nie tylko właściwe akty kultu, ale wszelkie czyny moralne chrześcijanina mają na celu chwałę i uwielbienie Boga.

W tej perspektywie na drodze analizy kazań i listów pasterskich biskupa tarnowskiego Jerzego Ablewicza² zostaną ukazane fundamentalne przejawy życia kultycznego. Pasterz diecezji tarnowskiej dostrzegł bowiem powołanie każdego człowieka do urzeczywistniania na co dzień cnoty religijności. Zachęcał też, by od najmłodszych lat pracować nad formowaniem tej cnoty. Należy podkreślić, że kazania i listy pasterskie stanowią świadectwo wiary i głębokiego umiłowania Kościoła przez biskupa Ablewicza. Były wyrazem jego troski o wysoki poziom głoszenia słowa Bożego, jak też odbiciem potrzeby jego pasterskiego serca, które kazało być z Ludem Bożym w najważniejszych dziejowych sytuacjach. Dokonując analizy kazań i listów, można wyodrębnić te, które odnoszą się do szeroko rozumianego życia religijnego diecezji tarnowskiej³.

2. Modlitwa fundamentem religijności chrześcijańskiej

W nauczaniu Ablewicza postawa czci wobec Boga jest podstawowym obowiązkiem każdego człowieka koniecznym do zbawienia. Przejawia się ona w różnego rodzaju aktach kultu religijnego. Takim przejawem czci Boga najbardziej powszechnym, bo wkraczającym w życie codzienne, jest modlitwa. W religijności zawsze

² Jerzy Karol Ablewicz urodził się 1 listopada 1919 w Krośnie. Dnia 5 marca 1943 przyjął w Przemysłu święcenia kapłańskie. Następnie pracował jako duszpasterz w parafiach, m.in. był wikariuszem we wsi Trzcieniec, a w latach 1945–1946 administratorem parafii w Pnikucie. Studia specjalistyczne odbył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W Wyższym Seminarium Duchownym w Przemysłu pełnił funkcję wicerektora i wykładowcy. Dnia 26 lutego w 1962 r. papież Jan XXIII mianował ks. Jerzego Ablewicza biskupem diecezjalnym w Tarnowie. Sakrę biskupią przyjął w dniu 20 maja w katedrze przemyskiej. 26 maja 1962 r. przejął rządy diecezją, a w następnym dniu odbył ingres do katedry tarnowskiej. Na hasło biskupiej posługi wybrał słowa „Lavare pedes”. Biskup Ablewicz w latach 1982–1986 przeprowadził IV Synod Diecezji Tarnowskiej. W 1981 r. na zaproszenie papieża Jana Pawła II wygłosił na Watykanie rekolekcje dla pracowników Kurii Rzymskiej. Biskup Jerzy Ablewicz był członkiem Kongregacji do Spraw Świętych i Błogosławionych. Zaś w ramach Konferencji Episkopatu Polski był członkiem Komisji Duszpasterskiej, Komisji do spraw KUL i Komisji do Spraw Budowy Kościołów. Uczestniczył w pierwszej i ostatniej sesji Soboru Watykańskiego II. Wprowadzał w diecezji jego reformy, zwłaszcza liturgiczne. Sam wygłaszał wiele homilii, kazań, przemówień. Prowadził też rekolekcje dla kapłanów w Tarnowie w 1979 r. Zabiegał o kanonizację bł. Kingi i o beatyfikację ks. Romana Sitki. Doprowadził do beatyfikacji Karoliny Kózkówny, co miało miejsce w Tarnowie, 10 czerwca 1987 r., podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. Z okazji srebrnego jubileuszu biskupstwa, a także w uznaniu za gorliwość i posługę pasterską, papież Jan Paweł II podczas wizyty w Tarnowie podniósł go do godności arcybiskupiej. Biskup Jerzy Ablewicz utworzył 132 nowe parafie, a także wiele rektoratów. Zmarł w rezydencji biskupów tarnowskich dnia 31 marca 1990 roku. Por. *Schematyzm Diecezji Tarnowskiej na rok 1992. Część historyczna*, red. J. Rzepa, Tarnów 1992, s. 26.

³ Por. M. Tragarz, *Listy pasterskie w posłudze słowa biskupa Jerzego Ablewicza*, „Polonia Sacra” 20/3 (2016), s. 141-159.

wyznaczano jej pierwsze miejsce⁴. Modlitwa jest aktem czci Boga, gdyż dzięki niej człowiek przyznaje, że wszystko otrzymuje od Boga jako miłującego Ojca. Wyraża niezachwianą ufność w dobroć i wszechmoc Boga i stawia człowieka w prawdzie przed Jego obliczem. Modlitwa jest także podstawowym warunkiem chrześcijańskiego życia moralnego, gdyż przez nią człowiek nawiązuje kontakt z Bogiem, źródłem i celem działania⁵. Był tego w pełni świadomy Biskup tarnowski, dlatego też tak wiele miejsca poświęcił modlitwie w swojej pasterskiej posłudze słowa.

Biskup tarnowski określał modlitwę jako rozmowę z Bogiem⁶, wzniesienie duszy do Boga⁷, patrzyenie na Jezusa z miłością⁸, wsłuchiwanie się w Jego głos, a także jako osobowe spotkanie z Bogiem, dialog z Tym, który kocha⁹. Takie ujęcie modlitwy zakłada istnienie wiary, która daje pewność Bożej obecności. Zakłada także istnienie nadziei, która daje człowiekowi siłę, by otworzył swoje serce i umysł na Boże działanie. Równocześnie tak rozumiana modlitwa akcentuje obecność Bożej miłości w sercu człowieka, który zwraca się do Boga z przekonaniem, że Jego miłość nie pozwoli mu odejść z pustymi rękoma¹⁰.

W przekonaniu Pasterza diecezji, że wszystkich czynności na ziemi modlitwa jest najświętszą i najważniejszą. I chociaż jest ona treścią życia w niebie, to już w ziemskim pielgrzymowaniu odgrywa istotną rolę. Autentyczna modlitwa wpływa bowiem na całe życie człowieka. Słusznie jest więc powiedzenie Biskupa, że „modlitwa to być albo nie być. Jeżeli człowiek chce być, musi się modlić”¹¹. Codzienność chrześcijańska powinna być zatem odzwierciedleniem spotkań z Chrystusem. Ale modlitwie – w ścisłym tego słowa znaczeniu – nie można się jednak wyłącznie w tym życiu oddać, bo Pan Bóg żąda od człowieka jeszcze innych spraw, jak na przykład odpowiedzialnego wykonywania swoich obowiązków. Zwrócił na to uwagę

⁴ Por. K. Czulak, *Wiara a religijność*, w: *W kierunku religijności*, s. 145; J. Majkowski, Z. Perz, *Modlitwa i sakramenty święte w życiu religijnym*, w: *W kierunku religijności*, s. 161.

⁵ Por. P. Góralczyk, *Cześć Boża*, „Communio” 15/3 (1987), s. 97-99.

⁶ Por. J. Ablewicz, *Drugie kazanie wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej (Bochnia – 1967)*, w: *Archiwum Diecezji Tarnowskiej* (dalej: ADT), *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 3; Tenże, *Będziecie moimi świadkami. Rekolekcje watykańskie (Wielki Post – 8-14 II 1981)*, Paris 1983, s. 39.

⁷ Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej (Jasień – 26 V 1965)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 9; Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas konsekracji ołtarza (Nagoszyn – 5 X 1969)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 2.

⁸ Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas odpustu Przemienienia Pańskiego (Nowy Sącz – 7 VIII 1977)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 5; Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas poświęcenia kościoła (Wola Przemysłowska – 6 III 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 14.

⁹ Por. Tenże, *Kazanie wygłoszone w czasie Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego w Seminarium Duchownym (Tarnów – 27 IX 1982)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 5.

¹⁰ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 2656-2658.

¹¹ J. Ablewicz, *Przemówienie wygłoszone podczas odpustu Przemienienia Pańskiego (Nowy Sącz – 6 VIII 1986)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 9.

Ablewicz w kazaniu do siostr zakonnych: „Gdy się modlimy – mówił do nich – to równocześnie poznajemy to, co powinniśmy robić, nasz obowiązek, który mamy realizować [...]. Umiłować obowiązek, a równocześnie odczuć, że tym obowiązkiem jest przede wszystkim kochać Boga z całego serca, z całej duszy, a bliźniego swego jak siebie samego”¹².

W swoim przepowiadaniu Biskup Kościoła tarnowskiego często przypominał, że „modlitwy nie można zrozumieć i wyjaśnić bez łaski Ducha Świętego, który działa w duszy człowieka, porusza ją i rozgrzewa ciepłem odwiecznego Słowa Wcielnego”¹³. Człowiek może więc modlić się należycie tylko dzięki Duchowi Świętemu, którego udziela mu Chrystus. Istotne jest zatem, by człowiek zawsze otwierał się na działanie Ducha Świętego. Otwarcie się bowiem na Jego działanie jest koniecznym warunkiem owocnej modlitwy¹⁴. Dzięki Duchowi Świętemu chrześcijanin wchodzi w modlitewną, mistyczną zażyłość ze Zbawicielem. Modlitwa osiąga wówczas wielką wartość i pełną moc, gdyż odbywa się w łączności z Jezusem, w zjednoczeniu z Jego modlitwą i Jego zasługami¹⁵.

Zdaniem Biskupa tarnowskiego modlitwa chrześcijańska łączy się ściśle z misterium zbawienia, z niego wynika i do niego prowadzi. Nade wszystko chrześcijanin uczestniczy w tym dziele, którego Chrystus dokonał w swoim wcieleniu. Ablewicz tak mówił na ten temat w rekolekcjach na Watykanie: „Jezus Chrystus, Syn Boży zstąpił z nieba na ziemię, aby przenieść na ziemię hymn, jaki na chwałę Boga śpiewa niebo. Dlatego wcielił się w nas w sposób mistyczny, uczynił nas swoimi członkami i modli się w nas”¹⁶. Modlitwa więc jednoczy chrześcijanina z wcielonym Synem Bożym, dzielącym w pełni życie ludzi przez swoją obecność na świecie. W tym kontakcie i komunii poprzez modlitwę z człowieczeństwem Chrystusa, serce człowieka otwiera się na całą ludzkość. Człowiek lepiej rozumie potrzeby i trudności ludzi, i dzieli je z nimi¹⁷.

Modlitwa w ujęciu Biskupa wprowadza również w dzieło męki Chrystusa. Stojąc lub padając u stóp krzyża, chrześcijanin łączy się z Synem Bożym w Jego odkupieńczym dziele poprzez modlitwę, która staje się orędownictwem. W tym zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym trzeba, zdaniem Ablewicza, pozwolić odkupieńczemu dziełu Chrystusa przepływać przez naszą osobę tak, by mógł On udzielić go wszystkim ludziom: „Chrystus jednoczy nas ze sobą w swej męce, ażeby Jego ofiara, wpi-

¹² Tenże, *Przemówienie wygłoszone w kaplicy Białego Klasztoru siostr Niepokalanek z okazji 150 rocznicy urodzin matki Marceliny Darowskiej (Nowy Sącz – 27 I 1977)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 8-9.

¹³ Tenże, *Będziecie moimi świadkami*, s. 37.

¹⁴ Por. J. Werbiński, *Modlitwa – dialog człowieka z Bogiem*, „Pedagogia Christiana” 26/2 (2010), s. 137; T. Borutka, *Znaczenie modlitwy w życiu człowieka wierzącego w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 4 (1999), s. 66-68.

¹⁵ Por. J. Ablewicz, *Będziecie moimi świadkami*, s. 38.

¹⁶ Tamże, s. 248.

¹⁷ Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Kraków 2013, nr 46.

sana w nasze ciało, przeszła przez naszą modlitwę i świadectwo chrześcijańskie”¹⁸. Właśnie w takim kształcie modlitwy wstawienniczej urzeczywistnia się królewskie kapłaństwo wiernych. Chrześcijanie stają się w niej współpracownikami Chrystusa w Jego dziele odkupienia.

W przekonaniu Pasterza Kościoła tarnowskiego modlitwa jednoczy także człowieka z Jezusem zmartwychwstałym. Włącza go w zwycięstwo Chrystusa i daje mu pewność, że wiara zatriumfuje w każdym człowieku. Tutaj, zdaniem Ablewicza, modlitwa przybiera formę dziękczynienia za wszystkie dobrodziejstwa Boga, wysłużone przez Chrystusa w Duchu Świętym¹⁹. Życie modlitwy polega więc na stałym trwaniu w obecności trzykroć Świętego Boga i w komunii z Nim.

W swojej refleksji Biskup uświadamiał też, że na modlitwie człowiek spotyka się nie tylko z Bogiem, ale także z samym sobą i z wszystkimi wiernymi; doświadcza obecności drugiego człowieka. Modlitwa ma zatem wymiar wielopłaszczyznowy; wyraża i pogłębia zażyłość z Bogiem, bliźnimi oraz daje możliwość pełniejszego spotkania się z samym sobą. Ukazuje perspektywę, że w oczach Bożych człowiek jest kimś wyjątkowym, skoro Bóg spotyka się z nim i rozmawia jak z przyjacielem.

Według Pasterza tarnowskiego modlitwa rozumiana jako dialog, jako osobowe spotkanie, przede wszystkim kształtuje właściwy stosunek do Boga, którego modlący się „wszędzie widzi, zawsze ku Niemu dąży, nigdy nie traci czujności na to wszystko, co może go od Niego oddalić”²⁰. Ponadto dzięki modlitwie chrześcijanin lepiej poznaje Boga, a poznanego podziwia i uwielbia za Jego dobroć. To właśnie w Nim widzi jedyne szczęście i źródło siły, co jest niezmiernie ważne w chwilach zagrożenia i próby. Modlący się doświadcza wielkiej wszechmocy Pana Boga²¹. Między Bogiem a wierzącym nawiązuje się swoista relacja na wzór stosunku dziecka do ojca, nacechowana ufnością i poczuciem bezpieczeństwa²².

Chcąc jednak usłyszeć głos Boży, potrzebna jest samotność i skupienie. „Szczególnie na dzisiejsze czasy, na to co przeżywamy i na to co nas czeka – jak słusznie przyznał Ablewicz – potrzeba jakiegoś niezwykłego skupienia czyli zatopienia się w Bogu. I ono jest do zrealizowania”²³. Ale jednocześnie poszukiwanie Boga na modlitwie musi być poprzedzone i iść w parze z ascezą oraz oczyszczeniem

¹⁸ Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas pogrzebu Ojca Wojnowskiego (br. m. – 8 X 1981)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 1.

¹⁹ Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone do księży obchodzących jubileusz 45-lecia święceń kapłańskich (Tarnów – 8 IV 1985)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps s. 2.

²⁰ Tenże, *Przemówienie wygłoszone na ogólnopolskim sympozjum patrystycznym (Tarnów – 18 X 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 6-7.

²¹ Por. Z. Uchnast, *Modlitwa spotkaniem osobowym człowieka z Bogiem żyjącym*, „Edukacja. Teologia i Dialog” 7 (2010), s. 37-38; W. Misztal, „Kto się modli nie traci czasu”: istota i znaczenie modlitwy chrześcijańskiej w świetle encykliki „Deus caritas est” papieża Benedykta XVI, „Kieleckie Studia Teologiczne” 6 (2007), s. 103-106.

²² Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas poświęcenia kościoła (Rude Rysie – 19 IX 1976)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 13-15.

²³ Tenże, *Przemówienie wygłoszone w dniu skupienia dla księży – członków Unii Apostolskiej (br. m. – 1985)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 4.

z własnych grzechów i błędów. Dlatego niezwykle ważna jest tutaj kontemplacja²⁴. Ta forma modlitwy jest zdaniem Biskupa wspaniałym darem Boga. „Przerasta ona naturę człowieka i dlatego o własnych siłach nie może on wznieść się na jej wyżyny. Człowiek jednak powinien pamiętać, że wielki dar kontemplacji może otrzymać od Boga, jeżeli będzie szedł wąską drogą walki z grzechem i walki o cnotę, nawet za cenę największych ofiar”²⁵. Taką drogą podążało wielu świętych, jak na przykład św. Józef²⁶, św. Ignacy Loyola²⁷, św. Bernard²⁸. Do praktykowania kontemplacji Pasterz diecezji wzywał nie tylko kapłanów, siostry zakonne czy kleryków, ale wszystkich wiernych, celem pogłębienia przyjaźni z Bogiem i wzrostu w świętości. „Każdy bowiem człowiek – pisał w jednym z listów pasterskich – potrzebuje kontemplacji, albowiem z niej rodzi się wola czynu i sam czyn. Człowiek zjednoczony z Bogiem jest szczególnie produktywny dla społeczeństwa [...]. Kontemplacji potrzebuje człowiek, aby owocnie pracował [...], aby potrafił stawić czoło trudom życia i przetrwać jego nieuchronne niebezpieczeństwa i katastrofy”²⁹. W modlitwie kontemplacyjnej dusza ludzka znajduje prawdziwy odpoczynek i szczęście”³⁰.

Biskup tarnowski przypominał też nieustannie o potrzebie codziennej modlitwy porannej i wieczornej, która pozwala wejść w wewnętrzną więź z Bogiem i wyculić na Jego sprawy. „Być świętym – mówił w kazaniu do lekarzy – to znaczy na wzór Chrystusa modlić się [...]. Ukochać modlitwę, tę poranną i wieczorną, chociaż niekiedy brak czasu”³¹. Mówiąc o modlitwie wieczornej Ablewicz przypominał szczególnie o codziennym rachunku sumienia: „Wszyscy modlimy się wieczorem, ale pamiętajmy, że najważniejszym podczas tej modlitwy jest krótki rachunek sumienia z całego dnia. W tym rachunku sumienia trzeba przypatrzeć się swojemu sercu”³².

Z kazań Biskupa diecezji wynika, że wielkie znaczenie ma również modlitwa dla samego modlącego się. Dzięki niej człowiek dochodzi do duchowego obcowania z Bogiem, bez którego nic nie można uczynić. Człowiek ogarnięty duchem

²⁴ Por. S. Sojka, *Modlitwa drogą do świętości*, Kraków 2011, s. 111-116.

²⁵ Tenże, *Dar kontemplacji. List pasterski z okazji jubileuszu 750-lecia opactwa Cystersów w Szczyrzcym (Tarnów – 16 VII 1984)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz. Listy. Odezwy, modlitwy okolicznościowe 1962-1990*, red. A. Kokoszka, A. Paciorek, Katowice 1991, s. 408.

²⁶ Ablewicz nazwał św. Józefa mężem kontemplacji. Por. Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas udzielania święceń diakonatu (Tarnów – 21 III 1983)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 2.

²⁷ Por. Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas poświęcenia kaplicy w domu rekolekcyjnym (Cieżkowice – 31 I 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 3.

²⁸ Por. Tenże, *Dar kontemplacji. List pasterski*, s. 406-410.

²⁹ Tamże, s. 409-410.

³⁰ Tamże, s. 409.

³¹ Tenże, *Pierwsze przemówienie wygłoszone do lekarzy (Tarnów – 1965)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 9.

³² Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej (Maszkienice – 1965)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 9. Por. Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas odpustu Przemienienia Pańskiego (Nowy Sącz – 10 VIII 1975)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 15.

modlitwy całe swoje życie oddaje na chwałę Boga³³. W ten sposób kształtuje się chrześcijańska pobożność, która znów rodzi dwie cnoty: pokorę i gorliwość. Aby pokorę umocnić, należy nieustannie modlić się o Bożą mądrość, ćwiczyć się w cnotach i w dobrowolnym przyjmowaniu upokorzeń. Pod wpływem takiej modlitwy człowiek jest bardziej wewnętrznie skupiony, co umożliwia mu czuwanie nad sobą i pamiętanie o nauce Chrystusowej, kiedy powinno się ją zastosować w codziennym życiu. To wszystko także umacnia w nim odwagę i daje wytrwałość w znoszeniu wszelkich przeciwności na drodze ku Bogu³⁴.

W przekonaniu Pasterza Kościoła tarnowskiego całe życie chrześcijanina ma być przemodlone, przeniesione z realizmem przed oblicze Boga. W akcie modlitwy chrześcijanin powinien włączać w swój stosunek do Boga własne doświadczenia, uczucia, problemy, lęki i radości, a nawet grzechy. Modlitwa będzie tak naprawdę pełna i wartościowa, jeśli człowiek zaakceptuje w przebywaniu z Bogiem całą swoją rzeczywistość: kim jest naprawdę; przedstawi mu wszystko. Przekładając w modlitwie troski, utrapienia, smutki, chrześcijanin – uczył Biskup – nie wprowadza w czyn swoich życzeń, pragnień czy dążeń, ani też nie zamyka ich w sobie, ale mówi o nich z Bogiem, poddając je Bożej mierze, która je ocenia, osądza i oczyszcza. Prośby zanoszone do Boga są równocześnie wymaganiami, które człowiek stawia samemu sobie³⁵.

Omawiając zagadnienie modlitwy, Ablewicz zwrócił uwagę na jeszcze jeden fakt, a mianowicie, że modlitwa posiada doniosły wpływ na relację modlącego się do wspólnoty i bliźnich. Jego zdaniem, człowiek stając na modlitwie wobec Boga dostrzega własne braki, niedociągnięcia i wady, a to z kolei pociąga za sobą możliwość zrozumienia innej osoby i zajęcia wobec niej właściwej postawy. Poprzez modlitwę człowiek może wypraszać dla bliźnich potrzebne łaski. Uwydatnił to Biskup w kazaniu podczas udzielania święceń diakonatu w katedrze tarnowskiej dnia 12 marca 1978 roku. „Przez modlitwę – powiedział – my dla drugiego człowieka ściągamy łaskę Bożą [...]. A z drugiej strony modlitwa daje siłę do tego, żeby naprawdę drugim służyć”³⁶.

Modlitwa ma być również miejscem, gdzie człowiek siebie i drugich zbliża do źródła miłości, jakim jest Bóg. Doskonale tę prawdę rozumiał Pasterz tarnowski, dlatego wszystkie jego akcje duszpasterskie były nierozdzielnie związane z duchem modlitwy, z praktykami ascetycznymi, z sakramentem pokuty i pojednania, adoracją Najświętszego Sakramentu, z pielgrzymkami na Jasną Górę, do Tuchowa i Szczepa-

³³ Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone w czasie modlitwy o beatyfikację sługi Bożej Karoliny Kózkówny (Zabawa – 18 I 1984)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 10.

³⁴ Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone na pogrzebie ks. Augustyna Podrazy (Czarna Sędziszowska – 14 I 1977)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 6-10.

³⁵ Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone do księży w Seminarium Duchownym (Tarnów – 8 VIII 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-18; Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas odpustu Przemienienia Pańskiego (Nowy Sącz – 6 VIII 1986)*, s. 7-9.

³⁶ Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas udzielania święceń diakonatu (Tarnów – 12 III 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 8.

nowa, ze specjalnymi aktami zawierzenia Bogu i Jego Matce³⁷. W ten sposób chciał się przyczynić do duchowego i moralnego wzrostu i rozwoju ludu Bożego diecezji tarnowskiej.

Trzeba podkreślić, że Ablewicz jako Pasterz Kościoła tarnowskiego troszczył się szczególnie o rozmodlenie rodzin w swojej diecezji. Przemawiając do rodziców, prosił ich o modlitwę wspólną i świadectwo modlitwy, które powinni dać młodemu pokoleniu. „Jeżeli rodzice i dzieci modlą się – mówił podczas wizytacji kanonicznej w parafii Poręba Spytko 1965 roku – między nimi jest Chrystus. Dlatego Chciałbym Was, Moi Drodzy, zachęcić do wspólnej modlitwy w rodzinie [...]. Modlitwa jest bowiem węzłem, który łączy rodzinę. Rodzina, która się modli stanowi mocną, silną i trwałą jedność [...]. Niechaj Wasze domy rozmawiają z Chrystusem, a nastanie w nich prawdziwy pokój”³⁸. W skali diecezjalnej Biskup wykorzystał 300-lecie objawień Najświętszego Serca Pana Jezusa świętej Małgorzacie Marii Alacoque. Z tej okazji wydał nawet list pasterski, w którym uzasadnił potrzebę kultu Serca Bożego w rodzinach. Zarządził też nowe poświęcenie wszystkich rodzin Najświęstszemu Sercu Jezusa³⁹.

Pasterz diecezji wzywał też rodziny do wspólnej modlitwy różańcowej. Przypominając w jednym z listów pasterskich encyklikę papieża Pawła VI „Christi Matris” z 15 IX 1966 roku⁴⁰, w której Ojciec św. apelował o pokój na ziemi, zachęcał gorąco do odmawiania różańca, aby na ziemi mogła zapanować zgoda między ludźmi za przyczyną Maryi Matki Kościoła⁴¹. Prosił również, by szczególnie w październiku w rodzinach wspólnie odmawiano przynajmniej jeden dziesiątek różańca, „ofiarując go za diecezję i Ojczyznę, a zwłaszcza dla uproszenia trzeźwości na polskiej ziemi”⁴². Pragnął w ten sposób, aby Chrystus przez Maryję urzeczywistnił swój plan uszczęśliwienia człowieka.

Modlitwa ma więc duży wpływ na życie rodzinne. Najważniejszą jej cechą jest komunijny charakter: modlitwa rodzinna jest „modlitwą wspólną męża i żony, rodziców i dzieci”⁴³. W modlitwie przychodzi Jezus, który jednoczy wspólnotę rodzinną.

³⁷ Por. J. Dudziak, *Przełomowe ćwierćwiecze posługiwania Bpa Jerzego Ablewicza w Kościele tarnowskim*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10/2 (1987), s. 50.

³⁸ J. Ablewicz, *Kazanie wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej (Poręba Spytko – 28 V 1965)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 6-7. Por. Tenże, *Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie. List pasterski na Wielki Post o wychowaniu religijnym i katechezie dzieci przedszkolnych (Tarnów – 11 II 1977)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 276.

³⁹ Por. Tenże, *Intronizacja nieskończonej miłości. List pasterski na Wielki Post o poświęceniu rodzin Najświęstszemu Sercu Jezusa (Tarnów – 2 II 1975)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 243-246.

⁴⁰ Powyższą encyklikę Ojciec św. rozpoczyna od imienia: *Chrystusowej Matki Różańcowej*; w: *Acta Apostolicae Sedis* 58/11 (1966), s. 745.

⁴¹ Por. J. Ablewicz, *Zwiastunowie Chrystusowego pokoju. List pasterski na niedzielę kapłańską (Tarnów – 29 IX 1966)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 100-101.

⁴² Tenże, *Różańcowy plan uszczęśliwienia człowieka. List pasterski zapowiadający obchód 50-tej rocznicy koronacji obrazu Matki Bożej Różańcowej w Bochni (Tarnów – 15 IX 1985)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 426.

⁴³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Częstochowa 1991, nr 59.

„W modlitwie – jak uczy papież Benedykt XVI, jest siła pokoju i radości. Życie w rodzinie staje się bardziej radosne i otwarte, jeśli jest w nim obecny Bóg i doświadcza się tej jego bliskości w modlitwie”⁴⁴.

W czasie swojej biskupiej posługi Ablewicz wykazał też bardzo dużo troski o pogłębienie życia modlitewnego kapłanów. Miał świadomość, że to właśnie kapłani kształtują sumienia wiernych i że od ich modlitwy i urobienia duchowego zależy, jakie będzie oblicze diecezji. Dlatego nie szczędził trudu, aby ich formacja była pełna⁴⁵. Przypominał kapłanom zwłaszcza o modlitwie brewiarzowej, która jest „głosem Oblubienicy przemawiającej do Oblubieńca”⁴⁶. Stąd płynie szczególna moc i niezwykła godność modlitwy brewiarzowej. Podkreślał jednocześnie z mocą, że „brewiarz nie jest modlitwa osobistą; jest modlitwą oficjalną i dlatego dźwiga na sobie cały ciężar Kościoła”⁴⁷. Brewiarz winien być zatem świadectwem modlitwy wspólnotowej [...]. I dopóki my nie zdamy sobie sprawy, że w nim wyraża się modlitwa całego Kościoła – uświadamiał Biskup – nie pojmimy ani jego piękna, ani jego ciężaru”⁴⁸. Taki sens modlitwy brewiarzowej tłumaczył często alumnom i kapłanom.

Należy zatem stwierdzić, że modlitwa w rozumieniu Ablewicza pełni istotną rolę w kształtowaniu życia moralnego chrześcijan. W życiu wierzącego jest ona duchowym urzeczywistnieniem chrześcijaństwa, którego istotą i miarą jest miłość. Modlitwa jako osobowe spotkanie z Bogiem prowadzi do coraz większej zażyłości z Nim i do głębszego poznania Jego tajemnic. Kształtuje też postawę miłości bliźniego, która jest potwierdzeniem miłości Boga. Nie ma więc prawdziwego chrześcijaństwa bez prawdziwej modlitwy.

3. Świętowanie dnia Pańskiego w kręgu religijności chrześcijańskiej

Kult oddawany Bogu znajduje swój wyraz nie tylko w modlitwie. W kręgu religijności chrześcijańskiej, w której centrum jest i pozostanie zawsze Bóg, znajduje się też świętowanie niedzieli. Niedziela od początku chrześcijaństwa była pojmowana jako „dzień Pański” (Ap 1,10)⁴⁹, a więc dzień w szczególny sposób poświęcony Bogu. „I pierwsi chrześcijanie – zauważył Pasterz tarnowski – wierzyli głęboko w tę prawdę, że niedziela jest dniem Pańskim”⁵⁰. W rytmie bowiem tygodnia wy-

⁴⁴ Por. Benedykt XVI, *Rodzina, szkoła, parafia – miejsca formacji chrześcijanina. Homilia wygłoszona podczas niecierpów* (Monachium – 10 września 2006), „Sprawy Rodziny” 1 (2007), s. 13.

⁴⁵ Mówił Ablewicz w Tuchowie do kandydatów mających przyjąć święcenia diakonatu: „Macie mówić ludziom o Chrystusie, który stoi po prawicy Ojca. Ale będziecie mówić skutecznie, jeżeli Jezus stanie się treścią waszego życia, jeśli wy z Nim będziecie rozmawiać w dzień i w nocy, jeżeli On będzie moim przyjacielem na modlitwie”. Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas udzielania święceń diakonatu* (Tuchów – 1969), ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 8.

⁴⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, nr 84.

⁴⁷ J. Ablewicz, *Będziecie moimi świadkami*, s. 250.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”*, Watykan 1998, nr 1.

⁵⁰ J. Ablewicz, *Niedziela – sakrament zmartwychwstania. List pasterski na Wielki Post* (Tarnów – 2

znaczącym wpływ czasu niedziela przypomina dzień zmartwychwstania Chrystusa⁵¹. Należy jednak, zdaniem Ablewicza, pamiętać, że niedziela jest nie tylko dniem wspomnień o tym, co się wydarzyło w pierwszy dzień tygodnia, lecz również znakiem szczególnej obecności i działania Chrystusa zmartwychwstałego. Mówił Biskup w kazaniu do kleryków w III Niedzielę Wielkanocy: „Pamiętajcie moi Drodzy, że niedziela [...] to nie tylko pamiątka. To – jak podaje teologia w oparciu o nauczanie Ojców Kościoła – obecność aktywna Zmartwychwstania Pańskiego. Dziś w niedzielę Chrystus Pan jest szczególnie obecny, żeby obdarzyć mnie łaską”⁵². Jeszcze wyraźniej uwydatnił tę prawdę nieco później w liście pasterskim poświęconym świętowaniu niedzieli: „Chrystus nie chciał, aby niedziela była tylko pamiątką i wspomnieniem Jego zmartwychwstania. Oto Zbawiciel postanowił w każdą niedzielę w szczególny sposób być obecny wśród swoich uczniów, aby udzielać im owoców płynących ustawicznie z Jego zmartwychwstania”⁵³. W takiej perspektywie niedziela stanowi wezwanie moralne niezwykle mocno zobowiązujące. Jest to wezwanie pod adresem wierzących w Chrystusa i budujących na Nim swe życie, do odtwarzania i kontynuacji w tym życiu tajemnicy zmartwychwstania. Sens chrześcijańskiej egzystencji ostatecznie sprowadza się do tego, że człowiek przez chrzest i wiarę umierając grzechowi, zmartwychwstaje do nowego życia⁵⁴.

W centrum niedzieli znajduje się celebracja świętej Eucharystii, z której jako „ze źródła, spływa na człowieka łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła”⁵⁵. Świętowania nie można zatem oddzielić od Eucharystii. Już „od pierwszych wieków chrześcijaństwa niedziela była ściśle złączona, rzecz można, organicznie z uczestnictwem w Eucharystii”⁵⁶. Ablewicz podkreślał, że niedzielna Eucharystia przeżyta z Chrystusem, u Jego ołtarza, jest „matką żywej nadziei”⁵⁷. Ona bowiem uobecnia zwycięstwo Chrystusa zmartwychwstałego i nasze zwycięstwo. „To zwycięstwo dokonuje się mocą Chrystusa każdego dnia naszego życia, a swoją pełnię osiągnie w szczęśliwości wiecznej”⁵⁸. W ten sposób niedziela

II 1981), w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 343.

⁵¹ „W ten dzień bowiem – uczył Biskup – Chrystus przez swoje zmartwychwstanie potwierdził, że jest Panem świata, do którego należy ostateczne zwycięstwo”. Tenże, *Niedziela – sakrament zmartwychwstania. List pasterski*, s. 343.

⁵² Tenże, *Kazanie wygłoszone do kleryków w kaplicy Seminarium Duchownego w III Niedzielę Wielkanocy (Tarnów – 9 IV 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 20.

⁵³ Tenże, *Niedziela – sakrament zmartwychwstania. List pasterski*, s. 343.

⁵⁴ Por. Tenże, *Kazanie wygłoszone do kleryków w kaplicy Seminarium Duchownego w III Niedzielę Wielkanocy (Tarnów – 9 IV 1978)*, s. 3-16.

⁵⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, nr 10. Por. J. Ratzinger, *Znaczenie dnia Pańskiego*, tł. F. Mickiewicz, „Communio” 15/3 (1995), s. 44. S. Rosik, *Dekalog jako norma życia i wolności*, cz. I, Poznań 1996, s. 181-185.

⁵⁶ J. Ablewicz, *Niedziela – sakrament zmartwychwstania. List pasterski*, s. 343.

⁵⁷ Tamże, s. 345.

⁵⁸ Tamże.

przeżyta jako tajemnica zmartwychwstania, „chroni serce ludzkie przed złowrogą pustką i nudą”⁵⁹, napełnia człowieka radością. Staje się źródłem pogodnego spojrzenia w przyszłość, prawdziwego chrześcijańskiego optymizmu⁶⁰.

Uczestnictwo w Najświętszej Ofierze, ukazując ofiarną aż do śmierci na krzyżu miłość Chrystusa, zobowiązuje ponadto wszystkich chrześcijan do miłości wzajemnej. Ta miłość, zdaniem Ablewicza, powinna w niedzielę – na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich – stać się widzialną i czynnie działającą w słowach i gestach, przyjaźni i braterstwie, świadectwie i służbie, miłosierdziu i solidarności. Eucharystia powinna być również dniem wzajemnego przebaczenia sobie krzywd i uraz, cierpliwego znoszenia zła płynącego ze świata, a nawet wyrządzanego przez ludzi⁶¹.

W tym miejscu trzeba też wskazać na fakt, że nie da się oddzielić Eucharystii od zmartwychwstania i od Kościoła. Eucharystia bowiem uobecnia wydarzenia paschalne i przyczynia się do budowania Kościoła. Biskup, powołując się na słowa Soboru podkreślał, że Kościół jest wspólnotą eucharystyczną⁶². Stąd celebrowanie Eucharystii jako dzieła całej wspólnoty Kościoła stanowi o istocie chrześcijańskiej niedzieli. W tym dniu wierni mają więc moralny obowiązek uczestniczenia w Najświętszej Ofierze, aby oddać cześć Bogu⁶³. Pasterz diecezji tarnowskiej wielokrotnie przestrzegał przed lekceważeniem i zbyt łatwym dyspensowaniem się od niedzielnej obowiązku uczestniczenia w Eucharystii. „Każda opuszczona Msza św. z niedbalstwa – uświadamiał w jednym z kazań – odbije się kiedyś negatywnie na naszym życiu [...]. Msza święta ma bowiem do spełnienia ważną rolę. Buduje każdy tydzień i każdy dzień na Jezusie Chrystusie”⁶⁴. Jeszcze mocniej wołał w innym przemówieniu: „Msza św. niedzielna to okazja, by zetknąć się z ofiarą nieskończonej miłości Jezusa Chrystusa [...]. Musimy więc usunąć z naszego życia lekceważenie Mszy św. w niedzielę!”⁶⁵. Powołując się na znaczenie Mszy św. dla życia chrześcijańskiego Ablewicz jednoznacznie twierdził, że wszyscy dobrowolnie opuszczający Eucharystię w dzień świąteczny popełniają ciężki grzech. Tylko w wyjątkowych okolicznościach nieobecność na Mszy św. może być usprawiedliwiona⁶⁶. Niestety, brakuje w jego nauczaniu dokładniejszego określenia sposobu wypełniania nakazu uczestniczenia we Mszy świętej niedzielnej.

W końcu należy zauważyć, że sakralny wymiar niedzieli nie sprowadza się i nie wyczerpuje tylko w celebrowaniu niedzielnej Eucharystii, ale obejmuje także obo-

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Tarnów 2003, nr 18- 21.

⁶¹ Por. J. Ablewicz, *Niedziela – sakrament zmartwychwstania. List pasterski*, s. 344.

⁶² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, nr 2,3,6.

⁶³ Por. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Tarnów 2007, nr 73.

⁶⁴ J. Ablewicz, *Czwarta nauka rekolekcyjna wygłoszona do niewiast w katedrze tarnowskiej (Tarnów – 1964)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 5.

⁶⁵ Tenże, *Siódma nauka rekolekcyjna wygłoszona do niewiast w katedrze tarnowskiej (Tarnów – 1964)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 7.

⁶⁶ Por. Tenże, *Druga nauka rekolekcyjna wygłoszona do niewiast w katedrze tarnowskiej o warunkach dobrej spowiedzi (Tarnów – 1964)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 3.

wiązek powstrzymania się od pracy i związany z tym odpoczynek⁶⁷. Omawiając problem pracy w niedzielę i święta, Pasterz diecezji tarnowskiej nie wyliczał prac, które miałyby być dozwolone lub zabronione. Nie podawał też kryteriów, które pozwoliłyby rozstrzygnąć rodzaju takiej pracy. Przypominał jedynie i uświadamiał, że chrześcijanie nie powinni wykonywać takich prac i zajęć, które przeszkadzałyby w oddawaniu czci Bogu, zakłócałyby radość dnia świątecznego, pełnienie dzieł miłosierdzia i utrudniałyby wypoczynek człowieka⁶⁸.

Dzień Pański – jak już wspomniano – ma także służyć wszystkim ludziom do tego, by mogli się cieszyć czasem przeznaczonym na odpoczynek i wytchnienie. Ten czas odpoczynku, w rozumieniu Biskupa, powinien być przeżywany w blaskach wolności, które przyniósł Chrystus każdemu człowiekowi poprzez zmartwychwstanie⁶⁹. Nie może więc on stać się okazją do próżniactwa i lenistwa. Świąteczny odpoczynek ma zbliżać do Boga⁷⁰. Ma też pomóc w odnalezieniu samego siebie i w odnowieniu sił duchowych. Ponadto chrześcijanie powinni również tak wykorzystać czas wolny, by mogli pielęgnować życie rodzinne i praktykować miłość bliźniego. Najbardziej przejrzystym tego znakiem będzie służba wobec najbardziej potrzebujących: biednych, chorych i samotnych⁷¹. Ablewicz dostrzegł również pewne negatywne zjawiska towarzyszące wypoczynkowi świątecznemu. W kontekście tych negatywnych zjawisk podkreślił odpowiedzialność chrześcijan za korzystanie z niektórych form masowej rozrywki. Niesie ona, jego zdaniem, niejednokrotnie niebezpieczeństwo zatracenia religijnego wymiaru niedzieli⁷². Stąd każdy wierzący w poczuciu własnej odpowiedzialności powinien wybrać to, co jest istotne dla jego życia duchowego i moralnego.

Powyższe rozważania przekonują, że dzień Pański, który chrześcijanie obchodzą w niedzielę, świętując w ten sposób misterium zbawcze Chrystusa i uczestnicząc w uczcie eucharystycznej, pozostaje jednym z istotnych elementów całego życia

⁶⁷ Por. S. Nagy, *Sakralny charakter niedzieli*, „Communio” 2/2 (1982), s. 23-25; J. Krupa, *Dzień Pański w parafii*, „Communio” 2/2 (1982), s. 66-67.

⁶⁸ Por. J. Ablewicz, *Druga nauka rekolekcyjna wygłoszona do niewiast w katedrze tarnowskiej o warunkach dobrej spowiedzi*, s. 3.

⁶⁹ Tak pisał na ten temat Ablewicz w liście pasterskim poświęconym niedzieli: „Dziękujemy Bogu za to, że mamy w Polsce niedziele wolne od pracy. Ale jako Wasz biskup, czuję się zobowiązany przypomnieć Wam wszystkim: „Niedziela wolna od pracy staje się straszną niewolą dla tych, którzy nie przeżywają jej jako dzień Pana Zmartwychwstałego i jako sakrament swego zmartwychwstania w Chrystusie”. Tenże, *Niedziela – sakrament zmartwychwstania. List pasterski*, s. 346.

⁷⁰ Por. J. Nagórny, *Niektóre szczegółowe problemy życia społecznego*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 392.

⁷¹ Por. J. Ablewicz, *Niedziela – sakrament zmartwychwstania. List pasterski*, s. 344-346.

⁷² Biskup tarnowski, nawiązując do poety L. Staffa, tak pisał we wspomnianym wyżej liście: „Niedziela dla niektórych ludzi potrafi się stać ‘okrutną morderczą nadzieją’, ‘obnażycielką pustki’, ‘stręczycielką nudy’ (L. Staff). Te smutne słowa poety mogą łatwo spełnić się na człowieku, dla którego niedziela jest tylko ostatnim dniem tygodnia, wolnym od pracy, nastawionym wyłącznie na laicki odpoczynek i rozrywki, telewizor, stadion czy plażę. Te słowa poety nie spełniają się na pewno na człowieku, który widzi niedzielę w blasku zmartwychwstania Chrystusa jako Jego sakrament”. Tenże, *Niedziela – sakrament zmartwychwstania. List pasterski*, s. 344.

chrześcijańskiego. Ważne jest to, że Pasterz tarnowski, ukazując istotę dnia Pańskiego, pobudzał wierzących do głębszego zrozumienia i zarazem pogłębiał motywację prawdziwego świętowania. Uświadamiał, że niedziela jest nie tylko dniem wolnym od pracy i czasem odpoczynku, ale jest przede wszystkim dniem uwielbienia Boga i oddania Mu należnej czci we wspólnocie Kościoła.

4. Pielgrzymowanie istotnym przejawem religijności chrześcijańskiej

W nauczaniu Pasterza diecezji tarnowskiej ważnym przejawem życia kulturowego jest także pielgrzymowanie do sanktuariów. Nasuwa się w tym miejscu pytanie, czym jest pielgrzymka czy pielgrzymowanie? *Katechizm Kościoła katolickiego* wskazuje, że pielgrzymki przypominają człowiekowi o jego wędrówce ku niebu. Tradycyjnie już są one czasem intensywnej odnowy moralnej. Dla pielgrzymów poszukujących rzeczywiście właściwych, żywych źródeł, sanktuaria są wyjątkowym miejscem przeżywania „jako Kościół” form modlitwy chrześcijańskiej⁷³.

Według biskupa Jerzego Ablewicza pielgrzymka jest znakiem szczególnej obecności i działania Boga w człowieku, ale jest także znakiem miłości człowieka do Boga, pewną formą oddania Mu należnej czci⁷⁴. Skoro Bóg dawał i nadal daje człowiekowi tyle dowodów miłości, to w zamian za to, również chrześcijanin powinien uczynić coś, co by znamionowało jego miłość do Boga. A między innymi takim znakiem może być pielgrzymka, która jest także czasem modlitwy, pokuty, przemiany serca i uwielbienia Boga jako Stwórcy i Pana⁷⁵.

Pielgrzymka w rozumieniu Ablewicza jest również doskonałą okazją do ekspiacji, czyli wynagrodzenia Bogu za grzechy popełnione przez siebie, czy drugih. Do takiej ekspiacji wzywała Matka Boża dzieci fatimskie⁷⁶. Ponadto pielgrzymka jest czasem budowania wspólnoty: przebywania razem i razem zdążania do celu, którym jest sanktuarium. Pasterz tarnowski zauważył, że chociaż istnieją pielgrzymki indywidualne, to jednak pielgrzymka zbiorowa ma wyższą rangę. Wytwarza

⁷³ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2691. Por. także: M. Ostrowski, *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*, Kraków 2005, s. 79-107.

⁷⁴ Por. J. Ablewicz, *Rok święty jako test – sprawdzian naszej wiary. Referat wygłoszony w czasie Sesji Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Ogólnego (Warszawa – 1974)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 11-13. Por. także: Tenże, *Przemówienie wygłoszone na zakończenie II Pieszej Pielgrzymki Tarnowskiej do Częstochowy (Częstochowa – 25 VIII 1984)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 1-5; Tenże, *Kazanie wygłoszone na rozpoczęcie V Pieszej Pielgrzymki Tarnowskiej do Częstochowy (Tarnów – 17 VIII 1987)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 1-8.

⁷⁵ Tak wołał Ablewicz w Tarnowie do pielgrzymów rozpoczynających pieszą wędrówkę do Częstochowy: „Moi Drodzy Pielgrzymi! Żeby ta Góra do której zmierzacie była naprawdę Jasną dla was, musicie do niej podążać w modlitwie, musicie w ciągu tej drogi dużo się modlić. Wówczas ta Góra ukaże się waszym oczom po uciążliwych dniach marszu jako Jasna, tą jasnością Bożą”. Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas pożegnania pielgrzymki na Jasną Górę (Tarnów – 6 VIII 1982)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 6.

⁷⁶ Por. Tenże, *Przemówienie wygłoszone na odpuszcie w parafii Matki Bożej Fatimskiej (Tarnów – 19 X 1969)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 4.

ona we wspólnocie Boże środowisko i w przedziwny sposób zbliża ludzi do siebie. Uczestnicy czują się w niej braćmi i siostrami i tak się wzajemnie nazywają⁷⁷. W końcu pielgrzymka jest znakiem wędrowki do szczęśliwości wiecznej. Ablewicz nazwał Kościół – za Soborem Watykańskim II – Kościołem pielgrzymującym, „który na ziemi się zaczyna i przez nią przechodzi, a dopełnienie swoje znajduje w niebie”⁷⁸. Dla pielgrzymującego Kościoła właściwym drogowskazem jest Maryja, „która ukazuje drogę Bożej miłości”⁷⁹.

Należy podkreślić, że biskup Ablewicz w ciągu całego swojego pasterzowania w diecezji tarnowskiej nieprzerwanie inspirował pielgrzymki ludu Bożego do wszystkich sanktuariów diecezjalnych. Pielgrzymowanie to wywarło wielki wpływ na kształtowanie się życia duchowego i moralnego kapłanów i wiernych. Popierając i szerząc ruch pielgrzymkowy diecezjalny, Pasterz tarnowski nie zgasił jednak przedsięwzięć pątniczych do takich sanktuariów jak: Kalwaria Zebrzydowska, Gidle czy Częstochowa. Świadczy o tym fakt, że zamianował swojego delegata do spraw pielgrzymki pieszej na Jasną Górę⁸⁰. Historycznym wydarzeniem był tutaj rok 1983. Wyruszyła wówczas pierwsza piesza pielgrzymka z Tarnowa do Częstochowy w liczbie około 7 tysięcy pątników, do których osobiście na placu katedralnym przemówił i udzielił błogosławieństwa Pasterz tarnowski. Pielgrzymi wytyczyli sobie jako główny cel: „Pomagać Ojcu Świętemu i Ojczyźnie”⁸¹. Wydarzenie to stało się od tego czasu zwyczajem w diecezji tarnowskiej. Biskup Ablewicz żegnał 17 sierpnia każdego roku pielgrzymów w Tarnowie i witał 25 sierpnia na Jasnej Górze u tronu Matki Bożej. Na wałach jasnogórskich celebrował Eucharystię i głosił słowo Boże, podkreślając w nim znaczenie pielgrzymowania i sanktuariów dla rozwoju życia chrześcijańskiego⁸². Pielgrzymowanie stało się w ten sposób nieodłącznym elementem religijności ludu Bożego w diecezji tarnowskiej.

5. Podsumowanie

Z nauczania Pasterza diecezji tarnowskiej Jerzego Ablewicza wynika wyraźnie, że kult należny Bogu jest podstawowym obowiązkiem człowieka. Stanowi on o isto-

⁷⁷ Mówił Biskup w Tarnowie do pielgrzymów wyruszających pieszo na Jasną Górę: „Idziecie na tę pielgrzymkę razem, wspólnie w wielotysięcznej rzeszy. Będziecie przyjmować Chrystusa, Boga-Człowieka, który uzdolni was do tego, aby jeden dla drugiego być chlebem, aby ta pielgrzymka była pełna bratniej i siostrzanej miłości. Przystajecie dzisiaj mówić swoimi nazwiskami, a zaczynacie określać się: bracie, siostrzo”. Tenże, *Kazanie wygłoszone na rozpoczęcie V Pieszej Pielgrzymki Tarnowskiej do Częstochowy (Tarnów – 17 VIII 1987)*, s. 4.

⁷⁸ Tenże, *Kazanie wygłoszone podczas poświęcenia dzwonów (Tylmanowa – 1981)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 11.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Por. J. Dudziak, *Przełomowe ćwierćwiecze*, s. 30-31.

⁸¹ R. Szmist, *Tarnowska piesza pielgrzymka do Częstochowy*, „Currenda” 134/1-5 (1984), s. 46.

⁸² Por. J. Dudziak, *Przełomowe ćwierćwiecze*, s. 30-31. Por. także: Z. Sadko, *Percepcja soborowej odnowy liturgicznej w diecezji tarnowskiej za pasterzowania Księdza Arcybiskupa Jerzego Ablewicza (1962-1990)*, Tarnów 1997, s. 105.

cie i sile życia chrześcijańskiego. Przez kult, który przejawia się w różnych formach, między innymi takich jak: modlitwa, świętowanie dnia Pańskiego czy pielgrzymka, chrześcijanin wyraża Bogu wdzięczność za to, kim jest i za to, co dla niego uczynił, wielbi Go i raduje się z Nim oraz pozwala, aby On stał się uczestnikiem w całym jego życiu. Wszystkie te wymiary nadają właściwy kierunek i siłę całemu życiu moralnemu człowieka. Wpływają one na kształtowanie postawy człowieka wobec Boga, bliźniego i otaczającego świata. Torują drogę dobru i służą przezwyciężaniu zła w świecie. Przypominają człowiekowi także o godności, którą nadał mu Bóg. Postawa kultyczna jest zatem tą płaszczyzną, która kształtuje całość życia religijnego człowieka i wyznacza jego kierunek.

Trzeba jednak pamiętać, że wszystkie te elementy chrześcijańskiej pobożności mające na celu chwałę i uwielbienie Boga, wymagają odpowiedniej i stałej formacji. Dopiero właściwie ukształtowany człowiek będzie mógł skutecznie odpowiedzieć na Boże powołanie i obdarowanie, uwielbić Go w duchu i prawdzie, cały oddać się Mu i przyłgnąć do Niego. Zrodzona głęboka więź z Bogiem przyczyni się też do głębokich relacji z ludźmi i do pełnego wiary patrzenia na otaczający świat.

Literatura

- Ablewicz, J., *Będziecie moimi świadkami. Rekolekcje watykańskie (Wielki Post – 8-14 II 1981)*, Paris 1983.
- Ablewicz, J., *Czwarta nauka rekolekcyjna wygłoszona do niewiast w katedrze tarnowskiej (Tarnów – 1964)*, Archiwum Diecezji Tarnowskiej (dalej: ADT), *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-6.
- Ablewicz, J., *Dar kontemplacji. List pasterski z okazji jubileuszu 750-lecia opactwa Cystersów w Szczyrzycu (Tarnów – 16 VII 1984)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz. Listy. Odezwy, modlitwy okolicznościowe 1962-1990*, red. A. Kokoszka, A. Paciorek, Katowice 1991, s. 406-410.
- Ablewicz, J., *Druga nauka rekolekcyjna wygłoszona do niewiast w katedrze tarnowskiej o warunkach dobrej spowiedzi (Tarnów – 1964)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-5.
- Ablewicz, J., *Drugie kazanie wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej (Bochnia – 1967)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-6.
- Ablewicz, J., *Intronizacja nieskończonej miłości. List pasterski na Wielki Post o poświęceniu rodzin Najświętszemu Sercu Jezusa (Tarnów – 2 II 1975)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 243-246.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone do kleryków w kaplicy Seminarium Duchownego w III Niedzielę Wielkanocy (Tarnów – 9 IV 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-21.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone na rozpoczęcie V Pieszej Pielgrzymki Tarnowskiej do Częstochowy (Tarnów – 17 VIII 1987)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 1-8.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone podczas odpustu Przemienienia Pańskiego (Nowy Sącz – 10 VIII 1975)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-16.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone podczas pogrzebu Ojca Wojnowskiego (br. m. – 8 X 1981)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 1-7.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone podczas poświęcenia dzwonów (Tylmanowa – 1981)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 1-13.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone podczas poświęcenia kaplicy w domu rekolekcyjnym (Ciężkowice – 31 I 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-9.

- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone podczas udzielania święceń diakonatu (Tarnów – 21 III 1983)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 1-8.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone podczas udzielania święceń diakonatu (Tuchów – 1969)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-10.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej (Maszkienice – 1965)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-11.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej (Poręba Spytko – 28 V 1965)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-8.
- Ablewicz, J., *Kazanie wygłoszone w czasie Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego w Seminarium Duchownym (Tarnów – 27 IX 1982)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 1-9.
- Ablewicz, J., *Pierwsze przemówienie wygłoszone do lekarzy (Tarnów – 1965)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-10.
- Ablewicz, J., *Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie. List pasterski na Wielki Post o wychowaniu religijnym i katechezie dzieci przedszkolnych (Tarnów – 11 II 1977)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 274-277.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone do księży obchodzących jubileusz 45-lecia święceń kapłańskich (Tarnów – 8 IV 1985)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps s. 1-7.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone do księży w Seminarium Duchownym (Tarnów – 8 VIII 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-18.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone na odpuszczenie w parafii Matki Bożej Fatimskiej (Tarnów – 19 X 1969)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-12.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone na ogólnopolskim sympozjum patrystycznym (Tarnów – 18 X 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-9.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone na pogrzebie ks. Augustyna Podraży (Czarna Sędziszowska – 14 I 1977)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-10.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone na zakończenie II Pieszej Pielgrzymki Tarnowskiej do Częstochowy (Częstochowa – 25 VIII 1984)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 1-8.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone podczas konsekracji ołtarza (Nagoszyn – 5 X 1969)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-11.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone podczas odpustu Przemienienia Pańskiego (Nowy Sącz – 7 VIII 1977)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-11.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone podczas odpustu Przemienienia Pańskiego (Nowy Sącz – 6 VIII 1986)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 1-10.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone podczas poświęcenia kościoła (Wola Przemysłowska – 6 III 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-15.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone podczas poświęcenia kościoła (Rude Rysie – 19 IX 1976)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-16.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone podczas pożegnania pielgrzymki na Jasną Górę (Tarnów – 6 VIII 1982)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1981-1983, mps, s. 1-10.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone podczas udzielania święceń diakonatu (Tarnów – 12 III 1978)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-8.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone podczas wizytacji kanonicznej (Jasień – 26 V 1965)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-11.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone w czasie modlitwy o beatyfikację sługi Bożej Karoliny Kózkówny (Zabawa – 18 I 1984)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 1-13.

- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone w dniu skupienia dla księży – członków Unii Apostolskiej (br. m. – 1985)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1984-1990, mps, s. 1-7.
- Ablewicz, J., *Przemówienie wygłoszone w kaplicy Białego Klasztoru sióstr Niepokalanek z okazji 150 rocznicy urodzin matki Marceliny Darowskiej (Nowy Sącz – 27 I 1977)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-12.
- Ablewicz, J., *Rok święty jako test – sprawdzian naszej wiary. Referat wygłoszony w czasie Sesji Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Ogólnego (Warszawa – 1974)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-19.
- Ablewicz, J., *Różańcowy plan uszczęśliwienia człowieka. List pasterski zapowiadający obchód 50-tej rocznicy koronacji obrazu Matki Bożej Różańcowej w Bochni (Tarnów – 15 IX 1985)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 422-426.
- Ablewicz, J., *Siódma nauka rekolekcyjna wygłoszona do niewiast w katedrze tarnowskiej (Tarnów – 1964)*, ADT, *Kazania Biskupa Jerzego Ablewicza*, Teczka 1962-1980, mps, s. 1-9.
- Ablewicz, J., *Zwiasztunowie Chrystusowego pokoju. List pasterski na niedzielę kptańską (Tarnów – 29 IX 1966)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 100-102.
- Ablewicz, J., *Niedziela – sakrament zmartwychwstania. List pasterski na Wielki Post (Tarnów – 2 II 1981)*, w: Tenże, *Kościółowi napisz*, s. 342-346.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Tarnów 2007.
- Benedykt XVI, *Rodzina, szkoła, parafia – miejsca formacji chrześcijanina. Homilia wygłoszona podczas nieszpórów (Monachium – 10 września 2006)*, „Sprawy Rodziny” 1 (2007), s. 10-14.
- Borutka, T., *Znaczenie modlitwy w życiu człowieka wierzącego w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 4 (1999), s. 61-79.
- Czulak, K., *Wiara a religijność*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 144-156.
- Drożdż, A., *Dekalog. Cz. I. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1993.
- Dudziak, J., *Przełomowe ćwierćwiecze posługiwania Bpa Jerzego Ablewicza w Kościele tarnowskim*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 10/2 (1987), s. 5-68.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Kraków 2013.
- Góralczyk P., *Cześć Boża*, „Communio” 15/3 (1987), s. 96-108.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Częstochowa 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Tarnów 2003.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”*, Watykan 1998.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Krupa, J., *Dzień Pański w parafii*, „Communio” 2/2 (1982), s. 61-78.
- Majkowski, J., Perz, Z., *Modlitwa i sakramenty święte w życiu religijnym*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 157-170.
- Misztal, W., *„Kto się modli nie traci czasu”: istota i znaczenie modlitwy chrześcijańskiej w świetle encykliki „Deus caritas est” papieża Benedykta XVI*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 6 (2007), s. 99-111.
- Nagórny, J., *Niektóre szczegółowe problemy życia społecznego*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 387-393.
- Nagy, S., *Sakralny charakter niedzieli*, „Communio” 2/2 (1982), s. 17-25.
- Ostrowski, M., *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów*, Kraków 2005.
- Paweł VI, *Encyklika „Christi Matri”*, w: *Acta Apostolicae Sedis* 58/11 (1966), s. 745-749.
- Ratzinger, J., *Znaczenie dnia Pańskiego*, tł. F. Mickiewicz, „Communio” 15/3 (1995), s. 39-58.
- Rosik, S., *Dekalog jako norma życia i wolności cz. I*, Poznań 1996.
- Sadko, Z., *Percepcja soborowej odnowy liturgicznej w diecezji tarnowskiej za pasterzowania Księdza Arcybiskupa Jerzego Ablewicza (1962-1990)*, Tarnów 1997.

- Schematyzm Diecezji Tarnowskiej na rok 1992. Część historyczna*, red. J. Rzepa, Tarnów 1992.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 40-70.
- Sojka, S., *Modlitwa drogą do świętości*, Kraków 2011.
- Szmist, R., *Tarnowska piesza pielgrzymka do Częstochowy*, „Currenda” 134/1-5 (1984), s. 46-47.
- Tragarz, M., *Listy pasterskie w posłudze słowa biskupa Jerzego Ablewicza*, „Polonia Sacra” 20/3 (2016), s. 141-159.
- Uchnast, Z., *Modlitwa spotkaniem osobowym człowieka z Bogiem żyjącym*, „Edukacja. Teologia i Dialog” 7 (2010), s. 37-43.
- Werbiński, J., *Modlitwa – dialog człowieka z Bogiem*, „Pedagogia Christiana” 26/2 (2010), s. 135-147.
- Woroniecki, J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1, Lublin 1986.
- Żynel, A., *Religijność i asceza*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 175-178.

The Virtue of Piety in Christian Life in the Teachings of Jerzy Ablewicz the Bishop of Tarnow (1962-1990)

Summary: The virtue of piety plays a fundamental role in the shaping of Christian life. In the teachings of Jerzy Ablewicz, Bishop of Tarnow, it has been treated exceptionally extensively and in detail. The virtue of piety finds its fulfilment in all sorts of acts of worship. In the light of the pastoral letters and sermons of Jerzy Ablewicz, this article presents the fundamental manifestations of the divine life, namely: prayer, the celebration of the Lord's day, and pilgrimage. All these acts of religious worship impart strength and the proper direction to the entire Christian life of man. They influence the shaping of a right attitude towards God, one's neighbor and the surrounding world.

Keywords: the virtue of piety, teaching, Bishop Jerzy Ablewicz, prayer, celebration of Sunday, pilgrimage, Christian life

KS. ROBERT KACZOROWSKI

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

Sześć pieśni do Matki Bożej Częstochowskiej,
pochodzących ze *Zbioru pieśni nabożnych
katolickich do użytku kościelnego i domowego*
(Pelplin, 1871), jako przejaw tożsamości narodowej
i religijnej pątników

Streszczenie: Prezentowany artykuł przybliży sześć pieśni do Matki Bożej Częstochowskiej, pochodzących ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego, który został opublikowany w 1871 roku. W warstwie semantycznej pieśni te ukazują głębokie powiązanie postawy religijnej, katolickiej, ze sprawami narodowymi, polskimi. Pątnicy wykonujący te utwory przedstawiali bowiem swe intencje Matce Najświętszej, prosząc o pomyślność dla nieobecnej na mapach Europy Polski, o jej niepodległość, a także o spokojne, szczęśliwe życie osobiste.

Słowa kluczowe: pieśń religijna, XIX wiek, tożsamość narodowa, tożsamość religijna, polskość, katolicyzm, Jasna Góra.

Wstęp

W roku 300. rocznicy koronacji Cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej koronami papieskimi, która miała miejsce 8 września 1717 roku W roku 300. rocznicy koronacji Cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej koronami papieskimi, która miała miejsce 8 września 1717 roku¹, w przepowiadaniu Kościoła – tak w wymiarze duszpasterskim, jak i teologicznym, naukowym, podkreśla się niezwykle rolę Matki Najświętszej w dziejach polskiego narodu. Zwraca się uwagę, że koronacja w naturalny sposób dopełniła ślubowanie złożone przez króla Jana Kazimierza w katedrze lwowskiej w 1656 roku. Od tego momentu coraz częściej Maryję obdarzano też tytułem Królowej Polski². Sankcjonując ów akt, ówczesny

¹ Zob. D. Cichor, *Pierwsza w Polsce papieska koronacja cudownego obrazu*, http://300.jasnagora.pl/785,669,artykul,Pierwsza_w_Polsce_papieska_koronacja.aspx [15.08.2017]. W powyższym artykule, w oparciu o zachowane archiwalia Zakonu Paulinów, zostaje przybliżona historia Cudownego Obrazu i szczegółowo omówione uroczystości koronacyjne z 8 września 1717 roku.

² Tamże.

nuncjusz apostolski o Maryi mówił, że jest „Regina Regni Poloniae”³.

Uroczystości z 1717 roku dla tysięcy Polaków zgromadzonych na Jasnej Górze stały się „manifestacją wiary”. Jak piszą biskupi polscy, „ten akt uznający Maryję za Królową Polski był punktem odniesienia w wielu, nierzadko trudnych momentach polskiej historii. Jasna Góra stała się Duchową Stolicą Polski i celem licznych pielgrzymek, a tym samym źródłem odnowy życia zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym”⁴.

W tak zarysowanym kontekście mieści się problem niniejszego artykułu, którego celem jest omówienie sześciu wybranych pieśni do Matki Bożej Częstochowskiej, pochodzących ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, wydanego w 1871 roku w Pelplinie. Przybliżenie warstwy semantycznej tych utworów pozwoli uchwycić zawarte w nich treści, które miały wpływ i kształtowały narodową oraz religijną tożsamość Polaków.

1. Prezentacja materiału źródłowego

W *Zbiorze pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, wydanym w 1871 roku w Pelplinie przez ks. Szczepana Kellera, w dziale: „Pieśni o Najśw. Maryi Pannie w różnych miejscach kraju naszego łaskami słynące”, znajduje się 16 pieśni „O Najśw. Maryi Pannie Częstochowskiej”⁵. Są to:

- Pieśń I, [incipit] *Witaj, Jutrzenko rano powstająca*⁶,
- Pieśń II, [incipit] *Królowo Polska od Boga obrana*⁷,
- Pieśń III, [incipit] *O przesłiczna Panienko, nad słońce jaśniejsza*⁸,
- Pieśń IV, [incipit] *Matko Boska Częstochowska, Marya, Marya*⁹,
- Pieśń V, [incipit] *O wielka Matko! od Boga obrana*¹⁰,
- Pieśń VI, [incipit] *Gwiazdo śliczna wspaniała, Częstochowska Marya*¹¹,
- Pieśń VII, [incipit] *Maryo, Bogarodzico! Matko cierpiących nędzarzy*¹²,
- Pieśń VIII, [incipit] *Królowo Polska! do ciebie wołamy*¹³,

³ Tamże.

⁴ Zob. *Komunikat Konferencji Episkopatu Polski przed głównymi uroczystościami 300. rocznicy koronacji Cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, <http://episkopat.pl/komunikat-konferencji-episkopatu-polski-przed-glownymi-uroczystosciami-300-rocznicy-koronacji-cudownego-obrazu-matki-bozej-czestochowskiej/> [15.08.2017].

⁵ Sz. Keller, *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871, s. 568–584.

⁶ Tamże. Pieśń I oznaczona jest nr. 542, s. 568–569.

⁷ Tamże. Pieśń II oznaczona jest nr. 543, s. 569–571.

⁸ Tamże. Pieśń III oznaczona jest nr. 544, s. 571–572.

⁹ Tamże. Pieśń IV oznaczona jest nr. 545, s. 572–573.

¹⁰ Tamże. Pieśń V oznaczona jest nr. 546, s. 573–574.

¹¹ Tamże. Pieśń VI oznaczona jest nr. 547, s. 574–575.

¹² Tamże. Pieśń VII oznaczona jest nr. 548, s. 575.

¹³ Tamże. Pieśń VIII oznaczona jest nr. 549, s. 575–576.

- Pieśń IX, [incipit] *Najświętsza Panno, Opiekunko nasza!*¹⁴,
Pieśń X, *Gdy kompania wychodzi do Częstochowy*; [incipit] *Pomnijmy, że z łaski Boga ku Częstochowie*¹⁵,
Pieśń XI, *Gdy kompania wychodzi do Częstochowy*; [incipit] *Najśliczniejsza lilia, Częstochowska Marya!*¹⁶,
Pieśń XII, *Gdy kompania wchodzi do kościoła*; [incipit] *Oto przychodzimy przed twój obraz, Pani!*¹⁷,
Pieśń XIII, *Gdy kompania wchodzi do kościoła*; [incipit] *Gdyśmy przyszli do kościoła, Królowa!*¹⁸,
Pieśń XIV, *Gdy kompania odchodzi z kościoła*; [incipit] *Ach! jak smutne jest rozstanie, odchodząc z miejsca tego*¹⁹,
Pieśń XV, *O obłężeniu Jasnej Góry Częstochowskiej*; [incipit] *Kto chce słyszeć nowinę klasztoru świętego*²⁰,
Pieśń XVI, *O N. M. Pannie Częstochowskiej u Bożego Ciała w Poznaniu*; [incipit] *Niebieskich pułków wielowładna Pani*²¹.

Z powyższego zbioru 16 pieśni sławiących Matkę Boską Częstochowską, jako przedmiot niniejszej wypowiedzi wybrano sześć. Są to: Pieśń I, Pieśń II, Pieśń III, Pieśń V, Pieśń VIII oraz Pieśń IX.

Omawiając powyższe utwory, uwaga zostanie skupiona jedynie na zagadnieniach semantycznych. Nie mogą natomiast być przybliżone zagadnienia muzyczne, związane z kształtem linii melodycznych, tonacjami, metrum i harmonią z tego względu, że opracowane i wydane również w 1871 roku przez księży Józefa Mazurowskiego i Teodora Kiewicza *Melodye do zbioru pieśni nabożnych (...) do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*, pieśni od numeru 539 do numeru 592 (w grupie tej znajdują się wszystkie pieśni do Matki Boskiej Częstochowskiej) potraktowane zostały nie jako utwory liturgiczne, a „pieśni domowe”. Z tego też zapewne powodu autorzy nie zamieścili ani melodii tych pieśni, ani tym bardziej ich harmonizacji²².

¹⁴ Tamże. Pieśń IX oznaczona jest nr. 550, s. 576.

¹⁵ Tamże. Pieśń X oznaczona jest nr. 551, s. 577–579.

¹⁶ Tamże. Pieśń XI oznaczona jest nr. 552, s. 579–580.

¹⁷ Tamże. Pieśń XII oznaczona jest nr. 553, s. 580.

¹⁸ Tamże. Pieśń XIII oznaczona jest nr. 554, s. 580–581.

¹⁹ Tamże. Pieśń XIV oznaczona jest nr. 555, s. 581–582.

²⁰ Tamże. Pieśń XV oznaczona jest nr. 556, s. 583–584.

²¹ Tamże. Pieśń XVI oznaczona jest nr. 557, s. 584–585.

²² J. Mazurowski, T. Kiewicz, *Melodye do zbioru pieśni nabożnych (...) do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*, Pelplin 1871, s. 216

2. Wybrana problematyka sześciu pieśni do Matki Bożej Częstochowskiej

W sześciu pieśniach ku czci Pani Jasnogórskiej pochodzących ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, zawartych jest wiele tematów i zagadnień. Wybrane z nich zostaną poniżej omówione.

Na początku przedstawione będą różnorodne tytuły, jakimi obdarzano Maryję. Następnie nakreślona zostanie relacja zachodząca między Maryją i Trójcą Świętą. Uwaga zostanie też poświęcona historii Cudownego Obrazu i Jasnej Góry oraz cudom dokonywanym za przyczyną Maryi. Kolejne zagadnienia to przybliżenie spraw narodu i Ojczyzny, intencje wspólnotowe przedstawiane Matce Najświętszej, prośba o przebaczenie grzechów i obawa przed karą Bożą oraz prośba o obecność Maryi w chwili śmierci człowieka.

Tak przedstawiony opis semantyczny pieśni ku czci Matki Bożej Częstochowskiej pozwoli uchwycić tytułową tezę, potwierdzającą, że utwory te odegrały niebagatelny wpływ na kształtowanie tożsamości narodowej i religijnej pątników, zmierzających na Jasną Górę.

a) Tytuły Maryi

W każdej pieśni Matka Najświętsza opisywana jest za pomocą wyrażeń, które podkreślają Jej rolę w historii zbawienia. Nadawane tytuły zwracają również uwagę na nieustanną obecność Maryi w życiu narodu, jak i poszczególnego człowieka oraz na przypisywane Jej liczne cuda na ciele i na duszy.

Maryja nazywana jest „Panią świata” (pieśń I) oraz „Królową świata” (pieśń II). Jest „Królową” (pieśń IX), dlatego jest „sławna godnością” królewską (pieśń V). Jest także opisywana jako „Panienka” (pieśń III), „Najświętsza Panna” (pieśń IX) lub „Święta Panna” (pieśń IX). „Prześliczna Panienka” (pieśń III) i „śliczna Jutrzenka” (pieśń I) świeci blaskiem słońca (pieśń I), jest „obleczona w słońce” (pieśń II), a nawet jest jaśniejsza niż słońce (pieśń III). Na skroniach „Przenajświętszej” (pieśń III) umieszczona została korona „z dwunastu gwiazd” (pieśni I i II).

Maryja to „Wielka Matka” (pieśń V) oraz „Matka Jezusa Chrystusa” (pieśń V). Jest Ona „Nowym Syonem” (pieśń IX) oraz „Miastem ucieczki” (pieśń IX). Skoro Jej Syn Jezus jest „Królem”, to Maryja jest „Królową” (pieśń V).

Jest Ona ponadto „Królową Polski” (pieśni II i VIII) i „Królową Polską” (pieśni II i V) z nadania samego Boga, zaś tronem Jej „jest Częstochowa” (pieśń II). Maryja jest „skarbnicą Boskich łask na Jasnej Górze” (pieśń V).

Matka Boska Częstochowska jest po prostu „Matką” (pieśni VIII i IX). Jest „Maryą kochaną” (pieśń V), „Pocieszycielką strapionych” (pieśń I) i „Pocieszycielką utrapionych” (pieśń V). W swej miłości do człowieka jawi się jako „Pociecha” (pieśń IX) i „Ucieczka grzesznych” (pieśni II i V), jako „Panna pełna wszelkiej litości” (pieśń III) i „Marya litości” (pieśń VIII). Jest Ona „Opiekunką ludzi” (pieśń

IX), „zastępcą grzeszników”, „Matką ulubioną”, „drogim klejnotem“, „uciechę” człowieka i „pomocą” (pieśń III).

b) Maryja i Trójca Święta

Prezentowane pieśni zawierają również relacje istniejące między Maryją i Trójcą Świętą. W pieśni III Maryja wprost nazwana jest „Stolicą Trójcy Świętej”, zaś w pieśni V – „Oblubienicą Ducha Świętego”.

Maryja jest też nazwana „córką Ojca niebieskiego” i „Matką Jezusa Chrystusa” (pieśń V).

Relacja między Maryją a Trójcą Świętą – według tekstów pieśni – jest tak głęboka, że „Trójca Najświętsza” nic Maryi „nie odmówi” – „Ojciec, Syn i Duch dać wszystko gotowi” (pieśń V).

c) Historia Cudownego Obrazu oraz Jasnej Góry

Jedynie dwie pieśni poruszają problematykę związaną z historią Cudownego Obrazu i Jasnej Góry. Najbardziej obszerna relacja znajduje się w pieśni II. Autor utworu wspomina trzystuletnią obecność wizerunku Maryi w Jerozolimie. Kolejnymi miejscami, w których przebywał wizerunek Maryi, był „Carograd” – jedynie pięć lat, oraz Bełz – pięćset lat. To właśnie podczas pobytu w Bełzie obraz został „przeszyty tatarską strzałą”. Stamtąd Maryja „wzięła impet iść w Polską Koronę”, gdzie wciąż cieszy swą obecnością mieszkańców kraju nad Wisłą.

Autor pieśni wspomina również atak „Husytów” na Cudowny Obraz, którzy „szpada” dwukrotnie poranili twarz Matki Najświętszej. Mimo tych doświadczeń Maryja pozostała na polskiej ziemi. Wołała „cierpieć” niż opuścić swój ukochany lud, wszak „tronem” Jej – jak zostało to już wyartykułowane – jest Częstochowa.

Kolejne wydarzenia historyczne opisywane w pieśni związane są z tzw. potopem szwedzkim, gdy nieprzyjaciel „rzucał granaty, kule jak pioruny z tej, owej strony”, „zasadzał miny” i „obracał kartany”. Maryja obroniła jednak „klasztór swych Paulinów”, który skryła „pod płaszczem” macierzyńskiej opieki. W ten sposób wróg został pokonany. „Tak rozproszyła, dawszy znaczne ciężki, szwedzkie potęgi”.

Nadprzyrodzonej interwencji Maryi przypisywana jest również kolejna obrona Jasnej Góry, która miała miejsce kilkadziesiąt lat po potopie szwedzkim. I choć Szwedzi „znowu się porwali, ale sromotę takąż otrzymali, bo zaś rażeni nieba posiłkami, uszli z pułkami”.

Wydarzenia powyższe udowadniają, że Maryja prawdziwie jest „Królową Polską”. To Ona bowiem wszelkich „nieprzyjaciół z Korony wygnała”.

Z kolei pieśń III zawiera jedynie bardzo ogólne informacje o Jasnej Górze. Mowa jest w niej o tym, że miejsce to znajduje się „w Koronie Polskiej”, „przy mieście Częstochowie”, „przy granicy Śląskiej”. Tam właśnie jest „zakon świątobliwy” „Pawła świętego”, który został założony „z pustelnika Tebaidy pierwszego”.

d) Cuda dokonywane za przyczyną Maryi

Omawiane pieśni są świadectwem różnorodnych nadprzyrodzonych łask, których doświadczali ludzie za wstawiennictwem Matki Najświętszej. Jasna Góra „słynie łaskami” (pieśń II), a Maryja wciąż objawia swą „niezmierną łaskę” (pieśń III), zaś „obraz [Jej] twarzy” „cudami wślawiła” (pieśń III).

To tu, na Jasnej Górze, Maryja „żyjącym daje swe dary”, zaś „umarłym życie” (pieśń II). Przybywają tu również „ludzie strapieni”, aby kontemplując oblicze Matki, doznać pocieszenia i „wiele dobrodziejstw” (pieśń III). Maryja w Cudownym Obrazie wielokrotnie uzdrawiała „opętanych, tonących, więźniów” (pieśń III).

„Z pokorą” (pieśń V) przybywają do Niej nie tylko Polacy, ale również pątnicy „z dalekich krajów” (pieśń III). Jej pomocy zasięga wręcz „świat cały” (pieśń V), gdyż od Niej „lud zawsze obrony doznawa” (pieśń V) i zawsze zostanie wysłuchany. Maryi, która jest „mocna na ziemi”, ale „i w niebie” (pieśń V), „nie oprze” się bowiem żaden przeciwnik (pieśń V).

Świadkiem wielu cudownych wydarzeń jest „obraz” i „kaplica”, w której umieszczona została „święta tablica” (pieśń III). Namacalnym dowodem uzyskanych łask są również zawieszony w kaplicy „kajdany”, „srebrne tablice” oraz „różne wota” (pieśń III).

e) Sprawy narodu i ojczyzny

Jasna Góra z Cudownym Obrazem Matki Najświętszej od samego początku stała się duchową stolicą Polaków. To tutaj przedstawiano Maryi sprawy narodu oraz sprawy ojczyzny, która na przestrzeni wieków przeżywała różne doświadczenia, nieszczęścia i kataklizmy. Omawiane w niniejszym artykule pieśni bardzo wyraźnie podkreślają również ten wymiar oddziaływania jasnogórskiego Sanktuarium.

Przed Cudownym Obrazem zanoszono modlitwę prośby, aby Maryja wciąż miała pamięć „na Polską koronę” (pieśń I), aby strzegła „Polskiej korony” i zawsze Polsce „sprzyjała” (pieśń II). Ponadto „szczęśliwa [jest] Polska” – podkreśla jeden z autorów – że tu, w „Koronie Polskiej” jest oblicze Matki (pieśń III).

Zbolały naród polski prosi swą „Królową” (pieśń VIII) o opiekę nad przeżywającym boleści krajem. Skoro kiedyś, Ona, „Królowa Polska” „wygnała” „z Korony” jej „nieprzyjaciół” (pieśń II), tak i teraz Ona, która jest „obroną” (pieśń V) ma „bronić” i ochraniać swych poddanych przed nieprzyjaciółmi (pieśń II), ma wręcz „wyrwać z nieprzyjaciół ręki” (pieśń IX). Bardzo wyraźnie wyartykułowane jest wołanie o „ratunek”, gdyż „nieprzyjaciele” „zewsząd straszą” (pieśń V). „Maryja litości” ma wejrzeć na „biednych ludzi”, a Polskę „wziąć pod swą obronę”, aby „oddalić” „wszelkie zło” (pieśń VIII), „uporczywą nędzę” (pieśń VIII) oraz „skrócić cierpienia” (pieśń IX).

Błagalny ton pieśni potęgują słowa o narodzie, który jest „udręczony” i znajduje się „pod ciężkim jarzmem” (pieśń VIII). Tak jak przed wiekami Maryja postanowiła „iść w Polską Koronę” (pieśń II) i pozostawać w niej na dobre i na złe, tak teraz

ma otoczyć płaszczem swej macierzyńskiej opieki cierpiący kraj. Dlatego też wierne polskie serca wołają wręcz do swej Matki: „Królowo Polska! przyczyn się za nami” (pieśń VIII). Daj „pomyślność szczęśliwą”, aby naród polski zawsze mógł cieszyć się Twoją „świętą opieką” (pieśń VIII).

Z głęboką wiarą wyrażana jest również myśl, że „żadna potęga” nie jest w stanie oprzeć się Maryi (pieśń V), która przecież „od dawna” jest „Matką” poddanego sobie narodu (pieśń IX). Stąd też pojawia się kolejna prośba, aby Maryja „raczyła” być obecna „w domu i w kościele” (pieśń V), aby Polacy zostali wreszcie złączeni „węzłem braterskiej miłości” i aby zapanowała między nimi „święta zgoda” (pieśń IX).

Maryja jest „pociechą” dla Polski (pieśń IX). To Ona „broni Ojczyzny” „w każdym razie” i w każdym czasie. Dlatego również w tej trudnej chwili swych dziejów Polacy z pokorą błagają, aby Matka Najświętsza nigdy „nie wypuszczała” swych „sierot” ze swej opieki (pieśń IX).

f) Intencje wspólnotowe

Prezentowane pieśni do Matki Boskiej Jasnogórskiej są także świadectwem zanoszonych modlitw już nie tyle bezpośrednio w intencjach kraju i narodu, co w intencjach wspólnoty ludzi wierzących, którzy słowami tych utworów proszą o pomyślność w życiu, o zdrowie i o potrzebne łaski.

Maryja jest bowiem „Patronką” (pieśń I), jest „obroną” i „Matką” (pieśń V). Dlatego też człowiek z głęboką ufnością w Jej wstawiennictwo błaga, by mógł „żyć bezpiecznie” (pieśń I), by Maryja „broniła od złego” (pieśń V) oraz by strzegła „we dnie, tak w nocy” (pieśń I) i nigdy nie wypuszczała nikogo ze swej matczynej „opieki” (pieśń II).

Pojawia się również prośba o oddalenie głodu (pieśń I), o to, aby Maryja „żywiła” „świat cały” (pieśń II) oraz by miała w opiece sieroty (pieśń II).

W pieśniach pojawia się także temat cierpienia. Stroskany człowiek błaga, aby Pani Jasnogórska miała w swej matczynej opiece tych wszystkich, którzy cierpią (pieśń I), aby na nich kierowała swoje „miłosierne oczy” (pieśń I), by zawsze wrzucała się płaczem ludzi, przychodząc im z pomocą (pieśń V) oraz by nigdy nie porzuciła „swych dzieci” (pieśń II).

Człowiek ma świadomość, że „w każdej swej nędzy” ma ratunek w Maryi (pieśń III). Woła więc o pomoc w momencie, gdy brakuje mu poczucia bezpieczeństwa, gdy trwają walki i wojny, podczas których giną niewinni ludzie (pieśni I i III). Do Maryi – „Boskich łask skarbnicy” kierowana jest prośba o ratunek przed wrogami. Maryja nie może pozwolić „zaginać grzesznym do ostatka” (pieśń V). Ma zatem prosić „Syna”, aby zachował świat od panoszącego się zła (pieśń V).

Maryja ma też strzec od pożarów i od „morrowego powietrza” (pieśń II).

g) Prośba o przebaczenie grzechów i obawa przed karą Bożą

Prezentowane pieśni zawierają jasno wyrażane prośby o przebaczenie grzechów.

W ten sposób są wyrazem strachu przed czekającą karą Bożą za grzeszne życie.

Człowiek ma bowiem świadomość, że ludzie „ciężko Boga rozgniewali” (pieśń I); nie ustrzegli się także winy wobec Maryi: „lubo cię co raz grzesznik obraża grzechami” (pieśń III). Jednak mimo grzechów, mimo win i przewinień, ten sam grzesznik z wiarą udaje się na Jasną Górę; udaje się do swej Matki, aby zwróciła na niego swoje „miłosierne oczy” (pieśń I). Maryja od zawsze bowiem była nazywana „ucieczką grzesznych” (pieśni II i V). To Ona więc – mimo tych człowieczych upadków – ma ratować tych, którzy są w potrzebie (pieśń III).

Do Maryi kierowana jest prośba, aby nie wspominała „grzesznych win”, lecz by okryła „płaszczem swoim” to wszystko, co było złe i niegodne w życiu człowieka (pieśń II). Maryja nie może pozwolić, aby grzesznik „zaginał do ostatka” (pieśń V). To Ona ma prosić swego „Syna”, aby zachował ludzi „od wszystkiego złego” (pieśń V). To Jej wstawiennictwo może spowodować, że „gniew Boski w miłość się obróci” (pieśń I) i Bóg Ojciec zwróci się ku ludziom „z złotym pokojem” (pieśń I).

h) Prośba o obecność w chwili śmierci

Ostatnim tematem, który zostanie zaakcentowany w niniejszym artykule jest prośba kierowana do Maryi o Jej obecność w momencie śmierci człowieka.

Tak jak Matka Najświętsza towarzyszy ludziom w ciągu ich życia, tak również wówczas, gdy człowiek będzie się „żegnał z tym światem” (pieśń II), „przy ostatnim schyłku” (pieśń V), aby wyruszyć „w wieczności drogę” (pieśń II), przekroczyć próg „żywota wiecznego” (pieśń V) i gdy „zaśnie w Bogu” (pieśń I), Ona ma przy nim wciąż być. Ów moment przejścia, „gdy konać mamy”, jest także powierzany Jej, Matce Najświętszej (pieśń II). Maryja nie może bowiem nigdy, „na wieki”, wypuścić z matczynej opieki swych „sierot” (pieśń IX).

Człowiek ma głęboką wiarę, że Maryja nigdy nie porzuci swych dzieci, które chcą przy Niej przebywać zawsze, także w wieczności, aby wspólnie wielbić Boga (pieśń II). Człowiek chce bowiem dobroć Maryi „wysławiać wiecznie” (pieśń III). Pragnie również „z Zbawicielem Panem” mieszkać „po śmierci w niebie” (pieśń III). Marzy o tym, aby kiedyś mógł również w wieczności „wychwalać” „niepojętą” Bożą „moc” (pieśń V).

Człowiek kieruje też prośbę do Jezusa, aby wysłuchał wołania swej ukochanej Matki (pieśń VIII). Za jej wysłuchanie człowiek ma nadzieję wraz „z Świętymi” „chwalić” Jezusa „na wiek wieków wiecznie” (pieśń VIII).

Wnioski

Omówionych w niniejszym artykule sześć pieśni pochodzących ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego* staje się żywym świadectwem tożsamości narodowej i religijnej Polaków-pątników, zmierzających do Matki Bożej na Jasną Górę.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na fakt, że prezentowany materiał staje

się świadectwem ludzi nie tylko tego okresu, w którym został opublikowany, czyli trzeciej ćwierci XIX wieku. *Zbiór pieśni nabożnych...* – zasadne wydaje się przyjęcie takiej tezy – jest owocem długich lat trwających badań, polegających na poszukiwaniu i spisywaniu utworów, które były obecne w tradycji ustnej. Trudno zatem wskazać konkretną datę powstania poszczególnych pieśni. Przyjęcie takiego założenia tym bardziej jednak wzmacnia wyprowadzane z ich analizy wnioski.

Proweniencja omawianych pieśni to najpewniej XVIII–XIX wiek. Był to więc ten okres, gdy Polska jako niepodległy byt nie istniała i została wymazana z map Europy i świata. Mimo to w świadomości Polaków Polska wciąż istnieje, choć wciąż doświadczana jest razami od zaborców. Dlatego też w świadomości pątników Maryja po wielokroć nazywana jest Królową; co więcej, jest Ona także Królową Polską oraz Królową Polski – i to z nadania samego Boga. Nadawanie Matce Najświętszej takich tytułów w sposób jednoznaczny nawiązuje do jeszcze nie tak dawno istniejącego Królestwa Polskiego, wskazującego na niepodległy i niezależny byt państwa polskiego.

Polacy XIX wieku mieli również świadomość, że wiele wydarzeń w historii Polski potoczyłoby się zupełnie inaczej, gdyby nie cudowna interwencja Pana Boga i Jego Matki Maryi (np. potop szwedzki i obrona Jasnej Góry).

Sprawy narodu i ojczyzny Polacy od wieków łączyli ze swą żywą wiarą. Stąd też omawiane pieśni stają się świadectwem takiej postawy. Polacy proszą, a wręcz błagają o oddalenie nieszczęść i wojen, o zgubę dla nieprzyjaciół oraz o spokojne i bezpieczne życie. Wiedzą, że to wszystko nie dokona się bez Bożej interwencji i matczynej opieki Maryi, która ma strzec Polski na każdym etapie jej dziejów.

Z kolei w kontekście zagadnień religijnych, świadczących o tym, że omawiane pieśni stają się dowodem chrześcijańskiej, katolickiej tożsamości tych, którzy je wykonywali trzeba zwrócić uwagę przynajmniej na kilka spraw.

Przede wszystkim należy pamiętać o tym, że prezentowane pieśni są bardzo wyraźnie wpisane są w nurt religijności potrydenckiej. Związane jest to między innymi z osobą Matki Najświętszej, której kult wyraźnie wykazuje cechy chrystotypiczne. Maryję bardzo często traktowano więc na równi z Jezusem Chrystusem. Ogląd pieśni ukazuje bowiem, że to przede wszystkim do Niej kierowano prośby i błagania; jedynie w pojedynczych przypadkach Maryja ma wstawiać się za ciepłymi u swego Syna. Również opis nadprzyrodzonych łask i cudów – w opinii twórców pieśni – to dzieło Matki Najświętszej. Postawa taka nie kłóci się jednak z głęboką wiarą w Jezusa i dokonane przez Niego odkupieńcze dzieło zbawienia.

Do Maryi kierowana jest również prośba o przebaczenie grzechów i powstrzymanie karzącego gniewem Boga.

W potrydencką religijność wpisuje się również relacja zachodząca między Maryją i Trójcą Świętą. Potwierdzeniem takiej mistycznej więzi są również słowa św. Maksymiliana Marii Kolbego: „Bóg Ojciec rodzi Syna od wieków, Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna od wieków. Bóg Ojciec działa przez Syna, Syn przez Ducha Świętego. Duch Święty to, co otrzymuje od Syna Bożego, a Syn od Boga Ojca,

oddaje Niepokalanej i przez Nią działa na inne stworzenia. (...) Niepokalana jest tak ściśle zjednoczona z Duchem Świętym, że tego pojąć nie możemy. Możemy niejako pod pewnym względem powiedzieć, że Duch Święty i Niepokalana to są dwie osoby o jednej naturze przez ściśle zjednoczenie. Wszystkie zatem łaski, jakie spływają od Boga Ojca przez Syna i Ducha Świętego, idą przez Matkę Bożą i dlatego Ona jest Pośredniczką”²³.

W ten sposób prezentowane pieśni, pochodzące ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, stają się wymownym i czytelnym świadectwem tożsamości narodowej i religijnej Polaków-pątników, z głęboką wiarą zmierzających na Jasną Górę, aby tam, przed Cudownym Obrazem Matki Najświętszej zanosić modlitwę o pomyślność swej umiłowanej ojczyzny.

Literatura

- Cichor, D., *Pierwsza w Polsce papieska koronacja cudownego obrazu*, http://300.jasnagora.pl/785,669,artykul,Pierwsza_w_Polsce_papieska_koronacja.aspx [15.08.2017].
- Keller, Sz., *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871.
- Komunikat Konferencji Episkopatu polski przed głównymi uroczystościami 300. rocznicy koronacji Cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, w: <http://episkopat.pl/komunikat-konferencji-episkopatu-polski-przed-glownymi-uroczystosciami-300-rocznicy-koronacji-cudownego-obrazu-matki-bozej-czestochowskiej/> [15.08.2017].
- Mazurowski, J., Kiewicz T., *Melodye do zbioru pieśni nabożnych (...) do grania na organach i śpiewania na cztery głosy*, Pelplin 1871.
- Terlikowski, T.P., *Maksymilian M. Kolbe. Biografia świętego męczennika*, Kraków 2017.

Six Songs to the Holy Mother of Częstochowa, from the Collection of Religious Catholic Songs to Be Sung in Church or at Home (Pelplin, 1871), as the Demonstration of the Pilgrims' National and Religious Identity

Summary: The presented study describes six songs devoted to the Holy Mother of Częstochowa, from the Collection of Religious Catholic Songs to Be Sung in Church or at Home which was published in 1871. In the semantic layer, these songs show a strong relation between the religious Catholic attitude and Polish national matters. The pilgrims, while singing these songs, committed their intentions to the Holy Mother, praying for the prosperity of Poland, which did not exist on the maps of Europe, for its independence and also for their peaceful and happy personal life.

²³ M.M. Kolbe, *Odpowiedzi na trudności*, w: *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbe-go, Niepokalanów 2009*, par. 38 [s. 59–60], za: T.P. Terlikowski, *Maksymilian M. Kolbe. Biografia świętego męczennika*, Kraków 2017, s. 488–489.

Keywords: religious song, 19th century, national identity, religious identity, Polishness, Catholicism, Jasna Góra [Luminous Mount]

Aneks

Pieśń I

Witaj, Jutrzenko rano powstająca,
Śliczna jak miesiąc, jak słońce świecąca.
Ty świecisz w miłej światu Częstochowie,
Gdzie czołem biją świata monarchowie.

Tobie z dwunastu gwiazd koronę dano,
Panią cię świata wszystkiego nazwano,
Na Jasnej Górze, jaśniejszej nad słońce,
Tu lud upada do nóg swej Patronce.

Pocieszycielko ludzi utrapionych,
Do ciebie, Panno, w nędzach niezliczonych
Lud się ucieka i prosi serdecznie,
By za przyczyną twoją żył bezpiecznie.

Pamiętaj, Panno, na Polską koronę,
Którąś raz wzięła pod swoją obronę,
Wszakżeś jest Polską, Marya, Królową,
Której Bóg oddał za tron Częstochową.

Tam twoje serce, kędy skarb przebywa,
Gdzie królewski stół twój obraz nakrywa;
Niech odrobiny z niego nam spadają,
Twoi synowie niech głodu nie znają.

Otwórz twój skarbiec, niech mamy twe dary,
Któreś tu synom dawała bez miary;
Niech dziatki twoje doznają twej mocy,
Strzeż nas, o Panno, jak we dnie, tak w nocy.

Lubośmy Boga ciężko rozgniewali,
Jednakżeśmy się do ciebie udali;
Obróć na nas twe miłosierne oczy,
Niech nieprzyjacieli od twych sług wyboczy.

Zastaw nas, Matko, twojemi piersiami,
I Syn twój niech nas zasłoni ranami,
Niechaj gniew Boski w miłość się obróci,
Z złotym pokojem ku nam się nawróci.

A my cię za to, ludzie utraپieni,
Gdy będziem przez cię, Panno, pocieszeni,
Wychwalać będziem tu, póki żyjemy,
A potem wiecznie, gdy w Bogu zaśniemy. Amen.

Pieśń II

Królowo Polska od Boga obrana,
Na Jasnej Górze ukoronowana,
Abyś ucieczką grzesznym ludziom była,
Wszystkim służyła.

Dawno cię w niebie w słońce obleczono,
Miesiąć pod nogi Panieńskie rzucono,
Z dwunastu gwiazd grzesznym na obronę
Dano koronę.

Obraz twój w Polsce cudami słyńący
Ukoronował Kościół wojujący,
Abyś broniła od przeciwnej strony
Polskiej korony.

Dawne twej łaski doznawały lata,
Jakoś Królową jest całego świata,
Bronisz cudownie wszystkich z twej ochoty,
Zwłaszcza sieroty.

Gdy Łukasz święty twój obraz malował,
Nad twarzą smutny długo medytował;
Zasnął, moc Boska obraz objaśniła,
Twarz wystawiła.

Wielka to, która sama Polsce sprzyja,
Nazareńskiego domu relikwia,
Stół cyprysowy Maryą nakryty,

Wszystkim użyty.

Nie pomnij, Matko, na grzeszne ich winy,
Niech z stołu twego mamy odrobiny,
Żywe świat cały, co ze stołu zleci,
Żyw swoje dzieci.

W Jerozolimieś wieki trzy gościła,
A w Carogradzie pięć lateś bawiła,
Przez pięćset w Bełzie żywiłaś w czas drogi
Lud twój ubogi.

Nad Bełskim zamku w Marsowe upały
Szyja przeszzyta od tatarskiej strzały,
Zkąd wzięłaś impet iść w Polską Koronę
Na jej obronę.

Na piąte sto lat nieprzerwanie płynie,
Jak przez łaski twe Jasna Góra słyńie,
Dajesz żyjącym twe dary nie skrycie,
Umarłym życie.

Znać, żeś to miejsce sobie ulubiała,
Żeś się Husytom wzięść nie dopuściła,
Świadkiem jest od nich szpadą dwakroć cięta
Twarz twoja święta.

Wolałaś cierpieć w twym obrazie rany,
Niż lud opuścić Polski ukochany;
Pokazałaś, że tron twój Częstochowa,
Polska Królowa.

Doznał Mars szwedzki, jak Polskę zwojował,
Gdy Częstochowę twoję atakował,
Rzucał granaty, kule jak pioruny
Z tej, owej strony.

Zasadzał miny, obracał kartany,
Ale na obóz czas uszykowany,
Bo na Maryą trafił, co broniła
I Szwedów biła.

Kryjąc pod płaszczem klasztor swych Paulinów;
Jan z Pawłem służył za sto Cherubinów;
Tak rozproszyła, dawszy znaczne ciągi,
Szwedzkie potęgi.

W kilkadziesiąt lat znowu się porwali,
Ale sromotę takąż otrzymali,
Bo zaś rażeni nieba posiłkami,
Uszli z pułkami.

Żeś jest Królową Polską, znakeś dała,
Gdyś nieprzyjaciół z Korony wygnała;
Za to cię wszyscy Panią uznajemy,
Koronujemy.

Serdecznie prosząc, abyś z twej opieki
Nie wypuszczała twych sierot na wieki,
Okrywszy płaszczem swoim nasze winy
Każdej godziny.

Ugaś na zawsze ogniste pożary,
Od morowego broń powietrza kary;
Niech ludzie wojny i głodu nie znają,
Co cię kochają.

Gdy się żegnać z tym światem będziemy,
Jak się w wieczności drogę wyprawimy,
Tobie, o Matko, ten termin zlecamy,
Gdy konać mamy.

Ty swoich dzieci nigdy nie porzucisz,
Na które oczy miłosierne rzucisz;
Spraw nam to, Matko, byśmy z tobą żyli,
Boga wielbili. Amen.

Pieśń III

O prześliczna Panienko, nad słońce jaśniejsza!
O zastępczo grzeszników, Panno Przenajświętsza,
Pełna wszelkiej litości, Matko ulubiona,
Stolico Trójcy świętej! bądź dziś pozdrowiona!

Pozwól sercu, o Panno! niechaj ciebie sławi,
Niech niewiernym twą dobroć na widok wystawi;
Lubo cię co raz grzesznik obraża grzechami,
Ty go przecię do siebie ciągniesz pociechami.

Za nic tobie jest niebo i Anielskie pienie,
Spuszczasz swoją stolicę na te ziemne cienie;
Obrałaś sobie miejsce, by każdy w swej nędzy
Miał ratunek, o Panno! przez cię jak najprędzej.

Tyś obraz twarzy swojej cudami wślawiła,
Niezmierną łaskę swą wszystkim objawiła;
Świadkiem tego twój obraz i twoja kaplica,
W której stoi cudowna twa święta tablica,

Na górze bardzo Jasnej, lecz w Koronie Polskiej.
Przy mieście Częstochowie, przy granicy Śląskiej,
Gdzie zakon świątobliwy jest Pawła świętego,
Założon z pustelnika Tebaidy pierwszego;

Gdzie nabożeństwo kwitnie, tam ludzie strapieni,
Gdy na twój obraz wejrzą, są wnet pocieszeni,
Gdzie jak wiele dobrodziejstw wszyscy doznawają
Ci, którzy się do niego w potrzebach udają.

Opętanych, tonących, więźniów bardzo wiele.
Pocieszasz ich, Panienko, w swym świętym Kościele;
Świadkiem tego są więźnie, świadkiem i kajdany,
Którzy od pogańskich rąk byli okowani.

Świadkiem srebrne tablice, co są powieszane,
Na których różne wota są wyrysowane.
Szczęśliwaś, Polsko, z tego klejnotu drogiego,
Sławnaś jest u narodu wszego postronnego.

Bo do ciebie z dalekich krajów pielgrzymują,
Tamże różne wota swe tobie ofiarują;
I ty potrzeby swoje tej Pannie ofiaruj,
Od zbrodni się pohamuj, złych występków waruj.

Ratuj, Panno, z łaski swej, niechaj nie giniemy,

Niech ci pokłon i dzięki przy zdrowiu czyniemy;
Tyś jest nasza uciecha, tyś nasza pomocy,
Ty nas zawsze ratujesz, jak we dnie, tak w nocy.

Ratujże i nas teraz, niech żyjem bezpiecznie,
A niechaj twoją dobroć wysławiamy wiecznie,
Ażebyśmy mogli być z Zbawicielem Panem,
Po śmierci w niebie mieszkać na wiek wieków. Amen.

Pieśń V

O wielka Matko! od Boga obrana
Dla wszystkich ludzi, Marya kochana,
Której dostojność wysoką być znamy,
Ciebie nabożnie grzesznicy wzywamy.

Ojciec niebieski córką cię mianuje,
Syn Jezus Chrystus Matką cię szanuje,
Duchaś Świętego jest Oblubienicą,
Na Jasnej Górze łask Boskich skarbnicą.

Trójca Najświętsza nic ci nie odmówi,
Ojciec, Syn i Duch dać wszystko gotowi;
Gdy Syn twój Królem, a tyś jest Królową.
O jakżeś sławna godnością takową!

O Matko Boska! tyś obroną naszą,
Ratuj nas, ratuj, bo nas zewsząd straszą
Okrutni jak lwi dusz nieprzyjaciele,
Racz przy nas stanąć w domu i w kościele.

Twojej pomocy świat cały zasięga,
Żadna się tobie nie oprze potęga;
Mocnaś na ziemi, mocnaś jest i w niebie,
Uciekamy się z pokorą do ciebie.

Ucieczka grzesznych, Marya, tyś Matka,
Nie daj zaginąć grzesznym do ostatka;
Ale prosz Syna za nami twojego,

By nas zachował od wszystkiego złego.

Wszak twej obrony zawsze lud doznawa,
Łask twych i do nas rozchodzi się sława;
Cudownaś w tym tu obecnym obrazie,
Daj nam ratunek we wszelkim złym razie.

Pocieszycielko utrapionych ludzi,
Ciebie prosimy, niech cię płacz nasz wzbudzi;
Przybądź na pomoc przy ostatnim schyłku,
Matko wraz z Synem w potrzebnym posiłku.

A tak i mocną i mężną uznana
Będiesz od wszystkich, Marya, kochana,
Gdy nas obronisz na ziemi od złego,
Oraz domieścisz żywota wiecznego.

Racze nam to dać docześnie i wiecznie,
O co prosimy, otrzymać bezpiecznie;
Boże łaskawy! a tak z Matką świętą
Będziem wychwalać moc Twą niepojętą. Amen.

Pieśń VIII

Królowo Polska! do ciebie wołamy,
Przyjdź na ratunek, o pomoc wzywamy,
Ratuj nas, ratuj, Maryo litości,
Słum nieprzyjaciół uporczywe złości.

Wejrzyj, o Matko, na nas biednych ludzi,
Niech cię płacz sierot do litości wzbudzi;
Weź nasz kraj Polski pod twoją obronę,
Oddal, Maryo, wszystko złe na stronę.

Pocieszycielko ludzi utrapionych,
Pod ciężkiem jarzmem srodze udręczonych,
Do ciebie z płaczem wołamy znękani:
Królowo Polska! przyczyń się za nami.

Uproś nam Matko, pomyślność szczęśliwą,
A oddal od nas nędzę uporczywą;
Niechaj doznamy twej świętej opieki
Teraz i zawsze i po wszystkie wieki.

Wysłuchaj, Jezu, Matki Twej kochanej,
Racz nam przywrócić pokój pożądany,
A my Cię za to z Świętymi społecznie
Chwalić będziemy na wiek wieków wiecznie. Amen.

Pieśń IX

Najświętsza Panno, Opiekunko nasza!
Dawno cię Polska za Matkę ogłasza,
Boś ją broniła przez tak liczne wieki,
A my i teraz prosim twej opieki.

Do ciebie, Matko, zanosimy jęki:
Wyrwij nas, wyrwij z nieprzyjaciół ręki,
Połącz nas węzłem braterskiej miłości,
Niech święta zgoda między nami gości.

Nadziejo nasza i oczekiwanie,
Nieba i ziemi jedyne kochanie,
Miasto ucieczki i nowy Syonie,
Tyś nam pociechą jest w Polskiej koronie.

Ciebie dziedziczną swą Królową znamy,
Tobą się, Święta Panno, zasłaniamy;
Ty nam Ojczyznę bronisz w każdym razie
Na jasnej Górze w cudownym obrazie.

Serdecznie prosim, byś z Twojej opieki
Nie wypuszczała nas sierot na wieki;
Przyjmij, Maryo, serc naszych westchnienia,
Zmiłuj się, zmiłuj, skróć nasze cierpienia. Amen

IVAN PLATOVNJAK SJ

Faculty of Theology
University of Ljubljana
Slovenia

The Relationship between Spirituality, Religion, and Culture

Abstract: The author establishes that religion, spirituality, and culture are intertwined and have a strong influence on each other. After a short introduction to basic concepts, the author first shows how spirituality is a fruit of religion and/or culture. Then the influence of spirituality on religion and culture is explored. Finally, the author also tries to show the possibility of a Christian spirituality transformation that is capable of responding to the needs of our time for a new humanity able to live in solidarity while building relationships among all human beings and all of creation.

Keywords: Religion, (Christian) spirituality, culture, solidarity.

Introduction

Listening to the daily reports of various media, news about cultural events cannot be ignored. The news about culture is often limited to a variety of specific cultural events while neglecting the culture that marks the everyday life of every person, community, and nation. At first glance, it seems that culture is only created by a variety of artists. However, it is often overlooked that culture is shaped by every human being, including the religion to which a person belongs, and the spirituality that a man lives.

From this viewpoint, we wish to advance the thesis that culture, religion, and spirituality are interconnected, intertwined, and interact with one another. After a brief clarification of the basic concepts, we will first show how spirituality is a fruit of religion and/or culture. Then, the influence of spirituality on religion and culture will be explored. At the end, we would also want to show the possibility of a Christian spirituality transformation that is able to respond to the needs of our time for a new humanity to be able to live in dialogue and solidarity while building relationships among all human beings and all of creation.

1. A Brief Clarification of the Basic Concepts

On the objective level, religion usually means a religious institution or institution

that connects man with the supernatural or sacred through a certain system of worship, conducts, practices, worldview, sacred texts and places, theology and ethics. At the subjective level, religion denotes believing, i.e. an attitude to the sacred expressed in a personal relationship through various ways of worshiping the holy and living one's life according to it. At this level, we can see the connection of religion with spirituality, when it simply refers to personally lived belief. These two levels are supposed to be complementary to each other, but, occasionally, they are opposing or exclusive¹.

From the perspective of social sciences, religion as a system of belief and practice is a fruit of culture. But from its point of view, religion itself is based on a revelation that was later dressed and concealed with historical forms and cultural characteristics².

The word spirituality was first used within Christianity. Based on the Bible, especially the teachings of Paul (e.g. 1 Cor. 2: 14-15), spirituality means living in and through the Spirit of God. However, the use of the word "spirituality" is often very vague today. Many people understand "spirituality" or references to "spiritual" in a dualistic sense, where something contrary to the substance or material, physical or the world is considered something "immaterial". Today many prefer to use the term "spirituality" rather than 'religion', as the former is broader, less concrete, and less linked to an institution. Others feel that spiritual and spirituality is the heart of religion, the real center, which is characterized, in particular, by religious and mystical experience³.

Despite the fact that it is difficult to define the word spirituality accurately, because it is becoming increasingly separated from religious traditions, it can be observed in the work of various spiritual authors and teachers that the word refers to the deeper values and views of life that people want to live. It means searching for something that can help a person achieve the fullness of his life, to find answers to his fundamental questions and the meaning of his life, and to realize it in the fullness of his ability⁴.

The word culture also has multiple meanings. In general, it signifies everything that people use to perfect and develop their diverse abilities of the spirit and the body⁵. In the broadest sense, it is the way of human life. In the description of culture, the following aspects are fundamental: 1) Culture is a human creation and horizon, and it is the embodiment of its freedom and transcendence (spirituality). 2) Culture

¹ Cf. *Splošni religijski leksikon [General Religious Lexicon]*, Ljubljana 2007, p. 1031-1032.

² Cf. U. King, *Spirituality, society and culture*, in: *Way Supplement 73* (1992), p. 15.

³ Cf. U. King, *id.*, p. 16.

⁴ Cf. Ph. Sheldrake, *Spirituality: a Very Short Introduction*, Oxford 2012, 4-8; B. Čović, M. Marinčić, *Društvena odgovornost za zdravo društvo u kontekstu promišljanja Küngova projekta svjetski etos [Social Responsibility for Healthy Society in the Context of Küng's Weltethos Project]*, in: *Filozofska istraživanja* 36 (2016), 3, p. 480.

⁵ Cf. M.P. Gallagher, *Spopad simbolov: Uvod v vero in kulturo [Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture]*, Ljubljana 2003, p. 61.

is inherited. At the same time, it changes and adapts to different moments in history and different environments. 3) Culture includes and affects the entire way of life of people; it is the source of their identity. Therefore, it also has a great influence on the quality and tone of religion and spirituality. 4) Culture transfers and expresses the meanings, beliefs, visions of life, values, rules of behavior, habits and traditions. 5) Culture is often embodied in institutions and systems in a manner that helps preserve them or their symbols. 6) Culture strives to be preserved in future generations. The problem arises when the society changes rapidly. 7) Historically, cultures have largely been based on different religions; therefore, the central core of today's cultural crisis is the split between culture and religion, which has lasted for almost two centuries⁶.

Therefore, culture permeates all the dimensions of man and the community in which he lives and works. It also permeates religion and spirituality. At the same time, man and the community form a culture with the religion to which they belong, and with the spirituality they live and practice. Thus, we cannot understand culture without religion and spirituality, and vice-versa. All three of them are intertwined, and complement, or obstruct each other. None of these realities can be completely neutral in relation to the other one.

2. Spirituality: a Fruit of Religion and/or Culture

Almost every spirituality in the history of humankind has been associated with a particular religion and has expressed its subjective level, that is the living faith, within a particular religion. Particularly in Europe, spirituality, under the influence of modernism, secularization, and postmodernism, increasingly separated itself from its religious roots, especially from theology and the religious practices of the Christian tradition. Thus, spirituality has become a kind of universal keyword for finding the direction and meaning of life, in particular in times of personal and community crisis. In a modern secular society, spirituality was 'discovered' as a lost or at least hidden dimension in the vast materialistic and consumer world⁷.

The modern emphasis on spirituality has its roots in Western culture, in which the subject is increasingly at the forefront of individuality. Great attention is given to personal development, the importance of human dignity, and various psychological schools and therapies. Thus, different spiritualities that are unrelated to any religion and do not connect man with the transcendent have developed. Rather, they are often based on philosophy, psychology, gender theory, aesthetics, and so on⁸.

In many alternative spiritualities of the postmodern culture, it is primarily the awakening of people into the eternal dimension of their lives. Many, who have been

⁶ Cf. M.P. Gallagher, id., p. 40-42; T. Stegu, *Simbolna teologija in povezovalna moč umetnosti [Theology of Symbol and the connecting Power of Art]*, in: *Edinost in dialog* 69 (2014), 1-2, p. 140-143.

⁷ Cf. U. King, id., p. 18.

⁸ Cf. Ph. Sheldrake, *Spirituality: A Guide for the Perplexed*, London, New Delhi, New York, Sydney 2014, p. 7-12.

chronically disappointed and are far from the practice of religion, begin to re-discover the mysteries of the inner life and the richness and challenges of the invisible world by stepping on the path of spirituality. By losing the ancient close connection with nature and by tackling the connection with religions, man becomes a homeless person. This is one of the main reasons of desperate spiritual lightness⁹. On the one hand, this is some kind of a sign of disappointment over the present religions and cultures. On the other hand, this is precisely the incentive they need to listen more to the needs of the present man and allow them to come to their forefront dimension.

Every spirituality is conditioned or dependent on a particular culture as a reflection of an anthropological, sociological, or general social period, and especially the prevailing religion of a certain period. Therefore, the expression of the individual mode of spirituality is completely subordinate and adapted to the needs of a certain time and consequently with the cultural manifestation of a certain population. Culture is accompanied by the entire way of life of a community. Spirituality is no exception in this process. Thus, it can be understood that spirituality adapts to the needs of an environment in a certain historical period. At the same time, it expresses its 'demands' that are, at some point, most suitable for a person who wants to live a life more fully, indefinitely, spiritually, happy. One could say that culture is a kind of platform or basis for the spiritual expression of a person at some point in his life¹⁰.

Postmodern culture encouraged the development of philosophical spirituality, which encourages man to live in radical questioning and the constant search for answers to basic human questions. Nothing is self-evident in the world. Religion and her spirituality are also encouraged to be open to fundamental questioning and not to abandon the simplicity of stability and evident nature that it offers to the believers. It is precisely at this point that the difference between religious affiliation (confessionality) and spirituality can be observed, as Klun points out: "We can deal with religiousness – in terms of belonging and religion – without perceiving genuine spirituality. The latter is at work when a faithful man is capable of radical questioning and sincere readiness for constant conversion (of himself)."¹¹

3. The Influence of Spirituality on Culture and Religion

Culture represents „the fundamental dimension of the spirit which puts people in a relationship with one another and brings them together by using their most common trait, that is their humanity"¹². Therefore, culture is a reflection of the human's inner feelings and actions at the moment. On the one hand, culture denotes the traditions of the past, but at the same time, culture is changing and adapting, so that it

⁹ Cf. J. O'Donohue, *Spirituality as the art of real presence*, in: *Way Supplement 92* (1998), p. 91.

¹⁰ Cf. M.P. Gallagher, id., p. 19-40.

¹¹ 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. 81-82.

¹² Ph. Gallagher, id., p. 79.

can be realized at certain moments or periods of time in history. Culture is the language of spiritual experience. For each culture, great spiritual movements marking the course of its history are important indicators showing various manifestations of spiritual experiences.

Speaking about spirituality and its influence on religion and culture, it has to be emphasized the three dimensions are always intertwined in spirituality¹³. We believe that this fact can also be used to better understand both the influence of spirituality on religion and culture as well as their interrelationship. In the same way as these three dimensions of spirituality are interdependent and each of them is irreplaceable, spirituality, religion, and culture are also similarly interdependent and irreplaceable. 1) The personal-experiential dimension of spirituality. Without it, spirituality cannot be personal and living faith when talking about religious spirituality (it lives in a certain religion and culture, and also affects them). 2) The community dimension of spirituality. Every person can become what he truly is only in a personal relationship with other people and in a particular community (this can only enable participation in a particular religion) and its culture. At this level, the fruits of spirituality can also be recognized as quickly as possible in people's lives as well as affecting religion and culture. 3) The reflective or academic dimension of spirituality, which in the broadest sense can mean any personal and community reflection of the lived spirituality and its wording, and, in a narrower sense, a systematic, comparative, and critical study of the spiritual experiences and the doctrines (teachings) that have evolved from them. Religion and culture are influenced directly or indirectly by this level, spirituality influences them whereas at the same time.

If any one of these dimensions of spirituality fails, then spirituality can rapidly shrink to one or another dimension, and can no longer fulfil its mission. The same applies for the dimension of spirituality, religion, and culture in the lives of each person and the community. If any one of these three fails or the life and work of a person shrinks to only one of them, a person or community can no longer fully live their life and mission¹⁴. All three are necessary to allow each other the rhythm that gives the true pulse to each person and community, so that the latter can become more humane and live its life and mission in the integrity that everyone desires¹⁵.

¹³ Cf. W.H. Principe, s.v. »*Spiritualità cristiana*«, in: *Nuovo dizionario di Spiritualità*, ed. M. Downey – L. Borriello, Città del Vaticano 2003, p. 793-795.

¹⁴ Cf. I. Bahovec, *Identity of Ecclesiastical lay movements: spirituality, community and communitarian civil involvement*, in: *Bogoslovni vestnik* 69 (2009), 4, p. 450-455; I. Bahovec, *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom* [*Postmodern culture and spirituality: religiosity between new age and Christianity*], Ljubljana 2009, p. 47-96.

¹⁵ Cf. W. Zyzak, *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia* [*What should I do to inherit eternal life? Christian Spirituality in the Life of the Laity*], Kraków 2008, p. 270-272.

4. Conclusion

Based on previous research, it can be confirmed that there is not only a relationship between spirituality, religion, and culture, but also a close connection between them, and that they have a significant influence upon each other. Spirituality is created within religions and always bears a reflection of the culture in which it is located. Surely, the spirituality that arises within a certain period also influences the characteristic way back to the religion and culture of that time.

The great spiritual hunger in today's postmodern Western culture is a 'sign of the times' for all religions to begin to search for and develop a deeper spirituality that will be able to respond to the needs of today's man, different communities, and varying cultures. The Catholic Church is also called upon to recall the treasures of the spirituality that she carries within herself that can respond to the needs of today's postmodern times, if only the Church is willing to observe these signs of the times and respond to the present needs of humanity and the world¹⁶. Gallagher, in his short presentation of the basic feelings of postmodern man, uses a simple way to show how these feelings encourage Christians to become more aware of the more or less forgotten dimensions of their faith and allow them to come to the fore. A renewed Christian spirituality can respond to postmodern mistrust in rationalism with its narrative and negative theology. Postmodern attention to women and ecology can be answered by putting the connection of everything in God's Trinity, that is, Christian holism in the forefront. The search for the post-materialistic quality of life can be answered with an alternative way of integral life following the gospel. The desire to return to spirituality can be met with the neglected contemplative dimensions of prayer and the path to depth, which must be combined with biblical complexity and concreteness. The postmodern sense of dispersion can be answered by offering a concrete community of fraternity/sisterhood in Christ. A response to postmodern frustration over utopias can be concrete compassion to every human being, especially to the poorest, with social solidarity¹⁷.

Christian spirituality is called to become an even more essential link between religion, which is always in danger of becoming only an external religious affiliation, and culture in the lives of most people. This will only be possible if the three main dimensions are repeatedly highlighted therein: 1) The personal and community experience of living a religion; this means placing more faith in the foreground as the answer to Trinitarian God than to doctrine, the importance of personal and common reflection, and the mutual sharing of experiences. 2) Growth in contemplative and active-responsible love in relation to one's self, every person, every community/society/nation and all creation. 3) Practical spiritual skills that help cultivate a personal and conscious relationship with Trinitarian God through various forms and modes of

¹⁶ Cf. F. Podgorelec, *Ekleziološka utemeljitev koncilske duhovnost [Ecclesiological Reasons of Conciliar Spirituality]*, in: *Bogoslovni vestnik* 73 (2013), 2, 196-203.

¹⁷ Cf. M.P. Gallagher, id., p. 196-198.

personal and community prayer and the celebration of sacraments.

Such a spirituality can build bridges between the constant presence of God and his self-giving love and possibilities of the life situation of every human being and the actual environment. This spirituality becomes an area in which people decide to pay attention to the work of the Holy Spirit, listen to his inspiration and follow it in the spirit of discernment, where they shape the quality of their lives and activities, where they safeguard the freedom of their hearts, given to them in Jesus Christ, and where they learn to wisely judge, decide, and act under the pressures of the various cultures surrounding them. Surely, each person has the opportunity to choose between a messy shade in the culture/s that surround/s him, or adhere to the guidance of spirituality, which helps him harmonize life and work with the gospel. Every person, a Christian as well, should always be aware that spirituality should primarily encourage and enable him in an active effort to humanize everything that is in danger of slipping into inhumanity¹⁸.

The present pope Francis invites all Christians to the transformation of Christian spirituality. In *Laudato si'* (2015), he emphasizes the great wealth of Christian spirituality acquired in twenty centuries of personal and communal experience can be a magnificent contribution to the reconstruction of humanity¹⁹. Absolutely, it is necessary to be aware of the dangers in which Christian spirituality can be trapped or in which it has already been caught. The Pope acknowledges that Christians did not always accept and develop the riches God gave to the Church, the riches in which spirituality is not separated from the body nor from the nature or reality of this world, but lives with and in it, in communion with all²⁰. Therefore, he invites all Christians to continually strive to be able – by the help of Christ's Spirit – to overcome the danger of being trapped in different forms of spiritual consumerism, individualism, individualism, and pleasure, and of the spirituality of seeking only oneself, without a community and a responsible attitude towards each person and the environment, without any commitment to the common good and common home²¹.

According to the pope Francis, Christian spirituality is truly Christian when it is lived in the spirit of the entire gospel. At its center is faith in God, a Trinitarian community of mutual relations, and in the fact that everything is created after the Trinitarian God and therefore all carries a Trinitarian footprint, a network of lasting relationships that is mysteriously intertwined. Therefore, he encourages Christians and every human being to discover and admire the many bonds between everything that exists. This is also the key to our own realization. "The human person grows more, matures more and is sanctified more to the extent that he or she enters into re-

¹⁸ Cf. M.P. Gallager. id., p. 190-199.

¹⁹ Cf. Francis, *Encyclical Letter Laudato si'*, Vatican 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_ enciclica-laudato-si.html [20. 12. 2017], n. 216.

²⁰ Cf. *Ibid.*

²¹ Cf. Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*, Vatican 2013, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_ evangelii-gaudium.html [20. 12. 2017], n. 89-90; Francis, *Encyclical Letter Laudato si'*, n. 203-237.

relationships, going out from themselves to live in communion with God, with others and with all creatures. In this way, they make their own that trinitarian dynamism which God imprinted in them when they were created.²² This connection of everything invites all humankind to be aware of it and embark on a path of maturation in a holistic spirituality of solidarity, the spirituality of dialogue and service, the free self-giving love flowing from the mystery of Trinitarian God. Christian spirituality is open to every person, all his needs, as well as all communities (different nations and religions) and all mankind, together with all creation, to all cultures and religions, otherwise it is not Christian²³.

Bibliography

- Bahovec, I., *Identity of Ecclesiastical lay movements: spirituality, community and communitarian civil involvement*, in: *Bogoslovni vestnik* 69 (2009), 4, p. 447-460.
- Bahovec, I., *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom [Postmodern culture and spirituality: religiosity between new age and Christianity]*, Ljubljana 2009.
- Čović, B., Marinčič, M., *Društvena odgovornost za zdravo društvo u kontekstu promišljanja Küngova projekta svjetski etos [Social Responsibility for Healthy Society in the Context of Küng's Weliethos Project]*, in: *Filozofska istraživanja* 36 (2016), 3, p. 473-491.
- Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium*, Vatican 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [20. 12. 2017].
- Francis, *Encyclical Letter »Laudato si'«*, Vatican 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [20. 12. 2017].
- Gallagher, M.P., *Spopad simbolov: Uvod v vero in kulturo [Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture]*, Ljubljana 2003.
- Ursula, K., *Spirituality, society and culture*, in: *Way Supplement* 73 (1992), p. 14-23.
- 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.
- O'Donohue, J., *Spirituality as the art of real presence*, in: *Way Supplement* 92 (1998), p. 85-101.
- Podgorelec, F., *Ekleziološka utemeljitev koncilске duhovnost [Ecclesiological Reasons of Conciliar Spirituality]*, in: *Bogoslovni vestnik* 73 (2013), 2, 195-205.
- Principe, W.H., s.v. »*Spiritualità cristiana*«, in: *Nuovo dizionario di Spiritualità*, ed. M. Downey – L. Borriello, Città del Vaticano 2003, p. 792-799.
- Sheldrake, Ph., *Spirituality: a Very Short Introduction*, Oxford 2012.
- Sheldrake, Ph., *Spirituality. A Guide for the Perplexed*, London, New Delhi, New York, Sydney 2014.
- Splošni religijski leksikon [General Religious Lexicon]*, Ljubljana 2007.
- Stegu, T., *Simbolna teologija in povezovalna moč umetnosti [Theology of Symbol and the connecting Power of Art]*, in: *Edinost in dialog* 69 (2014), 1-2, p. 135-143.
- Zyzak, W., *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia [What should I do to inherit eternal life? Christian Spirituality in the Life of the Laity]*, Kraków 2008.

²² Francis, *Encyclical Letter Laudato si'*, n. 240.

²³ Cf. Francis, *Encyclical Letter Laudato si'*, n. 202-242.

Relacja między duchowością, religią i kulturą

Streszczenie: Autor stwierdza, że religia, duchowość i kultura są ze sobą powiązane i wywierają na siebie silny wpływ. Po krótkim wprowadzeniu do podstawowych pojęć autor najpierw pokazuje, że duchowość jest owocem religii i / lub kultury. Następnie badany jest wpływ duchowości na religię i kulturę. Na koniec autor chce także pokazać możliwość transformacji chrześcijańskiej duchowości, która jest w stanie odpowiedzieć na potrzeby naszych czasów, aby nowa ludzkość mogła żyć solidarnie, budując relacje między wszystkimi ludźmi i całym stworzeniem.

Słowa kluczowe: religia, (chrześcijańska) duchowość, kultura, solidarność

KS. WOJCIECH CICHOSZ

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

KS. JAROSŁAW LISICA

Wyższa Szkoła Komunikacji Społecznej
Gdynia

Korelatywność emocji z kreatywnością osoby ludzkiej

Streszczenie: Tekst dotyczy emocji oraz ich wpływu na kreatywność osoby ludzkiej. Zaprezentowano wieloskładnikowe podejście do problemu badawczego, które wpisuje się w nurt poszukiwań empirycznych. Najpierw autorzy przedstawiają krótką prezentację definicyjną emocji, a następnie przytaczają ogólne ujęcia i rozumienia kreatywności we współczesnej nauce. Ograniczają się przy tym do rudymentarnego opisu i ogólnych rozważań. Prowadzone analizy badawcze prowadzą do wniosku, że emocje są fenomenami złożonymi a ich rola jest fundamentalna dla kreatywności i działalności człowieka.

Słowa kluczowe: emocje, odczucia, kreatywność, działanie, człowiek

„Człowiek jest najbardziej emocjonalny spośród wszystkich zwierząt”.
(Donald Olding Hebb)

„Najważniejszym aspektem kreatywności jest brak lęku przed porażką”.
(Edwin Land)

„Ludzka kreatywność to podstawowy kapitał ekonomiczny”.
(Richard Florida)

Obecne przemiany technologiczne, ekonomiczne i kulturowe wymuszają na współczesnym człowieku przyjęcie postawy kreatywnej niemalże we wszystkich dziedzinach ludzkiej działalności. Takie zjawiska jak innowacyjność czy aktywizacja to tematy, które w ostatnim czasie często są poddawane analizie zarówno naukowej, jak i publicystycznej. Mimo to wciąż istnieją obszary związane z tymi zagadnieniami, które są zbadane w sposób niedostateczny. Dlatego w przekonaniu autorów niniejszego opracowania, wyjątkowe wydaje się pytanie: jaką rolę pełnią emocje w kreatywności osoby ludzkiej? Człowiek „nie jest zdeterminowanym przez

czynniki psychosomatyczne zwierzęciem, jak również nie jest zaprogramowaną maszyną, lecz jest istotą wolną”¹. Trywialne wydaje się jednak stwierdzenie, że nie ma kreatywności bez emocji. Tak samo oczywistym wydaje się fakt, że pomiędzy kreatywnością a emocjami zachodzi pewien związek przyczynowo-skutkowy. Nie byłoby „efektywnej” kreatywności bez emocjonalnego pobudzenia. Owszem, istnieje szereg empirycznych dowodów potwierdzających powyższe tezy. Natomiast wciąż pozostaje otwarte pytanie – które na potrzeby niniejszego artykułu wydaje się fundamentalne – na ile kreatywność jest zależna czy współzależna od emocji?

Podjęte rozważania rozwijają temat kreatywności osoby ludzkiej w kontekście emocji. Dla lepszego zrozumienia problemu badawczego najpierw zostaną przybliżone podstawowe pojęcia używane w toku wywodu, takie jak „emocje” i „kreatywność”. Zabieg ten wydaje się konieczny z uwagi na wielość punktów widzenia oraz niespójność podejść do emocji w literaturze naukowej. Autorzy opracowania są przekonani, że takie ujęcie tematu otworzy drogę do dalszych analiz badawczych, które z kolei pozwolą uzasadnić tezę, że emocje odgrywają fundamentalną rolę w kształtowaniu kreatywności jednostki ludzkiej.

1. Próba zdefiniowania emocji

Chcąc zrozumieć, jaka jest rola emocji w kreatywności osoby ludzkiej, kluczowe wydaje się wyjaśnienie samego terminu „emocje”. Czym właściwie one są? Okazuje się, że współczesna nauka, w tym psychologia, wciąż nie potrafią jednoznacznie zdefiniować tego pojęcia. To z pozoru proste pytanie kryje w sobie wiele komplikacji i niejasności, gdyż do dziś nie doczekało się ono prostej i jednoznacznej odpowiedzi. Nie ulega jednak wątpliwości, że emocje towarzyszą człowiekowi niemal w każdej sekundzie jego życia². Obecnie badacze toczą spory o to, w jaki sposób poznać, że dany stan jest emocją, a nie nastrojem czy afektem³. Zastanawiają się przy tym – o czym pisze Dorota Jasielska – ile emocji jest dostępnych człowiekowi do przeżywania, czy są one uniwersalne kulturowo, czy mogą być wzbudzane poza świadomością człowieka oraz w jaki sposób najlepiej można je badać⁴.

Należy stwierdzić, że jedni traktują emocje jako pewien stan, inni zaś definiują je jako proces. To sprawia, że powyższe określenia można mnożyć i nadawać im wielorakie treści. Dlatego na potrzeby autorzy tekstu zdecydowali się przywołać tylko niektóre definicje, by ukazać owe różnice zachodzące w pojmowaniu omawianego problemu badawczego.

¹ W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk, 2001, s. 170-171.

² Por. A. Benedikt, *Mowa ciała*, Wrocław 2002, s. 56.

³ Na szczególną uwagę zasługują tacy badacze jak: Ekman i Davidson, Russel, Sander i Scherer, Jarymowicz, Imbir, Plutchik, Frijda i Markus.

⁴ Por. D. Jasielska, *Znaczenie emocji pozytywnych o genezie automatycznej i refleksyjnej jako przesłanek poczucia szczęścia*, rozprawa doktorska napisana na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013 (Biblioteka UW).

Nowatorskie ujęcie emocji stosuje Andrzej Dąbrowski, według którego „emocje to spowodowane fizjologicznymi i neuronalnymi zmianami stany psychofizyczne o zabarwieniu uczuciowym, posiadające komponent poznawczo-ocenny (oceniający) i siłę motywującą, którym zwykle towarzyszą zewnętrzna ekspresja i działanie”⁵. Z kolei Maria Jarymowicz definiuje emocje jako świadome i nieświadome procesy wartościowania wszelkich stymulacji. Stanowią one główny, wewnętrzny składnik ukierunkowania zachowania. Ponadto odróżnia emocje od uczuć, które określa jako świadome, względnie trwałe ustosunkowania wobec świata, powstające na podstawie ocen opartych o wyartykułowane standardy wartościowania⁶. Jej szeroka definicja uzasadnia, że „emocje mają istotny wpływ na wszelkie procesy przetwarzania informacji: na uwagę, percepcję, pamięć, myślenie i przewidywanie. (...) Procesy wartościowania – nie tylko świadomego, ale i nieświadomego – nazywamy emocjami. Po wielokroć dominują one nad poznaniem, a podmiot nie ma na to wpływu i najczęściej nie zdaje sobie z tego sprawy”⁷.

Na potrzeby niniejszego artykułu uzasadnione wydaje się przedstawienie również stanowiska Briana Parkinsona⁸. Według niego emocje to przede wszystkim stany intencjonalne. Dotyczą kogoś lub czegoś, jako przykład może tu służyć zadowolenie rodziców z sukcesów dziecka. Zakładają one istnienie pomiędzy daną osobą a kimś, czymś lub pomiędzy osobą a daną sytuacją pewnego związku. Natomiast drugą cechą emocji jest to, że związek ten jest wartościujący. Na skutek pobudzenia emocjonalnego człowiek może czuć się dobrze (np. odczuwać radość) bądź źle (np. być poirytowanym). Trzecią cechą jest to, że emocje określane są jako stany chwilowe, krótkotrwałe⁹.

Nie ulega jednak wątpliwości, że emocje to stany psychofizyczne, które zachodzą w ramach systemu umysł – mózg – ciało. Z jednej strony pośredniczą one między tym, co mentalne, a tym, co cielesne. Z drugiej strony umożliwiają podmiotowi interakcję ze światem wypełnionym różnego rodzaju obiektami i sytuacjami o różnej wartości. Emocje to pewnego typu mimowolne reakcje-odpowiedzi organizmu na różne szanse i zagrożenia pojawiające się w jego otoczeniu. Do tych odpowiedzi należą m.in. działanie, powstrzymanie się od działania bądź wycofanie. Emocje dotyczą zwykle czegoś ważnego dla człowieka, który je przeżywa. Osoba żyjąca w świecie, poznaje otoczenie i szybko wyrabia sobie przekonania na temat różnych rzeczy i zdarzeń, odnosząc się do nich emocjonalnie. Emocje mogą zachodzić ze

⁵ A. Dąbrowski, *Wpływ emocji na poznawanie*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2012, nr 3, s. 315-336.

⁶ Por. M. Jarymowicz, *Próby pomiaru regulacyjnej roli ideałów: poziom emocjonalności aksjologicznej a przejawy postaw społecznych*, „Przegląd Psychologiczny”, 2012, t. 55, nr 4, s. 412.

⁷ Taże, *O dynamice emocji wzbudzanych automatycznie bądź refleksyjnie*, w: *Dynamika emocji. Teoria i praktyka*, red. D. Doliński, W. Błaszczak, Warszawa 2011, s. 13-14.

⁸ Por. P. Michalska, *Emocje a decyzje*, w: *Spoleczeństwo rozumne*, red. K. Cikała, K. Drażkiewicz, W. B. Zieliński, Kraków 2014, s. 121-122.

⁹ Por. B. Parkinson, *Emocje*, w: *Emocje i motywacja*, red. B. Parkinson, A. M. Colman, przekł. I. Sowa, Poznań 1999, s. 15-17.

względu na takie czy inne przekonania. Wówczas człowiek doświadcza ich jako stanów, które są rezultatem świadomych ocen, m.in. ze względu na nabyte przekonania. W tej sytuacji pojawiające się dość często w literaturze przedmiotu pytanie, czy emocje poprzedzają poznanie, czy są jego rezultatem, wydaje się źle postawione, albowiem nie można na nie jednoznacznie odpowiedzieć. Jedne emocje wynikają z biologiczno-popędowej struktury organizmu, poprzedzając poznanie, a inne są jego rezultatem, czyli efektem towarzyszącym percepcji, przekonaniom lub jakimś wyobrażeniem. Same emocje wpływają też na procesy poznawcze¹⁰.

Na marginesie warto dodać, że w psychologii emocje mają również swój pewien zakres referencyjny. I tak, w odniesieniu do kategorii czasu wyszczególnia: ekspresję, emocje zwerbalizowane, nastroje, zaburzenia emocjonalne i cechy osobowości¹¹. Natomiast w polu synonimicznym emocji znajdują się: emocje (w wąskim zakresie), uczucia, afekty, wzruszenia, namiętności, sentymenty, resentymenty oraz postawy emocjonalne¹². Poza tym różni badacze emocji zwracają uwagę na to, że przez długi czas emocje opisywano w psychologii jako subiektywne stany (smutku, radości, poczucia winy czy wstydu), których nazwy zaczerpnięte były z języka potocznego¹³.

Przedstawione powyżej ujęcia definicyjne emocji jasno pokazują, że jest to wciąż zagadnienie złożone i wieloaspektowe, wymagające nieustannych badań oraz nowatorskich rozwiązań z tego zakresu. Jednak na potrzeby niniejszego opracowania, autorzy zrezygnują z dalszej prezentacji definicyjnej, a skupią teraz uwagę na samej kreatywności osoby ludzkiej. Wydaje się, że takie ukierunkowanie dalszych analiz badawczych pozwoli zwrócić uwagę na istotę analizowanego zagadnienia.

2. Kreatywność osoby ludzkiej

Człowiek od wieków jest przedmiotem szczególnej refleksji i autorefleksji. Wydaje się, że pytania o człowieka, jego istotę, emocje, twórczość, kreatywność stają się pytaniami wyjątkowo aktualnymi w kontekście dynamicznych procesów cywilizacyjno-kulturowych oraz antropologiczno-aksjologicznych konfrontacji myśli o osobie ludzkiej na przełomie wieków. Pytania i dociekania na temat kreatywności człowieka należą do perspektywy ontycznej i kulturowej, psychologicznej i aksjologicznej, społecznej i egzystencjalnej, kosmologicznej, ekonomicznej i medialnej. Pytanie o kreatywność człowieka jak i rolę emocji w kreatywności osoby ludzkiej mają charakter ontyczny i uniwersalny, ale jakie są odpowiedzi?¹⁴

Analizy zawarte w niniejszym artykule dotyczą pewnych aspektów postawio-

¹⁰ Por. A. Dąbrowski, *Kontrowersje wokół intencjonalnego charakteru emocji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2015, nr 3(95), s. 61.

¹¹ Por. K. Oathley, J.M. Jenkins, *Understanding emotions*, Cambridge 1996, s. 124.

¹² Por. K. Oathley, *Emotions: A Brief History*, Oxford 2004, s. 4.

¹³ Por. K. Imbir, M. Jarymowicz, *Dyfuzyjny wpływ emocji (automatycznych vs. refleksyjnych) na formułowanie sądów*, „Psychologia Społeczna”, 2013, t. 8, nr 3(26), s. 252.

¹⁴ Por. M. Drożdż, *Obszary dyskursu o wartości ludzkiego życia*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 2015, nr 2(13), s. 26.

nych pytań badawczych i mają na celu pokazanie tylko niektórych płaszczyzn dyskursu o roli emocji w kreatywności osoby ludzkiej. Najpierw jednak kunszt prowadzenia badań naukowych wymusza na autorach podjęcie krótkiej analizy nad zagadnieniem kreatywności człowieka.

Należy podkreślić, że w literaturze przedmiotu kreatywność traktowana jest często jako pojęcie synonimiczne dla twórczości, co wynika m.in. z faktu, że w języku angielskim nie istnieje odpowiednik słowa „kreatywność”. Pojawia się natomiast odpowiednik słowa „autokreacja” – *self creation* oraz *creativity* – rozumiana jako twórczość¹⁵. Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, że słownikowa definicja kreatywności zbliża to pojęcie bardziej do twórczości, gdzie w odniesieniu do terminu „kreatywny” pojawiają się takie pojęcia, jak: pomysłowy, dający coś nowego, mający zdolność do tworzenia czegoś nowego, dynamiczny. Taki właśnie sposób definiowania kreatywności pokrywa się ze słownikową definicją twórczości¹⁶, gdzie termin ten oznacza proces psychiczny, którego efektem jest powstanie nowych rozwiązań, koncepcji, idei, produktów bądź wytworów artystycznych uznanych za nowe i użyteczne. Zasadniczo jednak spór o znaczenie i stosowanie powyższych terminów jest odbiciem założeń teoretycznych poszczególnych badaczy zjawiska¹⁷. Dlatego też przy opisie kreatywności jak i odkrywaniu roli emocji w kreatywności osoby ludzkiej, kreatywność może być definiowana jako cecha indywidualna czy nawet dyspozycja¹⁸.

Wobec powyższych analiz warto dodać, że szerszą definicję kreatywności osoby ludzkiej podaje Elizabeth Hurlock, według której twórczość to zdolność do wszelkiego rodzaju kompozycji, pomysłów, wytworów, które są w zasadzie nowe lub nowatorskie i nie były znane osobie wytwarzającej. Może to być aktywność wyobraźni lub myślowa synteza, której produkt nie jest tylko podsumowaniem. Tak rozumiana kreatywność może obejmować tworzenie nowych modeli oraz łączenie informacji pochodzących z poprzednich doświadczeń a także przeniesienie dawnych relacji do nowych sytuacji i wprowadzenie do nich pewnych zmiennych. Kreatywność musi być celowa lub ukierunkowana na cel, a nie może to być jałowe fantazjowanie – chociaż nie musi być bezpośredniego zastosowania albo też być doskonałym lub wykończonym wytworem. Może także przybierać formę wytworu artystycznego, naukowego bądź literackiego, lub mieć charakter proceduralny a nawet metodolo-

¹⁵ Por. M. Wojtaszewska (red.), *Wspieranie postaw proinnowacyjnych przez wzmacnianie kreatywności jednostki*, Warszawa 2010, s. 19.

¹⁶ Przykładowe rozprawy empiryczne dotyczące twórczości: M. Karwowski, *Klimat dla kreatywności: Koncepcje-metody-badania*, Warszawa 2009; W. Limont, *Synektyka a zdolności twórcze. Eksperymentalne badania stymulowania rozwoju zdolności twórczych z wykorzystaniem aktywności plastycznej*, Toruń 1994; tenże, *Analiza wybranych mechanizmów wyobraźni twórczej. Badania eksperymentalne*, Toruń 1996.

¹⁷ Dla przykładu behawioryści unikają terminu kreatywności i twórczości, lecz preferują takie pojęcia, jak: nowość, oryginalność lub produktywność, cyt. za: E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, Gdańsk 2001, s. 44.

¹⁸ Por. M. Wojtaszewska (red.), *Wspieranie postaw proinnowacyjnych przez wzmacnianie kreatywności jednostki*, dz. cyt., s. 19.

giczny¹⁹.

Reasumując przedstawione analizy należy za badaczami stwierdzić, że kreatywność to:

1. styl psychologicznego funkcjonowania;
2. cecha jednostki, która przejawia się w formie obserwowanego zachowania, które może przynosić zarówno twórcze jak i wartościowe wytwory;
3. może stanowić aktywność potencjalnie twórczą, która nie przynosi twórczych rezultatów²⁰.

Kreatywność zatem to, z jednej strony „zdolność twórczego myślenia, szeroko pojęta pomysłowość i elastyczność adaptacyjna skutkująca umiejętnością odnajdowania twórczych, oryginalnych rozwiązań wykraczających poza przyjęte schematy. (...) Z drugiej strony pojmowana jest także (choć rzadziej) jako eleganckie i eufemistyczne «opakowanie językowe» cech budzących ambiwalentne lub negatywne odczucia (takich jak: «kombinowanie», «spryt w obchodzeniu reguł» itp.)²¹. Ponadto kreatywność bywa dość często rozumiana jako cecha ekskluzywna. Dominuje optymistyczne, nie wykluczające i nie naznaczające przekonanie, że w zasadzie wszyscy ludzie są – przynajmniej potencjalnie – kreatywni. Równie dominujący wydaje się być także pogląd, że owa potencjalna kreatywność tkwiąca w każdej jednostce może być też sukcesywnie tłamszona, np. przez system edukacyjny nagradzający konformizm i schematyczne myślenie, przez autorytarny model wychowania w rodzinie, czy wreszcie przez stosunki w pracy premiujące konformizm organizacyjny i proceduralne zdyscyplinowanie²².

Tak przedstawione i usystematyzowane analizy pojęcia kreatywności – jeszcze wcześniej emocji, rodzą kolejne kwestie wymagające wyjaśnienia. Chodzi wreszcie o określenie roli jaką pełnią emocje w kreatywności osoby ludzkiej.

3. Wpływ emocji na kreatywność człowieka

W tym miejscu należy powrócić do zasadniczego pytania postawionego już we wstępie: jaką rolę odgrywają emocje w kreatywności osoby ludzkiej? Należy jednoznacznie stwierdzić, że emocjom przypisuje się zdolność zarówno do odczuwania jak i (lub przede wszystkim) do działania. Jednym z pierwszych, który odnotował fakt, że rolą emocji jest motywowanie bądź nakłanianie człowieka do określonych działań, wyborów, do kreatywnej pracy, był Arystoteles, który uważał, że „afekty są to [tego rodzaju doznania], pod których wpływem podejmujemy inne niż zwykle

¹⁹ Por. E. Hurlock, *Rozwój dziecka*, Warszawa 1985, s. 74-75.

²⁰ Por. M. Wojtaszewska (red.), *Wspieranie postaw proinnowacyjnych przez wzmacnianie kreatywności jednostki*, dz. cyt., s. 19.

²¹ Tamże.

²² Por. tamże, s. 102-103.

decyzje”²³. Emocje innych ludzi wywołują w człowieku emocje, które z kolei pobudzają do podejmowania określonych działań²⁴.

Zdaniem Andrzeja Dąbrowskiego emocje w kreatywności osoby ludzkiej pełnią rolę motywującą. Różne emocje odpowiadają różnym wzorcom działania. Niektóre – zwłaszcza te, które są silnie przeżywane – mogą prowadzić do natychmiastowego działania, inne z kolei wykazują jedynie bardziej bądź mniej wyraźną tendencję do działania kreatywnego skierowanego na obiekt (negatywne – „od obiektu”), a jeszcze inne prowadzą do zaniechania działań albo pasywności. I tak gniew może na przykład prowadzić do agresji i odwetu. Strach jest ściśle powiązany z przygotowaniem do szybkiej ucieczki z niebezpiecznej sytuacji. W przypadku współczucia emocje pobudzają człowieka do ulżenia cierpiącej osobie, wspierania jej dobrym słowem lub realnej i konkretnej pomocy. Smutek i apatia prowadzą do wycofania i zaniechania działania, ale mogą zintensyfikować aktywność umysłową w celu zrozumienia obecnego stanu i poszukiwania rozwiązania wyjścia z zaistniałej sytuacji²⁵.

W tak ujętym zagadnieniu należy zwrócić uwagę na bardzo ważny problem, który pojawia się w kontekście wpływu emocji na kreatywność człowieka, mianowicie jak wygląda relacja „emocje – kreatywność – działanie”. Dlaczego? Ponieważ istnieją różnego typu działania. Jedne z nich są wrodzone, a więc niewyuczone, wręcz automatyczne i schematyczne – nazywane potocznie zachowania instynktowymi. Są także działania świadome, przemyślane i dobrze zaplanowane. Istnieją też działania podejmowane w wyniku kreatywności pobudzanej przez emocje. Wydaje się, że to właśnie emocje powinny odgrywać podstawową rolę w procesie zrozumienia i wyjaśnienia natury kreatywnego działania człowieka. Tak jednak nie jest. Zdaniem Andrzeja Dąbrowskiego pojęcie emocji w dużej mierze pozostaje nieobecne we współczesnych teoriach działania. Filozofowie działania zajmują się intencjami, pragnieniami, przekonaniami i wolą. Koncentrują się przy tym na intencjonalności i racjonalności działań, zaś emocje traktują tylko i wyłącznie jako pewne tło działań lub, co gorsza, jako czynnik irracjonalny i zakłócający kreatywne działanie człowieka. Dlatego właśnie, jak już wspomniano, istnieje silna potrzeba badania związku „emocje – kreatywność – działanie”²⁶.

Jon Elster podkreśla, że rola wpływu emocji na kreatywność osoby jest niezwykle złożona. Autor ten zebrał i omówił ponad dwadzieścia różnych nowatorskich działań wypływających z kreatywności, w które w taki czy inny sposób emocje były zaangażowane. Na liście Elstera znajduje się wiele ciekawych przypadków. Na szczególną uwagę zasługują niektóre z nich:

1. odnoszące się do działania kreatywnego podejmowanego tu i teraz, aby wytworzyć lub uniknąć pewnych doświadczeń emocjonalnych w przyszłości,

²³ Arystoteles, *Retoryka*, 1378a.

²⁴ Por. A. Dąbrowski, *Czym są emocje? Prezentacja wieloskładnikowej teorii emocji*, „Analiza i Egzystencja”, 2014, nr 27, s. 141.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże, s. 142.

2. dotyczące kreatywności podejmowanej, aby wytworzyć lub pozbyć się pewnych emocjonalnych dyspozycji,
3. odnoszące się do kreatywności, która wynika ze skłonności do działania danej emocji,
4. dotyczące działania kreatywnego, które jest nieodłączne od emocji jako takiej,
5. dotyczące kreatywności wywołanej na bazie emocjonalnie wytworzonych przekonań – tu emocje mogą wpływać na przekonania i poprzez nie na zachowanie. Przykładem może być osoba w wysoce euforycznym stanie polegająca na emocjonalnie wzbudzonych przekonaniach na temat skuteczności swojego zachowania²⁷.

Systematyzując powyższe stwierdzenia, należy podkreślić, że emocje z pewnością poszerzają kreatywność, myślenie i działanie człowieka. Ciekawostką jest też fakt, że takie emocje jak radość, zadowolenie, duma, zainteresowanie czy miłość, poszerzają chwilowy repertuar zachowań człowieka o asortyment myśli i działań, które pojawiają się spontanicznie. I tak na przykład:

1. radość – może poszerzać kreatywność człowieka poprzez budzenie chęci do zabawy, a także poprzez przekraczanie własnych ograniczeń;
2. zainteresowanie – stwarza chęć do eksplorowania oraz nabywania nowych informacji i doświadczeń;
3. zadowolenie – wywołuje chęć do cieszenia się aktualnie rozwiniętą kreatywnością;
4. duma – wzbudza ochotę do dzielenia się własną kreatywnością z bliskimi osobami;
5. miłość – konceptualizowana jako amalgamat innych emocji, stwarza powracający cykl chęci do rozbudzania kreatywności²⁸.

Podsumowując powyższe analizy należy stwierdzić, że emocje poszerzają charakterystyczne dla człowieka działania: myślenie i kreatywność. Nie ulega żadnej wątpliwości, że właśnie emocje rozbudzają i poszerzają kreatywność człowieka, przywracają pewną aktywność działania, a także niwelują skutki doświadczenia negatywnych wydarzeń życiowych.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było wykazanie, że istnieje generalna zależność między emocjami a kreatywnością człowieka. Opierając się na dostępnych badaniach,

²⁷ Por. A. Dąbrowski, *Czym są emocje? Prezentacja wieloskładnikowej teorii emocji*, „Analiza i Egzystencja”, art. cyt., s. 142-143.

²⁸ Por. M. Włodarczyk, *Teoria pozytywnej emocjonalności Barbary Fredrickson*, http://www.ppp1.wroc.pl/teoria_pozytywnej_emocjonalnosci_.pdf, [dostęp: 26.06.2016].

autorzy podjęli próbę wykazania i uzasadnienia postawionej tezy. Z przeprowadzonych analiz wynika, że emocje same w sobie są pozytywne i negatywne, uniwersalne i kulturowo uwarunkowane, proste i złożone. Przedstawiony w artykule przegląd wybranych zagadnień dotyczących relacji „emocje – kreatywność” przedstawia rozumienie zjawisk emocjonalnych wpływających na kreatywność osoby ludzkiej. Jednakże zarówno emocje jak i kreatywność to zagadnienia wieloaspektowe i wielorakie. Przeprowadzone analizy badawcze nie stanowią kompendium wiedzy w tym temacie, lecz składają się jedynie na przyczynek i zaproszenie do dalszych badań z tego zakresu oraz podjęcie poszukiwań nowatorskich ujęć emocji w szeroko rozwiniętej działalności twórczej człowieka. Sugerują jedynie, aby podejmując problematykę emocji w kontekście kreatywności człowieka, sięgać do posiadanej już wiedzy o emocjach, uwzględniać indywidualne charakterystyki osobowe oraz sytuacyjny i funkcjonalny kontekst pobudzania kreatywności przez emocje. Czy można mówić o człowieku i jego działaniu bez uwzględnienia emocji i wpływu na ludzką kreatywność? Odpowiedź na to pytanie wydaje się być oczywista.

Literatura

- Arystoteles, *Retoryka*.
- Benedikt, A., *Mowa ciała*, Wrocław 2002.
- Cichosz, W., *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk, 2001.
- Cichosz, W., *Między nagrodą a karzeniem: rola systemów motywacyjnych w edukacji*, „Gdyński Kwartalnik Oświatowy” 2004, nr 1, s. 64–68.
- Cichosz, W., *Możliwości dialogu chrześcijańskiego ze współczesną edukacją polską*, Pelplin 2013.
- Dąbrowski, A., *Czym są emocje? Prezentacja wieloskładnikowej teorii emocji*, „Analiza i Egzystencja”, 2014, nr 27, s. 123-146.
- Dąbrowski, A., *Kontrowersje wokół intencjonalnego charakteru emocji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2015, nr 3(95), s. 57-73.
- Dąbrowski, A., *Wpływ emocji na poznawanie*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2012, nr 3, s. 315-336.
- Drożdż, M., *Obszary dyskursu o wartości ludzkiego życia*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 2015, nr 2(13), s. 25-39.
- Elster, J., *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, New York 1999.
- Florida, R., *Narodziny klasy kreatywnej*, Warszawa 2010.
- Hurlock, E., *Rozwój dziecka*, Warszawa 1985.
- Imbir, K., Jarymowicz M., *Dyfuzyjny wpływ emocji (automatycznych vs. refleksyjnych) na formułowanie sądów*, „Psychologia Społeczna”, 2013, t. 8, nr 3(26), s. 251-261.
- Jarymowicz, M., *O dynamice emocji wzbudzanych automatycznie bądź refleksyjnie*, w: *Dynamika emocji. Teoria i praktyka*, red. D. Doliński, W. Błaszczak, Warszawa 2011, s. 13-30.
- Jarymowicz, M., *Próby pomiaru regulacyjnej roli ideałów: poziom emocjonalności aksjologicznej a przejawy postaw społecznych*, „Przegląd Psychologiczny”, 2012, t. 55, nr 4, s. 411-425.
- Jasielska, D., *Znaczenie emocji pozytywnych o genezie automatycznej i refleksyjnej jako przesłanek poczucia szczęścia*, rozprawa doktorska napisana na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013 (Biblioteka UW).
- Lisica, J., *Dynamizm aretologicznego ukierunkowania wychowania moralnego w świetle cnoty cierpliwości hypomone*, „Studia Humanistica Gedanensia”, 2014, t. 3, s. 45-64.
- Nęcka, E., *Psychologia twórczości*, Gdańsk 2001.
- Oathley, K., *Emotions: A Brief History*, Oxford 2004.

- Oathley, K., Jenkins J.M., *Understanding emotions*, Cambridge 1996.
- Parkinson, B., *Emocje*, w: *Emocje i motywacja*, red. B. Parkinson, A. M. Colman, przekł. I. Sowa, Poznań 1999, s. 15-17.
- Włodarczyk, M., *Teoria pozytywnej emocjonalności Barbary Fredrickson*, http://www.ppp1.wroc.pl/teoria_pozytywnej_emocjonalnosci_.pdf, [dostęp: 26.06.2016].
- Wojtaszewska, M. (red.), *Wspieranie postaw proinnowacyjnych przez wzmacnianie kreatywności jednostki*, Warszawa 2010.
- Wojtoszek, K., *Kreatywne myślenie w tworzeniu procesu innowacji. Zarządzanie emocjami*, w: L. Kowalczyk, F. Mroczko (red.), *Współczesne instrumenty innowacji. Zarządzanie operacyjne w teorii i praktyce organizacji biznesowych, publicznych i pozarządowych*, Wałbrzych 2015, t. 36, s. 127-136.

The Role of Emotions in a Person's Creativity

Summary: The article concerns emotions and their influence on creativity. It presents a multi-faceted approach to the research problem, which is deeply rooted in the trend of empirical research. Firstly, the authors include a short definitional presentation of emotions, and then they proceed to present general views on creativity and how it is understood in modern science. At the same time they only deal with rudimentary description and general discussion. The research analyses lead to the conclusion that emotions are complex phenomena and their role is fundamental for a person's activity and creativity.

Keywords: emotions, feelings, creativity, activity, person

KS. DAWID GALANCIAK

Lubawa

Kapłan – nauczyciel religii człowiekiem modlitwy

Streszczenie: Modlitwa leży u podstaw kapłańskiej formacji i służby, której szczególnym wymiarem jest nauczanie religii. Ze spotkania z Jezusem Chrystusem kapłan czerpie siłę, by być Jego świadkiem w parafii i środowisku szkolnym. Artykuł opisuje zagadnienie modlitwy w życiu kapłana jako podstawę jego formacji, źródło powołań i kapłańskiej siły, podstawę autentyzmu posługi kapłana w parafii i szkole oraz źródło dynamizmu pasterskiego. Wskazuje także na wspólnototwórczy wymiar modlitwy i konsekwencje jej braku w życiu kapłana. Modlitwa dla kapłana jako duszpasterza i nauczyciela religii jest priorytetem i pokarmem, bez którego nie można mówić o owocności jego posługi.

Słowa kluczowe: człowiek modlitwy, formacja kapłańska, nauczyciel modlitwy, nauczyciel religii

Wprowadzenie

Szczególną formą kapłańskiej posługi, wymagającą zwłaszcza dziś dużej troski ze strony duszpasterzy jest szkolne nauczanie religii. Stawia ono kapłanów z jednej strony wobec wymagań i oczekiwań aktualnego systemu edukacji, a z drugiej strony wobec obowiązku troski o rozwój płaszczyzny duchowej dzieci i młodzieży oraz wymagań, jakie w tym zakresie stawia mu Kościół. Podstawą kapłańskiej misji jest jego osobisty dialog z Jezusem, w imieniu którego naucza. Zadanie, przed którym staje kapłan – nauczyciel religii, domaga się zatem pierwszej kolejności od niego samego „intensywnego życia sakramentalnego i duchowego, praktyki modlitwy, głębokiego zrozumienia wzniosłości chrześcijańskiego orędzia i jego skuteczności w przemianie życia, gorliwej miłości, pokory i roztropności, które pozwalają na owocne działanie Ducha Świętego w osobach katechizowanych”¹. Tylko w ten sposób jego posługa będzie otwierała katechizowanych na Jezusa Chrystusa i osobisty dialog młodych ludzi z Nim.

1. Kapłan naśladowujący Jezusa

Podstawowym obowiązkiem chrześcijanina, przede wszystkim kapłana jest na-

¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna „Directorium Catechisticum Generale“*, nr 114, Watykan 1971, wyd. pol. „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 106/1-2 (1973), s. 3-67.

śladowanie Jezusa Chrystusa, który wielokrotnie udawał się podczas swego ziemskiego życia na miejsce osobne, by tam oddać się modlitwie. Modlitwę można zatem określić bez wątpienia sercem i duszą publicznej działalności Jezusa Chrystusa. Jezus uczynił ją sposobem życia². Modlitwa Jezusa mająca swój początek w Jego wcieleniu ma charakter wiecznotrwały. Trwa ona bowiem jako: modlitwa Jezusa uwielbionego w swym człowieczeństwie na tronie chwały w niebie, modlitwa trwająca na wszystkich ołtarzach świata w czasie sprawowanej Eucharystii oraz jako nieustanna modlitwa Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie³. Ponieważ modlitwa Jezusa jako Najwyższego Kapłana stanowi centrum Jego życia i osoby, dzięki czemu pozostaje On w stałej łączności z Bogiem⁴, winna ona być również treścią kapłańskiego życia. Stanowi ona czynnik niezbędny dla właściwego i owocnego wypełnienia kapłańskiej posługi.

Modlitwa mieści się w strukturze kapłańskiego bytu, dlatego bez niej nie jest możliwe zachowanie tożsamości przez kapłana. Dzięki modlitwie kapłan uczy się wcielać w życie swoje kapłaństwo, urzeczywistniać jego dynamizm ewangeliczny, potwierdzać przynależność do Jezusa Chrystusa. Na drodze modlitwy prezbiter zdobywa doświadczenie Boga, pogłębia swoje życie duchowe oraz odnajduje moc do pokonywania przeszkód w wypełnianiu misji uświęcania i głoszenia słowa, a także kierowania ludem Bożym do ostatecznych przeznaczeń w samym Bogu⁵. Wchodzenie zatem w intymną komuniję z Jezusem Chrystusem na modlitwie otwiera kapłana na doświadczenie Jego przebaczącej miłości. Dysponuje go ponadto do coraz pełniejszej identyfikacji z Panem⁶. Kapłan – człowiek modlitwy rodzi się więc w niej jako ten, który jest zdolny do niesienia ludzkim sercom pokoju przez celebrowanie sakramentu pokuty i pojednania. Wypełnia w ten sposób pragnienie swego Mistrza, który powiedział: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie są im zatrzymane”⁷.

Podczas audyencji generalnej papież Jan Paweł II nauczał: „Konsekrowany na wzór Chrystusa prezbiter powinien – podobnie jak Chrystus – być człowiekiem modlitwy. W tej syntetycznej definicji zawarte jest całe życie duchowe, które nadaje prezbiterowi prawdziwą chrześcijańską tożsamość, określa go jako kapłana i jest zasadą ożywiającą apostołat (...). To właśnie od Jezusa uczymy się, że nie można owocnie przeżywać kapłaństwa bez modlitwy, która chroni prezbitera od nadmiernej aktywności kosztem zaniedbywania życia wewnętrznego i od pokusy rzucenia się w wir zając aż do zagubienia w nich siebie”⁸. Rozmowa z Bogiem ma szczegól-

² Por. D. Murray, *O formacji duchowej w seminarium*, „Ateneum Kapłańskie” 116 (1991), s. 119.

³ Por. P. Kiejkowski, *Jezus Chrystus jako kapłan i Jego modlitwa w nauczaniu św. bpa Józefa Sebastiana Pelczara*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 214.

⁴ Por. tamże, s. 208.

⁵ Por. M. Kaczmarek, *Chrystus w życiu kapłana*, „Dobry Pasterz” 26 (2001), s. 129.

⁶ Por. M. Chmielewski, *Kapłan jako penitent*, „Roczniki Teologiczne” 44 (1997), s. 97.

⁷ Mt 20, 22-23.

⁸ Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem modlitwy*, Audyencja generalna (2.06.1993), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 14/8-9 (1993), s. 44.

ne miejsce w życiu duchowym kapłana, ponieważ stanowi ona fundament, źródło i gwarancję bycia świętym w działaniu duszpasterskim. Nie może ona jednak ograniczać się tylko do modlitw urzędowych, ale winna być modlitwą mistyczną⁹. Brak tego istotnego elementu w kształtowaniu kapłańskiej tożsamości prowadzi do rozpadu kapłańskiego życia. Jezus Chrystus jest przyjacielem każdego kapłana, a każda przyjaźń wymaga troski i dialogu, dlatego kapłan jako pierwszy we wspólnocie wierzących powinien być tym, który z Bogiem rozmawia. Dialog ten musi wyrażać się nie tylko w uroczystości celebrowanych liturgiach, ale także i przede wszystkim na płaszczyźnie prywatnego życia kapłana. Sposób kapłańskiego posługiwania jest owocem wewnętrznej i osobistej relacji prezbitera z Panem Jezusem.

Pamiętając o tym, że Jezus Chrystus jest zasadniczym punktem odniesienia w formacji ku kapłaństwu i w kapłaństwie, każdy alumn oraz kapłan powinien brać z Niego przykład i znajdować czas w swoim posługiwaniu na pogłębienie egzystencjalnego związku z Jego osobą. Dokonuje się to jedynie poprzez milczenie i modlitwę. Modlitwa była dla Jezusa momentem komunikacji z Bogiem Ojcem, źródłem codziennej działalności, przenikała i ożywiała Jego mesjańskie posłannictwo oraz paschalne przejście, dlatego życie i posługa Zbawiciela były nią przeniknięte. Należy zatem mieć na uwadze fakt, że kapłaństwo zostało zrodzone jako owoc długiej modlitwy Mistrza z Nazaretu, ona też chroni kapłanów od nadmiernej aktywności za cenę zaniechania życia wewnętrznego i od pokusy rzucenia się w wir zajęć, aż do całkowitego zagubienia w nich siebie. Ponad to staje się załączkiem pasterkiej wrażliwości na innych oraz na ich potrzeby. Dzięki modlitwie, poprzez którą prezbiter zostaje uformowany na podobieństwo Jezusa Chrystusa i nieustannie trwa w szkole Jezusa modlącego się do Ojca, kapłan jest zdolny do owocnego formowania innych w tej samej szkole. Konieczna jest zatem troska o rozwój głębokiej zażyłości kapłana z Bogiem w ramach formacji kapłańskiej, ponieważ bez tego kontaktu prezbiter nigdy nie będzie zdolny do wspomagania wiernych w ich życiu duchowym¹⁰.

2. Kapłan człowiekiem adoracji

Adoracja Najświętszego Sakramentu, kształtuje w kapłanie ducha radości, zachwyty i zdziwienia¹¹. Stąd II Polski Synod Plenarny zwraca uwagę, że w kapłańskim życiu „centralne miejsce Eucharystii powinno wyrażać się także w częstej adoracji Najświętszego Sakramentu. «Wiara i miłość do Eucharystii nie mogą pozwolić, by Chrystus w tabernakulum przebywał w samotności»¹². Adoracja Boga jest więc

⁹ Por. S. Urbański, *Stala formacja duchowa kapłana w dążeniu do mistycznej świętości*, „Studia Gdańskie” 23 (2008), s. 320.

¹⁰ Por. J. Kiciński, *Modlitwa źródłem duchowości kapłańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 140 (2003), s. 429-433.

¹¹ Por. A. Nowak, *Chrystomorfizacja kapłana w celibacie*, w: *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie, W 40 – lecie encykliki „Sacerdotalis caelibatus”*, red. I. Werbiński, Toruń 2009, s. 215.

¹² *Kapłaństwo i życie konsekrowane jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991 – 1999)*, Poznań 2001, nr 69, s. 174.

pierwszym zadaniem i obowiązkiem Ludu Bożego, a w szczególności kapłanów, którzy mają mu przewodzić. Osiąga ona swój szczytowy wyraz w Eucharystii i przez Eucharystię¹³. Kapłan powinien odczuwać zatem potrzebę adoracji Najświętszego Sakramentu, nią żyć oraz uczyć jej wiernych, zwłaszcza dzieci i młodzież. Adoracja prowadzi bowiem do wyzwolenia w człowieku pragnienia czynienia dobrych uczynków, a także zachęca i umacnia do dawania świadectwa o Jezusie Chrystusie. Adorujący kapłan otwiera przed Jezusem i dla Jezusa swoje serce, przedstawiając Mu potrzeby własne, parafian, katechizowanych oraz Kościoła powszechnego i partykularnego¹⁴.

Kongregacja ds. Duchowieństwa w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, podejmując refleksje nad adoracją jako elementem kapłańskiej codzienności, stwierdziła: „Centralne miejsce Eucharystii powinno wyrażać się nie tylko w godnej i sumiennej celebracji Ofiary, lecz także w częstej adoracji Najświętszego Sakramentu, by w ten sposób kapłan stawał się wzorem dla owczarni także w pobożnym skupieniu i ustawicznej medytacji – zawsze gdy to możliwe – w obecności Chrystusa w tabernakulum. Należy życzyć sobie, by prezbiterzy zaangażowani w prowadzenie wspólnot, poświęcali dużo miejsca adoracji wspólnotowej i zachowali dla Najświętszego Sakramentu ołtarza, także poza Mszą świętą, uwagę i cześć większą niż dla innych obrzędów i działań”¹⁵.

Nauczanie Kościoła kładzie nacisk na potrzebę osobistej relacji kapłana z Jezusem. Podkreśla się w nim, że trwanie na adoracji przez kapłana „ma w życiu duszpasterskim niepodważalne pierwszeństwo przed wszelkimi innymi czynnościami. Kapłan, przewodnik wspólnoty, winien tego pierwszeństwa przestrzegać, aby nie wyjałowić wewnątrznie i nie stać się nikomu nie przydatnym, wyschłym kanałem”¹⁶. Troskę tę podziela w swym nauczaniu również papież Benedykt XVI, który mówił do kapłanów: „Świat, w którym jest tak wiele hałasu, tak wiele zagubienia, potrzebuje milczącej adoracji Jezusa ukrytego w hostii. Trwajcie w modlitwie adoracji i uczcie wiernych tej modlitwy. W niej znajdą pocieszenie i światło przede wszystkim ludzie strapieni”¹⁷. Wydaje się dziś koniecznym, aby uczyć dziś dzieci i młodzież odkrywania piękna adoracji. Istnieje bowiem potrzeba oderwania młodych ludzi od zgiełku świata, by mogli usłyszeć głos Boga. Kapłan jako pierwszy adorujący Jezusa mocą łaski, jaka płynie ze spotkania z Panem, przynosi przez swoją

¹³ Por. Episkopat Polski, *Na tydzień modlitw o powołania*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945 – 2000*, cz. 2, Marki 2003, s. 1489 – 1490.

¹⁴ Por. E. Mitek, *Eucharystia w życiu kapłana*, „Homo Dei” 63/3 (1994), s. 18.

¹⁵ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994, wyd. pol. Tarnów 1995, nr 50.

¹⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja „Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej”*, Watykan 2002; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Watykan 2002, wyd. pol. Poznań 2002, nr 11.

¹⁷ Benedykt XVI, *Wierście w moc waszego kapłaństwa!*, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana w Warszawie (25.05.2006)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 27/6-7 (2006), s. 16.

posługę owoc. W swoich postawach i sposobie bycia jako nauczyciel religii staje się wówczas w oczach uczniów autentycznym i namacalnym świadkiem Ewangelii. W myśl zasady, że przykłady pociągają, staje się on w naturalny sposób ewangelizatorem środowiska szkolnego pociągającym do zaangażowania w ewangelizację spotkane dzieci i młodzież.

Uwielbienie Najświętszej Eucharystii w czasie adoracji ma dla kapłana doniosłe znaczenie, ponieważ całe życie jego modlitwy znajduje w Niej swe źródło, jest nią oświecone i umacniane¹⁸. Na adoracji ponad to pogłębia się miłość kapłana do Eucharystii, dla której został ustanowiony, i której jest sługą. Sama Eucharystia jest najwyższą formą kapłańskiej modlitwy. Przypomina o tym Benedykt XVI: „Sprawowanie Eucharystii to modlitwa. Odprawiamy Eucharystię we właściwy sposób, jeśli naszą myślą i całą istotą zagłębiemy się w słowa proponowane nam przez Kościół. W nich zawiera się modlitwa wszystkich pokoleń, które nas prowadzą do Pana. A jako kapłani, celebrując Eucharystię, naszą modlitwą torujemy drogę modlitwie współczesnych wiernych. Jeśli my jesteśmy duchowo zjednoczeni ze słowami modlitwy, jeśli pozwalamy, by one nas prowadziły i przemieniały, wówczas także wierni znajdują drogę do owych słów. A wtedy wszyscy stajemy się prawdziwie «jednym ciałem i jedną duszą» z Chrystusem”¹⁹.

3. Liturgia Godzin źródłem kapłańskiej siły

Wśród form kapłańskiej modlitwy szczególne miejsce przypada Liturgii Godzin, której treść wpisana jest w poszczególne godziny dnia, dzięki czemu kapłan uświęca nie tylko siebie, ale także swoją posługę duszpastersko – katechetyczną. Prezbiter postrzegany jako człowiek Słowa Bożego, prawdy objawionej i przeżywanej Kościele, jest tym, któremu Kościół powierza Liturgię Godzin, dzięki której razem z wiernymi, a zarazem w modlitwie prywatnej zanurza się on w Słowie Bożym, aby stało się ono natchnionym językiem uwielbienia, uprzywilejowanym miejscem doświadczenia wspólnoty z ludźmi oraz ożywiającym pokarmem dla medytacji. Ponadto oficjum liturgiczne pozwala kapłanowi na odświeżenie życia wewnętrznego, pomocnego w pogłębianiu i sprawowaniu posługi wobec wspólnoty wierzących, a także na płaszczyźnie katechetycznej²⁰.

Liturgia Godzin oraz adoracja Najświętszego Sakramentu stanowią zatem źródło kapłańskiej siły oraz wpisują się w naturalny rytm kapłańskiej codzienności. Jan Paweł II jedność tych dwóch form modlitwy uczynił treścią jednej ze swych refleksji w *Liście na Wielki Czwartek*: „Modlitwa kapłańska, a zwłaszcza Liturgia Godzin i adoracja eucharystyczna, pomoże nam przede wszystkim zachować głęboką świadomość tego, że jesteśmy jako «słudzy Chrystusa» w sposób szczególny i wy-

¹⁸ Por. M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996, s. 60.

¹⁹ Benedykt XVI, *Celebrowanie Eucharystii, kapłani torują drogę modlitwie współczesnych ludzi, Msza św. Krzyżma w Wielki Czwartek (09.04.2009)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 30/6 (2009), s. 20.

²⁰ Por. M. Thurian, *dz. cyt.*, s. 61-62.

jątkowy szafarzami Bożych tajemnic (por. 1 Kor 4,1). Jakiegokolwiek byłoby nasze konkretne zadanie, jakiegokolwiek rodzaj zaangażowania związanego z pasterską posługą – modlitwa zabezpieczy w nas świadomość owych Bożych tajemnic, których pozostajemy «szafarzami», i pozwoli tej świadomości wyrazić się we wszystkim, cokolwiek czynimy»²¹.

Liturgia Godzin jest modlitwą Chrystusa i Kościoła, dlatego obowiązkiem prezbitera było i jest jej odprawianie i odmawianie w imieniu wszystkich wiernych i za nich²². Ta forma modlitwy jak podkreśla *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin* ma prowadzić do ożywienia pobożności oraz modlitwy osobistej prezbitera, ponadto ma być źródłem kontemplacji oraz natchnieniem w pracy duszpasterskiej i misyjnej przyczyniającej się do rozwoju Kościoła świętego²³. Celebracja Liturgii Godzin jest również ważnym polem osobistej formacji każdego kapłana – w niej znajduje wyraz chrystologiczna i chrystocentryczna lektura Pisma Świętego. Stanowi to ważny fundament tożsamości kapłańskiej oraz podejmowanego na jej bazie duszpasterstwa²⁴.

4. Modlitwa płaszczyzną kapłańskiej formacji

Pierwszym i najważniejszym środkiem formacji kapłanów i katechetów jest życie sakramentalne i modlitewne. Modlitwa bowiem stanowi czynnik formujący nie tylko tego, kto się modli, ale także innych²⁵. Staje się zatem oczywistym, że „biorąc przykład Jezusa, kapłan powinien poświęcić wiele chwil milczeniu i modlitwie, w których mógłby kulturować i pogłębiać swój egzystencjalny związek z żywą osobą Pana Jezusa”²⁶. Modlitwa jako płaszczyzna poszukiwania własnej tożsamości w obrębie relacji z Bogiem, jest nieustannym pozwoleniem danym przez człowieka, zwłaszcza kapłana Bogu, by go kształtował na swój obraz i podobieństwo²⁷. Modlitwy, jak podkreśla Jan Paweł II, „domaga się osobiste życie kapłana, a także jego posługa apostolska. Kapłan potrzebuje modlitwy, aby jego życie mogło być tym, czym być powinno: życiem w pełni poświęconym Chrystusowi. Nie można całkowicie należeć do Chrystusa bez pielęgnowania głębokiej, osobistej z Nim więzi, która

²¹ Jan Paweł II, *Modlitwa Chrystusa w Getsemani. List na Wielki Czwartek 1987*, w: *Jan Paweł II, Listy na Wielki Czwartek 1979 – 2005*, red. K. Lubowicki, Kraków 2005, s. 134.

²² Por. J. Miazek, *Kapłan celebrujący Liturgię Godzin*, w: *Sacerdos alter Chrystus, Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia, Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak – M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 171-172.

²³ Por. *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, nr 28, w: *Liturgia Godzin*, t. I, Poznań 1982, s. 39.

²⁴ Por. W. Chrostowski, *Duszpasterstwo biblijne jako składnik nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii, Materiały z sympozjum w Obrze 19 – 20 kwietnia 2001 r.*, red. A. Wojtczak, Poznań 2001, s. 53.

²⁵ Por. K. Dyrek – M. Kożuch – K. Trojan, *Powołanie, rozeznanie i rozwój. Aspekt psychologiczny*, Kraków 1993, s. 52-53.

²⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze*, nr 40.

²⁷ Por. A. Cencini, *Ksiądz zawsze «człowiekiem modlitwy»? „Pastores” 3 (2009)*, s. 74-76.

znajduje wyraz w modlitewnym dialogu, i bez wpatrywania się weń nieustannie, aby żyć z Nim w komunii. Modlitwy wymaga (...) posługa apostolska, bowiem wszystko, co kapłan czyni, powinno czerpać natchnienie z Chrystusa i być oczekiwaniem owoców Jego łaski. Powołaniem kapłana jest modlitwa za tych, do których został posłany: ma im służyć modlitwą, przez którą może wyprosić dla nich liczne łaski”²⁸.

W *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* czytamy, że „troska o życie duchowe powinna być odczuwana jako radosny obowiązek ze strony samego kapłana, ale także jako prawo wiernych, którzy szukają w nim, świadomie czy nieświadomie, człowieka Bożego, doradcy, pośrednika pokoju, wiernego i roztropnego przyjaciela, pewnego przewodnika, któremu mogliby powierzyć się w najtrudniejszych chwilach życia, by znaleźć umocnienie i pewność”²⁹. Pogłębianie duchowego wymiaru formacji kapłańskiej jest więc nakazem na całe życie dla każdego prezbitera. Formacja ta ma pomagać kapłanowi we wzrastaniu w świętości tak, by sposobem swego życia ukazywał, że jest możliwe zachowanie w całej pełni ewangelicznej nauki Jezusa Chrystusa³⁰. Możliwe jest to do zrealizowania tylko wówczas, gdy prezbiter jako pierwszy stanie się przyjacielem Jezusa Chrystusa oraz świadkiem tego, co naucza. „Być przyjacielem Jezusa, być kapłanem, znaczy być człowiekiem modlitwy”³¹. Kontynuując tę myśl Benedykt XVI mówił w Wielki Czwartek 2006 roku do kapłanów, że modlitwa „jest wewnętrzną wyżyną, na którą winniśmy się wspinać, górą modlitwy. Jedynie w ten sposób rozwija się przyjaźń. Jedynie w ten sposób będziemy mogli pełnić naszą kapłańską posługę. Jedynie w ten sposób możemy nieść Chrystusa i Jego Ewangelię ludziom. Zwyczajny aktywizm może być nawet heroiczny. Jednak zewnętrzne działanie pozostaje ostatecznie bezowocne i traci skuteczność, jeśli nie rodzi się z głębokiej osobistej komunii z Chrystusem. Czas, który na to poświęcamy, jest naprawdę czasem działalności duszpasterskiej, działalności prawdziwie duszpasterskiej. Kapłan powinien być przede wszystkim człowiekiem modlitwy. Świat w jego szaleńczym aktywizmie często gubi orientację. Jego działalność i możliwości stają się niszczyielskie, jeśli brak mocy modlitwy, z której wypływają wody życia, zdolne użyźnić suchą glebę”³².

5. Modlitwa kapłana potwierdzeniem autentyczności jego posługi

Kongregacja do Spraw Duchowieństwa w Instrukcji *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* stwierdza: „Poprzez bezkrwawą Ofiarę Chrystusa uobecnianą na ołtarzu i sprawowanie liturgii godzin wraz z całym Kościołem, w sercu kapłana umacnia się miłość ku Boskiemu Pasterzowi i staje się coraz bardziej dostrzegalna

²⁸ Jan Paweł II, *Kapłan – człowiek modlitwy* (11.03.1990), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 11/2–3 (1990), s. 12.

²⁹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze*, nr 39.

³⁰ Por. S. Urbański, *dz. cyt.*, s. 325.

³¹ Benedykt XVI, «*Nazwałem was przyjaciółmi*», *Homilia Ojca Świętego Benedykta XVI w Wielki Czwartek (13.04.2006)*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 7 (2006), s. 750.

³² Benedykt XVI, «*Nazwałem was przyjaciółmi*», s. 749-750.

dla wiernych. Kapłan otrzymał przywilej «przemawiania do Boga w imieniu wszystkich»; stał się «jakby ustami całego Kościoła»; dopełnia on w modlitwie liturgicznej braków w oddawaniu chwały Chrystusowi i jako uwierzytelniony ambasador w sposób jak najbardziej skuteczny wyjednuje światu zbawienie³³. Autentyczność kapłańskiej posługi przychodzi zatem przez kapłańską modlitwę indywidualną, wspólnotową, liturgiczną i sprawdza się w modlitwie³⁴. Kapłan musi jednak zachować postawę czujności, by nie roztrwonić tego daru obecności Boga w jego życiu, by nie roztrwonić czasu dla Niego przeznaczonego, by wreszcie nie wpaść w sidła świata, proponującego wygodny styl życia bez modlitwy. Kapłan musi mieć świadomość, że obecne czasy są czasami niewiary³⁵, a on będąc znakiem sprzeciwu jest tym, który ma złożyć najpiękniejsze świadectwo wiary i miłości do Jezusa Chrystusa i jego Kościoła, jako człowiek modlitwy.

6. Modlitwa misją kapłańskiego życia

Kościół powierza prezbiterom wielkie i święte zadanie polegające na uobecnieniu przez ich modlitwę modlitwy samego Zbawiciela, która ma trwać w Kościele świętym w sposób nieprzerwany³⁶. Kapłan modli się zatem poprawnie wówczas, gdy modli się tak jak Kościół, to znaczy zawsze przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Kapłan bogaty Jezusem Chrystusem wystarcza sobie i jest jednocześnie dla innych³⁷. *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* przypomni ten obowiązek w następujących słowach: „By pozostać wiernym zadaniu «trwania z Chrystusem», kapłan powinien umieć naśladować modlący się Kościół³⁸. Obowiązek modlitwy prezbiterów wynika z faktu przyjęcia przez nich sakramentu kapłaństwa, poprzez który upodobnili się oni do Jezusa Chrystusa – Najwyższego i Wiecznego Kapłana. Spełniają w ten sposób posługę Dobrego Pasterza, który modli się za swoich. Należy zatem podkreślić, że kapłan nie może w sposób godny sprawować swej posługi, jeśli nie posiada solidnego duchowego fundamentu – zdrowi duchowo kapłani to w konsekwencji zdrowy duchowo Kościół³⁹. Stąd kapłan będący człowiekiem modlitwy nie może ograniczyć swych praktyk pobożnościowych jedynie do celebrowania Eucharystii i odprawiania Liturgii Godzin, do której jest zobowiązany. Wzorem dla kapłana jest bowiem Jezusa Chrystus – Najwyższy i Wieczny Kapłan, którego życie było przepełnione modlitwą i z niej wynikała wszelka Jego

³³ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz*, nr 14.

³⁴ Por. Cz. Podlewski, *Homilia: Nasza kapłańska modlitwa*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 50 (2008), s. 74.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Bądźcie szczęśliwi i dumni, że jesteście kapłanami. Do księży Paryża w Notre – Dame (30.05.1980)*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, przygotowanie do druku E.Weron – A. Jaroch, t. II, 1 (1980), Poznań 1985, s. 675.

³⁶ Por. J. Miazek, *dz. cyt.*, s. 172.

³⁷ Por. A. Nowak, *dz. cyt.*, s. 220.

³⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze*, nr 41.

³⁹ Por. P. Gajda, *Wybrany, konsekrowany i posłany, Kapłan w świetle dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, Tarnów 2006, s. 22-23.

działalność. Niewątpliwie ważą kwestią w życiu kapłana są rekolekcje kapłańskie, do odbywania których jest zobowiązany na mocy prawa, czytamy bowiem w *Kodeksie prawa kanonicznego*, że duchowni „obowiązani są również do odprawiania rekolekcji, według przepisów prawa partykularnego”⁴⁰, a ponad to „zachęca się, by regularnie oddawali się rozmyślaniu, często przystępowali do sakramentu pokuty, oddawali szczególną cześć Bogurodzicy Dziewicy i praktykowali inne powszechne i partykularne środki uświęcenia”⁴¹.

7. Kapłan mężem modlitwy

Ponieważ kapłan jest mężem modlitwy, która podobna jest do wonności wznoszącej się do Boga, dlatego jego życie powinno wydawać woń duchową i przykładem pociągać dusze do Boga⁴². Przypomina o tym święty Paweł, kiedy pisze o godności powołania: „Jesteśmy bowiem miłą Bogu wonnością Chrystusa” (2 Kor 2, 15). Kapłan ponadto, jak naucza Benedykt XVI, ma w modlitwie „odkrywać wciąż nowe oblicze swojego Pana i najbardziej autentyczną treść swojej misji. Tylko ten, kto utrzymuje ścisłą więź z Panem, zostaje przez Niego pochwycony, może Go nieść innym, może być posłany. To «bycie z Nim» zawsze musi towarzyszyć wypełnianiu posługi kapłańskiej; musi być jej zasadniczą częścią, także i przede wszystkim w chwilach trudnych, kiedy wydaje się, że «rzeczy do zrobienia» są ważniejsze. Niezależnie od tego, gdzie jesteśmy, cokolwiek robimy, musimy zawsze «być z Nim»”⁴³.

8. Wspólnotowy wymiar kapłańskiej modlitwy

Kapłan nie może nigdy zapominać, że jego modlitwa nie ogranicza się tylko do wymiaru indywidualnego, ale posiada zawsze charakter wspólnotowy, ponieważ jest modlitwą Kościoła. Kapłan zaś ze swej natury jest sługą Kościoła, dlatego nie może nie czynić tego, co czyni Kościół, który czerpie wzór z Jezusa Chrystusa, wielokrotnie w czasie swej publicznej działalności oddalającego się na miejsce osobne, by w mocy Ducha Świętego oddawać się modlitwie. Wymaga ona ze strony kapłana świadomości tajemnicy i łaski, a także poświęcenia czasu, ponieważ autentyczność kapłańskiej posługi przychodzi poprzez modlitwę i niej się sprawdza⁴⁴. Koniecznym jest zatem, aby „prezbiter tak zorganizował swoje życie modlitwy, by obejmowało ono codzienną celebrację Eucharystii, z odpowiednim przygotowaniem i dziękczynieniem; częstą spowiedź i kierownictwo duchowe praktykowane już w seminarium; integralną i gorliwą celebrację liturgii godzin, do której jest codziennie zobowią-

⁴⁰ *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 276 §2, p. 4.

⁴¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 276 §2, p. 5.

⁴² Por. A. Cicognani, *Kapłan w Listach św. Pawła*, Detroit 1949, s. 22.

⁴³ Benedykt XVI, *Kościół potrzebuje każdego z was i bardzo na was liczy! Homilia podczas świeceń kapłańskich w Bazylice Watykańskiej (20.06.2010)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 31/8–9 (2010), s. 40.

⁴⁴ Por. J. Augustyn, *Modlitwa alumna i księdza*, „Pastores” 1 (1998), s. 115-117.

zany; rachunek sumienia; rozmyślanie; czytanie duchowe (*lectio divina*); dłuższe chwile milczenia i dialogu, przede wszystkim w czasie rekolekcji i okresowych dni skupienia. Ponadto, by obejmowało cenne formy pobożności maryjnej, na przykład różaniec, a także «drogę krzyżową» i inne praktyki pobożnościowe, jak również owocną lekturę hagiograficzną⁴⁵. Kapłan modlący się systematycznie ma bowiem świadomość, że bez modlitwy jego duszpasterstwo stanie się płytkie i przerodzi się w zajęcia świeckie. Bez modlitwy prezbiter nie jest w stanie rozpoznać tego, co stanowi istotę jego duszpasterskiej posługi i nie słyszy głosu Boga w swoim życiu. Konsekwencją wyeliminowania modlitwy z kapłańskiego życia jest negatywna zmiana hierarchii wartości, dążeń i czynności kapłańskich oraz świecki styl życia, budzący zgorszenie u ludzi⁴⁶.

9. Modlitwa priorytetem kapłana

Modlitwa zajmuje wśród kapłańskich zadań priorytetowe miejsce, dlatego winna być stawiana nad inne powinności. Ponadto jest ona w kapłańskim życiu niezbędna, by prezbiter mógł zachować pasterską wrażliwość na wszystko, co jest z Ducha, oraz by prawidłowo rozróżniać i dobrze używać tych charyzmatów, które zespalają w jedno i łączą się z posługą kapłańską w Kościele⁴⁷. W tym miejscu warto przywołać słowa Benedykta XVI, które skierował do duchowieństwa: „Nie ulegajmy pokusie pośpiechu, a czas oddany Chrystusowi w cichej, osobistej modlitwie niech nie wydaje się czasem straconym. To właśnie wtedy rodzą się najwspanialsze owoce duszpasterskiej posługi. Nie trzeba się zrażać tym, że modlitwa wymaga wysiłku, że podczas niej zdaje się, że Jezus milczy. On milczy, ale działa⁴⁸”.

10. Modlitwa pokarmem kapłana

Modlitwa, jak przypomina J. Bagrowicz, winna być w życiu kapłana tym, czym karmi się on każdego dnia, dlatego nie może być ona jedynie marginesem jego posługi, ale winna być istotnym jej elementem⁴⁹. Nie może być również pozbawiona elementu wspólnotowego z tymi, którym duchowny posługuje, ponieważ efektywność jego duszpasterstwa jest również owocem modlitwy wiernych. Nie ma bowiem kapłaństwa, które nie byłoby służbą ludowi Bożemu, dlatego nie można go eliminować z kapłańskiej posługi. Istotne znaczenie ma zatem w kontekście tak rozumianej misji kapłana kształtowanie ducha modlitwy w ramach szkolnych katechez. Kapłan

⁴⁵ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze*, nr 39.

⁴⁶ Por. J. Baniak, *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000, s. 185.

⁴⁷ Por. W. Zyzak, *Modlitwa w życiu i posłudze prezbitera według nauczania Jana Pawła II*, w: *Homo orans, Modlitwa wspólnotowa i indywidualna*, red. J. Popławski – J. Misiurek – J. Miczyński, t. 10, Lublin 2011, s. 159.

⁴⁸ Benedykt XVI, *Wierzyć w moc*, s. 16.

⁴⁹ Por. J. Bagrowicz, *Radość bycia kapłanem – konsekwancją dla zbawienia świata*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010), s. 218.

podejmując solidnie realizację tego aspektu swej posługi, daje katechizowanym wyraźne świadectwo swojej tożsamości, kształtując jednocześnie chrześcijańską tożsamość katechizowanych dzieci i młodzieży. Wydaje się koniecznym podjęcie większych starań w seminariach duchownych o kształtowanie w przyszłych kapłanach człowieka rozmiłowanego w modlitwie. Duchem modlitwy winna być przepojona każda kapłańska działalność, zwłaszcza w kontekście katechizacji, ponieważ z jednej strony uchroni ona prezbitera przed zachowaniami wrogimi naturze i misji kapłaństwa, a z drugiej stanie się niezastąpionym świadectwem dla młodych ludzi, z tym większą radością podejmowanym, im większego pasjonata modlitwy dostrzeżę w kapłanie, którego spotykają na ścieżkach swego życia i edukacji. Modlitwa kapłana za katechizowanych oraz uczniów za swego katechetę – kapłana i duszpasterza, buduje między nimi szczerą relację przyjaźni, stając się tym samym zacznym fascynacji ewangeliczną formą życia dla młodych ludzi. Z punktu widzenia prezbitera rodzi radość z posługi, motywującą do pielęgnowania swojej tożsamości oraz wdzięczność wobec Boga – źródła łaski i gorliwości kapłańskiej.

11. Kapłan nauczycielem modlitwy

W świadomości ludzi wierzących, także katechizowanych, kapłan jest mistrzem i nauczycielem modlitwy dzięki świadectwu własnej pobożności i osobistego umiłowania modlitwy⁵⁰. Patrząc na taką postawę własnego kapłana – katechety, nauczyciela religii czy duszpasterza ludzie czują się niejako zobowiązani do zweryfikowania własnej postawy wobec Boga i Kościoła. Trzeba zatem podkreślić, że wierni w sposób niemal precyzyjny są w stanie określić poziom autentyzmu w modlitwie kapłańskiej. Głęboka relacja osobista kapłana z Bogiem na modlitwie staje się zacznym modlitwy tych, którym kapłan posługuje w szkole i parafii. Brak kapłańskiego rozmodlenia może zostawić natomiast w młodych ludziach pewnego rodzaju niedosyt i rozczarowanie, tym bardziej, że współczesna młodzież coraz więcej wymaga od siebie, a co za tym idzie także od swoich nauczycieli i wychowawców, wśród których znajdują się osoby duchowne. Kapłani – aktywiści, pajacujący, by przypodobać się młodym ludziom, nie znajdują w oczach katechizowanych najmniejszego uznania, wręcz przeciwnie są źródłem ich niepokoju. Warto więc przywołać w tym miejscu kryterium słowa Jana Pawła II, który naucza, że „duchowieństwo diecezjalne winno być kołem, którego właściwością jest autentyczna duchowość, poszukiwana i podtrzymywana przez modlitwę indywidualną i wspólnotową, zasilana przez specjalne inicjatywy skupienia i refleksji, wypróbowana w działalności. Aktywność duszpasterska oderwana od tej bazy stałaby się jałowym aktywizmem”⁵¹.

⁵⁰ Por. J. Baniak, *dz. cyt.*, s. 183-184.

⁵¹ Jan Paweł II, *Duchowieństwo diecezjalne dynamicznym wieczernikiem modlitwy, duchowość i wspólnoty. Do kleru diecezjalnego, do zakonników i zakonnice w katedrze w Vittorio Veneto*

Mysł tę wyraził także Benedykt XVI podczas Mszy świętej krzyżma w 2006 roku: „Zwykły aktywizm może być nawet heroiczny. Ostatecznie jednak zewnętrzna działalność pozostaje bezowocna i traci skuteczność, jeśli nie rodzi się z głębokiego, wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem. Czas, który na to poświęcamy, jest naprawdę czasem działalności duszpasterskiej, działalności prawdziwie duszpasterskiej. Kapłan musi być przede wszystkim człowiekiem modlitwy. Świat, w którym panuje gorączkowy aktywizm, często traci orientację. Jego działalność i jego zdolności stają się niszczycielskie, jeśli brakuje mocy modlitwy, z której wytryskują wody życia, zdolne użyźnić jałową ziemię”⁵².

Kapłan prawdziwie rozmodlony może skutecznie wychowywać dzieci i młodzież do takiej formy modlitwy, dzięki której przemianie będzie ulegało ich życie⁵³. Nauczanie religii pozbawione modlitwy jest bezcelowe, nie można bowiem dojść do Boga, ani Go poznać bez budowania osobistej więzi z Nim, jaka dokonuje się właśnie na modlitwie.

12. Modlitwa źródłem dynamizmu pasterskiego

Modlitwa kapłańska leży u podstaw dynamizmu pasterskiego oraz gwarantuje właściwy kierunek postępu w życiu wewnętrznym kapłana. Ona nie pozwala, aby prezbiter ustał na drodze swojego powołania⁵⁴. Ten dynamiczny element duchowego życia każdego kapłana zajmuje w jego życiu szczególne miejsce, ponieważ jest fundamentem, źródłem i gwarancją bycia przez niego świętym w działaniu duszpasterskim. Modlitwa ponadto broni kapłana przez zaniedbaniem życia duchowego⁵⁵. Jest ona źródłem uświęcenia kapłana, a jednocześnie źródłem owocności jego posługi. Zaniedbanie modlitwy w życiu duchowym kapłana nieuchronnie prowadzi do rozpadu jego życia oraz poczucia bezsensu sprawowanej posługi. Ponad to modlitwa uzdalnia prezbitera do właściwego sprawowania sakramentów, do których sam przystępuje, i których jest szafarzem. Wśród sakramentów niewątpliwie dla kapłańskiej duchowości doniosłe znaczenie ma sam sakrament święceń, na mocy którego prezbiter przeżywa i celebrytuje własną tożsamość, a zarazem pokuta i Eucharystia jako fundament jego posługi. Modlitwa więc, mówiąc za Benedyktem XVI „nie jest sprawą marginalną: modlenie się jest wręcz «zawodem» kapłana, także w imieniu ludzi,

(15.06.1985), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, przygotowanie do druku E. Weron – A. Jaroch, t. VIII, 1 (1985), Poznań 2003, s. 935.

⁵² Benedykt XVI, *Nasze ręce niech staną się rękami Chrystusa. Msza św. w Wielki Czwartek (13.04.2006)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 27/5 (2006), s. 12.

⁵³ Por. Cz. Sondej, *Katecheta – pedagog na wzór Jezusa Chrystusa*, w: *Dzisiejszy katecheta, Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 120.

⁵⁴ Por. M. Graczyk, *Ofiarniczy wymiar życia celibarycznego*, w: *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie, W 40 – lecie encykliki „Sacerdotalis caelibatus”*, red. I. Werbiński, Toruń 2009, s. 99.

⁵⁵ S. Urbański, *dz. cyt.*, s. 319-320.

którzy nie umieją się modlić lub nie znajdują czasu na modlitwę⁵⁶. Jest głosem ludzi młodych w ustach kapłana – ich przewodnika w poznawaniu Boga i nauczyciela.

13. Modlitwa kapłana źródłem powołań

Modlitwa indywidualna kapłana powinna prowadzić do zrodzenia w nim świadomości odpowiedzialności za Kościół oraz ludzi powierzonych ich duszpasterskiej i katechetycznej trosce. Istnieje bowiem, jak czytamy w instrukcji *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, „wewnętrzna więź między osobistą modlitwą i przepowiadaniem”⁵⁷. Kształtuje ona styl życia kapłańskiego, pozwalając prezbiterowi na nieustanne zmierzanie ku Bogu, do którego ma prowadzić Lud Boży⁵⁸. Tylko bowiem w łączności z Jezusem, który jest pierwszorzędnym sprawdzą każdego działania duszpasterskiego, jakiegokolwiek wysiłki kapłańskie mają sens i przynoszą owoc⁵⁹. Zwrócił na ten fakt uwagę papież Benedykt XVI w jednym ze swych rozważań podczas audiencji generalnej: „Modlitwa jest pierwszym obowiązkiem, prawdziwą drogą uświęcenia kapłanów oraz duszą prawdziwego «duszpasterstwa powołań». Nie wielka liczba wyświęconych kapłanów w niektórych krajach nie tylko nie powinna zniechęcać, ale winna skłaniać do tego, by stwarzać więcej miejsc, gdzie można znaleźć ciszę i słuchać Słowa, do przywiązywania większej wagi do kierownictwa duchowego i sakramentu spowiedzi, aby głos Boga, który nieustannie powołuje i utwierdza, mogło usłyszeć wielu młodych ludzi i ochoczo pójść za nim. Kto się modli, nie lęka się; kto się modli, nigdy nie jest sam; kto się modli, zbawia się!”⁶⁰. Obowiązkiem kapłana jest zatem modlitwa z młodymi ludźmi, ale także za nich.

14. Konsekwencje braku modlitwy

Kapłan winien zawsze pamiętać, że mimo jego gorliwości i zażyłego kontaktu z Jezusem Chrystusem jest wiele czynników, które mogą przyczynić się do gaszenia

⁵⁶ Benedykt XVI, *Podstawowym priorytetem kapłana jest codzienna modlitwa i więź z Chrystusem*, Wieczorne czuwanie w wigilię zakończenia Roku Kapłańskiego (10.06.2010), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 31/8-9 (2010), s. 31.

⁵⁷ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Watykan 1999, wyd. pol. Tarnów 2005, s. 15.

⁵⁸ Por. B. Rozen, *Nauczyciele i wychowawcy w wierze w świetle „Dyrektorium katechetycznego Kościoła w Polsce”*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, s. 91.

⁵⁹ Por. A. Kokoszka, *Zobowiązujące znaki łaski. Sakramentologia moralna*, cz. 2, Tarnów 1995, s. 129.

⁶⁰ Benedykt XVI, «Słowo» i «sakrament» to dwa główne filary posługi kapłańskiej, Audiencja generalna (01.07.2009), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 30/10 (2009), s. 27.

w nim ducha modlitwy. Wśród nich należy wymienić: tempo współczesnego życia, zgiełk, hałas otaczający człowieka, ogrom wrażeń słuchowych i wizualnych, bałagan informacyjny. Aby nie utracić osobistej relacji z Bogiem kapłan musi podjąć w swym życiu jakąś formę ascezy, w ciszy bowiem i milczeniu jest ocalenie dla duchowości kapłana. Przyczyną zerwania relacji z Bogiem, może być również przywiązanie do grzechu, oziębłość duchowa oraz łatwość popadania w drobne konflikty sumienia⁶¹. Benedykt XVI zwraca również uwagę na fakt, że w obliczu szerzącej się sekularyzacji, która „stopniowo usuwa Boga ze sfery publicznej i zasadniczo także z powszechnej świadomości społecznej, kapłan często w odczuciu ogółu postrzegany jest jako «obcy», właśnie ze względu na najbardziej fundamentalne aspekty swojej posługi, takie jak fakt, że jest człowiekiem *sacrum* (...). Z tego względu ważne jest, by przezwyciężyć niebezpieczne skłonności do uproszczeń, w myśl których w minionych dziesięcioleciach (...) ukazywano kapłana niemal jako «pracownika społecznego», co groziło zdradą samego kapłaństwa Chrystusowego”⁶².

Brak modlitwy w kapłańskim życiu prowadzi zatem do osłabienia więzi z Jezusem Chrystusem, a przez to do zagubienia się, utraty własnej tożsamości i sensu kapłańskiej egzystencji. W ostateczności taki stan rzeczy może doprowadzić do porzucenia kapłaństwa albo nawet niewiary⁶³. Pius XI w 1935 roku przestrzegał kapłanów słowami: „Gdzie brak lub zaniedbanie pobożności, tam nawet najświętsze zajęcia i najwznioślejsze obrzędy odbywają się mechanicznie i z przyzwyczajenia. Skoro nie ma w nich ducha, nie ma też życia”⁶⁴.

Podsumowanie

Rozwój kapłańskiego życia duchowego przynależy do priorytetowych zadań prezbitera, dlatego modlitwa jest fundamentem, korzeniem oraz rękojmią świętości wszystkich działań duszpasterskich i katechetycznych⁶⁵. Leży ona u podstaw kapłańskiej posługi wśród dzieci i młodzieży. Samo zaś „przyjęcie (...) orędzia przez katechizowanych, będąc owocem łaski i wolnej woli, jest ostatecznie niezależne od katechety. Z tej też racji działalności katechetycznej musi towarzyszyć modlitwa”⁶⁶. Kapłan musi więc być człowiekiem modlitwy, ponieważ „tylko człowiek

⁶¹ Por. M. Kaczmarek, *dz. cyt.*, s. 131.

⁶² Benedykt XVI, *Kapłaństwo wymaga radykalnej ciągłości między formacją seminaryjną a formacją stałą. Przemówienie do uczestników sympozjum teologicznego zorganizowanego przez Kongregację ds. Duchowieństwa (12. 03. 2010)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 31/5 (2010), s. 35.

⁶³ Por. A. Kokoszka, *dz. cyt.*, s. 153.

⁶⁴ Pius XI, *Encyklika o kapłaństwie katolickim „Ad catholici sacerdotii fastigium“*, Watykan 1935, wyd. pol. Warszawa 2001, rozdz. II, p. 2.

⁶⁵ Por. Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem modlitwy*, s. 44.

⁶⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna Instrukcja Katechetyczna „Directorium Catechisticum Generale”*, Rzym 1971, nr 71.

modlitwy może autentycznie przyjąć powołanie od Boga⁶⁷. Tylko taki człowiek może w pełni utożsamić się z Jezusem Chrystusem, który wzywał: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” (Mt 26,41). W sposób szczególny słowa te odnoszą się do kapłanów, stąd należy podkreślić, że życie wewnętrzne jest dla kapłana i apostoła zarazem bezwzględnie konieczne jako warunek głębokiej, krzepiącej i udzielającej się innym duszom wiary⁶⁸. Modlitwa pozwala kapłanowi zrozumieć trudne wymagania, które stawia Mu Bóg i Kościół, umacnia jego wiarę i nadzieję oraz uzdalnia do miłowania na wzór Dobrego Pasterza wiernych, których istotną część stanowią katechizowani. Pozwala mu czuć się mocnym, zwłaszcza w chwilach pokus i zwątpienia w sens własnej posługi, a zarazem umacnia do autentycznego świadectwa o własnej tożsamości. Modlitwa także, jak mówi papież Franciszek, „nieustannie oczyszcza serce. Chwalenie i błaganie Boga zapobiegają twarżeniu serca pod wpływem urazu i egoizmu”⁶⁹ – jest to istotny warunek w pracy z dziećmi i młodzieżą, a więc wymóg stawiany każdemu, kto chce być dziś nauczycielem religii.

Literatura

- Augustyn, J., *Modlitwa alumna i księdza*, „Pastores” 1 (1998), s. 109-117.
- Bagrowicz, J., *Radość bycia kapłanem – konsekrowanym dla zbawienia świata*, „Ateneum Kapłańskie” 154 (2010), s. 215-230.
- Baniak, J., *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej. Studium socjologiczne na przykładzie Kościoła w Polsce*, Poznań 2000.
- Benedykt XVI, *Celebrując Eucharystię, kapłani torują drogę modlitwie współczesnych ludzi. Msza św. Krzyżma w Wielki Czwartek (09.04.2009)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 30/6 (2009), s. 18-20.
- Benedykt XVI, *Kapłaństwo wymaga radykalnej ciągłości między formacją seminaryjną a formacją stałą. Przemówienie do uczestników sympozjum teologicznego zorganizowanego przez Kongregację ds. Duchowieństwa (12.03.2010)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 31/5 (2010), s. 35-36.
- Benedykt XVI, *Kościół potrzebuje każdego z was i bardzo na was liczy!. Homilia podczas święceń kapłańskich w Bazylice Watykańskiej (20.06.2010)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 31/8-9 (2010), s. 40-41.
- Benedykt XVI, *Nasze ręce niech staną się rękami Chrystusa. Msza św. w Wielki Czwartek (13.04.2006)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27/5 (2006), s. 10-12.
- Benedykt XVI, *«Nazwałem was przyjaciółmi»*. Homilia Ojca Świętego Benedykta XVI w Wielki Czwartek (13.04.2006), „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 7 (2006), s. 747-750.
- Benedykt XVI, *Podstawowym priorytetem kapłana jest codzienna modlitwa i więź z Chrystusem. Wieczorne czuwanie w wigilię zakończenia Roku Kapłańskiego (10.06.2010)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 31/8 – 9 (2010), s. 31-35.
- Benedykt XVI, *«Słowo» i «sakrament» to dwa główne filary posługi kapłańskiej. Audiencja generalna*

⁶⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa powołań*, Sandomierz 1991, nr 26.

⁶⁸ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Ku doskonałości kapłańskiej*, Poznań 1958, s. 12.

⁶⁹ Franciszek, *Poeci modlitwy. Audiencja generalna (11.03.2015)*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audiencje/ag_11032015.html [22.09.2017].

- (01.07.2009), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 30/10 (2009), s. 26-27.
- Benedykt XVI, *Wierzyć w moc waszego kapłaństwa! Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana w Warszawie (25.05.2006)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 27/6-7 (2006), s. 15-17.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5., Poznań 2000.
- Cencini, A., *Ksiądz zawsze «człowiekiem modlitwy»?*, „Pastores” 3 (2009), s. 71-82.
- Chmielewski, M., *Kapłan jako penitent*, „Roczniki Teologiczne” 44 (1997), s. 85-99.
- Chrostowski, W., *Duszpasterstwo biblijne jako składnik nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja potrzebuje nowych głosicieli Ewangelii. Materiały z sympozjum w Obrze 19 – 20 kwietnia 2001 r.*, red. A. Wojtczak, Poznań 2001, s. 43-56.
- Cicognani, A., *Kapłan w listach św. Pawła*, Detroit-Michigan 1949.
- Dyrekcja, K.- Koźuch, M.- Trojan, K., *Powołanie, rozeznanie i rozwój. Aspekt psychologiczny*, Kraków 1993.
- Episkopat Polski, *Na tydzień modlitw o powołania*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945 – 2000*, cz. 2, Marki 2003, s. 1489-1492.
- Franciszek, *Poeci modlitwy. Audiencja generalna (11.03.2015)*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/WP/WP/franciszek_i/audiencje/ag_11032015.html [22.09.2017].
- Gajda, P., *Wybrany, konsekrowany i posłany, Kapłan w świetle dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, Tarnów 2006.
- Garrigou-Lagrange, R., *Ku doskonałości kapłańskiej*, Poznań 1958.
- Graczyk, M., *Ofiarniczy wymiar życia celibarycznego*, w: *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie, W 40 – lecie encykliki „Sacerdotalis caelibatus”*, red. I. Werbiński, Toruń 2009, s. 89-104.
- Jan Paweł II, *Bądźcie szczęśliwi i dumni, że jesteście kapłanami. Do księży Paryża w Notre – Dame (30.05.1980)*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, przygotowanie do druku E. Weron – A. Jaroch, t. III, 1 (1980), Poznań 1985, s. 672-676.
- Jan Paweł II, *Duchowieństwo diecezjalne dynamicznym wiecznikiem modlitwy, duchowości i wspólnoty. Do kleru diecezjalnego, do zakonników i zakonnice w katedrze w Vittorio Veneto (15.06.1985)*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, przygotowanie do druku E. Weron – A. Jaroch, t. VIII, 1 (1985), Poznań 2003, s. 934-938.
- Jan Paweł II, *Kapłan – człowiek modlitwy (11.03.1990)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11/2-3 (1990), s. 12.
- Jan Paweł II, *Modlitwa Chrystusa w Getsemani. List na Wielki Czwartek 1987*, w: Jan Paweł II, *Listy na Wielki Czwartek 1979 – 2005*, red. K. Lubowicki, Kraków 2005, s. 127-137.
- Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem modlitwy. Audiencja generalna (02.06.1993)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 14 (1993), s. 44-45.
- Kaczmarek, M., *Chrystus w życiu kapłana*, „Dobry Pasterz” 26 (2001), s. 127-132.
- Kapłaństwo i życie konsekrowane jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991 – 1999)*, Poznań 2001, s. 159-188.
- Kiciński, J., *Modlitwa źródłem duchowości kapłańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 140 (2003), s. 429-433.
- Kiejkowski, P., *Jezus Chrystus jako kapłan i Jego modlitwa w nauczaniu św. bpa Józefa Sebastiana Pelczara*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 197-216.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kokoszka, A., *Zobowiązujące znaki łaski. Sakramentologia moralna*, cz. 2, Tarnów 1995.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa powołań*, Sandomierz 1991.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994, wyd. pol. Tarnów 1995.

- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja „Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej“*, Watykan 2002, wyd. pol. Poznań 2002.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Watykan 1999, wyd. pol. Tarnów 2005.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna „Directorium Catechisticum Generale“*, Watykan 1971, wyd. pol. „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 106/1-2 (1973), s. 3-67.
- Miażek, J., *Kapłan celebrujący Liturgię Godzin*, w: *Sacerdos alter Christus, Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia, Księga jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, red. S. Ropiak – M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 169-181.
- Mitek, E., *Eucharystia w życiu kapłana*, „Homo Dei” 63/3 (1994), s. 15-20.
- Murray, D., *O formacji duchowej w seminarium*, „Ateneum Kapłańskie” 116 (1991), s. 119-126.
- Nowak, A., *Chrystomorfizacja kapłana w celibacie*, w: *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie, W 40 – lecie encykliki „Sacerdotalis caelibatus”*, red. I. Werbiński, Toruń 2009, s. 199-221.
- Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, t. I, Poznań 1982.
- Pius XI, *Encyklika o kapłaństwie katolickim „Ad catholici sacerdotii fastigium“*, Watykan 1935, wyd. pol. Warszawa 2001.
- Podlewski, Cz., *Homilia: Nasza kapłańska modlitwa*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 50 (2008), s. 74-77.
- Rozen, B., *Nauczyciele i wychowawcy w wierze w świetle „Dyrektorium katechetycznego Kościoła w Polsce”*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, s. 83-100.
- Sondej, Cz., *Katecheta – pedagog na wzór Jezusa Chrystusa*, w: *Dzisiejszy katecheta, Stan aktualny i wyzwania*, J. Stala, Kraków 2002, s. 110-120.
- Thurian, M., *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996.
- Urbański, S., *Stala formacja duchowa kapłana w dążeniu do mistycznej świętości*, „Studia Gdańskie” 23 (2008), s. 315-331.
- Zyzak, W., *Modlitwa w życiu i posłudze prezbitera według nauczania Jana Pawła II*, w: *Homo orans, Modlitwa wspólnotowa i indywidualna*, red. J. Popławski – J. Misiurek – J. Miczyński, t. 10, Lublin 2011, s. 153-168.

The Priest as Teacher of Religious Education and as Man of Prayer

Summary: Prayer lies at the heart of a priest's ministry and one of its special dimensions is teaching others. Meeting Jesus Christ gives strength and helps priests to be reliable witnesses of the faith in their parishes and school societies. This article describes prayer as the main foundation of the priest's formation, his strength and the source of his vocation and dynamism, and of his authenticity as a priest in the parish and school society. It also points out the importance of forming communities by praying together and the consequences of lack of prayer in the life of a priest. Praying is the priority and 'food' for the 'shepherds of souls' and because some of them are teachers of religious education at the same time, their ministry would not be successful without it.

Keywords: the man of faith, the man of prayer, formation of priests, the teacher of prayer, the teacher of religious education

KS. KRYSZTOF KREPEL

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Posługa spowiednika wobec penitentów obarczonych nałogami

Streszczenie: Sakrament pokuty jako miejsce doświadczania uzdrawiającej i wyzwalającej łaski Bożej, stanowi odpowiedź Kościoła na dramat osób obarczonych nałogami oraz propozycję jednej z dróg wyzwolenia z sidła różnych uzależnień. Szafarz tego sakramentu, działając *in persona Christi*, jest często pierwszą osobą, której penitent „nałogowy” – przeżywający rozmaite trudności – powierza swoją historię. Implikuje to konieczność odpowiedniego przygotowania spowiednika zarówno w sferze intelektualnej, jak i osobowościowej.

Punktem wyjścia artykułu jest ukazanie cech penitenta „nałogowego” oraz specyficznych trudności, jakie mogą mu towarzyszyć podczas sakramentu pokuty. Na gruncie tych analiz autor skupił się na kompetencjach spowiednika osób dotkniętych nałogami oraz na uzdrawiającym wymiarze jego posługi. Ostatnia część poświęcona jest konieczności współpracy kapłana z różnego rodzaju środowiskami zajmującymi się profilaktyką i leczeniem osób dotkniętych nałogami.

Keywords: sakrament pokuty; spowiednik; kierownictwo duchowe; penitent; nałóg

Wprowadzenie

Uważna obserwacja przemian społeczno-kulturowych współczesnego świata pozwala dostrzec, zarówno w życiu poszczególnych ludzi, jak i całego społeczeństwa dobrze już ugruntowaną, tzw. mentalność konsumpcyjną. Charakteryzuje się ona m.in. materializmem praktycznym, hedonizmem, negacją wartości moralnych oraz duchowych i jest ukierunkowana na zaspokajanie zarówno aktualnych, jak również ciągle pojawiających się wraz z duchem czasu i postępem techniki, nowych potrzeb. Mentalność ta, w połączeniu z nieustannie wzmagającym się pragnieniem, udoskonalona o często źle wykorzystywaną wolność współczesnego człowieka – szczególnie w kwestii nieograniczonych wręcz możliwości zaspokajania tychże potrzeb, stanowi płodny grunt, na którym swobodnie kształtują się, a następnie utrwalają wszelkie nałogi i uzależnienia. Znamienny jest fakt, że nie jest to problem marginalny, to zjawisko powszechne, które współcześnie stanowi poważne wyzwa-

nie – także w wymiarze moralno - duszpasterskim.

Uzależnienia i nałogi stanowią determinanty ludzkiego działania w sferze świadomości i woli. Uniemożliwiają realizowanie przez człowieka życiowego powołania, zawężając jednocześnie pole jego aktywności i zaciemniając jego podstawowe potrzeby, aspiracje, dążenia i marzenia. Uzależnienia i nałogi prowadzą do głębokiej izolacji, separują człowieka od niego samego, uniemożliwiają mu świadome i godne funkcjonowanie w jakiegokolwiek wspólnotcie. Z kolei prowadząca do powstawania nałogów źle rozumiana wolność, zamiast warunkować integralny rozwój człowieka, doprowadza go do swoistej niewoli oraz „integralnej dezintergacji”, zarówno w wymiarze osobowościowym, jak i społecznym. Nałóg jest dla osoby nim dotkniętej doświadczeniem bolesnym i trudnym, gdyż powoduje zaniżone poczucie własnej wartości i godności. Ponadto z punktu widzenia moralnego, stanowi również sytuację grzechu, którego człowiek staje się niewolnikiem (por. J 8,34). Grzechem z jednej strony jest rezygnacja z chrześcijańskiego obowiązku dążenia do świętości, z drugiej natomiast, wyrządzanie szkody zarówno samemu sobie jak i najbliższym.

W sakramencie pokuty, który Tradycja nazywa sakramentem uzdrowienia, człowiek stając przed Bogiem ze świadomością własnego grzechu, z pokorą serca liczy na miłosierdzie i pragnie zmiany dotychczasowego sposobu życia. Konieczność stanięcia w prawdzie przed sobą samym, przed kapłanem i wreszcie przed Bogiem, a także uznanie własnych słabości i upadków nie jest czymś łatwym, szczególnie dla osób obarczonych nałogami. Jednak poznanie i uznanie tej prawdy jest drogą wyzwolenia, zgodnie ze słowami Chrystusa: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32).

W niniejszym artykule punktem wyjścia będzie ukazanie prawdy dotyczącej cech „nałogowego” penitenta oraz analiza specyficznych trudności, jakie mogą mu towarzyszyć podczas sakramentu pokuty. Świadomość tych trudności, które nie występują u innych osób przystępujących do spowiedzi, pozwoli na wskazanie koniecznych kwalifikacji spowiednika, zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak również osobowościowej. W dalszej części artykułu autor skupi się na istotnych aspektach uzdrawiającego wymiaru posługi spowiednika wobec osób obarczonych nałogami – zwłaszcza na kierownictwie duchowym. W ostatniej części zostanie ukazana konieczność współpracy, jaką spowiednik w niektórych przypadkach powinien podjąć z różnego rodzaju osobami oraz środowiskami zajmującymi się osobami uzależnionymi.

1. Charakterystyka penitenta obciążonego nałogiem.

Sakrament pokuty i pojednania, będąc ze swej natury rzeczywistością dotykającą najbardziej intymnych sfer ludzkiego wnętrza, chociaż stanowi wyzwalające spotkanie z osobową łaską Chrystusa, nie jest dla nawracającego się człowieka wydarzeniem łatwym. Szczególnie, gdy przystępuje do niego osoba dotknięta nałogiem – często zrezygnowana i zniechęcona po wielokrotnych próbach zerwania z nim.

Penitent pogrążony w różnego rodzaju uzależnieniach i nałogach charakteryzuje się wieloma nietypowymi postawami i zachowaniami, które nie dotyczą innych spowiadających się ludzi. Ma to swoje odzwierciedlenie w rozmaitych trudnościach, jakie mogą występować chociażby w realizacji poszczególnych aktów penitenta – rozpoczynając od dobrego rachunku sumienia, na zadośćuczynieniu skończywszy.

Geneza tych trudności jest w dużej mierze uwarunkowana negatywnymi skutkami nałogu w sferze zarówno somatycznej, psychicznej jak i społecznej. Dla spowiednika uświadomienie sobie tych trudności jest niezmiernie ważne i wymaga od niego szczególnego podejścia i wyczucia.

Nałóg, jak wskazano we wstępie, będąc czynnikiem determinującym ludzkie władze (intelekt i wolę), zawęży i zniekształca pole życiowej aktywności człowieka, jego pragnienia, marzenia i aspiracje. Jest także konsekwencją niezaspokojenia podstawowych potrzeb i nierozwiązanych problemów¹. Jak zauważa Z. Budyn, jest to z kolei powodem wielu elementów destrukcyjnych, które cechują osobą uzależnioną. Wśród nich wymienia on: zamieszanie w świecie wartości prowadzące do zaburzonej zdolności rozeznawania tego, co dla uzależnionego jest dobre, a co złe; utratę szacunku dla samego siebie; brak poczucia własnej wartości; utrwalone poczucie winy i zbytnią koncentrację na sobie – co może być też powodem zbytnej skrupulatności podczas sakramentu pokuty². W związku z tym uzależniony podlega działaniu różnego rodzaju psychologicznym mechanizmom uzależnienia. Należą do nich mechanizmy obronne, stosowane w celu wyparcia ze świadomości własnego problemu. Stąd penitent, który zmaga się ze swoim nałogiem, to bardzo często osoba żyjąca w świecie iluzji³.

W strukturze myślenia osoby uzależnionej dominują ponadto strach i poczucie winy ukształtowane w jego przeszłości, a także niskie mniemanie i fałszywe opinie o sobie. Charakterystyczne może być również uczucie niedopasowania do otoczenia, którego powód stanowi wyalienowanie ze środowiska ludzkiego. Ponadto osoba dotknięta nałogiem nieustannie porównuje siebie z innymi. Cechuje ją również nagminne rozpamiętywanie błędów popełnionych w przeszłości oraz lęk przed przyszłością rodzący obawę przed popełnianiem tych samych błędów. Konsekwencją tego jest nieufność wobec przyszłości⁴.

Depresja i samotność, będące nieuniknionym efektem każdego nałogu, są powodem głębokiego cierpienia zarówno osoby uzależnionej, jak i jej otoczenia. To generuje różnego rodzaju trudności związane ze społecznym odizolowaniem, nieumiejętność nawiązywania więzi międzyludzkich oraz niedojrzałość emocjonalną. Przejawia się to niejednokrotnie w tym, że osoby dotknięte nałogiem, tak się z nim

¹ Por. M. Dziewiecki, *Uzależnienia czyli cywilizacja zawężonych pragnień*, „Cywilizacja” 28 (2009), s.33.

² Por. Z. Budyn, *Czy uzależniony może być osobą wartościową*, „W drodze” 8 (2009), s. 66; P.P. Ogórek, *Kierownictwo duchowe osób uzależnionych*, w: *Duchowa terapia osób uzależnionych*, red. A. Baran, Warszawa 2006, s. 111-112.

³ Por. tamże, s. 67; S. Urbański, *Życie duchowe, a uzależnienia*, w: *Duchowa terapia*, s. 76.

⁴ Por. L. Lampolsky, *Leczenie uzależnionego umysłu*, Warszawa 2008, s. 44-64.

oswajają, że wręcz boją się powrócić do „zdrowego społeczeństwa”⁵. P.P. Ogórek, podejmując refleksję nad kierownictwem duchowym osób uzależnionych, stwierdza, że bardzo często są oni ignorantami w sprawach religii. Ponadto mają nieufny, wręcz negatywny stosunek do norm i osób reprezentujących społeczeństwo i kulturę oraz kontestują wiele nakazów etycznych. Wszystko to tylko potęguje kryzys wartości w ich życiu i prowadzi do pogłębiającej się dezintegracji⁶.

Kolejną cechą penitenta „nałogowego”, o której spowiednik powinien pamiętać, jest skłonność nałogowca do zwodzenia, niemówienia całej prawdy lub wręcz kłamania i manipulowania. Powodem przyjmowania takiej postawy przez osobę uzależnioną jest wyuczona (na zasadzie imprintingu) chęć życia w nierealnym świecie uzależnienia, w którym zamiast przezwyciężać trudności, można je omijać. Ważne zatem w postawie spowiednika jest to, aby nie pozwolił on uczynić się uczestnikiem tej specyficznej gry⁷.

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, podejmując temat opieki duchowej nad uzależnionymi, określa w swoich wytycznych zasady postępowania i podaje cenne wskazówki pomocne dla spowiedników penitentów „nałogowych”. Ukazując specyficzne cechy osób obarczonych nałogami, zwraca także uwagę na ich duchowe i psychiczne potrzeby. Są nimi przede wszystkim: potrzeba akceptacji i zrozumienia (bardzo często niezaspokojona przez najbliższych); cierpliwego wysłuchania ich problemów i zainteresowania się nimi; spotkań prowadzących do głębokiej rozmowy; zwerbalizowania przed kimś własnych trudności; uzewnętrznienia swojego cierpienia spowodowanego nałogiem; wyznania popełnionego zła; uwolnienia się od dręczącego poczucia winy⁸.

Ponadto penitenci obarczeni nałogami potrzebują pomocy w ponownym odkryciu wartości, szczególnie wartości duchowych i religijnych. Przywrócenie na nowo znaczenia życia duchowego i otwarcia się na wyzwalającą łaskę Boga odbudowuje w nich prawidłową hierarchię wartości nadprzyrodzonych, dzięki czemu mogą oni prowadzić głębsze życie duchowe, stając się zdolnymi do szukania zaspokojenia swoich pragnień nie tylko w sprawach materialnych i zmysłowych. Ponadto powtórne wejście na drogę wiary poprzez wsłuchiwanie się w Słowo Boże i modlitwę prowadzi do szeroko pojętego pojednania. Najpierw pojednania z Bogiem, potem z samym sobą i wreszcie ze wszystkimi, którym uzależnienie przyniosło jakieś cierpienie i zranienie⁹.

Analiza powyższych cech oraz potrzeb penitenta dotkniętego nałogami znajduje także swoje potwierdzenie w obserwacjach naukowych W. Juszczaka. Omawiając uwarunkowania psychiczne penitentów, wymienia on następujące ich potrzeby: wer-

⁵ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, *Kościół, narkotyki i narkomania. Podręcznik duszpasterski*, tł. J. Królikowski, Poznań 2006, 448; P.P. Ogórek, dz. cyt., s. 71.

⁶ Por. tamże, s. 110-111; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, dz. cyt., 452-453, 455; S. Urbański, dz. cyt., s. 76.

⁷ Por. P.P. Ogórek, dz. cyt., s. 115-116.

⁸ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, dz. cyt., 542-457.

⁹ Por. tamże, 460-468; S. Urbański, dz. cyt., s. 71; Z. Budyn, dz. cyt., s. 71.

balizację połączoną z otwarciem się przed kimś zaufanym w celu wyjawienia mu tajemnicy; ekspiację związaną z zadośćuczynieniem; duchowe wsparcie (dla osób podejmujących trud wyjścia z uzależnień jest to szczególnie ważne, gdyż w obliczu zdarzających się jeszcze upadków, może pojawić się okres zniechęcenia i zwątpienia); doskonałość i określenie na nowo sensu życia, który bardzo często w wyniku następstw nałogów został zatracony; samoanaliza i samowychowanie; właściwa miłość wobec siebie – co w przypadku nałogowców jest szczególnie trudnym zadaniem; oraz radość, która pozwala odnaleźć w życiu to, co dobre¹⁰.

Na szczególną uwagę zasługuje również ujęcie J.S. Płatka, który w aspekcie spowiedzi osób uzależnionych dokonuje rozróżnienia na nałogowców i „formalnych recydywistów”. Nałogowiec w jego rozumieniu, to osoba, która weszła już na drogę wyzwolenia. Poprzez nawrócenie i współpracę z Bożą łaską podejmuje ona walkę z nabytym nałogiem. „Formalny recydywista” to według J.S. Płatka osoba, która nie przejmuje się swoim uzależnieniem i nie podejmuje próby wyjścia z niego¹¹.

2. Kwalifikacje i cechy osobowościowe spowiednika osób uzależnionych.

Spowiednik osób obarczonych nałogami – świadomy swoistych trudności, jakimi charakteryzuje się ta grupa penitentów – towarzysząc im na drodze wyzwolenia z nałogu, jest reprezentantem Chrystusa – *in persona Christi*. Przyjmując zatem Jego postawę, miłosiernie pochyła się nad zranionym przez grzech człowiekiem i pragnie uleczyć go swoją miłością¹². Aby zatem być dobrym wychowawcą sumień tych penitentów, najpierw sam powinien być wolnym i dojrzałym, dobrze uformowanym oraz odpowiednio przygotowanym do tej posługi, gdyż w przeciwnym razie – jak ostrzega Pismo święte „jeśli ślepy ślepego prowadzi, obydwaj w dół wpadną” (Mt 15, 14). Tylko poprzez niezbędne przygotowanie, doświadczenie i wiedzę można pomóc komuś pogrążonemu w nałogach¹³.

J.S. Płatek, analizując przygotowanie kapłana do posługi spowiednika, podaje, że powinien on posiadać odpowiednie kwalifikacje zarówno intelektualne, jak i osobowościowe. Kwalifikacje intelektualne obejmują gruntowną wiedzę i doświadczenie spowiednika oraz roztropność w działaniu. Natomiast na dyspozycje osobowościowe składają się: trwanie w stanie łaski, osobista świętość kapłana, kultura duchowa, pozytywne ludzkie cechy, miłość pasterska oraz inne szczególne przymioty¹⁴. Przygotowanie spowiednika dotyczy zdobycia wykształcenia teologiczno-pastoralnego, wiedzy z zakresu teologii duchowości, psychologii, pedagogiki, psychiatrii, komunikacji interpersonalnej oraz przynajmniej ogólnej orientacji w naukach,

¹⁰ Por. W. Juszcak, *Psychoterapeutyczny aspekt sakramentu spowiedzi*, Kraków 2008, s. 120-125.

¹¹ Por. J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996, s. 257-258

¹² Por. *Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981, p. 51; *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, 12.

¹³ Por. J.S. Płatek, *dz. cyt.* S. 262-263.

¹⁴ Por. tamże, s. 262-275.

które mówią o człowieku¹⁵. Wszystko to ma służyć dobru penitenta i uchronić go od szkód duchowych. Stąd spowiednik osób dotkniętych nałogami powinien być osobą, która ciągle się doksztalca, co pozwala na podejmowanie tematów bliskich penitentowi i głębsze zrozumienie tego, co on odczuwa¹⁶.

Kolejną cechą spowiednika powinna być roztropność w zadawaniu pytań, wydawaniu sądów, rozmowie, czy wreszcie w proponowaniu odpowiednich środków do unikania grzechu oraz w udzielaniu rozgrzeszenia i nakładaniu pokuty. W kontekście spowiedzi nałogowców istotne jest stworzenie penitentowi odpowiedniego klimatu do otwarcia się przed Jezusem poprzez osobę kapłana i wyznania swoich grzechów. Wyczuwając on zaangażowanie spowiednika, jego zrozumienie i zainteresowanie przedstawianymi problemami, potrafi on łatwiej zaakceptować siebie i uwierzyć, że jest cenny w czyichś oczach, że pomimo ciągłych upadków zasługuje na miłość i szacunek¹⁷.

Penitent doświadczony nałogami decydując się na sakramentalną spowiedź, oczekuje od kapłana, że będzie on kimś przede wszystkim chcącym go wysłuchać, zrozumieć i nawiązać z nim osobowy kontakt. Spowiednika powinno zatem cechować empatyczne słuchanie, polegające na precyzyjnym wczuwaniu się w niepowtarzalny świat penitenta, czyli w to, co myśli o sobie i o świecie, w którym żyje¹⁸. Ponadto takie podejście spowiednika suponuje życzliwość, wyrozumiałość, akceptację i szacunek względem penitenta. Z empatią łączy się również to, co W. Juszcak nazywa „wyczuciem psychoterapeutycznym”. Polega ono najpierw na indywidualnym zrozumieniu penitenta, a później na nawiązaniu z nim przyjaznego kontaktu, umożliwiającego podjęcie odpowiednich kroków, aby wejść na drogę wyzwolenia¹⁹. Wszystko to stanowi niezbędną przestrzeń zaufania, które wytwarza się pomiędzy penitentem a spowiednikiem. To zaś stanowi dobry fundament do przyszłego kierownictwa duchowego lub dłuższej pracy z daną osobą.

Wśród predyspozycji spowiednika – zważywszy na różnorodność sytuacji, historii życia i uwarunkowań penitentów, z jakimi ma do czynienia w sakramencie pokuty, wyróżnia się także cnotę cierpliwości. Cecha ta z jednej strony umożliwia zindywidualizowane podejście do poszczególnych osób, z drugiej zaś pozwala penitentowi na swobodne wyrażenie własnych słabości. Cierpliwość jest bardzo istotną

¹⁵ Por. tamże; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, 17; *Konstytucja duszpasterska o Kościele świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 5; J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004, s. 388-389; W. Juszcak, dz. cyt., s. 163-165; M. Dziewiecki, *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2001, s. 103.

¹⁶ Por. Z. Sareło, *Kapłan jako spowiednik*, „Collectanea Theologica” 58/1 (1988), s. 54.

¹⁷ Por. Franciszek, *Misericordiae vultus. Bulla ustanawiająca nadzwyczajny jubileusz miłosierdzia*; J.S. Płatek, dz. cyt., s. 264-365; W. Juszcak, dz. cyt., s. 162-163; P.P. Ogórek, dz. cyt., s. 119-120.

¹⁸ Por. Z. Sareło, dz. cyt., s. 52-53; J. Augustyn, *W drodze do Emaus, w: Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, s. 51-53; Z. Wanat, *Spowiednik jako uczestnik rewolucji czułości w świetle nauczania Papieża Franciszka*, „Studia Gdańskie” 38 (2016), s. 233; H. Krzyśteczko, *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 1998, s. 81.

¹⁹ Por. W. Juszcak, dz. cyt., s. 157.

cechą spowiednika osób zmagających się z nałogami. Wyjście z nich jest bowiem procesem długotrwałym, w którym nie należy spodziewać się natychmiastowych rezultatów, a penitenci często przychodzą z takimi samymi trudnościami i upadkami. Nie powinno to jednak zniechęcać spowiednika, mimo iż po ludzku może pojawić się pokusa zniechęcenia i poczucie bezowocności podejmowanych wysiłków²⁰. Cierpliwość kapłańska w tym wypadku łączy się również ze stanowczością, zdecydowaniem, odwagą i męstwem, gdyż spowiednik musi nazywać zło po imieniu i jednocześnie uświadomić osobie uzależnionej, że jej nałóg nie jest wynikiem przypadku, ale konsekwencją poszczególnych wyborów. Ponadto spowiednik osób uzależnionych w sposób szczególny powinien umieć mobilizować penitentów do pracy nad sobą i stawiać im konkretne wymagania. Całe jego oddziaływanie ma charakteryzować się szacunkiem i nadprzyrodzoną łagodnością, która umożliwi osobie poranionej skutkami nałogu uwierzyć w życzliwość i delikatność przebaczonego i kochającego Boga²¹.

Na drodze wyzwolenia z nałogów istotnym zadaniem jest również rozbudzanie potrzeb duchowych i wrażliwości religijnej omawianych penitentów. W związku z tym do bardzo ważnych przymiotów spowiednika należy szeroka kompetencja w sprawach duchowych²². Osoby uzależnione odczuwają ogromny „głód” Bożej obecności w swoim życiu, często pozbawionym sensu i nadziei. Dlatego kapłan w kontakcie z nimi winien być szczególnie świadomy, że tylko łaska Chrystusa jest w stanie doprowadzić do autentycznego wyzwolenia, udzielić daru pokoju i nadziei, nadać ich życiu nowy sens oraz podźwignąć na duchu w obliczu przeżywanych trudności związanych ze skutkami nałogu.

3. Uzdrawiający wymiar posługi spowiednika.

Świadomość Kościoła, jak również refleksja teologiczna, dostrzega w kapłanie pełniącym sakramentalną posługę pokuty i pojednania swojego „lekarza dusz”, natomiast sam sakrament określa jako jeden z sakramentów uzdrowienia. W tym wymiarze kapłańskiej służby wyraźnie uwidacznia się działanie Jezusa Chrystusa, którego spowiednik reprezentuje²³. Ewangelia wielokrotnie pokazuje Chrystusa

²⁰ Por. tamże, s. 159; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, 26; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, *dz. cyt.*, 454; J.S. Płatek, *dz. cyt.*, s. 265-273.

²¹ Por. tamże, s. 267-273; Franciszek, *Misericordiae vultus*; J. Szymański, *Teraźniejszość i przyszłość sakramentu pojednania odczytane w liście apostolskim „Novo millennio ineunte”*, „Ateneum Kapłańskie” 145/2 (2005), s. 259.

²² Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI podczas pielgrzymki do Polski: „wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem” (*Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana (25.05.2006)*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 6-7 (2006), s. 16-17).

²³ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* 1421; *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 978; *Obrzędy pokuty*, p. 6; Jan Paweł II, *Adhortacja „Reconciliatio et poenitentia”*, 31; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, *dz. cyt.*, s. 547; B. Dembowski, *Uzdrawiająca moc sakramentów*, w: *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/98*, Katowice 1995, s. 103-111.

jako lekarza okazującego potrzebującemu człowiekowi swoje miłosierdzie, które ma moc uzdrawiania (por. Mt, 4,23; MK 2, 1-12; Łk 5, 31; 9,2). Szafarz sakramentu pokuty jest zatem narzędziem Tego, który niczym czuły ojciec z przypowieści czeka na grzesznika i pierwszy wychodzi mu na spotkanie, aby okazać miłosierdzie (Łk 15, 11-32). Jest on jednocześnie podobny do Samarytanina, który opatrując ранego (por. Łk 10, 33-34), chce teraz uzdrowić swoją łaską z wszelkich zranień penitenta obciążonego nałogami.

W tym kontekście W. Juszcak zauważa, że zadaniem kapłana jako „lekarza dusz” jest najpierw stwarzanie takiej relacji z penitentem, aby współdziałając z nim dla jego dobra, można było usunąć wszelkie przeszkody dla działania łaski sakramentalnej i pełniejszego jej wykorzystania²⁴. Tym bardziej, że osoby zniewolone przez różne nałogi przynoszą Chrystusowi w sakramencie pokuty nie tylko swoje grzechy, ale nadto najgłębsze zranienia swojego człowieczeństwa. Uzdrawiająca posługa kapłana, który towarzyszy penitentowi na drodze wyzwolenia, polega na udzieleniu mu pomocy w ujawnieniu własnych trudności z jednoczesnym ich zrozumieniem. Wówczas przedstawiając je Bogu w modlitwie, można odnaleźć sens spychanych często do podświadomości niezrozumiałych i nielogicznych sytuacji. Dokonujące się w ten sposób wyzwalające uzdrowienia, którego osoby te tak bardzo pragną, jest procesem wymagającym czasu²⁵.

Analizując uzdrawiający wymiar posługi spowiednika osób obciążonych nałogami, należy jednak podkreślić, że jego rola nie polega na byciu psychoterapeutą, a samego sakramentu pokuty nie można nigdy sprowadzać do psychoterapii. Zasadniczą różnicę w tym zakresie ukazuje A.J. Nowak, zaznaczając, że celem psychoterapii jest uzdrowienie wewnętrzne, zaś celem szafarza sakramentu pokuty jest uświęcenie człowieka. Z tego też względu kompetencją psychoterapeuty jest uwolnienie człowieka od trudności psychicznych i fiksacji, które uniemożliwiają mu pełne uczestnictwo w życiu społecznym. Natomiast zadaniem spowiednika jest doprowadzenie penitenta – zarówno zdrowego, jak również chorego psychicznie – do osobowego spotkania z Bogiem, który ma moc uzdrowić go i uświęcić²⁶.

W tym miejscu należy za B. Dębowskiem zwrócić uwagę na konieczność odróżnienia płaszczyzny uzdrowienia od wyleczenia. Wyleczenie polega na zniknięciu wszystkich objawów choroby, natomiast uzdrowienia – mimo, że dolegliwości często jeszcze mogą dłużej trwać – polega na uwolnieniu od ciężaru cierpienia²⁷. W przypadku uzależnień tym ciężarem są negatywne skutki nałogów wraz z poczuciem osamotnienia i odrzucenia. Wyzwalająca i uzdrawiająca łaska sakramentu pokuty sprawia, że te konsekwencje grzechu, chociaż mogą być ciągle jeszcze od-

²⁴ Por. W. Juszcak, *dz. cyt.*, s. 152.

²⁵ Por. T. Huk, *Kierownictwo duchowe a uzdrowienie wewnętrzne*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, s. 262.

²⁶ Por. A.J. Nowak, *Psychoterapia w duszpasterstwie*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 13/1 (1975), s. 149-150; W. Juszcak, *dz. cyt.*, s. 168-171.

²⁷ Por. B. Dembowski, *dz. cyt.*, s. 109.

czuwalne, nie stanowią już źródła niepokoju. W tej perspektywie należy stwierdzić, iż uzdrawiający charakter misji spowiednika osób obarczonych nałogami, najbardziej realizuje się w posłudze kierownictwa duchowego, czyli towarzyszenia osobie zniewolonej na drodze jej wyzwolenia. Towarzyszenie to jest rodzajem wspólnego rozpoznawania działalności Boga w historii życia konkretnego penitenta²⁸.

Konieczność kierownictwa duchowego osób uzależnionych jest również jednym z postulatów wysuwanych przez W. Gałązkę. W obliczu trudności towarzyszących człowiekowi na drodze wyzwolenia, potrzebę towarzyszenia kapłana oddaje on za pomocą zwięzłej analogii: „podobnie jak w wysokie góry nikt nie zapuszcza się bez przewodnika, nikt nie postawi trafnej diagnozy w chorobie, tak też w życiu duchowym potrzebny jest przewodnik, by łatwiej i szybciej ominąć trudności i czynić postępy”²⁹.

Uzdrawiający charakter posłannictwa kapłana w kierownictwie duchowym jest procesem przebiegającym etapowo. Pierwszy etap obejmuje takie stany wewnętrzne penitenta, jak: uporządkowanie emocji, uwolnienie od lęku, uspokojenie i wycieszenie. Kolejny etap to: skupienie, rozeznanie, rodzące się poczucie pewności siebie oraz własnej wartości. Następna faza charakteryzuje się budzeniem dynamizmów wewnętrznych, pełniejszym widzeniem własnych problemów i wyjściem ku innym. Ostatni etap stanowiący podsumowanie procesu wewnętrznego uzdrowienia, polega na wzięciu odpowiedzialności za własne życie³⁰. W kontekście zranień i trudności występujących u nałogowców można za T. Hukiem nazwać owoce omawianego wewnętrznego uzdrowienia. Są nimi: ponowna akceptacja samego siebie, odkrycie właściwego obrazu swojego człowieczeństwa oraz odzyskanie własnej godności. Ponadto wyzwolenie ze zniechęcenia niepowodzeniami i przywrócenie radości oraz chęci życia, a także otwarcie się na innych ludzi i odkrycie prawdziwego obrazu Boga³¹.

4. Współpraca spowiednika penitentów „nałogowych” ze specjalistami.

Kapłan, który w sakramencie pokuty ma kontakt z penitentem obarczonym trudnymi doświadczeniami i zniewalającymi konsekwencjami własnych nałogów, jest świadkiem dwojakiego rodzaju spotkania. Z jednej strony umożliwia on kontakt penitenta z wyzwalającą mocą Bożej łaski i miłości. Z drugiej zaś strony sam spowiednik jawi się jako ten, od którego dana osoba oczekuje konkretnej pomocy i rady³². Kompetencje, rozeznanie oraz wycucie spowiednika osób zmagających się z uza-

²⁸ Por. T. Huk, *dz. cyt.*, s. 256-157; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, *dz. cyt.*, 450-451; P.P. Ogórek, *dz. cyt.*, s. 100-102.

²⁹ W. Gałązka, *Formacja duchowa w profilaktyce uzależnień*, w: *Duchowa terapia osób uzależnionych*, red. A. Baran, Warszawa 2006, s. 139-141.

³⁰ Por. T. Huk, *dz. cyt.*, s. 262.

³¹ Por. tamże, s. 262-263.

³² Por. W. Juszcak, *dz. cyt.*, s. 172.

leżnieniami, będą skłaniały go, aby w niektórych przypadkach zasięgnąć rady lub skierować danego penitenta do odpowiedniego specjalisty.

W tym miejscu należy zauważyć, że spowiednik, decydując się na współpracę ze specjalistą, powinien wskazać – w miarę swoich możliwości – takiego terapeutę, dla którego ważna będzie motywacja religijna. Ma to istotne znaczenie, gdyż w przypadku psychologa nierozumiejącego duchowych przeżyć człowieka, bądź też wyznającego inny system wartości, droga wyzwolenia rozpoczęta podczas spowiedzi, czy też w kierownictwie duchowym, nie osiągnie zamierzonych celów³³. Z. Kroplewski stwierdza, że jeśli taka współpraca zostanie już zainicjowana, to w zależności od charakteru danego nałogu, istnieją dwie możliwości jej realizacji. Pierwszy rodzaj polega na przerwaniu kierownictwa duchowego na czas uczestnictwa w psychoterapii, drugi natomiast przebiega we wzajemnym uzupełnianiu się tych dwóch rzeczywistości³⁴.

Kwestią związaną ze współpracą z różnymi poradniami i specjalistami, jest kwestia tajemnicy spowiedzi, która w absolutny sposób zobowiązuje spowiednika³⁵. Podczas sakramentu pokuty penitent powierza mu swoje słabości i niekiedy doświadczenia dotyczące najgłębszej sfery intymności. W rozważanym kontekście kapłan, radząc się specjalistów w kwestii postępowania z osobą zniewoloną nałogami, może to uczynić, zobowiązany jest jednak do nieujawniania nazwiska penitenta ani żadnej informacji, która by go w jakikolwiek sposób mogła zidentyfikować³⁶.

Współpraca spowiednika penitentów „nałogowych” ze specjalistami, to również współpraca z różnymi środowiskami zajmującymi się osobami uzależnionymi. Są to otwarte lub zamknięte organizacje, prowadzone zarówno z inicjatywy Kościoła, jak również mające charakter świecki. Coraz częściej urzeczywistniają się również różnego rodzaju prozdrowotne projekty współpracy Kościoła z różnymi instytucjami dysponującymi odpowiednią kadrą terapeutów, specjalistów z zakresu psychologii, pedagogiki oraz prawa. Instytucje te dysponują zarówno niezbędnymi środkami technicznymi, jak i posiadają doświadczenie w realizacji różnych działań i programów terapeutycznych. Warto tutaj wspomnieć, że taka współpraca ma podwójną zaletę. Z jednej strony Kościół, a konkretnie spowiednicy spotykający się w swojej posłudze z przypadkami osób obarczonych nałogami, mają bezpośredni kontakt z wykwalifikowanymi terapeutami. Z drugiej strony Kościół, poprzez do-

³³ or. K. Dyrek, *Psychologiczne założenia kierownictwa duchowego*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, s. 334; Z. Kroplewski, *Kierownictwo duchowe a psychoterapia*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, s. 351; B. Grulkowski, *Zagadnienia światopoglądu w poradnictwie psychologicznym*, w: *Poradnictwo psychologiczno-religijne*, red. I. Makselon, Kraków 2001, s. 27-37.

³⁴ Por. Z. Kroplewski, *dz. cyt.*, s. 351.

³⁵ Dlatego też, zgodnie z *Kodeksem Prawa Kanonicznego*, „tajemnica sakramentalna jest niaruszalna; dlatego nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w czymkolwiek zdradzić penitenta” (KPK, kan. 983 § 1).

³⁶ Por. W. Adamczewski, *Prawo w konfesjonale*, w: *Sztuka spowiadania*, red. J. Augustyn – S. Cyran, Kraków 2005, s. 187.

stęp do szerokiego grona wiernych, ma możliwość (np. za pośrednictwem poradnictwa rodzinnego, stowarzyszeń, ruchów i grup religijnych) uwrażliwić więcej osób na zjawisko uzależnień i nałogów³⁷.

Warto jednak pamiętać, że profesjonalna terapia odwykowa jest działaniem czasowo ograniczonym i dlatego „nie stanowi interwencji wystarczającej”. W rzeczywistości dopiero otwiera ona proces wyzwolenia z uzależnień, który jest drogą niełatwą i często długotrwałą. Stąd, jak zauważa M. Dziewiecki, potrzeba odpowiednio przygotowanych duchowych doradców, którzy zachęcą osoby po odbytej terapii do włączenia się w „ruchy samopomocowe” i będą dalej im towarzyszyli³⁸. Rosnąca świadomość konieczności działania tych grup, dla wspomagania procesu wychodzenia z nałogów, jest powodem tworzenia ciągle nowych ośrodków, poradni, czy wspólnot specjalizujących się w tego typu pracy³⁹.

Z punktu widzenia duszpasterskiego cenną zaletą tzw. „grup samopomocowych” jest ich program terapeutyczny oparty najczęściej na 12 „krokach” wyznaczających cały przebieg procesu wyzwolenia, w którym zniewoleni przez nałogi, przechodzą różne etapy. Rozpoczynają od uznania własnej słabości, z którą nie potrafią sobie sami poradzić, a kończą na powierzeniu całego swojego życia Bogu – czyli na „Sile Większej” od ich własnych popędów i zniewoleń, a także na pielęgnowaniu więzi z Nim na modlitwie i medytacji. Ostatnim etapem tych programów terapeutycznych jest przyjęcie postawy „posłańca”, czyli świadka tego, że wyzwolenia z siideł uzależnienia jest możliwe i, że tylko taka droga daje autentyczną radość oraz przywraca sens życia. Wreszcie niesienie „posłania” oprócz poczucia satysfakcji, jest najlepszym sposobem trwania w nowej, wolnej od zniewoleń postawie życiowej⁴⁰.

Inną, wspomagającą formą pomocy na drodze wyzwolenia, mogą być różnego rodzaju duszpasterstwa i wspólnoty chrześcijańskie, które przez doświadczenie wspólnotowe dają możliwość „uczenia się pozytywnych więzi oraz nabywanie prawidłowych umiejętności, wzorców i kompetencji społecznych⁴¹. Należy tu również

³⁷ Por. R. Jaworski, *Projekty działań prozdrowotnych we współpracy z Kościołem*, w: *Palenie tytoniu aspekty medyczne, psychiczne i duchowe*, red. tenże, Płock 2006, s. 123-126.

³⁸ Por. M. Dziewiecki, *dz. cyt.*, s. 96-103.

³⁹ Spośród najbardziej znanych grup samopomocy, można wymienić: AA (anonimowi alkoholicy); SA (anonimowi seksoholicy); Anonimowi Uzależnieni od Seksu i Miłości; NA (anonimowi narkomani); grupa terapeutyczna DAYTOP; Kluby Abstynentów, które w swoich programach uwzględniają również problematykę współuzależnionej rodziny. Stąd takie grupy jak: Al-Anon (grupy rodzin dotkniętych problemem alkoholowym); Alateen; Alatot; Alakid; DDA (grupy dla dzieci z rodzin alkoholowych); Nar-Anon (bliscy narkomanów); Gam Anon (bliscy hazardzistów); Work-Anon (bliscy pracocholików); grupy HESHE Anonymus (Helping Everyone Share Healty Emotions), czyli Pomagające Każdemu Przeżywać Zdrowe Emocje.

⁴⁰ Por. I. Niewiadomska, *Rola wartości w utrzymywaniu abstynencji anonimowych alkoholików*, w: *Profilaktyka uzależnień drogą do wolności człowieka*, red. Cz. Cekiera – I. Niewiadomska, Lublin 2001, s. 166-169; M. Daumling, *Grupa terapeutyczna – sposobem leczenia uzależnień*, w: *Profilaktyka uzależnień drogą do wolności człowieka*, red. Cz. Cekiera – I. Niewiadomska, Lublin 2001, s. 253.

⁴¹ Por. M. Łakomski, *Pomóż uzależnionym! Integralny program profilaktyczny w szkole*, Kraków 2007, s. 108-115; Papięska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, *dz. cyt.*, s. 520-527.

podkreślić rolę wyspecjalizowanych w przyjmowaniu osób uzależnionych ośrodków życia zakonnego, w których rytm życia wyznacza praca i modlitwa⁴². Ponadto Kościół ma do dyspozycji wiele instytucji ukierunkowanych na terapię i profilaktykę uzależnień. Zrzeszone w tych instytucjach osoby, obok działalności terapeutyczno-profilaktycznej, prowadzą profilaktykę poprzez rekolekcje, dyżury w „telefonie zaufania”, a także udział w różnego rodzaju spotkaniach oraz szkoleniach⁴³.

Podsumowanie

Sakrament pokuty jako miejsce doświadczania uzdrawiającej i wyzwalającej łaski Bożej, stanowi odpowiedź Kościoła na dramat osób obarczonych nałogami oraz propozycję drogi wyzwolenia z siideł różnych uzależnień. Szafarz tego sakramentu, działając *in persona Christi*, jest często pierwszą osobą, której penitent „nałogowy” – przeżywający rozmaite trudności – powierza swoją historię. W tym kontekście poczynione przez autora refleksje i analizy ukazały konieczność odpowiedniego przygotowania do tej posługi, a także potrzebne kwalifikacje i cechy osobowościowe, jakimi powinien odznaczać się spowiednik, czy kierownik duchowy wobec takich osób.

Nieocenioną rolę w procesie wychodzenia z uzależnień i nałogów pełnią także osoby świeckie, specjalistyczne instytucje, grupy samopomocy, a także wspólnoty religijne – o czym doświadczony spowiednik powinien pamiętać i w swojej posłudze umiejętnie nawiązywać z tymi środowiskami współpracę. Wszyscy oni przyczyniają się do odrodzenia, odzyskania godności i ostatecznego wyzwolenia człowieka obciążonego nałogiem. Dzięki środowiskom, które tworzą, pomagają dostrzec mu na nowo piękno i sens życia w wolności, do której „wyswobodził nas Chrystus” (por. Ga 5,1).

Literatura

- Adamczewski, W., *Prawo w konfesjonale*, w: *Sztuka spowiadania*, red. J. Augustyn – S. Cyran, Kraków 2005.
- Augustyn, J., *W drodze do Emaus*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, s. 47-57.
- Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana* (25.05.2006), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., 6-7 (2006), s. 16-17.
- Bramorski, J., *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004.
- Budyn, Z., *Czy uzależniony może być osobą wartościową*, „W drodze” 8 (2009), s. 64-71.
- Daumling, M., *Grupa terapeutyczna – sposobem leczenia uzależnień*, w: *Profilaktyka uzależnień drogą do wolności człowieka*, red. Cz. Cekiera – I. Niewiadomska, Lublin 2001, s. 249-253.
- Dembowski, B., *Uzdrawiająca moc sakramentów*, w: *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/98*, Katowice 1995, s. 103-111.

⁴² Tamże, s. 464-465.

⁴³ Por. J. Zimniak, *Rola Kościoła i wartości religijnych w profilaktyce uzależnień*, w: *Profilaktyka uzależnień*, s. 71.

- Dyrek, K., *Psychologiczne założenia kierownictwa duchowego*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, s. 333-345.
- Dziewiecki, M., *Nowoczesna profilaktyka uzależnień*, Kielce 2001.
- Dziewiecki, M., *Uzależnienia czyli cywilizacja zawężonych pragnień*, „Cywilizacja” 28 (2009), s.33-44.
- Franciszek, *Misericordiae vultus*, Watykan 2015.
- Gałązka, W., *Formacja duchowa w profilaktyce uzależnień*, w: *Duchowa terapia osób uzależnionych*, red. A. Baran, Warszawa 2006, s. 127-141.
- Grułkowski, B., *Zagadnienia światopoglądu w poradnictwie psychologicznym*, w: *Poradnictwo psychologiczno religijne*, red. I. Makelson, Kraków 2001, s. 27-37.
- Huk, T., *Kierownictwo duchowe a uzdrowienie wewnętrzne*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, s. 253-263.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”*, Rzym 1992.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Reconciliatio et paenitentia”*, Rzym 1984.
- Jaworski, R., *Projekty działań prozdrowotnych we współpracy z Kościołem*, w: *Palenie tytoniu aspekty medyczne, psychiczne i duchowe*, red. R. Jaworski, Płock 2006, s. 121-126.
- Juszczak, W., *Psychoterapeutyczny aspekt sakramentu spowiedzi*, Kraków 2008.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kroplewski, Z., *Kierownictwo duchowe a psychoterapia*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn – J. Kołacz, Kraków 2007, s. 347-355.
- Krzysteczko, H., *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 1998.
- Lampolsky, L., *Leczenie uzależnionego umysłu*, Warszawa 2008.
- Łakomski, M., *Pomóż uzależnionym! Integralny program profilaktyczny w szkole*, Kraków 2007.
- Niewiadomska, I., *Rola wartości w utrzymywaniu abstynencji anonimowych alkoholików*, w: *Profilaktyka uzależnień drogą do wolności człowieka*, red. Cz. Cekiera – I. Niewiadomska, Lublin 2001, s. 165-177.
- Nowak, A.J., *Psychoterapia w duszpasterstwie*, „Studia Theologica Varsaviensia” 13/1 (1975), s. 143-156.
- Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981.
- Ogórek, P.P., *Kierownictwo duchowe osób uzależnionych*, w: *Duchowa terapia osób uzależnionych*, red. A. Baran, Warszawa 2006, s. 99-125.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Zdrowia, *Kościół, narkotyki i narkomania, Podręcznik duszpasterski*, tł. J. Królikowski, Poznań 2006.
- Płatek, J.S., *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996.
- Sareło, Z., *Kapłan jako spowiednik*, „Collectanea Theologica” 58/1 (1988), s. 41-56.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 487-517.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 537-620.
- Szymański, J., *Terazniejszość i przyszłość sakramentu pojednania odczytane w liście apostołskim „Novo millennio ineunte”*, „Ateneum Kapłańskie” 145/2 (2005), s. 245-263.
- Urbański, S., *Życie duchowe, a uzależnienia*, w: *Duchowa terapia osób uzależnionych*, red. A. Baran, Warszawa 2006, s. 63-83.
- Wanat, Z., *Spowiednik jako uczestnik rewolucji czułości w świetle nauczania Papieża Franciszka*, „Studia Gdańskie” 38 (2016), s. 227-237.
- Zimniak, J., *Rola Kościoła i wartości religijnych w profilaktyce uzależnień*, w: *Profilaktyka uzależnień drogą do wolności człowieka*, red. Cz. Cekiera – I. Niewiadomska, Lublin 2001, s. 67-72.

The Ministry of a Confessor toward Penitents Suffering from Addictions

Summary: The Sacrament of Penance is the Church's solution to the personal tragedies of people suffering from addictions and a way of fighting with various vices. It serves as a place to experience the healing and liberating grace of God. The minister of this Sacrament, acting *in persona Christi*, is frequently the first person to be trusted to hear stories of addicted penitents who struggle with various difficulties. This implies the necessity of proper intellectual and psychological preparation of confessors.

The starting point of the article is a specification of the common features of addicted penitents, along with particular difficulties which may accompany them during the Sacrament of Penance. The author concentrates on the competencies of confessors who minister to addicts and on the healing aspect of the confessor's ministry. The final part is dedicated to the importance of cooperation between confessors and various social groups working to rehabilitate addicts and prevent the emergence of addictions.

Keywords: Sacrament of Penance, confessor, spiritual leadership, penitent, addiction

KS. ARKADIUSZ OLCZYK

Wyższe Seminarium Duchowne
Częstochowa

Obsesja hazardu

Streszczenie: Pośród współczesnych uzależnień, jakie dotyczą coraz większą liczbę ludzi w różnym wieku, różnego wykształcenia i różnych zawodów, należy wymienić hazard. Ma on swoją bogatą historię sięgającą tysięcy lat przed naszą erą. Był on obecny we wszystkich starożytnych cywilizacjach. Hazardzistami byli tak sławni ludzie jak: Kartezjusz, Casanova, Fiodor Dostojewski, Tadeusz Boy-Żeleński czy Ludwik Solski. W Polsce pierwsze kasyno powstało w 1988 roku, zaś wydatki Polaków na hazard w 2007 roku sięgały 8 mld zł. Obecnie szerzy się tzw. e-hazard, który przyjmuje charakter patologiczny. Uzależnienie od hazardu niesie ze sobą liczne destrukcyjne konsekwencje w życiu osobistym, rodzinnym, społecznym i moralnym. Pomocne w poradzeniu sobie z hazardowym graniem są programy leczenia patologicznego hazardu. Powstają też Grupy Anonimowych Hazardzistów, zaś bliscy osób uzależnionych mogą uzyskać pomoc w grupach Gam-Anon.

Słowa kluczowe: hazard, gry hazardowe, uzależnienie, terapia

Wprowadzenie

Tak jak na przełomie XIX i XX wieku zapanowała na świecie era nerwic, tak na przełomie XX i XXI stulecia króluje era uzależnień. Siłą napędową uzależnień stało się współczesne tempo życia, poszukiwanie szybkiej przyjemności i natychmiastowej gratyfikacji oraz trudność w kontrolowaniu bodźców. Od strony biologicznej przyczyny zachowań związanych z uzależnieniami można doszukiwać się, zdaniem badaczy tej problematyki, w nieprawidłowym funkcjonowaniu tzw. układu nagrody w ludzkim mózgu. Obserwując uważnie to, co w ostatnich dekadach dzieje się wokół nas, łatwo zauważyć, że coraz więcej naszych zachowań przybiera charakter nałogowy, a zatem chorobowy. Tym samym wpływa też niekorzystnie na różne sfery naszego życia. Uzależnienia od substancji psychoaktywnych (alkoholizm, narkomania, nikotynizm, lekomania) oraz wszelkie inne „zależności” odgrywają w naszej cywilizacji coraz większą rolę i pociągają za sobą coraz więcej ofiar. Najbardziej podatne na uzależnienia są te osoby, które mają, najczęściej nieświadomy, deficyt niektórych umiejętności życiowych i którym określona substancja lub zachowanie (hazard, robienie zakupów, oglądanie telewizji, surfowanie w internecie) pomaga chwilowo, i niestety tylko pozornie, te deficyty niwelować. Podejrzewam, że więk-

szość z nas mogłaby przyznać się do jakiegoś uzależnienia, gdyby tylko zastosowała do siebie sens tego powiedzenia: „Nigdy nie wiesz, od czego jesteś uzależniony, dopóki sobie tego nie odmówisz”.

W pułapkę uzależnienia może wpaść zatem każdy człowiek, niezależnie od wieku, zawodu czy statusu społecznego. Jednak w szczególnie sposób na pokusę „iluzorycznej wolności” narażeni są ludzie młodzi. Miota nimi wiatr mody, idoli, tego, co jest „trendy”, „cool” i „na topie”. Obok znanych nam od wielu lat, a nawet wieków, uzależnień (alkoholizm, nikotynizm, narkomania) pojawiły się tzw. *new addictions*, których przyczyny leżą poza używkami. Poniżej zostanie opisane jedno z takich współczesnych uzależnień – od hazardu. Ponieważ Kościół nie może opuścić człowieka, bowiem każdy „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa (...), drogą wytyczoną przez samego Chrystusa” (*Redemptor hominis* 14), stąd też potrzeba refleksji nad tym problemem, by przyjść takim ludziom uzależnionym od hazardu z duszpasterską pomocą.

1. Historia hazardu na świecie

Słowo „hazard” pochodzi z języka arabskiego (*az-zahr* oznacza „kostkę”, „grę w kości”). Przetłumaczone dosłownie na język angielski oznacza „ryzyko”, „niebezpieczeństwo”. Przypomina się tutaj znane powiedzenie Juliusza Cezara: *Alea iacta est (kości zostały rzucone)*¹, które oznacza, że nie można już cofnąć decyzji, tak jak nie można było wycofać się z gry w kości po wykonaniu rzutu.

Ustalenie początków hazardu w historii ludzkości nie jest łatwe. Wiadomo, że był on obecny we wszystkich starożytnych cywilizacjach. Pierwsze kości do gry znalezione zostały w wykopaliskach na terenie Mezopotamii. O różne cenne rzeczy oraz o niewolników grano już w Chinach około 2300 lat p.n.e. i w Tebach ok. 1500 lat p.n.e. Dowody na gry hazardowe znajdują się w inskrypcjach na piramidzie Cheopsa i w Biblii (rzymscy żołnierze grali o szaty konającego na krzyżu Chrystusa)². Herodot w swoich *Dziejach* pisał, że Libijczycy, mieszkańcy północnej Afryki, w okresie osiemnastoletniej suszy i braku pożywienia grali co drugi dzień, od rana do wieczora, żeby zapomnieć o głodzie. Przekazy mitologiczne mówią, że greccy bogowie grali o podział łądów, mórz i podziemi, a historyczne, że greccy wojownicy grali podczas oblężeń, żeby się nie nudzić³. Z innych źródeł wynika, że grze w kości oddawali się z namiętnością rzymscy wodzowie: Juliusz Cezar i Marek Aureliusz

¹ Słowa te, zapisane przez Swetoniusza, miał wypowiedzieć Juliusz Cezar ponad dwa tysiące lat temu, gdy 10 stycznia 49 p.n.e. na czele swojej armii przekroczył rzekę Rubikon, rozpoczynając wojnę domową w republice rzymskiej.

² W Ewangelii Janowej czytamy: „Żołnierze zaś, gdy ukrzyżowali Jezusa, wzięli Jego szaty i podzielili na cztery części, dla każdego żołnierza po części; wzięli także tunikę. Tunika zaś nie była szyta, ale cała tkana od góry do dołu. Mówili więc między sobą: «Nie rozdierajmy jej, ale rzućmy o nią losy, do kogo ma należeć». Tak miały się wypełnić słowa Pisma: Podzielili między siebie szaty, a los rzucili o moją suknię. To właśnie uczynili żołnierze” (J 19, 23-24).

³ Por. *Hazard*, red. I. Niewiadowska, M. Brzezińska, B. Lelonek, Lublin 2005, s. 36.

oraz kolejni cesarze rzymscy: Kaligula, Klaudiusz i Neron. Cesarz Kaligula swoje przegrane rekompensował aresztowaniami lub egzekucją bogatych obywateli oraz konfiskatą ich dóbr⁴. Z kolei cesarz Klaudiusz napisał dowcipną książeczkę o tym, jak grać i wygrywać w kości, a w swojej lektyce miał specjalny stolik do gry. Kości były dwojakiego rodzaju, tzn. były to albo autentyczne kostki ze śródstopia bawołów, owiec, kozłów lub gazeli (zwane z grecka „astragalami” lub po łacinie „tali”), albo też były to kostki w formie sześcianów wykonywane z różnych materiałów (np. z kości słoniowej czy ze złota). W starożytnym Rzymie, w Grecji i w Egipcie do uprawiania hazardu służyły także gry planszowe⁵.

Również w czasach nowożytnych hazard był dość powszechny⁶. Podczas II wyprawy krzyżowej (1147-1149) grać w kości mogli tylko rycerze, a regulamin mówił, że nie wolno było przegrać więcej niż jednego funta (równowartość konia). Z kolei król Francji Ludwik IX Święty (1214-1270), inicjator VI i VII wyprawy krzyżowej wydał edykt zabraniający zarówno gry w kości, jak i produkowania kości do grania⁷. Historyczne źródła mówią, że w 1020 r. król Norwegii Olaf II Święty wygrał w kości powiat Hising z królem Szwecji Olafem Skotkonungiem. W kości chętnie grali natomiast angielscy królowie – Ryszard Lwie Serce (1157-1199) i Jerzy I Hannowerski (1660-1727), a Henryk VIII Tudor (1509-1547) przegrał wielki dzwon z anglikańskiej katedry św. Pawła w Londynie⁸. Również na dworze króla francuskiego Ludwika XIV Burbona (1638-1715) gry były ulubionym sposobem spędzania czasu, grywały zarówno damy, jak i kawalerowie. W naszych czasach kości do gier są wykorzystywane również wirtualnie (internetowa gra World of Warcraft istniejąca od 2004 roku)⁹.

Znane do dzisiaj oczko i poker zostały wymyślone w Chinach. Tam grano najpierw pieniędzmi, a później pieniądze zastąpiono kartami. Karty z wzorami dywanów dotarły w XIII wieku do Włoch i Hiszpanii. Wówczas pojawiły się figury, takie jak król, dama i walet. Francuzi twierdzą, że to właśnie oni wynaleźli tak oznaczone

⁴ Por. Tamże, s. 37.

⁵ Por. B.T. Woronowicz, *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, Poznań 2009, s. 463-464.

⁶ Wczesne zakłady w Europie w niczym nie przypominały dzisiejszych zakładów bukmacherskich. Włosi zakładali się na tzw. „bocce” lub „bocci” – dyscyplina sportu ściśle związana z pétanque, bowls, grą prowansalską pochodzącą z gry granej w starożytnym Imperium rzymskim. Niemcy zakładali się na „skittles” (kręgle) i „quoits” (podkowy). W średniowieczu niektóre kraje próbowały zakazać hazardu – w tym Anglia. Jednak za czasów Ryszarda II urządzano turnieje łucznicze, które stały się powszechne z obstawianiem zwycięzcy. Podobną formą był zakład o to, kto wygra w „skullball” (prekursor piłki nożnej i rugby).

⁷ Por. A. Skowron, *ABC zachowań ryzykownych*, „Remedium”, 2009, nr 3, s. 16.

⁸ Por. *Historia zakładów sportowych*, [w:] <https://strategiebukmacherskie.wordpress.com/wszystko-dla-poczatkujacych/historia-zakladow-sportowych/> [dostęp 07.01.2018].

⁹ World of Warcraft (*WoW*) – gra komputerowa z gatunku MMORPG wyprodukowana przez amerykańską firmę Blizzard Entertainment. Jej akcja toczy się cztery lata po wydarzeniach przedstawionych w grze Warcraft III: The Frozen Throne, w świecie stworzonym w 1994 roku na potrzeby Warcraft: Orcs & Humans. *World of Warcraft* jest czwartą (nie licząc dodatków) grą w uniwersum Warcrafta. Por. <https://wowcenter.pl/> [dostęp 07.01.2018].

karty, podają nawet konkretną datę – 1387 rok. Pierwsza drukowana talia kart z nowym wzorem (wcześniej rysowano je i zdobiono ręcznie) miała opuścić warsztat Gutenberga w 1440 roku¹⁰.

Istotnym wydarzeniem w historii hazardu była jego legalizacja w amerykańskim stanie Nevada w 1931 roku, a w ślad za tym dynamiczny rozwój Las Vegas, które wkrótce stało się stolicą światowego hazardu. Obecnie na świecie funkcjonuje bardzo dochodowy przemysł związany z hazardem, a w krajach, gdzie nie jest zabroniony, budżet państwa ma poprzez podatki duże wpływy z hazardu. Potęgą są Stany Zjednoczone, gdzie w 2004 roku obrót kasyn wyniósł 47,3 mld dolarów. Według analiz największej firmy doradztwa finansowego PrincewaterhouseCoopers, w 2009 roku obrót ten wzrósł do 64,1 mld¹¹. Na hazardowej liście druga jest Europa. Według danych z 2004 roku najwięcej na grę wydają Francuzi – 2,5 mld euro oraz Niemcy i Brytyjczycy – mniej więcej po miliardzie euro¹². Najbardziej znane europejskie kasyno (Grand Casino de Monte Carlo) znajduje się w Monako i zostało zaprojektowane w 1878 roku. Ciekawostką jest fakt, że Monako funkcjonuje głównie dzięki kasynom, a jego mieszkańcy nie płacą podatków, z tym, że mają zakaz odwiedzania salonów gry. W krajach islamskich hazard jest zabroniony¹³.

2. Historia hazardu w Polsce

Rynek gier hazardowych pojawił się w Polsce na początku lat 90. XX wieku, a w 1991 roku działało zaledwie 14 legalnych kasyn. Dzisiaj jest ich wielokrotnie więcej. W 2005 roku w Polsce wydano na hazard około 6,5 mld zł, z czego na gry liczbowe około 2,34 mld, drugie tyle na gry na automatach, na loterie pieniężne 70 mln, a w salonach bingo 8 mln. Do budżetu państwa z tytułu opodatkowania od hazardu wpłynęło w 2005 roku 805 mln zł, a rok później już miliard zł. Szacuje się, że w 2009 roku łączny obrót wszystkich kasyn na świecie ma przekraczać 100 miliardów dolarów¹⁴.

Historia hazardu w Polsce sięga prawdopodobnie jeszcze czasów piastowskich, kiedy to rzucano kości. O ich popularności pisał Jędrzej Kitowicz (1727-1804) w *Opisie obyczajów*: „Szulerowie po miastach, po szynkowych domach najczęściej grali w kości, mieli tak sporządzone, że im padały na stronę wygraną, którym sposobem, sobie wiadomym, ogrywali niewiadomych do gry zwabionych”¹⁵. Wiadomo też, że grze w kości chętnie poświęcał czas syn Bolesława Krzywoustego – książę Kazimierz II Sprawiedliwy (1138-1194). Kolejny etap rozwoju hazardu to wiek XV,

¹⁰ Hazard – *definicja długa*, [w:] <http://www.osrodekocalenie.pl/uzalezniczenie-przeglad/92-hazard-definicja-dluga> [dostęp 06.01.2017].

¹¹ Por. M. Prajsner, *Nalógowy hazard*, „Remedium”, 2012, nr 6, s. 2.

¹² Por. B.T. Woronowicz, *Uzależnienia...*, dz. cyt., s. 464.

¹³ Por. http://www.alislam.pl/islam/zarys_islamu/zakazy_apsolutne_w_islamie [dostęp 06.01.2018].

¹⁴ Por. B. Dzik, *Hazard*, [w:] *Psychologia ekonomiczna*, red. T. Tyszka, Gdańsk 2004, s. 574-575.

¹⁵ J. Kitowicz, *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, opr. M. Janik, Kraków 1925, s. 88.

kiedy to szlachta polska do swoich rozrywek włączyła grę w karty i w szachy. Karty przywędrowały do Polski z terenów Niemiec, gdzie znane były już w średniowieczu. Na nadmierne zainteresowanie szlachty grą w karty zwracał uwagę w XVI wieku biskup Maciejewski, pytając: „Ażeby się nie mogła znaleźć insza krotochwila, a nie ustawiczna, karty?”, a Jan Kochanowski (1530-1584) w *Pieśni Pierwszej* pisał: „Nie umie syn szlachecki na konia wsiąść, lepiej kufła świadomy, kart pisanych malowanych, kostek prawem zakazanych”¹⁶. Gry karciane nosiły niewiele nam dziś mówiące nazwy: pikieta, chapanka, kupiec, fryszak zwany też flusem, faraon, mariasz, ćwik czy wist. Gra w karty jak każda gra hazardowa była przyczyną wielu osobistych tragedii, bowiem hazardziści przegrywali nie tylko pieniądze i rzeczy osobiste, ale także majątki ziemskie. Zwracał na to uwagę satyryk i dramatopisarz, sam znany z prywaty i politycznego awanturnictwa, wojewoda poznański z czasów potopu szwedzkiego – Krzysztof Opaliński (1609-1655), autor zbioru *Satyry albo Przestrogi do naprawy rządu i obyczajów w Polsce należące z 1650 roku*, pisząc: „Kędz wola ową szczerłość, ową otworzystość staropolską, kiedy się roszyli sąsiedzi, po szelągu kart grając, albo więc warcabów, o kasztelański stołek...”¹⁷.

Pierwsze w Polsce komercyjne kasyno powstało w 1988 roku, ale do dzisiaj nie powstał żaden rządowy projekt pomocy osobom uzależnionym od hazardu, chociaż wydatki Polaków na hazard w 2007 roku wyniosły ok. 8 mld zł.

3. Znani hazardziści

Hazardzistami byli tak sławni ludzie jak Kartezjusz, Casanova czy też znany rosyjski pisarz i autor powieści „Gracz” – Fiodor Dostojewski (1821-1881). Powieść była przedmiotem iście hazardowej gry, bowiem umowa z wydawcą przewidywała, że jeśli autor nie ukończy pracy w wyznaczonym terminie, wydawca zyska wyłączne prawo własności wszystkich jego dzieł, które w przyszłości powstaną. Dostojewski napisał ją w 1866 roku, w ciągu jednego miesiąca, a jej główny bohater Aleksy Iwanowicz bardzo przypomina samego pisarza. „Gracz” to studium uzależnienia od hazardu, w którym Dostojewski podzielił się swoimi własnymi doświadczeniami, a za honorarium spłacił karciane długi. Spośród znanych Polaków hazardzistą był znakomity skrzypek i kompozytor Henryk Wieniawski (1835-1880), który regularnie przegrywał wysokie honoraria za koncerty i w rezultacie zmarł w nędzy. Namiętnymi graczami byli też znany pisarz, tłumacz i krytyk literacki Tadeusz Boy-Żeleński (1874-1941) oraz wspaniały aktor i reżyser Ludwik Solski (1855-1954). W czasach współczesnych hazardem zajmował się doskonale koszykarz NBA - Michael Jordan, który przegrał podobno miliony. Do hazardu przyznali się m.in. amerykański aktor i reżyser – George Clooney, modelka i projektantka mody Nicky Hilton, Matt Da-

¹⁶ To rozpowszechnienie się gry kartowej pod koniec doby saskiej potwierdza również Ignacy Krasicki, pisząc w *Panu Podstolim* następująco: „Gra stała się teraz powszechną zabawą posiedzeń”.

¹⁷ B.T. Woronowicz, *Hazard – nowym wyzwaniem dla terapeutów*, [w:] http://www.fundacjalotto.pl/wp-content/uploads/BW_Hazard-nowym-wyzwaniem.pdf [dostęp 08.01.2018].

mon – aktor i scenarzysta, świetni tenisiści Jewgienij Kafelnikow czy Boris Becker, a z Polaków - piłkarz Kamil Grosicki i wokalista Michał Wiśniewski¹⁸.

4. E-hazard

Gry hazardowe pojawiły się też w Internecie, gdzie można grać korzystając z karty kredytowej, a pierwsze internetowe kasyno powstało w Australii. E-hazard (różnego rodzaju gry hazardowe przez Internet) staje się na świecie coraz większym problemem. W Stanach Zjednoczonych, gdzie 75% mieszkańców ma dostęp do Internetu, przeprowadzono badania na grupie 1414 osób oczekujących w poczekalni na wizytę u lekarza rodzinnego. Okazało się, że 4% badanych próbowało grać przez Internet 1-10 razy, 1,3% grało częściej niż 10 razy, 0,6% grało co najmniej raz w tygodniu i 0,9% grało codziennie. Szacuje się, że hazard poprzez komputer uprawia na świecie ok. 20 mln internautów miesięcznie. W Polsce gra około pół miliona internautów, którzy wydają na ten cel ponad 10 mln zł miesięcznie¹⁹. „Zalety” elektronicznego hazardu to: pełna anonimowość, stały i niekontrolowany dostęp do kasyna *on-line* (także dla dzieci i młodzieży) oraz brak presji czasu. Podobnie należy traktować planowane wprowadzenie zmonopolizowanej przez państwo tzw. wideo loterii w sieci terminali wideo (tzw. VLTs – video lotery terminals) połączonych z centralnym systemem sprawozdawczym i monitorującym, w nieograniczonej ilości punktów i bez kontroli wieku grających²⁰. Wideloterie łączą „zalety” automatów i loterii.

Osoby, które mają w sobie żyłkę hazardzisty, a jednocześnie mają większe poczucie odpowiedzialności, wybierają bardziej bezpieczne namiastki hazardu, takie jak totolotek, konkursy audiotele, tzw. zdrapki czy niedrogie loterie. Zdarza się jednak, że część z tych osób traci w pewnym momencie kontrolę nad swoimi emocjami, a chęć zysku i dreszczyk związany z ryzykiem biorą górę²¹. Wówczas wydają coraz więcej pieniędzy na kupony totka i loteryjne losy czy dziesiątki razy wykręcają telefoniczne numery telewizyjnych konkursów, kupują dziesiątki egzemplarzy tego

¹⁸ Por. Tamże.

¹⁹ Por. B.T. Woronowicz, *Uzależnienia...*, dz. cyt., s. 467.

²⁰ VLT (Video Lottery Terminal) to terminal (automat) zwykle wyposażony w dotykowy ekran LCD i umożliwiający prowadzenie gier poprzez zdalne połączenie z centralnym serwerem videoloteryjnym (serwerem gier). Serwer gier wyposażony jest w generator losowy służący do określania wyników kolejnych gier na wszystkich przyłączonych do niego terminalach. Centralizacja serwera gier umożliwia łatwe zarządzanie całą siecią terminali, określanie ich konfiguracji, parametrów, a także dostęp do zbiorczych zestawień, statystyk i bilansów. VLT wyprodukowane przez firmę Vegas charakteryzuje się:

- użyciem bezpiecznej komunikacji sieciowej z użyciem 128-bitowego klucza,
- dostępem do danych statystycznych dowolnego automatu lub całej sieci z możliwością użycia wspólnego Jackpota,
- wykorzystaniem najnowszych rozwiązań graficznych,
- rozbudowaną możliwością konfiguracji gier i terminali,
- możliwością użycia terminali wolnostojących (automaty) oraz oprogramowania instalowanego na PC czy urządzeniach mobilnych (w przyszłości)

²¹ Por. R. Porzeziński, *Życie z graj-dółku*, „Świat Problemów”, 2009, nr 3, s. 29.

samego pisma, żeby „wydrapać” obiecany samochód czy przynajmniej odkurzacz. Sygnałem, że sprawy posuwają się zbyt daleko, staje się dopiero niewiarygodnie wysoki rachunek telefoniczny lub podliczenie ogólnej wartości „drobnych” kwot wydanych na pojedyncze losy czy kupony. Wiadomo też, że gry wymagające bezpośredniej konfrontacji i stanięcia twarzą w twarz z przeciwnikiem chętniej wybierają mężczyźni.

5. Uzależnienie od hazardu

Istnieją różne klasyfikacje hazardu. Jedna z nich wyróżnia hazard rekreacyjny (rozrywka, forma spędzania wolnego czasu), hazard problemowy (pojawiają się już pierwsze negatywne konsekwencje grania) i hazard patologiczny (uzależnienie z wszelkimi jego konsekwencjami).

Są 4 fazy uzależnienia od hazardu:

1. Faza zwycięstw – granie okazjonalne, fantazjowanie na temat wielkich wygranych, duże wygrane powodujące coraz silniejsze pobudzenie, coraz częstsze zakłady i coraz wyższe stawki; człowiek zaczyna wierzyć w to, że będzie zawsze wygrywać, a w przypadku osiągnięcia wielkiej wygranej dąży do jej powtórzenia (nieuzasadniony optymizm), coraz częściej ryzykując coraz to większe kwoty;
2. Faza strat – stawiając na wysokie zakłady, grający naraża się na wysokie straty; wysokie pożyczki i próby odgrywania się, a w przypadkach powodzenia wygrane idą na spłaty długów; hazardzista gra kosztem pracy i domu, kłamie i zaczyna ukrywać swoje uzależnienie; unika wierzycieli i cały czas wierzy, że wkrótce nastąpi kolejna wielka wygrana;
3. Faza desperacji – separacja od rodziny i przyjaciół; utrata pracy i narastające długi powodują panikę; presja wierzycieli popycha często do przestępstw; te obciążenia prowadzą z kolei do psychicznego wyczerpania, pojawiają się wyrzuty sumienia, poczucie winy, bezradność i depresja;
4. Faza utraty nadziei – rozwód; poczucie beznadziejności, myśli i/lub próby samobójcze; zostają wówczas cztery wyjścia: ucieczka w uzależnienie od alkoholu lub leków, więzienie, śmierć (samobójstwo lub z ręki wierzycieli) albo zwrócenie się o pomoc²².

Przyglądając się osobom grającym w gry hazardowe można wyróżnić co najmniej trzy stopnie zaangażowania w grę. Większość osób traktuje grę jako zabawę, chociaż często bardzo chciałyby wygrać. Osoby takie wyznaczają sobie limit pieniędzy, jakie mogą poświęcić na grę, lub określają limit czasu, po którym odstępują od gry, bez względu na to, czy wygrywają czy też przegrywają²³. Osoby

²² Por. B.T. Woronowicz, *Uzależnienia...*, dz. cyt., s. 468.

²³ Por. B. Lelonek-Kuleta, *Pacjent nałogowo uprawiający hazard*, „Świat Problemów”, 2011, nr 7, s. 28.

grające sporadycznie zakładają prawdopodobieństwo przegrania określonej kwoty i wliczają ją w koszty zabawy. Osoby te można nazwać graczami społecznymi, a gra służy rozrywce bez względu na częstotliwość. Nieco inny stosunek do gry mają gracze, których można nazwać „profesjonalistami”. Oni kontrolują swoją grę, wymyślają i wykorzystują później różne strategie. Zupełnie innymi motywami kierują się osoby, których granie nabrało cech patologicznego hazardu. Osoby te okresowo podporządkowują grze swoje życie uczuciowe i społeczne. Według ICD-10 patologiczna gra „polega na często powtarzającym się uprawianiu hazardu, który przeważa w życiu człowieka ze szkodą dla wartości i zobowiązań społecznych, zawodowych, materialnych i rodzinnych”²⁴.

Siłą napędową patologicznego hazardu jest potrzeba przeżywania silnego napięcia, jakie pojawia się podczas gry. Wygrana zwiększa poczucie mocy i popycha do dalszej gry. Przegrana powoduje spadek szacunku dla siebie i zmniejszenia poczucia kontroli oraz niejednokrotnie żądę odzyskania straty, a to z kolei stymuluje do poszukiwania komfortu psychicznego w kolejnych grach. Paradoksalne jest to, że wielu hazardzistów jest bardziej zadowolonych z przegranej niż z wygranej, bowiem przegrana zmusza ich do odgrywania się i pozwala na dalszą grę, a tym samym umożliwia dalsze przeżywanie stanów napięcia. W efekcie osoba grająca, niezależnie od swojego stanu finansowego, nie jest w stanie przerwać gry, bez względu na konsekwencje²⁵.

Z opublikowanego przez National Council on Problem Gambling w Stanach Zjednoczonych raportu wynika, że w roku 2003 do ok. 2 mln dorosłych osób (1%) można było zastosować kryteria patologicznego hazardu. Dla kolejnych 4-6 mln osób (2-3%) hazard stał się poważnym problemem. Ministerstwo Zdrowia Nowej Zelandii raportowało, że w 2007 roku 0,3 do 1,8% obywateli było dotkniętych problemem hazardu. Z kolei ostatnie badania przeprowadzone w Stanach Zjednoczonych w 2008 roku wykazały, że 24% badanych miało pierwsze doświadczenia z hazardem jeszcze przed 18 rokiem życia, a 51% badanych w wieku 18-24 lata. Aż 71% spośród tych ostatnich było prawdopodobnie już dotkniętych patologicznym hazardem. Szacuje się, że ok. 750 tys. amerykańskich nastolatków i młodych dorosłych (18-21 lat) ma poważny problem z hazardem, a 11% spośród nich gra dwa i więcej razy w tygodniu. Badania z 2000 roku wykazały, że problem hazardu dotyczył ponad miliona młodych osób w wieku dojrzewania²⁶. Osoby te, w porównaniu z ogólną populacją, częściej palą tytoń i częściej używają alkoholu. Czas od rozpoczęcia grania do utraty kontroli nad nim jest różny, mogą to być zarówno miesiące, jak i lata. Jednocześnie badania przeprowadzone na grupie 1394 pacjentów podstawowej opieki zdrowotnej w wieku powyżej 18 lat wykazały, że 6,2% spełniało kryteria patolo-

²⁴ Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10 (ang. *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*) – międzynarodowy system diagnozy nozologicznej. ICD-10 jest opracowana przez WHO i obowiązuje w Polsce od roku 1996.

²⁵ Por. I. Pospiszyl, *Patologie społeczne*, Warszawa 2008, s. 198-199.

²⁶ Por. B.T. Woronowicz, *Uzależnienia...*, dz. cyt., s. 466.

gicznego hazardu. Najczęściej spotykane obecnie gry hazardowe to automaty do gry (tzw. jednoręcy bandyci), bingo, ruletka²⁷, gry w karty (poker, blackjack), wyścigi konne i wyścigi psów.

6. Hazard patologiczny

Patologiczny hazard można u kogoś rozpoznać wówczas, kiedy w okresie ostatniego roku stwierdzono obecność co najmniej 3 z poniższych objawów:

1. Silną potrzebę lub poczucie przymusu hazardowego grania;
2. Subiektywne przekonanie o istnieniu trudności w kontrolowaniu zachowań związanych z hazardowym graniem, tj. upośledzenie kontroli nad powstrzymaniem się od grania oraz nad długością czasu poświęconego na granie hazardowe;
3. Występowanie, przy próbach przerwania lub ograniczenia grania, niepokoju, rozdrażnienia czy gorszego samopoczucia oraz ustępowanie tych stanów z chwilą powrotu do gry;
4. Spędzanie coraz większej ilości czasu na graniu w celu uzyskania zadowolenia czy dobrego samopoczucia, które poprzednio uzyskiwane były w krótszym czasie;
5. Postępujące zaniedbywanie alternatywnych źródeł przyjemności lub dotychczasowych zainteresowań na rzecz grania;
6. Kontynuowanie hazardowego grania pomimo szkodliwych następstw (fizycznych, psychicznych i społecznych), o których wiadomo, że mają związek ze spędzaniem czasu na graniu²⁸.

Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne uznało w 1980 roku hazard za chorobę. Kryterium rozpoznania patologicznego hazardu jest stwierdzenie co najmniej 5 z przedstawionych poniżej uporeczywych i nawracających zachowań hazardowych:

1. Zaabsorbowanie hazardem, np. przypominaniem sobie wcześniejszych doświadczeń związanych z graniem, odgrywaniem się lub planowaniem następnej gry, myśleniem, jak zdobyć pieniądze na hazard, itp.;
2. Potrzeba podwyższania podczas gry stawek pieniędzy niezbędnych do uzyskania odpowiedniego poziomu zadowolenia (satysfakcja, pożądania);
3. Powtarzające się podejmowanie bezskutecznych wysiłków mających na celu ograniczenie lub zaprzestanie hazardowego grania;
4. Podenerwowanie lub poirytowanie przy próbach ograniczenia lub zaprzestania grania;

²⁷ Jako jeden z wynalazców mechanizmu obrotowego koła ruletki wymieniany jest (obok Chińczyków i francuskich mnichów) francuski filozof, pisarz, fizyk i matematyk – Blaise Pascal (1623-1662), twórca m.in. prawa Pascala i rachunku prawdopodobieństwa oraz podstaw teoretycznych do prasy hydraulicznej.

²⁸ Por. B.T. Woronowicz, *Uzależnienia...*, dz. cyt., s. 470.

5. Traktowanie gry jako sposobu ucieczki przed problemami lub na poprawienie złego samopoczucia (odczuwanie bezradności, winy, lęku, stanów depresyjnych);
6. Podejmowanie prób odegrania się po wcześniejszej utracie pieniędzy w grze;
7. Okłamywanie członków rodziny, terapeuty lub innych w celu ukrycia prawdziwych rozmiarów swojego hazardowego grania;
8. Podejmowanie nielegalnych działań, takich jak fałszerstwo, oszustwo, kradzież lub malwersacja w celu zdobycia pieniędzy na hazardowe granie;
9. Utrata lub narażenie na szwank, z powodu zaangażowania w hazardowe granie, ważnych związków emocjonalnych, możliwości edukacyjnych, zawodowych, itp.;
10. Szukanie u innych ludzi pomocy finansowej w celu poprawienia złej sytuacji ekonomicznej spowodowanej hazardowym graniem²⁹.

8. Terapia

Pomocne w poradzeniu sobie z hazardowym graniem są programy leczenia patologicznego hazardu. Na terenie Polski, zarówno w ambulatoryjnych, jak i stacjonarnych ośrodkach, terapia patologicznego hazardu prowadzona jest wspólnie z psychoterapią uzależnienia od alkoholu i uzależnienia od leków³⁰. Cennym uzupełnieniem oferty profesjonalnej są powstałe w 1957 roku w Kalifornii (USA) grupy Anonimowych Hazardzistów oparte na programie 12 kroków. Bliscy hazardzistów mogą uzyskać pomoc w grupach Gam-Anon³¹. Grupy Anonimowych Hazardzistów spotykają się również w kilku większych miastach Polski.

Ponadto były i są nadal podejmowane próby farmakologicznego ograniczenia zachowań związanych z patologicznym hazardem, m.in. za pomocą Naltreksonu, Bupropionu, Topiramatu oraz Olanzapiny. Osoby uczestniczące w profesjonalnym programie psychoterapii patologicznego hazardu, najczęściej w początkowym okresie leczenia, mogą demonstrować objawy obniżonego nastroju (depresji) i wówczas wskazane jest rozważenie wsparcia farmakologicznego lekami przeciwdepresyjnymi³².

Zakończenie

Kościół nie wydał żadnego osobnego dokumentu na temat hazardu, ale wielokrotnie podkreślał, że niebezpieczeństwo leży w tym, że hazard ma działanie uzależ-

²⁹ Por. Tamże, s. 471; B. Lelonek-Kuleta, *Jak pracować z patologicznym hazardzistą? Doświadczenia francuskie i polska praktyka*, cz. 2), „Świat Problemów”, 2001, nr 9, s. 28.

³⁰ Por. H. Ginowicz, *Hazardzista u terapeuty – problem czy wyzwanie?*, „Świat Problemów”, 2004, nr 3, s. 33.

³¹ Por. <http://www.anonimowihazardzisci.org/> [dostęp 08.01.2018].

³² Por. R. F. Baumeister, T. F. Heatherton, D. M. Tice, *Utrata kontroli: jak i dlaczego tracimy zdolności samoregulacji?*, Warszawa 2000, s. 267-268.

niające. Jest jak kula śniegowa, która spadając czyni prawdziwą lawinę. Człowiek uzależniony ogranicza całą swoją działalność do tego nałogu. Nie liczy się praca, nie liczy się rodzina, nie liczą się nawet pieniądze. Hazardzista przekreśla swój rozwój, przekreśla swoje życie, przekreśla wszystko.

Katechizm dla młodych „Youcat”, przygotowany z okazji spotkania Benedykta XVI z młodzieżą w Madrycie, zawiera pytanie o gry losowe: „Czy chrześcijaninowi wolno obstawiać zakłady i wypełniać kupony w grach losowych? Warto przytoczyć moralną ocenę zawartą w tym Katechizmie: „Zakłady i gry losowe są wtedy nieetyczne, gdy gracz naraża na szwank swoje utrzymanie. Jeszcze gorzej jest wówczas, gdy wystawia innych ludzi na ryzyko utraty niezbędnych do życia funduszy, zwłaszcza zaś tych, którzy powierzeni są jego opiece. Postępowaniem niezwykle niemoralnym jest inwestowanie potężnych sum w zakładach, podczas gdy innym brakuje środków na artykuły najpotrzebniejsze. Zakłady i gry losowe mogą uzależnić i zniewolić człowieka” (nr 2413).

Również „Katechizm Kościoła katolickiego” w 2413 numerze ostrzega: „Gry hazardowe (karty itd.) bądź zakłady nie są same w sobie sprzeczne z sprawiedliwością. Stają się moralnie nie do przyjęcia, gdy pozbawiają osobę tego, czego jej koniecznie trzeba do zaspokojenia swoich potrzeb i potrzeb innych osób. Namiętność do gry może stać się poważnym zniewoleniem. Nieuczciwe zakłady bądź oszukiwanie w grach stanowi materię poważną, chyba że wyrządzana szkoda jest tak mała, że ten kto ją ponosi, nie mógłby w sposób uzasadniony uznać jej za znaczącą”.

Opisane wyżej uzależnienie od hazardu w różnej postaci powinno nam uświadomić, jak poszerza się obszar tych zachowań kompulsywnych, które mogą dzisiaj zniewolić właściwie każdego człowieka. Słowo „uzależnienie”, już w pierwszym skojarzeniu, wskazuje na „zależność” człowieka od kogoś lub od czegoś. Jeśli ktoś jest „zależny” to tym samym nie jest „wolny”; jego wolność jest ograniczona albo jest jej całkowicie pozbawiony (ubezwłasnowolniony). Człowiek taki żyje w niewoli, a właściwie w samozniewoleniu. Etyka i psychologia stosuje na określenie zniewolenia ludzkiej woli termin: „zły nawyk” czyli „nałóg”. Każdy nałóg jest zatem formą bolesnej degradacji człowieka i jego woli, a przez to jest niezwykle groźny dla zdrowia i życia. Z reguły uzależnienia są rodzajem samobójstwa na raty, dlatego tak ważne jest ich wczesne rozpoznanie i przeciwdziałanie, a nade wszystko profilaktyka. Wiedza w tej materii jest potrzebna, by przed nowymi formami uzależnień chronić siebie, a przede wszystkim dzieci i młodzież.

Literatura

Nauczanie Kościoła:

Jan Paweł II, „*Redemptor hominis*”. Encyklika poświęcona Jezusowi Chrystusowi jako Odkupicielowi, Wrocław 1994.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Youcat. Katechizm Kościoła katolickiego dla młodych, Częstochowa 2011.

Literatura przedmiotowa:

- Baumeister, R. F. – Heatherston, T. F. – Tice, D. M., *Utrata kontroli: jak i dlaczego tracimy zdolności samoregulacji?*, Warszawa 2000, s. 265-269.
- Dzik, B. *Hazard*, w: *Psychologia ekonomiczna*, red. T. Tyszka, Gdańsk 2004, s. 567-599.
- Ginowicz, H., *Hazardzista u terapeuty – problem czy wyzwanie?*, „Świat Problemów”, 3 (2004), s. 32-37.
- Hazard*, red. I. Niewiadowska – M. Brzezińska – B. Lelonek, Lublin 2005.
- Kitowicz, J., *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, opr. M. Janik, Kraków 1925.
- Lelonek-Kuleta, B., *Jak pracować z patologicznym hazardzistą? Doświadczenia francuskie i polska praktyka, cz. 2*, „Świat Problemów”, 9 (2001), s. 28-32.
- Lelonek-Kuleta, B., *Pacjent nalogowo uprawiający hazard*, „Świat Problemów”, 7 (2011), s. 27-30.
- Porzeziński, R., *Życie z graj-dolku*, „Świat Problemów”, 3 (2009), s. 28-30.
- Pospiszyl, I., *Patologie społeczne*, Warszawa 2008.
- Prajsner, M., *Nalogowy hazard*, „Remedium”, 6 (2012), s. 1-3.
- Skowron, A., *ABC zachowań ryzykownych*, „Remedium”, 3 (2009), s. 16-17.
- Woronowicz, B.T., *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, Poznań 2009.

Strony internetowe:

- Hazard – definicja długa*, [w:] <http://www.osrodekocalenie.pl/uzaleznienie-przeglad/92-hazard-definicja-dluga> [06.01.2018].
- Historia zakładów sportowych*, [w:] <https://strategiebukmacherskie.wordpress.com/wszystko-dla-poczatkujacych/historia-zakladow-sportowych/> [07.01.2018].
- Woronowicz B.T., *Hazard – nowym wyzwaniem dla terapeutów*, [w:] http://www.fundacjalotto.pl/wp-content/uploads/BW_Hazard-nowym-wyzwaniem.pdf [08.01.2018].
- http://www.alislam.pl/islam/zarys_islamu/zakazy_apsolutne_w_islamie [06.01.2018].
- <https://wowcenter.pl/> [07.01.2018].
- <http://www.anonimowihazardzisci.org/> [08.01.2018].

Gambling Obsession

Summary: Gambling is an addiction which affects more and more people of different ages, educational level and occupation. It has a rich history which dates back thousands of years B.C. Gambling was present in all ancient civilisations. Several famous people, such as Descartes, Casanova, Fyodor Dostoyevsky, Tadeusz Boy-Żeleński and Ludwik Solski, were gamblers. The first gambling house was opened in Poland in 1988, and in 2007 Poles spent 8 billion zloty on gambling. Today we witness the spread of so called e-gambling, to an extent that is becoming pathological. Addiction to gambling has various destructive consequences in personal, family, social and moral life. There are helpful programmes of treatment for pathological gambling for those who suffer from it. There are also Anonymous Gamblers Groups, and relatives of addicted people can also get help in Gam-Anon groups.

Keywords: gambling, gamble game, addiction, therapy

REV. JOHN BERRY

Faculty of Theology
University of Malta

Christian Hope for a Better Europe

Summary: The credibility of the Church is correlated to the future of Europe. So are related the vision for a Church modelled on the Gospel and the soul of Europe. The Church listens and learns from the world, just as she has a decisive role to play in front of changing scenarios, ethical dilemmas and unprecedented historical turnings. This paper proceeds in three steps and will be highlighting above all three key-terms: roots, self-criticism and trust. The first part of this paper emphasises *the necessity to experience the need for roots*. What is at stake here is to bring together a sense of realism and hope. The second step concerns a *much-needed discernment of modernity and modern Christianity*. Self-criticism is here presented as a way to challenge, renew and restore the Church, but especially today's Europe (and the world) to overcome any inability to mediate between today's culture and the core of revelation in Christ. In the third and final step, this paper proposes *an exploration of neglected dimensions in everyday life* according to Pope Francis' vision for the Church in Europe and the world. What is underlined here is then the beauty and richness of the human capacity for trust. Hope is ultimately experienced when truth and freedom are held together.

Keywords: Church, Europe, roots, self-criticism, truth, freedom, trust

On the 6th of May, 2016, Pope Francis, upon receiving the Charlemagne prize spoke on the *kairos* to renew the soul of Europe. His invitation was not simply to renew the dream of a unified and a peaceful Europe, but even more to re-discover its identity in the light of faith and its historical foundations. He urged everyone to embark on a quest for a new humanism based on three abilities: the capacity to *integrate*, the capacity for *dialogue* and the capacity to *generate*¹.

His heartening speech for all stakeholders to build a better Europe invokes not only a glance toward the future or a resolution to *overcome* confrontation and division. It is indeed a call to overcome scepticism and inertia, to *return* to the roots and to restore hope in the wider context. Taking cue from *Spe salvi* §22, which in my opinion has been overlooked by many of its readers, this paper suggests that the credibility of the Church and its mission lies in understanding and emphasising the inseparable unity between truth and freedom². In front of changing scenarios, ethi-

¹ See Pope Francis, *Address at his conferral of the Charlemagne Prize taking place on Friday, 6 May 2016 at Sala Regia*, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html [11.08.2017].

² Pope Benedict XVI, Encyclical Letter on Christian Hope *Spe salvi*, n. 22. See <http://w2.vati->

cal dilemmas and unprecedented historical turnings, the Church has a decisive role to play, precisely to present the indispensability of religious identity. This is possible through an exercise of “self-criticism”.

This paper shall proceed in three steps and will be highlighting above all three key-terms: (i) roots, (ii) self-criticism and (iii) trust. The first part of this paper emphasises *the necessity to experience the need for roots*. What is at stake here is to bring together a sense of realism and hope. The second step concerns *a much-needed discernment of modernity and modern Christianity*. Self-criticism is here presented as a way to challenge, renew and restore the Church, but especially today’s Europe (and the world) to overcome any inability to mediate between today’s culture and the core of revelation in Christ. In the third and final step, this paper proposes *an exploration of neglected dimensions in everyday life* according to Pope Francis’ vision for the Church in Europe and the world. What is underlined here is then the beauty and richness of the human capacity for trust.

1. Experiencing the Need for Roots

Any willingness to go back to the roots implies a readiness or a disposition to seek and embrace the truth. The emphasis here is not simply on the process of going back to the roots, but rather on the collective and communitarian *need* for it. One of the major problems today both in the Church and in Europe and the world is precisely the issue of “uprootedness”. This unfortunate reality is also evident in today’s manifestation of religious identity. Zygmunt Bauman (1925–), for instance, remarks that not only do people lack social skills (notwithstanding the accessibility of the social media), but they do also feel lonely and abandoned in a time of individualisation³. Is this a mirror image of life in the Church?

Simone Weil (1909–1943), in her book *The Need for Roots*, clearly wanted to underline the fact that while life had lost its old moorings in a world characterised by technology, human relationships equally shifted dramatically⁴. Uprootedness could then be considered as a spiritual malaise, which has social consequences. In this light, then the Church ought to re-discover and to re-propose its tradition in terms of the faith as being total and all encompassing. Religious identity in this sense depends on a faith that is both present and courageous.

So is the “good news” being heard or are people enclosed deliberately in their comfort zones? Moreover, how does the Church expect people to understand her message, tradition and history, when some tend to be somewhat forgetful or some-

can.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [11.08.2017].

³ Z. Bauman, *Social media are a trap*, See

http://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692_424660.html [07.07.2017].

⁴ It was first published in French in 1949, titled *L'Enracinement*. The first English translation (Routledge) was published in 1952.

how find themselves in a state of *acrasia*?

Challenging and paradoxical as might be, this provoking context steers the Church to be true to her calling and to seek out to its roots. In the light of Scripture, the Church is called to awaken hope through self-criticism and her engagement in Europe and the world. The Church has a lot to learn from a pluralist society, just as much as she has a lot to offer. We can recall the vision of *Gaudium et spes* here. The relationship between the Church and society can grow strong only in hope and trust. In this sense, hope can be explained in terms of waiting (*anaméno*), awaiting eagerly (*apekdékomai*), welcoming (*prosdékomai*), earnest waiting (*apokaradokia*) and persevering or remaining (*upoméne*).

In the last two papacies, people around the globe have witnessed huge struggles and relentless efforts of Popes toward a better understanding of the Church and its mission in a changing world. Both Popes Francis and Benedict propose a Church that while going to the roots, she equally engages in a process of dialogue, self-criticism and conversion. Recent magisterial documents including *Caritas in Veritate* (2009), *Laudato Si'* (2015) and *Amoris Laetitia* (2016) are just few examples of this.

According to their own different but complementary style, they seek to present the Church in new light. She can indeed be contemporary and credible, while remaining in line with its origins and by keeping the Gospel pure. Having said this, experiencing the need for roots prove to be even more important in a pluralistic scenario where the Church's own voice is challenged and very often it requires courage and perseverance to witness the faith and communion in an perplexing environment characterised by pluralism, relativism, secularism and individualism just to mention a few. Nonetheless, the same can be said of modern day martyrs who face harsh trials.

To use Paul's words in his letter to the Romans, Europe and the world at large demand from us "to hope against all hope" (Rm 4:18). Just as today's contemporary crisis is a crisis of hope, so experiencing the need for roots reflects an ardent desire to build the Christian community characterised by solid faith, true friendship and sensible interaction. This leads us to speak of a second step that concerns a much-needed discernment of our context and belonging.

2. A Self-critique of Modernity and of Modern Christianity

One of Italy's most prominent contemporary theologians who has devoted many of his writings to enlarging the agenda for a renewed phenomenology and anthropology of faith is Pierangelo Sequeri (1944–). One of his principle concerns is the incapacity of modernity to acknowledge the anthropological richness of faith as knowledge. He thus seeks to present the Christian faith not simply in terms of the intellect or will, but also in terms of trust, affectivity and aesthetics. "The challenge", he says, "is inseparably religious and cultural, because the spiritual dignity of humanity is the

point where the quality of religion and of reason are inextricably linked”⁵. On these lines, if there is any crisis of religious identity, then it is because of a fragmentary vision of life. People and the Church are unfortunately caught unprepared and broken down in front of upcoming trials.

What lies at stake here is the enormous challenge facing western culture, that is, the relationship between Christianity and modernity or rather the role of the Church in a pluralist world. In this scenario, Pope Benedict in *Spe salvi* §22 proposes a two-fold measure as a way forward: a self-critique of modernity and a self-critique of modern Christianity. He says:

«A self-critique of modernity is needed in dialogue with Christianity and its concept of hope. In this dialogue Christians too, in the context of their knowledge and experience, must learn anew in what their hope truly consists, what they have to offer to the world and what they cannot offer. Flowing into this self-critique of the modern age there also has to be a self-critique of modern Christianity, which must constantly renew its self-understanding setting out from its roots»⁶.

Benedict suggests that there are at least five areas in modernity that needed be criticised and addressed. These include:

- i. relativism which is nothing less than a threat to human freedom;
- ii. the lack of a rigorous moral reflection stemming from a disconnection between philosophy and theology;
- iii. natural law being incomprehensible due to its metaphysical rather than empirical nature;
- iv. science which should not become the criterion of what is good, and
- v. whether progress truly enhances life or poses a threat for humanity.

A similar self-critique should take place in modern Christianity. Benedict mentions particularly two areas. The first being interreligious dialogue. He explains that in this field, two key issues need to be taken into consideration: religious freedom and the separation between political and religious power in a state⁷. Secondly, Christianity should also be clear on the issues of the De-Hellenization of Christianity and that of Biblicism. With regard to the first, he states that the relationship between faith and the use of human reason or of philosophy and theology is one of complementarity, rather than that of confrontation. Furthermore, he explains that while exegesis remains a crucial exercise in seeking the truth, nonetheless Scripture should be read

⁵ P. Sequeri, *Sensibili allo Spirito: Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milan 2001, ix.

⁶ Pope Benedict XVI, Encyclical Letter *Spe* on Christian Hope *Spe salvi*, n. 22.

⁷ Pope Benedict XVI, See http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_2006_0912_university-regensburg.html [24.08.2017].

in the living tradition of the Church⁸.

In this light, the exercise of self-criticism emerges as a profitable attempt to restore the Church in itself and in its relationship to Europe and the world. Such is Antonio Rosmini's work *Of the Five Wounds of the Holy Church* published originally in Italian in 1848 and a more recent work by Vinicio Albanesi published in 2012. Albanesi explains that a positive outcome for the Church can happen when certain dangers are addressed. These include:

- i. verbalism:* i.e. the prevalence of human words on the Word of God;
- ii. aestheticism:* i.e. the lack of simplicity as reflected in the gospel and
- iii. moralism:* i.e. outdoing or outrightly ignoring Christian virtues⁹.

Certainly, then, to work for a solid religious identity implies a right disposition to embark on such quest as well as a to engage in a process of purification of the heart. This leads us then to talk of an often-neglected dimension in everyday life that is openness for others.

3. The Human Capacity for Trust

After having briefly dwelt on experiencing the need for roots and on self-criticism as a method of discernment, the last point concerns a new humanism that both the Church, Europe and the world are called to create today. Undoubtedly, religious identity depends on hope and reciprocity. Trust, according to Pope Francis, is the answer to all sentiments of scepticism, resignation and weariness in front of divisions and tough challenges *ad intra* and *ad extra*.

In front of modern thought that does not ponder the high anthropological profile of believing as the primordial structure of human consciousness, Pope Francis highlights at least five dimensions, which inevitably restore hope in humanity at large.

First, shifting *the focus to people and the peripheries keeps hope vibrant*. Restoring hope in the Church, in Europe and in the world means helping people identify themselves with the Church as well as to feel part of a wider social community. In *Evangelii Gaudium*, Francis explains that instead of a monocultural Christianity, all people, but particularly those who struggle for survival, should experience a sense of belonging. This Church, he insists, "should be a Church whose doors are open" and again, "We must change". In this light, identity is all about one's authentic lifestyle.

Secondly, all forms of worldliness that lead to vanity and pride are to be excluded in the Church. Francis discourages a Church tainted with narcissism. He explains that to *eliminate "spiritual worldliness"*, bishops should draw close to their sheep, while priests should lead an exemplary life¹⁰. Moreover, the Church must struggle

⁸ See *ibid*.

⁹ V. Albanesi, *I tre mali della Chiesa in Italia. Ritrovare future*, Milano 2012.

¹⁰ Pope Francis, *Homily of his Holiness Pope Francis on Holy Chrism Mass*, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150402_omelia-crisma.html

to control and address consumerism since this is a danger that stifles hope.

Thirdly, *hope is transformative* particularly when the poor become worthy agents of their own destiny. The Gospel, Pope Francis insists, should penetrate our complex modern economy. He explains that “the concern for the poor is in the Gospel; it is within the Tradition of the Church. It is not an invention of communism, and it must not be turned into an ideology”¹¹.

Fourthly, in promoting a “culture of encounter”, the Church shows how *hope leads to a fruitful dialogue*. An authentic dialogue requires that all partakers open their minds and hearts to each other with empathy and sincere welcome¹². Furthermore, he explains that if there is a place for dialogue, for the Pope, it is the family. These should be treated with a sense of hospitality and pastoral care.

Lastly, *hope is possible through mercy*. Francis explains that mercy is God’s attitude of having open arms to embrace humanity. What is hope then if not tenderness that all people can experience in relationship to God in Europe and the world? In this light, “the Church’s task is like that of a field hospital” where everyone can touch the goodness and tenderness of God¹³.

Conclusion

The promotion of religious identity and the overall role of the Church in a pluralist society then rests with the exercise of experiencing the need for roots, carrying out self-criticism as well as to prove trustworthy in terms of its message and its role in society. Proposing a solid religious identity requires to walk the extra mile. It means readiness to change one’s lifestyle, but above all to listen to the whispers of God in everyday life.

In this sense, restoring Christian hope bears the meaning of the crossing of an era. What better way could be found to conclude these reflections, if not by reference to the words of Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) on hope that gives Christianity and religious identity its credibility and unique charm:

“Where there is still hope, there is no defeat; there may be every kind of weakness, much clamour and complaining, much anxious shouting; nevertheless, because hope is present, the victory has already been won. This is the mystery of suffering in the Church and in the Christian life: it is exactly the doorway marked “abandon all hope”, the doorway of suffering, catastrophe and death,

[11.04.2017].

¹¹ A. Torielli, G. Galeazzi, *Papa Francesco. Questa economia uccide*, Casale Monferrato 2015.

¹² See Pope Francis, *Meeting with the Bishops of the United States of America*, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150923_usa-vescovi.html [12.11.2016].

¹³ Pope Francis, Post-Synodal Apostolic Exhortation on love in the family *Amoris Laetitia*, 291. See https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html [07.06.2017].

that is transformed for us into the doorway of great hope, the doorway of glory and splendour”¹⁴.

Bibliography

- Albanesi, V., *I tre mali della Chiesa in Italia. Ritrovare futuro*, Milano 2012.
- Bonhoeffer, D., *Predicas e alocuções*, São Leopoldo 2007.
- Pierangelo, S., *Sensibili allo Spirito: Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milan, 2001.
- Pope Benedict XVI, Encyclical Letter on Christian Hope *Spe salvi*. See http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [24.08.2017].
- Pope Benedict XVI, Meeting with the Representatives of Science on “Faith, Reason and the University. Memories and Reflections”. See https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [24.08.2017].
- Pope Francis, Address at his conferral of the Charlemagne Prize taking place on Friday, 6 May 2016 at Sala Regia: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html [11.08.2017].
- Pope Francis, Homily of his Holiness Pope Francis on Holy Chrism Mass, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150402_omelia-crisma.html [11.04.2017]
- Pope Francis, Meeting with the Bishops of the United States of America, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150923_usa-vescovi.html [11.08.2017].
- Pope Francis, Post-Synodal Apostolic Exhortation on love in the family *Amoris Laetitia*. See https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html [27.08.2017]
- Tornielli, A. – Galeazzi, G., *Papa Francesco. Questa economia uccide* (Casale Monferrato: Piemme, 2015).
- Bauman, Z., “Social media are a trap”, See http://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692_424660.html [07.07.2017] (Originally published in French in 1949, titled *L'Enracinement*. The first English translation (Routledge) was published in 1952.

Chrześcijańska nadzieja na lepszą Europę

Streszczenie: Wiarygodność Kościoła jest skorelowana z przyszłością Europy. Wiąże się z tym wizja Kościoła wzorowana na Ewangelii i duszy Europy. Kościół słucha i uczy się od świata, a jednocześnie ma decydującą rolę do odegrania w obliczu zmieniających się scenariuszy, dylematów etycznych i bezprecedensowych zawirowań historycznych. Niniejszy artykuł składa się z trzech części i skupia się przede wszystkim na trzech kluczowych terminach: korzenie, samokrytycyzm i zaufanie. Pierwsza część artykułu podkreśla konieczność odczuwania potrzeby korzeni. Stawką jest tu połączenie poczucia realizmu i nadziei. Druga część dotyczy bardzo potrzebnego rozeznania nowoczesności i nowoczesnego chrześcijaństwa. Samokrytycyzm jest tutaj przedstawiany jako droga do wyzwania, odnowy i odbudowy, ale szczególnie dzisiejszej Europy

¹⁴ D. Bonhoeffer, *Predicas e alocuções*, São Leopoldo 2007, 76: Dove c'è speranza, non c'è sconfitta anche se c'è grande fragilità, grande miseria e desolazione, grande clamore pieno di paura la vittoria è già percepibile. Questo è il mistero della sofferenza nella Chiesa e nella vita cristiana: è proprio il portale con la scritta ‘abbandona la speranza’, il portale della sofferenza, della catastrofe e della morte, che si trasforma per noi nel portale della grande speranza, nel portale della gloria e dello splendore.

(i świata), aby przewyciężyć wszelką niezdolność do pośredniczenia między dzisiejszą kulturą a rdzeniem Objawienia w Chrystusie. W trzeciej i ostatniej części artykuł proponuje zbadanie zaniedbanych wymiarów w codziennym życiu zgodnie z wizją papieża Franciszka dla Kościoła w Europie i na świecie. W tym miejscu zostaje podkreślone piękno i bogactwo ludzkiej zdolności zaufania. Nadzieja jest ostatecznie doświadczana, gdy prawda i wolność są ze sobą połączone.

Słowa kluczowe: Kościół, Europa, korzenie, samokrytycyzm, prawda, wolność, zaufanie

KS. MIROSŁAW MRÓZ

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Philosophy of History in Poland in the Context of Thomistic Thinking

Summary: Philosophy of history practiced in the early modern period and nowadays in Poland appears to be one of the principal trends of Polish philosophical thinking. This thought encompasses various themes and is anchored in realism and Thomistic personalism. Polish representatives of philosophy of history do not disregard theology of history and perceive Christian faith as a historical reality. Therefore apart from philosophy of history they develop theology of history where the understanding of the past of your own nation is a crucial element. In this context the thought of Thomas Aquinas inspires to view history from the philosophical and theological perspective.

Franciszek Sawicki, Franciszek Manthey and Czesław Bartnik in their research answer the question about the sense of time and history and the significance of historical processes. They originate from the school of traditional Thomism but they also have a thorough knowledge of modern philosophy. Thanks to them we may speak of philosophy of history in Poland which deserves reflection and which is the source of the thought of St. John Paul II. Among them the reflection of Franciszek Sawicki deserves special attention. For Sawicki, Thomism is important as a value which organises his own presentation of the problem. It is, by no means, the repetition of the old tradition as Sawicki frequently refers to the modern thought.

The question about the reference of Polish philosophy of history to Thomism is principally realized through personalist references and building social ethic based on philosophy and theology of nation where solidarity and participation are dominant. The abovementioned philosophers, F. Sawicki in particular, focus on the question about man in their reflection on history. For all of them it is Christianity that demonstrates the right form for references among people, the discovery of truth, moral and social activity as well as social and supernatural life, human autonomy and its relation to God.

Keywords: Polish philosophy, philosophy of history, thomism, personalism, Polish messianism

1. General outline and characteristics of philosophy of history in Poland

Philosophy of history practiced in the early modern period and nowadays in Poland appears to be one of the principal trends of Polish philosophical thinking. This thought is very broad and encompasses various themes. However, it might be observed that it is anchored in realism and Thomistic personalism. Despite various influences, Thomas Aquinas has remained the main inspiration of philosophical thinking in Poland. Also Polish representatives of philosophy of history are not associated with Hegelianism, as it is commonly thought, since they do not reduce all the philosophical questions to historiosophical themes but through combining their thought with the truth about human being offer a new vision of history from the perspective of real choices of man, which proves to be decisive for the history of mankind. Polish representatives of philosophy of history do not disregard theology of history and they perceive Christian faith as a historical reality.

Polish representatives of philosophy of history and theology of history and their works are: F. Sawicki, *Geschichtsphilosophie*, 1920 [Polish edition *Filozofia dziejów*, 1974]; *Der Kreislauf und das Todesschicksal der Kulturen* [Polish edition *Ruch cykliczny i śmierć kultur*, 1974]; F. Manthey, *Filozofowie polskiego mesjanizmu*, 1938 [German edition *Polnische Messianismus*, 1962]; *Heimat und Heilsgeschichte*, 1963]; F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, 1921; *On the Plurality of Civilisations*, 1962; W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, 1976; *Wincenty Granat, Edward Kopeć, Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, 1988; Cz. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, 1972; *Teologia historii według Leona Wielkiego*, 1972; *Teologia historii*, 1999; J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady 1981-1983; Etyka solidarności* 1981; S. Swieżawski, *Człowiek i tajemnica*, 1978; *Przebłyki nadchodzącej epoki*, 1998; S. Wyszynski, *Idącym w przyszłość*, 1986; *Czas to miłość. Ojczyzna*, 2001; John Paul II, Encyclical *Slavorum Apostoli*, 1985, Exhortation *Ecclesia in Europa*, 2003.

Despite the variety of themes, the most characteristic feature of Polish representatives of modern philosophy of history is their relation to Christian faith. Therefore many of them practice theology of history. An important aspect is the reference to the world of philosophy of culture, civilisation and nation where the manner of understanding history influences the understanding of reality and ethics developed in the Christian concept of the common good. In Poland, the ethos of history has been shaped by the virtue of solidarity (cf. J. Tischner). Philosophy of history documents economic and political life which influences the general philosophy of human life. It is not limited, however, to the enumeration of negative levels of economic, political and cultural phenomena, but presents positive elements in a difficult process of progress and development. When ‘hope for the future is dying’ we must regain it through a spirit of trust and advance towards a new growth (cf. John Paul II). A horizon of hope reaches further than here and now. The Christian vision of history has a moral and social significance. According to Polish historiosophy, there exists “a way of combining

history with eternity” (F. Sawicki). A Christian knows that the kingdom of God “is not of this world” (J 18:36) but starts here on earth. In history, determinism or civilisational fatalism which would negate the possibility of an individual’s free choice are not binding rules. People by their nature are not ascribed to a particular civilisation (cf. F. Koneczny). Philosophy of history is the philosophy of historical “becoming” and as such could be described as the “metaphysics of history.” The themes which interest Polish philosophers of history in this respect are studies on factors (causes), rules and meaning of history. When they concentrate on research and presentation of results of objective becoming then philosophy of history reveals itself as a study on the rules of historical knowledge. In this form it becomes the “logic of history” (cf. F. Sawicki).

An important aspect of the Polish philosophy of history is to understand the history of the Polish nation. The works of Polish representatives of philosophy of history reveal strong religious elements influenced by dramatic past of the Polish nation. Its characteristic feature is Polish messianism which bears a strong resemblance to the Russian concept of messianism represented by Vladimir Soloviev. The dominant idea is the redemption of mankind through the realisation of a more perfect epoch of the real Kingdom on earth with Poland having a great task to fulfil. Thus, the theology of the nation (S. Wyszynski, Cz. Bartnik) has been shaped in relation to the biblical ideas. The nation in the Polish philosophy of history appears as a natural community associated with people, family and ancestry. It constitutes the family of families, a great human body which is a collective figure and a basic social structure deserving love, respect, service and sacrifice. This concept of a nation in the likeness of man is a being which develops, grows and is faced with a choice between right and wrong.

In the Polish philosophy of history, the aim of history of all world nations, particular civilisations as well as historical significance of culture and education are not ignored. The ability to purposeful action can be cultivated. Also, the influence of grace on the faithful does not take away their ability to decide about themselves and make choices. The Christian leaven functions in the world as a regulator and initiator of social life (W. Koneczny).

Taking into consideration the aforementioned points of reference, Thomas Aquinas’ thought has not only a historical significance but also serves as an inspiration to view the past from a philosophical and theological perspective. The questions of Polish philosophers and theologians help to look once again at the thought of Aquinas. It does not mean, however, that contemporary historical issues are introduced to Thomas Aquinas’ thinking. Modern philosophy of history allows to discover what Thomas himself thought about the world and history. A proper interpretation of history does not belittle the history of mankind in its timeless dimension. It is necessary to preserve remarkable history in our memory as it remains the principle explaining our own existence. At the same time, it is possible to understand again the historicity of “the principle of hope”: *homo viator*. A significant element present in Aquinas’ theology of history is a cyclical interpretation of the world and history in which the events are included in “the wheel of time”: “from God through the world and through Christ to God.” The Polish philosophy of history emphasises its anthropological source and the significance of history

which means that it is in its essence the metaphysics of human event. In this respect, it is identical with Thomas' thought for whom the function of principles is fulfilled by a personal being. In both the Polish philosophy of history and Thomas' thought the sense of historical existence of man cannot be disconnected from the salvation of man. The question arises what the future of man is. The coming of Christ is an absolute event and the centre of human history in its historicity. It is Christ who gives meaning to the past, present and future. Christ gives in to history, but at the same time He subjects history to Himself. After Christ, the next caesura of time is not expected. Such a reference influences the Christian understanding of other religions and civilisations.

A search within philosophy of history relying on Thomas Aquinas' thought appears to be extremely valuable. It does not concern the history of thought, but the thought on history which helps to understand the meaning of transformations in the domain of men and their existence. Thomas teaches philosophers of history how to distinguish between what is known thanks to God's Revelation and what is known thanks to research in the area of historical studies. Many contemporaries understand history as governed by some deterministic rules. In this quest a non-religious note associated with certain attempts to exert control over human future might be detected. The openness of Aquinas' thought encourages Polish representatives of philosophy of history to combine empirical observations with a proper position of human persons and their individual rational and volitive prerogatives.

2. Philosophy of history in Poland in light of Thomistic thinking

What is the meaning of time and history and the significance of historical processes? The answer to this question, which is very similar to the thought of Aquinas, appears in the works of three Polish philosophers and theologians, namely Franciszek

Sawicki¹, Franciszek Manthey² and Czesław Bartnik³. They originate from the school of traditional Thomism, have a thorough knowledge of modern philosophy and creatively introduce the tradition of Polish thinking into their historiosophical studies. Since Poland is the place where the tradition of Western thought meets the concepts of the European East, the central geographical situation of Poland has influenced greatly the shape of their philosophical thinking. F. Sawicki is *par excellence* the “philosopher of the frontier.” He was born in Poland during the partitions, became a professor of philosophy and theology in Pelplin (near Gdańsk), imbued with German culture, also during his studies in Freiburg im Breisgau where he familiarised himself with modern German philosophy. Franciszek Manthey, an expert on the thought of St. Thomas Aquinas and modern Polish philosophy also associated with the academic circle of Pelplin. He took part in the research of the Lvov-Warsaw School preparing his doctoral dissertation under the supervision of Professor Kazimierz Twardowski. Czesław Bartnik (born in 1927), a professor of the Catholic University of Lublin, develops philosophy and theology of the nation which is the continuation of the concept of Polish messianism in the context of modern personalistic and social philosophy.

Undoubtedly, thanks to Sawicki, Manthey and Bartnik Polish historical thought deserves academic attention. The thought of John Paul II originates from this tra-

¹ Franciszek Sawicki (1877-1952) a philosopher of the academic circle in Pelplin which is sometimes called the “Athens of the North” thanks to professor Sawicki’s stay and research there. He was ordained to the priesthood on April 1, 1900. After his brief stay in Gdańsk he started theological studies at the University of Freiburg where he worked on his doctorate under the supervision of Prof. C. Braig. After receiving a doctorate he returned to Pelplin where he was appointed professor of philosophy, dogmatics and apologetics. He lectured in Pelplin until his death. During Nazi occupation he was the only priest in Pelplin. Sawicki published his research in Polish and German. He was invited to give open lectures both in Poland and Germany. He was also a visiting professor at Warsaw University and the president of Theological Section of Toruń Scientific Society. In 1952 he received an honorary doctorate from the Catholic University of Lublin. He is a representative of Thomistic personalism in Poland and a philosopher of history. Sawicki focused not only on overcoming theoretical difficulties of philosophical nature, but also on developing wisdom of life. He confronted the results of his research with the thought of St. Thomas Aquinas, St. Augustine, Plato, Aristotle and modern philosophers. He tried to show the value of the Christian vision of life and the world.

² Franciszek Manthey (1904-1971) a philosopher associated with Lvov University (modern-day Ukraine) due to his studies. In 1927 he worked on his doctorate under the supervision of Prof. K. Twardowski, the founder of the Lvov-Warsaw School of logic. He wrote his doctorate on the philosophy of language of St. Thomas Aquinas. Later, he was associated with Pelplin and Hildesheim in Germany. Manthey’s academic interests revolve mainly around philosophy of religion, history and anthropology of culture.

³ Czesław Bartnik (born in 1927) younger than F. Sawicki and F. Manthey professor of the Catholic University of Lublin. He was under the influence of Karol Wojtyła, who was a professor of ethics in Lublin, and therefore his thought includes many elements of ethical personalism of Karol Wojtyła as well as a similar approach to theological and historical thinking. He is also a successor of Cardinal Stefan Wyszyński’s philosophy and theology of the nation. Eighty dissertations have been devoted to Bartnik’s academic output in theology and philosophy. His most important works include *Dogmatyka Katolicka* (two volumes – Lublin 1999-2003), which is frequently described as the Polish *Summa Theologiae*, *Personalizm* (Lublin 1995), *Hermeneutyka personalistyczna* (Lublin 1994), *Filozofia historii* (Lublin 2013) and many others.

dition, although F. Sawicki is anchored in the tradition of German philosophy due to his studies. It is surprising how F. Sawicki specifies the terms of the philosophy of history in his *Geschichtsphilosophie* (Kempten 1920, third edition in 1923). The text was originally written in German, published also in Italian as *La filozofia della storia* (Firenze 1925, trans. G. Pagnini), and in Polish as *Filozofia dziejów* (Gdynia 1974, trans. K. Górski), with the final chapter entitled *Ruch cykliczny i śmierć kultur* (*Cyclical Movement and the Death of Cultures*). The research of Sawicki and other philosophers of history in Poland originates from the tradition of “the mystery of man.” He constructs a separate and greater natural subject of philosophy. After WWII, which brought about enormous cultural and social transformations in Poland, the revival of the Polish nation gains in Sawicki’s study *Filozofia dziejów* (*Philosophy of History*) a position of an independent philosophical discipline, which is a great impulse for modern historical thinking in Poland, understood *as per ultimas causas in lumine rationis*. This entire area of thought might be described as “historiology,” which is characterised by previously absent philosophical thinking. Sawicki refers to Augustinianism, the dynamic Thomism (against the static Thomism) and existentialism. He develops the trend of the dynamic Thomism through taking into consideration historiosophical implications. This is his great contribution which results in the development of studies in the field of philosophy of culture and modern philosophy of the nation undertaken by Cz. Bartnik. It is surprising how the personalistic feature in philosophy of history is emphasised. F. Sawicki is certain of this aspect but leaves other questions open. In this way, his concept indicates the limits with which philosophy of history should function. Although he is aware of the constraints of his discourse he considers the main line of his thought as certain, in agreement with the questions presented through tradition, especially Augustinian-Thomistic. Sawicki created the dynamic Thomism and initiated studies on both St. Augustine and Thomas jointly at the time when researchers did not concentrate on Augustinianism in Aquinas’ philosophy. In Thomas’ works Sawicki observes a certain system which frees the concept of St. Augustine and the historiographic tradition associated with him from the secondary concepts. For Sawicki, Thomism is important as a value which organises his own presentation of the problem. It is, by no means, the repetition of the old tradition as Sawicki frequently refers to the modern thought. Also the questions he poses are formulated in the perspective of modern German philosophy of history.

F. Sawicki as a representative of philosophy of history does not answer all the detailed questions which nowadays pervade in philosophy of history, especially so popular “apocalyptic” concepts. His aim is to demonstrate the framework in which philosophy of history should function and develop. He is a link with the thinking, according to the Thomistic tradition, which is not interested in a detailed casuistry, but in the interpretation of the general meaning of time and history.”⁴ It is inscribed

⁴ Cf. M. Mróz, *Księżdzka Franciszka Sawickiego filozofia osobowości*, in: F. Sawicki, *Ideal osobowości*, Toruń 2009, pp. 11-70.

in the Thomistic metahistorical manner of thinking, leaving the Romantic trend of Polish messianism to his follower Franciszek Manthey. It was Manthey who wrote *Dzieje myśli filozoficznej w Polsce w czasach nowszych* and *Polscy myśliciele* (Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej, Pelplin 1931), published in German as *Die Philosophie des polnischen Messinismus* (Bonn 1958). Thanks to Sawicki, philosophy of history in Poland is linked with historisophical thought of western Europe displaying the characteristic ethical and theological features. In philosophy of history in Poland, theology and ethics are not supplements but foundations of this type of thinking. The primacy of spiritual dimension is particularly strong in Polish philosophical thought.

3. Historical factors in philosophy of history in Poland

First and foremost, the reflections on history of philosophy drawing attention to the spatial and temporal existence of man pose questions about him as a source of history.

According to F. Sawicki and other philosophers of history in Poland, man is a direct cause and a proper substrate of history. There exist other factors which have impact on the course of history, but they “exert influence through inducing man to action”⁵. “An acting subject is always a human being”⁶. Sawicki also ascertains that “in social communities any form of activity originating from individuals as a collective is not a superior and uniform self”⁷. He further asserts that groups are not a substantiative units and therefore discussion on the collective will or awareness is only a discussion on an “empty hypostasis,”⁸ as it is impossible to prove the existence of a common spiritual substance. It is an individual and an individual human soul who interpret human history. Undoubtedly, the “greatness and activity” of the power of each soul is different, but special spiritual skills and talents with the highest level of their manifestation defined as genius create works which are worthy of imitation and open new ways of social life. The first such skill is an in-depth analysis of thought thanks to the analytic mind and the other is the construction of new systems of thought thanks to the synthetic mind. According to F. Sawicki, such thinkers as Aristotle, Thomas Aquinas or Immanuel Kant combined those two talents to the greatest degree. Such individual faculties are partly inborn and partly a result of education and self-education. Man cannot reshape his soul in order to recreate its vital strength but he can master his faculties through practice and weaken them through idleness or squandering of talents being involved in illusory projects for himself and the community.

As individuality constitutes a clear factor of history it is natural to search for inner structure in functioning of brilliant individuals to detect the principles of the inner

⁵ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, trans. K. Górski, Gdynia 1974, p. 52.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

human “mechanics of spirit”. Sawicki acknowledges psychological research devoted to those individual manifestations of human greatness and power of spirit but clearly claims that the world of geniuses is the “world for themselves.” Recognised “mechanics of spirit” must leave the room for the free will and together with repeated proper actions preserve individual features of a soul. There is always something mysterious in the life and essence of a person, something which remains specifically individual and personal.

Man in history reveals himself not only as an individual for himself but also as someone, a person linked with other individuals creating their own communities of thought and action. Society and community are the groups of people connected through common beliefs and dispositions. New elements are created through mutual outer links of given individuals (shared living space, territory or land) on the one hand, and through awareness of belonging to a bigger community, on the other hand. Historically, a nation is the most important of all social communities which are fairly uniform in action⁹. According to F. Sawicki, the concept of nation is used in a double meaning. From a political point of view, it is understood as the inhabitants of a given country with state ties or a thought about such a bond, with common characteristics attributed to them, such as customs and culture, regardless of the fact whether they are politically united or not. For Sawicki, however, more important is the other designation of nation “understood as a human community fused by fate from more or less homogenous or at least assimilable elements in one cultural and linguistic unity”¹⁰. Thus, a nation is not created through a political unity, but strives for it and has the right to achieve it. When a nation is designated as a psychological unity we might speak of the “soul of a nation” where common way of thinking, feeling and wanting is important. Undoubtedly, a nation is not a uniform structure with all the individuals possessing the same qualities. Apart from common features there exists a great variety of talents, views and inclinations. For F. Sawicki it is clear that the personality depends, to a great extent, on the community and society, especially in a historical success of their lives. Many have bitterly experienced how powerless brilliant ideas and the most noble intentions might be when there is no reaction in their own nation. Despite the entire social dependence an individual preserves an autonomous and, in some respects, dominant position in history. He originates from his epoch, but follows his own path¹¹.

Man is the only subject of historical process but since he undergoes strange influences in his decisions other factors also delineate indirectly the course of history. Firstly, it is nature, namely the material world surrounding man. It has a far-reaching historical significance as the favourable and unfavourable, stimulating and limiting influences originate from it. This influence primarily concerns the sensory side of human nature, but it can be also observed on higher levels of spiritual life as for man

⁹ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 57.

¹⁰ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 57.

¹¹ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 66.

the latter one rises above the sensory life. This interdependence is clearly visible in human cognition and not only in sensory perception and imagination but also in thinking. If we analyse the characteristic features of a given country it is necessary to take into consideration such factors as a geographical situation and form of landscape, namely the entire richness of external conditions.

Cultural environment is also crucial, namely the notion of culture and its significance for the individual human development. The word culture denotes here as much as care, cultivation and ennoblement. Cultural environment is created as a result of human activity and depends on it to a certain extent. Religion which leads a human soul to the unity with the highest good and the most noble perfection also belongs to this domain. Therefore religion is the culmination of spiritual culture and is intrinsically linked with moral life. Religious ideas are also the final principles of awareness of moral duties and rights since religion in its essence is closer to ethics than science although the primary stimuli to start scientific research stem from religion. In the course of its development science has made particular branches of knowledge independent, nevertheless, religion is still a point of departure. It concerns, first of all, introducing stimuli, which is the role of philosophy. Also art owes its beginnings and flourishing to religious ideas. Similarly, religion exerts its influence on economic, social and political life through its connections and moral ideas. The thought about eternal life has a major significance in economic domain as it restrains the unquenchable quest for material wealth and is the main source of just human relations. Religion also serves the life of the state through influencing the rulers and the governed.

The most elementary and natural form of social relations is the family. It has the fundamental significance for human life¹². "It is the principle of reproduction, supporting and multiplying human race and as a rule, it is the first place where spiritual, moral and religious life is born. Therefore the family exerts a silent but permanent and profound influence on history"¹³.

In a spiritual domain, the Church is the most complete and proper organisation as much as the state in a secular domain. As the teaching authority, the Church preaches religious and moral truths and through missions spreads them to the nonbelievers. The teaching activity of the Church is complemented by a formative and educational role.

For philosophers of history in Poland an important question is whether transcendental forces act in history and whether the divine world reaches our world and influences people. A historian primarily tries to establish basic historical facts, nevertheless, it is necessary to take into consideration divine causality in history. It is possible to encounter particular supernatural events, such as incidents which demand the explanation of supernatural cause as any natural interpretation is not sufficient. The *Weltanschauung* of the researcher plays an important role when passing judgments whether there exists some form of causality in history beyond man. Naturalism

¹² F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 129.

¹³ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 130.

entirely negates Divine Providence as the nature is the final cause of explanation of the universe. However, naturalism cannot satisfy a deeper thought. Even if it is impossible to prove that we have a direct intervention of God in history man should not concentrate on nature as the creation bears the mark of finiteness, conditionality and contingency. “Wisdom can never act without purpose, but if it is revealed in a creature devoid of reason it will remember about a rational being and will give it a satisfying aim in life, will equip it sufficiently in this respect and will influence its development”¹⁴. Historical facts widely confirm this conviction which stems from the faith in God.

4. Reflection on the rules and meaning of history

The emphasis on the existence of Divine Providence and its role in history demonstrates that philosophers of history in Poland indicate that natural factors do not explain the final causes and that the Higher Being, namely God, regulates the course of the history of man and the world. It is not pantheism because God and the world are not the same in their essence, but important forces and rules of particular things are the expression of divine intervention. This vision is in keeping with a Thomistic thought on ordered divine rule. It is not determinism, but the inclusion of the freedom of human will into the plan of God the Creator. Also human psyche is subordinated to certain principles but it is the will where decisions are taken and an important moment of freedom is marked. Any form of necessity is relative here and has its limits in human freedom. F. Sawicki observes that in the Middle Ages the most important elements were tradition and authority, but human greatness and individuality were also underlined, which was visible in giving characteristic names to eminent personages, such as Richard the Lionheart, Bolesław I the Brave, Thomas Aquinas – the “Doctor Angelicus”. “People understood individual features and appreciated them”¹⁵. In modern history an individual continuously strives to open up a free way, but frequently is lost in determinism and deprived of individuality. “Relations in practical life demonstrate in many respects a hostile tendency to the aspirations of an individual”¹⁶. If there exist permanent rights and rules of becoming in history and there are also common principles referring to the development in political, economic and cultural life where one may observe far-reaching analogies, it cannot be expected with all certainty that these rules function in complete harmony.

Philosophers of history in Poland emphasise that becoming in history is subordinated to a higher thought governed by Divine wisdom. However, it is firmly stressed that people understood as mankind have their own tasks to fulfil in history. God indicates the way which should be chosen by his creatures through essential dispositions of their own nature and the situation in which people are placed. If man is

¹⁴ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 157.

¹⁵ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 175.

¹⁶ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 176.

substantially different from other creatures in the world and justifies his dignity by possessing spiritual powers, the role of history must be viewed as the development of spiritual life. It is said that the ideas of truth, good and beauty are the directions of existence of the activity of spirit. A historical task of man is to develop towards the world of ideas, to fill his life and environment with it as well as to shape “the kingdom of culture, reason, spirit which might be at the same time the kingdom of the true freedom and noble humanness”¹⁷.

5. Cyclical movement and the death of cultures

From today’s point of view philosophers of history in Poland are concerned with the theme of cyclical movement in history and the death of cultures¹⁸. The question of the “decline of the West” presented in the study of Oswald Spengler¹⁹ is still relevant. It is emphasised that there are numerous elements in the essence of human culture which by their nature influence culture leading to its final decline and elimination. Even within the development of culture there are certain moments which suppress and degrade spiritual culture. It is, most of all, “self-limitation of spiritual life” as all the goods and achievements are the limitations of spirit slowing down independent development because man becomes somehow a hostage and slave of his own works that he is not able to control. The other irreversible result of the development of culture is a growing differentiation and fragmentation of spiritual life, progressing division of labour and specialisation which takes away the psychical content of work. Philosophers of history in Poland do not claim that these facts lead to the conclusion that the course of history is a pure necessity and each culture irrevocably undergoes decline. In history there is always ample room for human action and freedom. It is also possible to oppose the fossilisation of life in its forms. Everywhere the instances of decline are accompanied by the possibilities of internal renewal of activity in the life of nations not only through the decline of the old order and creation of a new one, but also through the renewal of culture. Therefore dramatic pessimism and resignation should not take place as, in reality, hope and effort of rebuilding are the imperatives. Despite serious dangers, the modern “decline of the West,” in which Poland participates, may bring promising changes, a new will to live and strengthened new life itself. It does not guarantee that the necessity of the death of Western culture is removed. Spiritual culture of Christianity survived the collapse of the ancient culture and in the same way it may survive the present fall of Western culture. This great heritage is a value in itself and has its own significance. Therefore it is not ultimately endangered with a total decline, but open to life, truth and good in

¹⁷ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 189.

¹⁸ Cf. *Filozofia dziejów*, pp. 263-277.

¹⁹ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. 1, Wien 1918, vol. 2, Munchen 1922; Polish edition: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, trans. przedmowa Józef Marzęcki, Warszawa 2001.

order to become the world civilisation.

6. The idea of progress and overcoming hopelessness in the world

In his *Philosophy of History* F. Sawicki proved that the idea of progress and perfection appeared in Christian thought. The idea of progress is possible when history is viewed as the unity, namely the history of mankind, and not as different histories which become the central preoccupations of man. Sawicki observes that “the ancient thought does not create a fully uniform historiosophical system which would subordinate history to one governing idea and indicate its realisation in facts. Even the speculative power of Greek spirit fails in this respect. There are no essential premises for such far-reaching philosophy of history”²⁰. It is Christianity that changes fundamentally the relation of man to history and progress. In particular, the process of history is presented as the revelation of Divine wisdom which has a uniformed aim and leads to it despite all the faults resulting from human weakness and malice. The final aim is the realisation of the Kingdom of God. The basic rule of progress in Christianity is love of God. In fact, this vision of history is not individualistic, but directed to community. According to it, sin is conceived as the disruption of the unity of mankind and division, whereas redemption is the restoration of the lost unity in which it is possible to regard a man as a member of a definite blessed community of saints. This true life is still to attain and the Church is viewed as the community in preparation for the “new Jerusalem”, the holy city, the community in which the foundations are laid for a new land and new heaven. Sawicki notes that “from the fact that all people by their nature are unity and able to influence each other on earth as they are driven in this direction, it is possible to argue that God appointed a common task for all the mankind”²¹.

Again, it is important to view man as a personal being. Personal freedom and responsibility associated with right reason (*recta ratio*) and the power of religion are able to initiate the breakthrough. In *Philosophy of history*, Franciszek Sawicki notes that “the dignity of person is elevated over non-personal goods. They are only means, whereas the person is an end in itself. If there are non-personal goods which we view with reverence it is associated with the fact that we see personal life above them. Even the ideals of truth, good and beauty are not able to rule over man if they are not based on the existence of personal God as the essence of truth, good and beauty so that ultimately it is not the non-personal world of goods but the absolute person that rules over created spirits through those goods”²². The authentic “being” of man inspired by hope surpasses the kingdom of objects and facts and participates in the process of progress offered by God. God of hope is God who is alive and not “logical”. He is for a man-person an absolute witness and a final reference. In such

²⁰ F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 198.

²² F. Sawicki, *Filozofia dziejów*, p. 194.

an encounter man becomes a person as it is his historical way to hope open to the horizon of eternal love”²³.

The providential rule of God is reflected in development, progress and human action. F. Sawicki in *Osobowość chrześcijańska (Human Personality)* comments: “God is the highest and final aim of human life, not because he is the Lord and Creator, but because he is the incarnation of eternal values”²⁴. However, God is frequently viewed as an enemy of freedom and greatness of human spirit and progress. Only “man without God, a godless person, may be free and great and thus be a god. This is the reason why Nietzsche and other thinkers proclaimed the ‘death’ of God and opened the path to the *Übermensch*. Nietzsche’s atheism is a reflection of the spirit of the time. Gradually, as a result of a general crisis of modern culture and spirit, a new reaction in the form of a turn to religion has appeared. The most eminent thinkers demonstrate that religion is not an obstacle in life but it can enrich it and become an integral condition of real spiritual life”²⁵. Man as a social being and a member of community cooperates for the common good. F. Sawicki explains further this personalistic character of human activity in favour of progress, saying: “however, man in those organisations [state, church] does not cease to be a person, thus he is not only a member, but the unity, an independent centre of life with the right to self-determination as long as this right is not limited due to the common good. In some respects, man surpasses in his value and dignity social organisation of which he is a member. These organisations are not an end in itself as a person is but they serve personal life of their members. This also refers to the state and the Church”²⁶. Ethics of hope retains this personalistic feature as the whole. Neither technical achievements nor growth and progress in creating new institutions or organisations, even charities, are the measure of integral development, but the realism of human personal being and human thought which remain in a proper relation of personal bonds. The criterion of judgement which gives the authentic hope is founded on personal relations between God and man and among people Those who wish to proclaim the coming of a better society cannot forget the argument in favour of the fact that a direct relation of mutual references and bonds undergoes transformation. A “new man”, an “ideal of personality” based on “the most personal of personalities” (“*osobowość najosobistsza*”)²⁷, Jesus Christ, as Sawicki observes, is not a utopia. The hope of being like Christ is not a pure future, but a real possibility even now on earth. Thus, the hope to develop towards being a “personality” is not a pure expectation for something unreal. The ethics of hope built in this manner is not separated from social life. Those who serve society in the best way are people who favour the values of spirit, “highly

²³ Cf. W. Giertych OP, *Moralność dziejów*, in: *Fides et ratio*, Warszawa 2012, pp. 283-480.

²⁴ F. Sawicki, *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947, pp. 49-50.

²⁵ *Ibid.* p. 51.

²⁶ *Ibid.* p. 41.

²⁷ *Ibid.* p. 61.

ideal personalities²⁸ [...] Through serving other people man does not lose, but gains in his personal life”²⁹. Thus, the ethics of hope rightly indicates God, who is a person, as the source of its authenticity. It is also important that the greatness of human vocation to progress is located above the autonomous individual life and does not limit itself to development in a private sphere. The vision of God who as a person desires our relation reminds us of the principal truth of Christian message, namely the eternal life in the unity with God who is the eternal personification of all values in communion with the saints. It is necessary to admit that also heaven has its own history and development as heaven will be somehow complete when the whole of mankind reaches the personal fulfilment. Also saints, those sacred personalities, are waiting for us to reach the ultimate happiness together. Christ as “the most personal of personalities” does not wish to be in His final glory without His people, without those who are becoming or will become the “sacred personalities” in the end times. God is the communion (*communio*) of persons. The task has been set by God in hope of being fulfilled by us so that we can become persons, full persons, able to be in communion. Christian hope and vocation to development lead us to become, like God, the communion with other persons. This is our heaven, our community with God in the Holy Trinity in communion with saints, our authentic human family.

7. The theology of the nation overcome by the form of Polish Romantic messianism

In the nineteenth century Polish philosophy of history was characterised by strong religious elements which resulted from the dramatic fate of the Polish nation, such as the Partitions of Poland in 1772, 1793 and 1795 conducted by the Russian Empire, the Kingdom of Prussia and Habsburg Austria, national uprisings, especially the Kościuszko Insurrection in 1794, the November Uprising in 1830, the January Uprising in 1863, deportations to the Russian Empire (Siberia), forced conscription of Poles to the Russian army, especially those who were involved in the fight for Polish independence, the so-called Great Emigration of the first half of the nineteenth century, mostly to Paris, great hopes to regain independence associated with the Napoleonic Wars and the fight with Russification and Germanisation of the Polish nation during the Partitions (1772-1918).

The expression of it is Polish messianism similar to the Russian one, but with a different background. The central question for Russian messianism was overcoming science, tradition and criticism born out of German idealism, which was hostile to faith. When a critical mind isolated particular powers of soul and divided mankind, the only possible solution for Russian messianism was to turn to faith and to the intuition of the common sense. It was the old faith of the Russian nation and the Orthodox Church which were chosen to lead. Thus for the representatives of Rus-

²⁸ Ibid. p. 43.

²⁹ Ibid., p. 46.

sian messianism, for example Vladimir Soloviev, the most important task of history is the realisation of theandrim, i.e. every man must be incorporated into the life of God, the renewal of the Orthodox Church which should possess a divine element and the introduction of theocracy in Russia, which would establish the Kingdom of God.

Polish messianism which flourished in the nineteenth century, between the November and January Uprising, is a specifically Polish philosophy with a tendency of creating speculative metaphysical systems, on the one hand, and transforming the world through philosophy, on the other hand³⁰. The Polish nation supposedly originating from the ancient Sarmatians was to play a special role in the history of the world. The Polish-Lithuanian Commonwealth as the bulwark of Christianity was supposed to be the refuge of freedom and the granary of Europe³¹. This idea has been presented in *Psalmodya polska* by Wespazjan Kochowski (1633-1700). Polish messianism strongly refers to the biblical stylisation anchored in Judeo-Christian tradition and alludes to the vision of crucified Jesus, the Messiah, (Slavs, Poland) who is to save and unite sinners (other European nations). For Józef Hoene-Wroński (1776-1853) who introduced the notion of messianism to Polish philosophy, a messiah who would lead mankind to the epoch of happiness was in fact philosophy. Relying on Kant Wroński creates a system of "absolute" philosophy which elevates man from the earthly to the eternal things and introduces an epoch of pure reason. For other thinkers of Polish messianism the fate of Poland acquires a deeper significance for the whole mankind. Sufferings of Poland are a penance not only for the sins of the nation but also other countries in the same way as the resurrection of Poland would be a beginning of a new era. The most eminent representative of this type of messianism was August Cieszkowski (1814-1894). According to his messianistic concept, the Polish nation is called to rebuilt modern social and moral reality (the so-called philosophy of the nation). Cieszkowski stressed the role of the Catholic Church and a significant world-transforming mission of the Slavs, predicting the coming of the era of the Holy Spirit. His most important ideas are included in the works: *Prolegomena zur Historiosophie (Prolegomena to a Historiosophy)* (1838), *Gott und Palingenesie (God and Palingenesis)* (1842), *Ojciec nasz (Our Father)* (1848-1906, four volumes). Zygmunt Krasiński (1812-1859) was Cieszkowski's friend and remained influenced by his philosophy. The ethos of the Romantic national liberation movement resulted in numerous literary works where suffering, frustration and despair were transformed into a message similar to Christian ethics which supplemented with a messianist thought became an ardent call for the evangelical love. A well-known figure of the time was Andrzej Towiański (1799-1878)³². His ideas were

³⁰ F. Manthey, *Dzieje myśli filozoficznej w Polsce w czasach nowszych*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” (1931), pp. 142-154; 195-203; 280-298.

³¹ Cf. F. Manthey, *Heimat und Heilsgeschichte. Versuch einer biblischen Theologie der Heimat*, Hildesheim 1963.

³² F. Manthey, *Polscy myśliciele. Andrzej Towiański*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” (1931), pp. 417-423.

a mixture of mysticism and concrete political postulates referred directly to the situation in Europe and the fate of Poland and Poles. Towianism proclaimed the need for an authentic imitation of Christ, seeing a political enemy as a fellow human being. Therefore Towiański was accused of the lack of patriotism. The followers of Towiański had a special reverence to Napoleon because, according to them, he initiated the democratisation of the world. However, he betrayed his ideas and they believed to be chosen to continue his mission. One of the principal tenets of Towianism is the conviction that the missions of particular nations, especially Poland, are included in the historical process. In Paris, Towiański managed to gain the support of the greatest Polish poet Adam Mickiewicz (1798-1855)³³ who became the main populariser of messianism for a wider readership (Cf. *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, *The Books of the Polish People and of the Polish Pilgrimage*). Although Józef Hoene-Wroński is regarded as the creator of Polish messianism as historiosophical movement it was Mickiewicz who popularised this concept and combined it with the elements of national history and religious mysticism. It was Mickiewicz's formulations of the rules of messianism in *The Books of the Polish People and of the Polish Pilgrimage* which allowed the readers in Germany, Italy, Ireland, Ukraine and Hungary clearly see and interpret Polish freedom and revolutionary mottos. This program, more than any other literary trend, was the foundation of the vision of Polish martyrdom and salvific role of Poland, which was regarded as the harbinger of the freedom of nations: "Poland as the Christ of nations." It is necessary to mention other representatives of Polish messianism, especially Juliusz Słowacki (1809-1849)³⁴ who apart from messianism focused on mysticism and milleniaristic theories. The system of philosophical messianism of Karol Libelt (1807-1875) resembles intuitionism of Henri Bergson where philosophy based on Hegelianism does not privilege logos, but the phenomenon of reason which "feels" more. Thus, his philosophy is also called the philosophy of reason. Bronisław Trentowski (1808-1869) developed his own concept of messianism. He wrote a study entitled *Wiarą słowiańska, czyli etyka piastująca wszechświat* (*The Slavic Faith, or the Ethics that governs the Universe*) (1847) where he maintained that Slavic gods are the representation of God worshiped by Christians. According to Franciszek Manthey, Józef Gołuchowski (1797-1858), a Polish aristocrat and conservatist, who was active in Austria and Józef Kremer (1806-1875) regarded as the precursor of psychology in Poland are also members of this movement.

Thus, Polish messianism is the incarnation of the Romantic thought with mystical postulates and theories about human destiny and the role of Poland in the history of the universe. It is important to remember that messianist theories were born in a special period of Polish history, in one of the most dramatic stages in the history

³³ F. Manthey, *Polscy myśliciele. Adam Mickiewicz*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” (1931), pp. 739-761.

³⁴ F. Manthey, *Polscy myśliciele. Juliusz Słowacki*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” (1931), pp. 609-619.

of the nation. They might be accused of being illusory and lacking in practicality or even having a wrong approach to theological interpretation of the Bible. It is obvious that nowadays they might be perceived as too narrow and exaggerated. Today, many deprecate this Romantic heritage believing that in our times collective elevation of the spirit through messianist truths is unnecessary or even harmful.

Philosophy of history in Poland represented by Franciszek Manthey and Czesław Bartnik seems to refer to the philosophy and theology of the nation to overcome a negative perception of Polish messianism. Manthey perceives “philosophy and theology of the nation”³⁵ as an answer to the problems of contemporary world. The development of this type of philosophy may lead to the renewal of the spirit in societies as such and in spite of appearances opposes nationalism and particularism. Czesław Bartnik shares this belief viewing a nation as a great family, the family of families³⁶. The word nation (in Polish *naród*) denotes “giving birth to many” and indicates common ancestry. The word “fatherland” (in Polish *ojczyzna*) has similar connotations referring to “father” (*ojciec*) or “motherland” to “mother” (*matka*). A nation is a community of persons linked with each other not only through the external bonds but also, most importantly, through spiritual ties, as a nation is, most of all, a community of spiritual nature. Bartnik observes that a nation is a natural community, given by God and this results in serious consequences. It is a primary community in comparison to other established communities. Christ sent his disciples to the nations: “Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them... (Mt 28:19); “[F]orgiveness of sins should be proclaimed in his name to all nations” (Lk 24:47); “All the nations will be assembled before” Jesus the King” (Mt 25:31, cf. Ps 96,10.13; Rev 21:26). From the beginning, Christianity supported the formation of nations and elevated them to the higher spiritual level. It is especially visible in the history of Europe. A nation, like man, was the way of the Church. Reflections on the nation by the personalist philosophy reveal that it retains personal connotations, possesses its own awareness, aims and role in the divine plan. It is possible to change a citizenship, but it is impossible to change a belonging to a given nation. The fact of being a member of a given national family results in the duty of love for your own nation, namely in authentic patriotism. The love of your own country is a foundation and duty of everyone, being the reverse of love to all people, also members of your own family. The love of your own country stems from a Christian principle of the “order of love” (*ordo amoris*) developed by the Fathers of the Church and scholastics, including St. Thomas Aquinas. What applies today to the nation and mutual personal relations, in the past referred to the traditional virtue of justice and related to it the virtue of patriotism³⁷. It becomes the clarification of a truly human approach

³⁵ Cf. F. Manthey, *Naród w Kościele Powszechnym*, „Ateneum Kapłańskie” 49/54 (1957), pp. 168-178.

³⁶ Cf. Cz. Bartnik, *Przegląd głównych zagadnień współczesnej katolickiej teologii historii*, Ateneum Kapłańskie, 49/54 (1957), pp. 179-187.

³⁷ Cf. M. Mróz, *Cnota patriotyzmu. Znaczenie pojęcia cnoty dla budowania postaw obywatelskich*,

creating a balance between cosmopolitanism and nationalism and as a “section” of the virtue of justice is a part of positive human action which serves the common good of the entire national community. Justice refers to others and is ad *altrium* thus those members of the community who recognise *bonum civile* of the nation are characterised by kind regard for others, namely the love of the neighbour. The family and also nation as the family of families offers man more possibilities to act and does not limit him. The good of others is treated as a pattern of behaviour. The notions of participation and solidarity which have received a great prominence in the last years are important. The concept of solidarity among people has always been present in the Christian thought and although not always described in this manner constitutes one of the most vital terms in Catholic social teaching. The foundation of solidarity is a natural consequence of the fact that man exists and acts not alone, but with other people, firstly, for the family, later for the nation and state and finally globally for the mankind. Within the framework of various communities this activity is channelled to serve the common good. Solidarity denotes readiness to undertake and realise duties in a given community in reference to the common good of a given *polis*. This orientation for the common good should be well-understood because participation requires personal responsibility as an essential condition of human freedom. These concepts are the foundation of Polish solidarity and the teaching of Cardinal Stefan Wyszyński and John Paul II.

8. Thomism in the Polish philosophy of history

The question about references to Thomism in the Polish philosophy of history is generally realised through relations to personalism and the construction of social ethics based on philosophy and theology of the nation. Solidarity and participation are dominant principles in this respect. It is not surprising that man is at the centre of all creative studies of the Polish philosophy of history. The question of man marks most of the investigations of Polish philosophers of history, especially the thought of Sawicki³⁸. For all of them, it is Christianity that presents the right form of human relations, discovery of truth, moral and social activity, earthly and eternal life and also human autonomy and the relation with God. In contrary to secular humanism it opposes the vision of man as the only centre and the highest value, which finds its expression in theories of anthropocentric liberalism. The Christian thought of Polish philosophy of history is open to the reality of God and views it as the source of human dignity, life in national community and human family. The dependence on God does not bear any traces of diminishing human dignity. Therefore it is not a radical theocentrism where only God matters, whereas man and society do not count at all. Even if the interpretations do not directly refer to the thought of St. Thomas Aquinas,

in: J. Miluska, *Wymiary patriotyzmu i nacjonalizmu. Studia interdyscyplinarne*, Koszalin 2009, pp. 29-45.

³⁸ Cz. Bartnik, *Franciszek Sawicki jako historyk*, Lublin 1992.

his influence is fundamental. The specifics of practised philosophy is based on the creation of a uniform program of realistic reflection relying on metaphysics, anthropology and ethics³⁹. It creates an opportunity to view philosophy in the perspective of wisdom where the questions about the ultimate sense of human existence and the model of philosophy which enables man and community to develop their personality are still relevant. These investigations suggest a broadly-understood integration of explanatory philosophy seen as wisdom and philosophy of the axiological nature which refers in its content to the sense of human life. In these cases the most important is truth, which is the highest value in philosophy.

Literature

- Bartnik, Cz., *Przegląd głównych zagadnień współczesnej katolickiej teologii historii*, Ateneum Kapłańskie, 49 (1957), t. 54, s. 179-187.
- Bartnik, Cz., *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972.
- Bartnik, Cz., *Teologia historii według Leona Wielkiego*, 1972.
- Bartnik, Cz., *Franciszek Sawicki jako historyzof*, Lublin 1992.
- Bartnik, Cz., *Teologia historii*, Lublin 1999.
- Bartnik, Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 1-2, Lublin 1999-2003.
- Bartnik, Cz., *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994.
- Bartnik, Cz., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Bartnik, Cz., *Filozofia historii*, Lublin 2013.
- Giertych, W., *Moralność dziejów*, w: *Fides et ratio*, Warszawa 1947, s. 49-50.
- Granat, W., *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 1976.
- Granat, W. –Kopcia, E. (red.), *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1988.
- Jan Paweł II, *Encyklika "Slavorum Apostoli"*, Città del Vaticano 1985,
- Jan Paweł II, *Adhortacja "Ecclesia in Europa"*, Città del Vaticano 2003.
- Koneczny, F., *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, Poznań-Warszawa 1921;
- Koneczny, F., *On the Plurality of Civilisations*, London 1962;
- Manthey, F., *Dzieje myśli filozoficznej w Polsce w czasach nowszych (Myśliciele polskiego mesjanizmu)*, Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej, Pelplin 1931, s. 142-154, 195-203, 280-298, 417-423, 609-619; 739-761 [wyd. niem., *Polnische Messianismus*, Hildesheim 1962].
- Manthey, F., *Naród w Kościele Powszechnym*, Ateneum Kapłańskie, 49 (1957), t. 54, s. 168-178.
- Manthey, F., *Heimat und Heilsgeschichte*, Hildesheim 1963;
- Mróz, M., *Księżdz Franciszka Sawickiego filozofia osobowości*, w: F. Sawicki, *Filozofia osobowości*, Toruń 2009, s. 11-70.
- Mróz, M., *Cnota patriotyzmu. Znaczenie pojęcia cnoty dla budowania postaw obywatelskich*, w: J. Miluska, *Wymiary patriotyzmu i nacjonalizmu. Studia interdyscyplinarne*, Koszalin 2009, s. 29-45.
- Sawicki, F., *Geschichtsphilosophie*, Paderborn 1920; [tłum. K. Górski, *Filozofia dziejów*, Gdynia 1974].
- Sawicki, F., *Der Kreislauf und das Todesschicksal der Kulturen*, Philosophisches Jahrbuch, Bd 49 (1936), H. 1, s. 84-97; [tłum. pol. K. Górski, *Ruch cykliczny i śmierć kultur*, Gdynia 1974].
- Sawicki, F., *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947.
- Seckler, M., *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964; [tłum. pol. W. Szymona OP, *Zbawienie w historii. Teologia historii w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2015].

³⁹ Cf. Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, Polish trans. *Zbawienie w historii. Teologia w nauce św. Tomasza z Akwinu*, trans. by W. Szymona OP, Kraków 2015.

- Splengler, O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Band I, Wien 1918, Band II, München 1922; [wyd. pol.: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. i przedm. J. Marzęcki, Warszawa 2001].
- Swieżawski, S., *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1978.
- Swieżawski, S., *Przebłyki nadchodzącej epoki*, Warszawa 1998;
- Tischner, J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.
- Tischner, J., *Etyka a historia*. Wykłady 1981-1983, Kraków 2009.
- Wyszyński, S., *Idącym w przyszłość*, Warszawa 1986.
- Wyszyński, S., *Czas to miłość. Ojczyzna*, Warszawa 2001.

Polska filozofia dziejów w świetle myślenia tomistycznego

Streszczenie: Filozofia historii uprawiana w czasach nowożytnych i współcześnie w Polsce jawi się jako jeden z podstawowych nurtów polskiego myślenia filozoficznego. Obejmuje ona różne wątki i jest zakotwiczona w realizmie i personalizmie o zabarwieniu tomistycznym. Polscy reprezentanci filozofii historii nie abstrahują od teologii historii, a wiarę chrześcijańską widzą jako rzeczywistość historyczną, dlatego obok filozofii historii rozwijają teologię historii, gdzie ważnym elementem jest zrozumienie dziejów własnego narodu. W tym kontekście myśl Tomasza z Akwinu inspirowane jest spojrzenie na dzieje z punktu widzenia filozofii i teologii.

Franciszek Sawicki, Franciszek Manthey oraz Czesław Bartnik w swojej twórczości odpowiadają na pytanie o sens czasu i historii oraz o znaczenie procesów historycznych. Wychodzą ze szkoły tomizmu tradycyjnego, dobrze znając filozofię współczesną. Dzięki nim możemy mówić o polskiej myśli historycznej, która zasługuje na przemyślenie i z której wypłynęła myśl św. Jana Pawła II. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują przemyślenia Franciszka Sawickiego, dla którego tomizm stanowi wartość dyscyplinującą własne przedstawienie problemu, przez co nie powtarza on jedynie dawnych tradycji, a w sposób uporządkowany sięga do myśli jak najbardziej współczesnej.

Pytanie o odniesienie polskiej myśli filozofii historii do tomizmu zasadniczo realizuje się poprzez odniesienie personalistyczne i budowanie etyki społecznej na gruncie filozofii i teologii narodu, gdzie dominuje zasada solidarności i uczestnictwa. Wspomniani twórcy, a zwłaszcza F. Sawicki, wiele dróg swoich dociekań budują wokół pytania o człowieka. Dla wszystkich to chrześcijaństwo prezentuje właściwą formę: odniesień między ludzkich, odkrywania prawdy oraz działalności moralnej i społecznej, życia społecznego i nadprzyrodzonego oraz autonomii człowieka i jego związku z Bogiem.

Słowa kluczowe: filozofia polska, filozofia dziejów, tomizm, personalizm, mesjanizm polski

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Jedność wiary i rozumu w nauce o aniołach św. Tomasza z Akwinu. Angelologia Akwinaty w perspektywie encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II

Streszczenie: Świętemu Tomaszowi z Akwinu tradycja przypisała miano Doktora Anielskiego ze względu na fakt opracowania przezeń w sposób systematyczny szeregu kwestii z zakresu angelologii. Jan Paweł II odwołując się w *Fides et ratio* do tego tytułu, przedstawia św. Tomasza jako „mistrza sztuki myślenia i wzór uprawiania teologii”, zwracając zarazem uwagę na wyjątkowość oraz aktualność ujęcia relacji wiary i rozumu, które wypracował Akwinata.

Aktualność tego ujęcia wiąże się z faktem, że – jak zauważa Papież – błędne podejścia w tej dziedzinie w postaci fideizmu oraz skrajnego racjonalizmu, które zdominowały kulturę nowożytnej Europy, doprowadziły do jej głębokiego kryzysu. O jego wyjątkowości zaś, decydują – wskazane przez Jana Pawła II – umiejętne godzenie nadprzyrodzonego i rozumnego charakteru aktu wiary oraz umiejętne łączenie jedności wiary i rozumu z niezbędną autonomią dziedzin poznania opartego na wierze oraz refleksji czysto racjonalnej.

Choć w samej encyklice nie znajdujemy bezpośrednich nawiązań do problematyki angelologicznej, to jednak właśnie wykład prawd wiary w tej dziedzinie przeprowadzony przez Doktora Anielskiego stanowi wdzięczne źródło przykładów owocnej współpracy dwóch metaforycznych skrzydeł, o których czytamy w *Fides et ratio* – wiary i rozumu – umożliwiającej wzniesienie się na wyżyny dostępnego człowiekowi poznania.

Słowa kluczowe: wiara, rozum, aniołowie, fideizm, racjonalizm, angelologia

Wprowadzenie

W nadchodzącym roku minie dwadzieścia lat od wydania encykliki *Fides et ratio*, poświęconej relacjom pomiędzy wiarą i rozumem. Dokument ten zajmuje bez wątpienia miejsce wyjątkowe wśród tekstów, w których zawarte zostało nauczanie św. Jana Pawła II. Otwierająca encyklikę metafora dwóch skrzydeł, na których duch

ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy, zyskała sobie miano „nieśmiertelnej”¹. Doświadczenie akademickie pozwala stwierdzić, że potrafią ją z powodzeniem przywołać z pamięci nie tylko ci, którzy poświęcili czas na studiowanie papieskiego dokumentu, ale są także w stanie uczynić to osoby, kojarzące ten dokument jedynie ze słyszenia.

Poprawne ujęcie relacji wiara-rozum ważne jest nie tylko – na co wskazuje w swym nauczaniu Autor encykliki – dla właściwego uprawiania samej teologii, ale posiada również znaczenie strategiczne z punktu widzenia kondycji całokształtu ludzkiej kultury. To właśnie na tle analiz jej głębokiego kryzysu, którym Jan Paweł II poświęca wiele miejsca w swoim dokumencie, pojawia się wskazanie na św. Tomasza z Akwinu oraz na „nieprzemijającą nowość” jego myśli. Papież zwraca uwagę na fakt, iż wielką zasługą Akwinaty było „ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej między rozumem i wiarą”, oraz że „Kościół słusznie przedstawiał zawsze św. Tomasza jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii”².

Choć w *Fides et ratio* nie znajdujemy bezpośrednich nawiązań do problematyki angelologicznej (poza samym może tytułem „Doktor Anielski”, którym Autor encykliki posługuje się w odniesieniu do osoby św. Tomasza³), to jednak ta właśnie dziedzina stanowić może wdzięczne źródło przykładów owocnej współpracy dwóch metaforycznych skrzydeł – wiary i rozumu – umożliwiającej wzniesienie się na wyżyny dostępnego człowiekowi poznania. Istnienie świata duchów czystych, odkrywanego na drodze metafizycznej refleksji, potwierdzone zostaje przez wiarę objawioną, która ubogacając czysto racjonalne poznanie o nowe treści, czerpie z niego zarazem narzędzia służące jej lepszemu rozumieniu⁴.

1. Wyjątkowość i aktualność Tomaszowego ujęcia relacji wiara-rozum

Jeden z rozdziałów encykliki *Fides et ratio* Jan Paweł II w całości poświęca ukazaniu w perspektywie historycznej przeobrażeń, jakim ulegał sposób ujmowania

¹ Zob. S. Janeczek, *Przedmowa do polskiego wydania Dekretu „O reformie kościelnych studiów w zakresie filozofii”*, Lublin 2011, s. 5.

² *Fides et ratio*, 43.

³ Przypisanie Akwinacie tytułu „Doktora Anielskiego”, bywa zazwyczaj łączone z faktem opracowania przezeń w sposób systematyczny szeregu kwestii z zakresu angelologii, zarówno w obu Sumach – teologicznej (*Summa theologiae*) i filozoficznej (*Summa contra gentiles*), jak również w odrębnych traktatach, z których na szczególną uwagę zasługują *De substantiis separatis – O substancjach czystych* oraz kwestie dyskutowane *De spiritualibus creaturis – O stworzeniach duchowych*.

⁴ Duchy te w sensie ścisłym nazywać można aniołami wówczas jedynie, kiedy pełnią funkcję posłańców, na co zwraca uwagę św. Augustyn, podkreślając fakt, że imię anioł nie oznacza natury, lecz zadanie. *Enarratio in Psalmos*, 103, 1, 15. W podobny sposób wypowiada się również św. Grzegorz Wielki, w tekście znanym z Liturgii Godzin ze święta Świętych Archaniołów. *Homilia* 34, 8. Św. Tomasz w *Sumie teologicznej* posługuje się terminem „anioł” w sensie szerszym, używając go w kontekście, w jakim w innych jego pismach pojawia się termin „substancja oddzielona” (od materii). Zachowując świadomość co do zasadności przytoczonej wcześniej uwagi, ze względów praktycznych, używać będziemy terminu „anioł” w znaczeniu szerszym, mając na myśli stworzoną przez Boga istotę niecielesną

relacji pomiędzy wiarą i rozumem⁵. W trakcie tego długotrwałego procesu – obok niewątpliwych osiągnięć – popełniono szereg błędów, które zdołały na dobre zakorzenić się w kulturze, prowadząc w konsekwencji do jej głębokiego kryzysu. Jest rzeczą charakterystyczną, że w myśl dominującego współcześnie stereotypowego przeświadczenia, rozum i wiara stanowią dwie odrębne rzeczywistości, wzajemnie sobie obce oraz ze sobą rywalizujące. Jako swoisty aksjomat w umysłowości wielu osób funkcjonuje fałszywe przekonanie o rzekomej naturalnej sprzeczności panującej pomiędzy rozumem i wiarą. Do utrwalenia się takiego przekonania przyczynił się, zwłaszcza w ostatnich dwóch stuleciach, eksploatowany po wielokroć rzekomy konflikt na styku nauka-wiara⁶.

Źródłem tego przekonania szukać należy jednak znacznie wcześniej, bo już w schyłkowym okresie średniowiecza, kiedy to – jak czytamy w *Fides et ratio* – słuszne rozgraniczenie między dwoma obszarami wiedzy przekształciło się w szkodliwy rozdział⁷. Papież pisze nawet o „dramacie rozdziału między wiarą a rozumem”⁸. To właśnie wynikiem tego rozdziału jest powstanie dwóch niebezpiecznych ujęć relacji wiara-rozum, jakie zdominowały kulturę nowożytnej Europy: fideistycznego oraz skrajnie racjonalistycznego. Skoro bowiem uznano, że wyniki poznania dokonującego się na drodze rozumu oraz na drodze wiary pozostają ze sobą w sprzeczności, to jedynym sposobem uniknięcia swoistej schizofrenii, polegającej na jednoczesnej akceptacji wzajemnie wykluczających się tez, wydawało się opowiedzenie się za którymś z tych źródeł jako jedynym wiarygodnym. Wybór wiary przeciw rozumowi, którego wyrazem było jedno ze słynnych haseł reformacji - *sola fides* – „tylko wiara”, dał asumpt do redukcjonistycznego ujęcia wiary jako uczucia, programowo zrywającego z rozumem, któremu to – wedle słów M. Lutra – „jako głuptakowi należy szyję ukręcić, aby bestię udusić”⁹. Wybór rozumu przeciw wierze dał początek wrogiemu wobec religii skrajnemu racjonalizmowi doby oświecenia oraz późniejszym negacjom Boga w nurtach ateistycznych XIX i XX stulecia.

To właśnie w kontekście XIX-wiecznej ofensywy ateizmu pojawiają się doniosłe wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, dotyczące jedności wiary i rozumu, wśród których szczególne miejsce zajmuje Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego I o wierze katolickiej *Dei Filius*¹⁰ oraz encyklika papieża Leona XIII

⁵ Zob. *Fides et ratio*, 36-48.

⁶ Chociaż rolę swego rodzaju „mitu fundacyjnego” w tym konflikcie odgrywa sprawa Galileusza, to jednak tendencja, by naukę wykorzystywać jako narzędzie ideologicznej walki z religią osiąga swoje apogeum w wieku XIX, czego szczególnym przejawem jest marksizm, przedstawiający całe dzieje kultury europejskiej jako ścieranie się światopoglądów religijnego i naukowego. Zob. A. Bronk, *Religia i nauka*, w: Tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 209. Sprawę Galileusza przedstawia obszernie m.in. J.M. Morales. Zob. *Kościół i nauka*, tł. S. Jędrusiak, Kraków 2003, s. 233-267

⁷ *Fides et ratio*, 45.

⁸ Tamże.

⁹ *Komentarz do Listu do Galatów*. Cyt. za: W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 367-368.

¹⁰ W dokumencie tym czytamy m.in.: „Wiara i rozum nie tylko nie mogą się nigdy ze sobą kłócić, ale się wzajemnie wspomagają, ponieważ prawy sposób myślenia wykazuje podstawy wiary i umysł oświecony jej światłem oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich; wiara zaś chroni i strzeże umysł przed

o filozofii chrześcijańskiej *Aeterni Patris*, nakazująca podjęcie studium tekstów św. Tomasza, którego to nauka – w myśl zawartego w niej stwierdzenia – „cechuje się właściwym doborem słów, dobrze dobranym sposobem wykładu i prawdą zdań do tego stopnia, że kto się jej trzymał, ten nigdy nie był posądzony o to, iż zboczył z drogi prawdy; kto natomiast ją zwalczał, zawsze był o to podejrzany”¹¹.

W nurt powyższych wypowiedzi włącza się również Jan Paweł II, który - w cytowanym już powyżej tekście *Fides et ratio* - wskazuje na trudną do przecenienia zasługę Akwinaty, jaką jest ukazanie harmonii panującej pomiędzy wiarą i rozumem. Podstawę tej harmonii Doktor Anielski upatruje w fakcie istnienia wspólnego źródła, z jakiego pochodzi zarówno światło wiary, jak i światło rozumu, którym to źródłem pozostaje ostatecznie sam Bóg¹². Podobnie jak łaska opiera się na naturze pozwalając jej osiągnąć swą pełnię, tak też wiara opiera się na rozumie i doskonali go, uwalniając go od ułomności i ograniczeń, będących wynikiem nieposłuszeństwa grzechu. Ludzki rozum w akcie wiary, która – co podkreśla Papież – jest z natury swej „czynnością myśli”, nie zostaje upokorzony, ale zachowuje w pełni swą godność, nie musząc zaprzeczyć samemu sobie, przyjmując objawioną prawdę na mocy świadomego i dobrowolnego wyboru¹³. W ten sposób – jak zauważa Jan Paweł II - św. Tomasz godzi z powodzeniem dwie ważne wartości, jakie stanowią: nadprzyrodzony z jednej, oraz rozumny z drugiej strony, charakter wiary¹⁴.

Wskazanie na jedność i harmonię, panujące pomiędzy wiarą i rozumem, nie wyczerpuje jednak w pełni oryginalności Tomaszowego ujęcia, którego dopełnia troska o zachowanie koniecznej autonomii pomiędzy powyższymi drogami ludzkiego poznania. Brak świadomości metodologicznej odrębności pomiędzy poznaniem czysto rozumowym oraz poznaniem przez wiarę prowadził w przeszłości do szeregu nieporozumień i zagrożeń o charakterze gnostyckim¹⁵. Potrzeba wyraźnego wyodrębnienia dwóch różnych typów poznania stanowi niezwykle cenną intuicję, którą Akwinata dziedziczy po swoim filozoficznym mistrzu, św. Albercie Wielkim. Daje temu wyraz Jan Paweł II stwierdzając, że „św. Albert Wielki i św. Tomasz, choć zachowywali organiczną więź między teologią a filozofią, jako pierwsi uznali, że filozofia i różne dyscypliny nauki potrzebują autonomii, aby mogły prowadzić owocne badania w swoich dziedzinach”¹⁶.

Chcąc zatem wskazać na istotne cechy ujęcia relacji wiara-rozum, przedstawi-

błędami oraz wyposaża go w wielorakie poznanie”. *Breviarium fidei*, 656, red. I. Bokwa, Poznań 2007.

¹¹ *Aeterni Patris*, 21.

¹² *Summa contra gentiles*, I, 7 (cyt. dalej jako CG); *Fides et ratio*, 43.

¹³ Rozumny charakter wiary nie wyklucza faktu, że zaangażowana w nim zostaje druga z duchowych władz człowieka, wola. Klasyczna definicja aktu wiary, nawiązująca do myśli św. Augustyna stwierdza, że „wierzyć to myśleć pod naciskiem aktu woli” (*credere est cum assentione cogitare*). Zob. M.A. Krąpiec, *Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać. Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, w: tenże, *Filozofia w teologii*, Lublin 1999, s. 131.

¹⁴ Zob. *Fides et ratio*, 43.

¹⁵ Zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, Lublin 1999, t. 3, s. 19.

¹⁶ *Fides et ratio*, 45. Jak zauważa E. Gilson, św. Albert Wielki, obok R. Bacona, „zdaje się być pierwszym spośród łacinników, który w pełni zdał sobie sprawę (...) że umysłowy świat grecko-arabskiej

nego przez Doktora Anielskiego, decydujące o wyjątkowości tego ujęcia, wymienić należy: 1) umiejętność godzenie nadprzyrodzonego i rozumnego charakteru aktu wiary; 2) umiejętność łączenie jedności wiary i rozumu oraz panującej pomiędzy nimi harmonii z konieczną autonomią dziedzin poznania opartego na wierze oraz na refleksji czysto racjonalnej.

2. Czy filozofia może w sposób autonomiczny zajmować się aniołami?

W kontekście powyższych stwierdzeń dotyczących autonomii dróg poznania, charakterystycznych dla filozofii oraz teologii, warto postawić pytanie o naturę zagadnień, podejmowanych przez św. Tomasza w ramach jego angelologii. Czy filozofia, podejmując problematykę istnienia i natury tzw. substancji oddzielonych, a więc bytów czysto duchowych, różnych od Boga, zależnych od Niego w swoim istnieniu, nie sprzeniewierza się własnej autonomii, sięgając po dane zaczerpnięte z nadprzyrodzonego Objawienia?

Wydaje się, że ważną przesłanką, wskazującą właściwy kierunek poszukiwania odpowiedzi na postawione powyżej pytanie, pozostaje fakt przeświadczenia o istnieniu takich bytów, którego ślady znajdujemy w kulturach i religiach oraz funkcjonujących w ich ramach wierzeniach, ukształtowanych w oderwaniu od nadprzyrodzonego Objawienia, czy to ze względu na uwarunkowania chronologiczne, czy też geograficzne. Wierzenia te – w myśl nauki zawartej w deklaracji Dominus Iesus – różnią się w sposób radykalny od wiary teologicznej, która jest „przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej”, stanowią bowiem skarbnicę ludzkiej jedynie mądrości i religijności, które wypracował człowiek poszukujący prawdy¹⁷. Ich źródłem jest naturalne ludzkie poznanie, różniące się od filozoficznego tym tylko, że uwikłane bywa w szereg treści o charakterze wyobrazeniowym, mitologicznym, z których niejako programowo oczyścić pragnie się filozofia, chcąc pozostać dziedziną poznania czysto racjonalnego¹⁸.

Już sam fakt, że myśl ludzka, ukształtowana niezależnie od nadprzyrodzonego Objawienia, wskazuje na istnienie różnych od Boga jestestw duchowych pozwala stwierdzić, że podjęcie na gruncie filozoficznym zagadnień związanych z istnieniem i naturą aniołów nie stoi w sprzeczności z postulatem zachowania przysługującej filozofii autonomii¹⁹. By jednak odpowiedź na pytanie, czy problematyka angelolo-

nauki wyraźnie się różnił od patrystycznego świata wiary chrześcijańskiej. To zaś implikowało jasną świadomość dwóch faktów: że teologia różniła się wyraźnie od filozofii oraz że wiara była wyraźnie innym sposobem poznania aniżeli rozum przyrodzony”. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 253-254.

¹⁷ *Dominus Iesus*, 7.

¹⁸ Filozofia rodzi się jako owoc dążenia do przezwyciężenia mitologicznego, wyobrazeniowego wyjaśniania rzeczywistości na rzecz jej czysto racjonalnej interpretacji. Niemniej jednak – jak zauważa M.A. Krąpiec – odwoływanie się do różnorodnych mitów towarzyszy człowiekowi również współcześnie czego przykładem może być wciąż żywa popularność wizji zapoczątkowanych przez takich myślicieli, jak Hegel, Whitehead, czy Freud. Zob. M.A. Krąpiec, *Filozofia w teologii*, Lublin 1999, s. 12-13.

¹⁹ Przekonaniu o istnieniu obdarzonych inteligencją substancji oddzielonych od materii dają wyraz

giczna stanowić może właściwy przedmiot zainteresowania filozofii, jako autonomicznej w stosunku do Objawienia nadprzyrodzonego dziedziny ludzkiej wiedzy, była wyczerpująca, zwrócić należy jeszcze uwagę na fakt wielości sposobów rozumienia tego, czym jest (winna być) sama filozofia. Obok klasycznego rozumienia filozofii - jako autonomicznego w stosunku do innych nauk racjonalnego namysłu nad naturą rzeczywistości, zmierzającego do jej rozumienia i ostatecznego wyjaśnienia poprzez wskazanie na ostateczne jej przyczyny, filozofii posiadającej ambicje maksymalistyczne, zmierzające do przedstawienia spójnego systemu - pojawiły się bowiem także inne jej koncepcje, programowo zawężające pola jej badań.

Stąd też, chcąc odpowiedzieć na pytanie o kompetencje filozofii w dziedzinie poznania świata czystych duchów, postawić wypada pytanie pomocnicze, dotyczące wyboru samej koncepcji uprawiania filozofii. W przypadku koncepcji pozytywistycznej, ograniczającej a priori zakres wiedzy naukowej do matematycznego przyrodoznawstwa, filozofia wydziedziczona zostaje z właściwej sobie dziedziny badań i skazana na funkcjonowanie w charakterze nieautonomicznej refleksji, bazującej w punkcie wyjścia na wynikach badań nauk przyrodniczych²⁰. Podobnie nieautonomiczny charakter posiada filozofia uprawiana w myśl jej koncepcji analitycznej, sprowadzona do poziomu analizy logicznej języka. W obu tych przypadkach poza ramy tego, co nazwane zostaje filozofią, wyłączona zostaje filozofia bytu, na gruncie której podejmowane jest zagadnienie substancji oddzielonych od materii. Trudno także mówić o posiadającej charakter naukowy refleksji metafizycznej w przypadku filozofii uprawianej w sposób, jaki wyznacza jej koncepcja irracjonalna, definiująca filozofię jako ekspresję ludzkich przeżyć i doświadczeń²¹. Problematyka związana ze światem aniołów znajdzie natomiast właściwe sobie miejsce w ramach metafizyki, uprawianej w myśl klasycznej koncepcji rozumienia filozofii.

3. Revelabilia i revelata w Tomaszowym wykładzie angelologii

Z punktu widzenia możliwości łączenia jedności wiary i rozumu z jednoczesnym zachowaniem ich autonomii, ważnym wydaje się wyróżnienie przez św. Tomasza dwóch kategorii prawd, które poznaje i afirmuje ludzki umysł, a które znajdujemy w Objawieniu nadprzyrodzonym.

Pierwszą z nich stanowią prawdy, które z natury swojej nie są niedostępne dla ludzkiego umysłu, do których człowiek mógłby dojść o własnych siłach, które zostają jednak niejako potwierdzone przez Boga w dodatkowy sposób za pośrednictwem Objawienia. Akwinata określa te prawdy łacińskim terminem *revelabilia* – trudnym

w swoich teoriach astronomicznych zarówno Platon i Arystoteles, jak i Plotyn oraz jego następcy – Porfiriusz, Jamblich i Proklos. Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 191-192.

²⁰ Jak zauważa M. Kurdziałek, filozofia, która w ujęciu scholastycznym była „przyjaciółką teologii”, wraz z pozytywizmem staje się służebnicą nauk przyrodniczych. Zob. *Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych*, „Ethos”, 35-36(1996), s. 81-105.

²¹ Poszczególne koncepcje uprawiania filozofii szerzej omawia A.B. Stępień. Zob. *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 23-26.

do dosłownego przełożenia na język polski. S. Swieżawski tłumacząc ten termin w sposób opisowy, mówi o prawdach, które „powinny być objawione, ale objawionymi być nie muszą”²². Wyczerpującym wyjaśnieniem tego - nieco tajemniczego - „powinny, a nie muszą” jest obszerny wywód zawarty w *Summa contra gentiles*, w którym to św. Tomasz analizuje trzy powody, dla których poszczególne ludzkie jednostki nie poznają prawdy, która sama w sobie jest poznawalna dla ludzkiego umysłu jako takiego. Pierwszą z przyczyn, przeszkadzających w – jak w poetycki sposób ujmuje to Akwinata – „zbieraniu owocu z pilnego dociekania”, jest, bądź to „niesposobność do nauki”, bądź konieczność zarządzania majątkiem oraz prowadzenia innych spraw doczesnych, bądź też zwyczajne lenistwo²³. Drugą stanowi fakt, że docieranie do prawdy jest procesem długim oraz żmudnym, wymagającym licznych ćwiczeń oraz opanowania rozmaitych poruszeń uczuciowych, które zaciemniają jasność poznania²⁴. Trzecią wreszcie przyczyną utrudniającą poznanie prawdy jest fakt, że z powodu słabości ludzkiego intelektu, do poznania rozumowego przenika szereg treści o charakterze wyobrażeniowym, skutkiem czego „nawet do wielu rzeczy prawdziwych, których się dowodzi, domiesza się czasem coś fałszywego”²⁵. Konkludując powyższy wywód, wyjaśniający potrzebę objawienia prawd, które „powinny być objawione, choć objawione być nie muszą”, wskazać można zatem fakt, że - bez pomocy nadprzyrodzonego Objawienia – jedynie nieliczni, po długim czasie oraz z domieszką wielu błędów poznawaliby prawdę²⁶.

Drugą kategorię prawd zawartych w Objawieniu, jakie ludzki intelekt przyjmuje w akcie wiary, św. Tomasz określa mianem *revelata*. Są to prawdy, z natury swojej przekraczające naturalne zdolności poznawcze ludzkiego rozumu, które poznać możemy jedynie dzięki nadprzyrodzonemu Objawieniu. Akwinata wyjaśnia, iż „jest rzeczą właściwą, że prawdy niedostępne dla rozumu przedłożone są jako przedmiot wiary”²⁷, oraz że „nie jest lekkomyślnością uznawanie prawd podawanych przez wiarę, chociaż przewyższają ludzki rozum”²⁸. Powołując się na argumentację Arystotelesa, św. Tomasz wykazuje, że nawet niedoskonałe poznanie rzeczy najwyższych przynosi duszy wielką doskonałość, dlatego też, chociaż ludzki rozum nie może w pełni poznać prawd, które go przewyższają, to jednak prawdy te doskonałą

²² S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 42.

²³ CG, I, 4.

²⁴ Zob. tamże. Autor powołuje się tutaj na obserwację poczynioną przez Arystotelesa, w myśl której, szczególnie w okresie młodości, dusza podlegając różnym namiętnościom nie jest zdolna do pojmowania wzniosłych prawd, z czasem dopiero uspokajając się nabywa roztropności i wiedzy. Zob. Arystoteles, *Fizyka*, VII, 3, 247 b.

²⁵ CG, I, 4. Ze względu na tę słabość ludzkiego poznania – jak wyjaśnia Tomasz – także ci, których nazywa się mędrcami, głoszą rozbieżne nauki.

²⁶ „Łaskawość Boża – stwierdza Akwinata – zarządziła więc zbawiennie, by należało wierzyć także i w to, co jest dostępne dla badań rozumowych, i by w ten sposób wszyscy mogli się stać łatwo uczestnikami poznania Bożego bez powątpiewania i bez błędu”. Tamże.

²⁷ CG, I, 5.

²⁸ Tamże, I, 6.

człowieka, nawet wówczas, gdy posiada je wyłącznie dzięki wierze²⁹.

W wykładzie angelologii Akwinaty znajdujemy szereg prawd, do których dojść może ludzki intelekt drogą filozoficznych poszukiwań, które w Objawieniu nadprzyrodzonym znajdują swoje potwierdzenie. Nie znaczy to, że wcześniejsze poznanie tych prawd na drodze wiary nie mogło stać się inspiracją dla prowadzonych przezeń późniejszych refleksji o charakterze filozoficznym. Tego typu związek pomiędzy poznaniem przez wiarę i uprawianiem filozofii nie sprzeniewierza się autonomii tej ostatniej. Rzecz dzieje się w tym wypadku podobnie jak podczas wspinaczki na górski szczyt, na którym było się już wcześniej, wjehawszy nań np. kolejką linową³⁰.

Wydaje się, że jest rzeczą więcej niż prawdopodobną, iż prawdę o istnieniu aniołów św. Tomasz znał już, dzięki wierze, na długo wcześniej zanim - zajmując się filozofią i teologią - wskazał na rozumowe racje przemawiające za istnieniem substancji oddzielonych od materii. Sama jednak jego argumentacja za istnieniem świata duchów czystych posiada charakter czysto filozoficzny i odwołuje się do sposobu, w jaki Bóg powołuje do istnienia swe stworzenia. Akt stwórczy jest - jak wyjaśnia Akwinata - nie dającym porównać się z jakimkolwiek ludzkim działaniem aktem Boskiego intelektu i woli. Człowiek tworząc operuje bowiem na zastanym wcześniej materiale, Bóg stwarzając „wyprowadza do istnienia całą substancję rzeczy”³¹. Człowiek tworząc podlega licznym ograniczeniom, Bóg stwarza wszystko tak, jak zechce, Jego stworzenie musi być zatem w takiej mierze doskonałe, w jakiej tylko jest to możliwe. Jako przygodne, nie może ono dorównać Bogu, może natomiast upodabniać się do Niego. „Wtedy zaś - wyjaśnia św. Tomasz - zachodzi doskonałe upodobnienie skutku do przyczyny, gdy skutek naśladuje w przyczynie to, przez co przyczyna wywołuje skutek”. Skoro zaś Bóg powołuje do bytu stworzenie przez swoją myśl i wolę, „doskonałość wszechświata wymaga istnienia jakowychś stworzeń myślących. Myślenie zaś nie może być doskonałością czy czynnością ciała ani jakowejś władzy cielesnej”. Dlatego też - konkluduje swój wywód Akwinata - „by wszechświat był doskonały, należy przyjąć istnienie jakiegoś stworzenia bezcielesnego”³².

Na konieczność istnienia duchów czystych wskazuje także - zdaniem św. Toma-

²⁹ Zob. tamże I, 5. Akwinata przywołuje stwierdzenie Arystotelesa, w myśl którego człowiek na ile tylko potrafi winien kierować swoje poznanie ku rzeczom nieśmiertelnym i boskim, gdyż choć wiemy niewiele o substancjach wyższych, to nawet owo „niewiele” bardziej jest umiłowane i upragnione od wszelkiej wiedzy, jaką posiadamy o niższych substancjach. Zob. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, I, 5, 644 b.

³⁰ Trafnie ujmuje tę prawdę J. Galarowicz w kontekście filozofii K. Wojtyły: „Nie widać powodu, dlaczego filozofujący nie mógłby być wierzącym, a wierzący - filozofem. Otwartość człowieka na inspirację religijną oraz gotowość do przyjęcia prawdy Objawienia nie przekreśla jednak autonomii filozofii wobec wiary, filozofia bowiem uzasadnia swoje twierdzenia w sposób filozoficzny, tzn. nie odwołuje się do wiary i autorytetu, lecz jedynie doświadczenia i rozumu. Autonomii filozofii nie przekreśla fakt, iż może ona być służebną wobec teologii (tak jak nie odbiera autonomii matematyce fakt, iż jest ona narzędziem fizyki)”. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 99.

³¹ *Tota substantia rei in esse producitur*. CG, II, 17.

³² *Suma teologiczna*, I, 50, 1 (cyt. dalej jako ST). W swej *Sumie teologicznej* św. Tomasz ogranicza

sza – ciągłość obserwowanej w świecie hierarchii bytowej, w której wszelka natura wyższa graniczy przez to, co w niej najmniej szlachetne z tym, co najszlachetniejsze w naturze bytów przynależnych do bezpośrednio niższego porządku. „Tak jak ciało udoskonalone przez duszę obdarzoną intelektem jest najwyższe w rodzaju ciał – dowodzi Akwinata - tak dusza umysłowa, która łączy się z ciałem, musi być najniższa w rodzaju substancji umysłowych. Istnieją więc pewne substancje umysłowe niezłączone z ciałami, wyższe od duszy w porządku natury”³³.

O wcześniejszej inspiracji prawdą objawioną świadczyć może także determinacja, z jaką Doktor Anielski dąży do wykazania, że substancje te nie istnieją jako złożone z materii i formy. By tego dowieść, przeciwstawić się musi szeroko rozpowszechnionej opinii, podzielanej przez szereg znamienitych autorów, w myśl której każdy byt, z wyjątkiem samego tylko Absolutu, zawiera w swojej strukturze dwa czynniki – formę oraz materię – pojęte, w duchu arystotelesowskim, jako akt i możliwość. Zgodnie z powyższym założeniem, uznanie istnienia wielości pozbawionych materii, duchowych substancji, musiałoby oznaczać tym samym przyznanie im prerogatyw boskich oraz – co za tym idzie - negację podstawowej w religiach objawionych prawdy, dotyczącej jedności Boga. Skoro jednak zarówno prawda o jedności Boga, jak i prawda o niematerialnej naturze aniołów, znajdują swoje jednoznaczne potwierdzenie w tekstach objawionych, idąc za wskazaniem zasady *fides querens intellectum*, Akwinata szuka odpowiedzi na pytanie, o strukturę bytową substancji czysto duchowych, nie będących jednocześnie bogami. Rozwiązanie znajduje na gruncie stworzonej przez siebie, pogłębionej, egzystencjalnej koncepcji bytu, w myśl której podstawowa linia demarkacyjna, oddzielająca od siebie poszczególne jestestwa, nie przebiega pomiędzy tym, co duchowe i tym, co materialne, ale wytyczona zostaje pomiędzy Tym, „który jest” – będąc Samym Istnieniem (*ipsum esse*) - oraz tym, co - jako stworzone - istnieje jedynie niejako na kredyt, otrzymując swe istnienie z zewnątrz. Czystym aktem jest zatem jedynie sam Bóg, aniołowie zaś, mimo że nie posiadają możliwości pojętej jako materia, posiadają możliwość, będącą konsekwencją złożenia z istoty i istnienia. „Nawet gdy się oderwie materię i przyjmie, że sama forma istnieje – nie w materii – wyjaśnia św. Tomasz - zostaje nadal stosunek formy do samego istnienia, jako możliwości do rzeczywistości. I takiego też złożenia trzeba dopatrywać się u anioła”³⁴.

Wykorzystując instrumentarium wypracowane na gruncie metafizyki, geniusz Doktora Anielskiego godzi tym samym zwaśnione strony sporu, który rozpałał umy-

się do podania jednego tylko argumentu za istnieniem aniołów, szerszą argumentację przedstawia natomiast w *Sumie filozoficznej (Contra gentiles)*. Zob. T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014, s. 12.

³³ CG II, 91.

³⁴ ST I, 50, 2. „Widzimy więc – dopowiada Akwinata w *De substantis separatis* – na czym polega różnica między możliwością w substancjach duchowych, a możliwością, jaką jest materia. Albowiem możliwość substancji duchowej polega wyłącznie na jej przyporządkowaniu do istnienia, możliwość zaś materii jest przyporządkowana zarówno formie, jak i istnieniu. Jeśli zaś ktoś obie możliwości nazywa materia, mówi, rzecz jasna, o materii w dwóch różnych znaczeniach”. *O substancjach czystych*, 8.

śły średniowiecza, usuwając pozorną sprzeczność, jaka wydawała się zachodzić pomiędzy uznaniem istnienia Boga, który sam tylko jest Czystym Aktem, „bez domieszki możności”, oraz dopuszczeniem istnienia istot całkowicie niecielesnych, nie posiadających w swojej bytowej strukturze, pojętej jako możność, materii.

Inne ważne zagadnienie, podjęte przez św. Tomasza w ramach jego wykładu angelologii, które zaliczyć można do kategorii *revelabiliów*, dotyczy sposobu anielskiego poznania oraz, ściśle z nim powiązanej, hierarchii bytowej aniołów. Do poznania, przysługującego substancjom duchowym, Akwinata odnosi szereg stwierdzeń poczynionych przez zwolenników skrajnego racjonalizmu teoriopoznawczego, którzy, redukując człowieka do wymiaru duchowego, odrzucali wartość poznania zmysłowego, w człowieku widząc jedynie swego rodzaju „ducha poznającego”, kontemplującego, tak czy inaczej rozumiane, idee. O ile jednak – co podkreśla Doktor Anielski – stwierdzeń tych nie sposób uznać w odniesieniu do ludzkich dusz, które jako formy substancjalne ciał, z samego sposobu swojego istnienia skazane są niejako na nabywanie poznania „od ciał i poprzez ciała”³⁵, o tyle nadają się one doskonale do opisu sposobu, w jaki poznają aniołowie. Ci bowiem, nie posiadając bezpośredniego kontaktu z materią, kierują swoje poznanie ku wrodzonym im, czysto intelektualnym formom poznawczym, dostosowanym do natury bytu całkowicie bezcielesnego³⁶.

Dalsza analiza sposobu właściwego duchom czystym poznania prowadzi św. Tomasz do wskazania na istnienie hierarchii istniejącej w anielskim świecie. Najwyższe miejsce w tej hierarchii zajmuje ten spośród aniołów, który w poznaniu swoim najbardziej podobny jest Bogu, a Ten – jak wyjaśnia św. Tomasz – sam jeden posiada pełnię poznania, dokonującego się jednym bezpośrednim aktem w prostocie Jego istoty. Poznanie, którego Bóg udziela substancjom duchowym, zależnie od ich bytowej doskonałości, przyjmuje postać form poznawczych (pojęć), których liczba w intelekcie anioła pozostaje w stosunku odwrotnej proporcjonalności do poziomu jego bytowania. „Im więcej będzie w aniele aktu, a mniej możności – tłumaczy Akwinata – w tym mniejszym stopniu emanacja tych pojęć będzie się w nim zwieliokrotniała,

³⁵ Św. Tomasz wyjaśnia tę kwestię w sposób następujący: „Niższe bowiem jestestwa duchowe, tj. dusze, mają istnienie nastawione na bytność z ciałem – są przecież formami ciał; i dlatego z samego sposobu ich istnienia przysługuje im, żeby od ciał i poprzez ciała zdobywały doskonałość swojego poznania myślowego”. ST, I, 55, 2. W przypadku człowieka realistyczne stanowisko Akwinaty każe zatem odrzucić możliwość istnienia w jego intelekcie jakichkolwiek treści wrodzonych, które nie wywodzą się genetycznie z wcześniejszych wrażeń zmysłowych. Inaczej jest jednak w przypadku czystych inteligencji, jakimi są aniołowie, „wyposażeni” z natury we wrodzone formy poznawcze, na których określenie w pismach Tomaszowych pojawia się cały szereg określeń, takich jak np. *species adquisita*, *species accepta*, *species influxa*, *species infusa*, *species connaturalis*, *species innata*. Zob. *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, red. R.J. Deferrari – M.I. Barry, New Hampshire-New York 2004, s. 1042

³⁶ „Wyższe jestestwa, tj. aniołowie – pisze Akwinata – są całkowicie wolne od ciał: tak w swoim bycie niematerialnym, jak i w swoim poznawaniu myślowym są samoistne – od nich niezależne; i dlatego swoją doskonałość myślową otrzymują poprzez wpływ myślowy: dzięki niemu wraz z naturą duchową otrzymały od Boga formy rzeczy poznawanych”. ST, I, 55, 2.

a jego władza poznawcza będzie sprawniejsza. W związku z tym wyżsi aniołowie poznają rzeczy przez formy powszechniejsze niż aniołowie niżsi³⁷.

W wykładzie angelologii św. Tomasza znajdujemy również szereg prawd, określonych wcześniej mianem *revelata*, przekraczających granice naturalnego ludzkiego poznania, świadomość istnienia których ludzki rozum zawdzięcza w całości światłu nadprzyrodzonego Objawienia. Wśród prawd tych wymienić można te, dotyczące łaski nadprzyrodzonej oraz grzechu, którego dopuścili się aniołowie³⁸, jak również prawdy związane z przesłaniem o działaniu Boga w historii zbawienia, dotyczące posyłania aniołów³⁹. Przyjęcie tych prawd nie stoi w sprzeczności z rozumem, otwiera natomiast ludzkie poznanie na nowe horyzonty, inspirując intelekt oraz aktywnie angażując go, jako narzędzie racjonalizacji prawd objawionych⁴⁰.

Podsumowanie

Jak zostało już powiedziane we wprowadzeniu do niniejszych rozważań, problematyka angelologiczna, którą z wielką pasją i zaangażowaniem podejmuje św. Tomasz z Akwinu, stanowi wdzięczne źródło przykładów realizacji nakreślonego przezeń modelu relacji pomiędzy wiarą i rozumem. Studiowanie opracowanych przez Akwinatę zagadnień poświęconych istnieniu i naturze duchów czystych, pozwala wyraźnie zaobserwować fakt współpracy „dwóch skrzydeł”, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy, jak w metaforyczny sposób przedstawia to w swojej encyklice św. Jan Paweł II.

Inspiracja wiarą objawioną nie przekreśla faktu, że szereg prawd z zakresu angelologii Doktor Anielski ukazuje w autonomiczny, właściwy filozofii sposób, korzystając z instrumentarium nawiązującego do metafizyki Arystotelesa, a także wypracowanego na gruncie własnej, oryginalnej teorii bytu. W przypadku prawd, których istnienie przekracza naturalne zdolności poznawcze ludzkiego umysłu, prowadzona przezeń refleksja spekulatywna pozwala natomiast – jak ujmuje to Autor *Fides et ratio* – wykazać, iż są one same w sobie zrozumiałe oraz logicznie spójne, tak że oparta

³⁷ *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, VIII, 10.

³⁸ „Widzieć Boga w Jego istocie – pisać św. Tomasz – a na tym polega ostateczna szczęśliwość stworzeń myślących – przekracza naturę każdego umysłu stworzonego. Dlatego żadne stworzenie myślące nie może dążyć do owej szczęśliwości, jeśli nie skłoni jej jakiś czynnik nadprzyrodzony. A tym czynnikiem jest właśnie Łaska Boża. Dlatego należy przyjąć, że tylko za pomocą tej Łaski anioł mógł swoją wolą zwrócić się ku owej szczęśliwości”. ST, I, 62, 2. Podobnie, jak kwestii łaski, jaką obdarzeni zostali aniołowie, tak też i kwestii grzechu Akwinata poświęca odrębne zagadnienie w ramach swojego wykładu. Zob. ST, I, 63.

³⁹ Posłaniom aniołów oraz sprawowaniu przez nie opieki nad poszczególnymi ludźmi św. Tomasz poświęca dwa zagadnienia w ramach swej *Sumy teologicznej*. Zob. ST, I, 112-113.

⁴⁰ Proces ten dokonuje się w myśl, przedstawionej przez Jana Pawła II, podwójnej zasady metodologicznej, którą posługuje się teologia, obejmującej przyswojenie w akcie wiary treści objawionych (*auditus fidei*) oraz refleksję spekulatywną, zmierzającą do wykazania, że prawda ta „jest sama w sobie zrozumiała, odznacza się bowiem taką logiczną spójnością, że jawi się jako autentyczna dziedzina wiedzy” (*intellectus fidei*). *Fides et ratio*, 65-66.

na wierze w treści objawione teologia może jawić się jako autentyczna dziedzina wiedzy.

Literatura

- Aeterni Patris*, Encyklika papieża Leona XIII o filozofii chrześcijańskiej z 4.08.1879, ASS, 12 (1897), s. 97-115.
- A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, red. R.J. Deferrari – M.I. Barry, New Hampshire-New York 2004.
- Arystoteles, *Fizyka*, tł. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 7-204.
- Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tł. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003, s. 615-756.
- Bronk, A., *Religia i nauka*, w: *Tenże, Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 203-256.
- Dei Filius*, Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego I o wierze katolickiej z 24.04.1870, ASS, 5 (1869-1870), s. 481-493.
- Dominus Iesus*, Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła z 6.08.2000.
- Fides et ratio*, Encyklika papieża Jana Pawła II o relacjach między wiarą i rozumem z 14 września 1998, AAS, 91 (1999), s. 5-88.
- Galarowicz, J., *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992.
- Gilson, E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson, E., *Tomizm*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Krąpiec, M.A., *Filozofia w teologii*, Lublin 1999.
- Krąpiec, M.A., *Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać. Czytając encyklikę „Fides et ratio”*, w: tenże, *Filozofia w teologii*, Lublin 1999, s. 131-146.
- Kurdziałek, M., *Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych*, „Ethos”, 35-36 (1996), s. 81-105.
- Maryniarczyk, A., *Zeszyty z metafizyki*, t. 3, Lublin 1999.
- Morales, J.M., *Kościół i nauka*, tł. S. Jędrusiak, Kraków 2003.
- Stępień, A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.
- Stępień, T., *Doktor Anielski o aniołach*, Warszawa 2014.
- Świeżawski, S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tł. A. Anuszkiewicz – L. Kuczyński – J. Ruszczyński, Kęty 1999.
- Tomasz z Akwinu, *O substancjach czystych*, w: *Święty Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, red. i tł. J. Salij, Kęty 1999, s. 501-570.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 4-5, tł. P. Belch, Londyn 1978-1979.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, tł. Z. Włodek – W. Zega, Poznań 2003.

The Unity of Faith and Reason in the Teaching on Angels of St. Thomas Aquinas. Aquinas' Angelology from the Perspective of the Encyclical *Fides et Ratio* by John Paul II

Summary: St. Thomas Aquinas is referred to by Tradition as the Angelic Doctor due to his systematic studies on a number of questions concerning angelology. John Paul II, alluding to this title in *Fides et Ratio*, presents St. Thomas as a “master of the art of thinking and the model of practicing theology”, directing our attention to the exceptional and always relevant nature of Aquinas' approach to the relation between faith and reason.

As the Pope observes, the relevance of this approach is linked to the fact that erroneous perspectives in this field, in the form of fideism and the extreme rationalism which dominated the culture of modern Europe, have led to an acute crisis. According to John Paul II, the exceptionality of Aquinas' approach lies in his skilful reconciliation of the supernatural and the rational character of the act of faith, and in his combining faith and reason into a unity, while respecting the indispensable autonomy of cognitive fields based on faith and purely rational reflection.

Although there are no direct references to angelology in the encyclical, the presentation by the Angelic Doctor of the truths of faith, in this respect, constitutes a rewarding source of examples of fruitful cooperation between these two metaphorical wings of faith and reason, which in *Fides et Ratio* enable man to ascend to the heights of knowledge.

Keywords: faith, reason, angels, fideism, rationalism, angelology

KS. ŁUKASZ MARCZAK

Wydział Nauk Społecznych
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Autonomia jako nieodzowny przymiot obywatelskiej sfery publicznej w ujęciu Jürgena Habermasa

Streszczenie: Artykuł prezentuje optymalne warunki zaistnienia autonomii przestrzeni publicznej, które w opinii Jürgena Habermasa najbardziej odsłoniły się w obywatelskiej sferze publicznej XVIII i XIX wieku. Autonomię sfery publicznej rozumie się jako niezależną przestrzeń wymiany opinii obywateli, którzy we wzajemnej komunikacji zdolni są do wywierania oddolnego nacisku na aparat władzy. Artykuł rozpoczyna się od przedstawienia autonomii jako rodzaju wzajemnie uzupełniających się wolności: negatywnej i pozytywnej. W dalszej części prezentuje się główne elementy konstytuujące autonomię obywatelskiej sfery publicznej, do których zalicza się: własność prywatną wolnych obywateli, jawność informacji w przestrzeni publicznej, wolność słowa i prasy oraz możliwość nieskrępowanego stowarzyszania się.

Słowa kluczowe: autonomia, sfera publiczna, własność prywatna, wolność prasy, jawność informacji, stowarzyszanie się

Wprowadzenie

Zanim sfera publiczna przybrała dzisiejszy kształt złożonego systemu sieciowego dokonało się w niej wiele przeobrażeń¹. Według Jürgena Habermasa, dogłębnie wyjaśniającego procesy społeczne w kontekście przemian gospodarczo-politycznych, transformacja sfery publicznej przebiegała według trzech faz. Pierwszą z nich była reprezentacyjna sfera publiczna, która uobecniała się w statusie średniowiecznego władcy. Drugim etapem była najbardziej autonomiczna obywatelska sfera publiczna, nazywana również mieszczańsko-burżuazyjną. Trzecią fazą transformacji był rozpad obywatelskiej publiczności w kontekście państwa socjalnego i środków masowego przekazu. W wyniku tych przemian utworzyła się najpierw sfera społeczna i w końcu sfera medialna².

J. Habermas przedstawia trudną do sprecyzowania rzeczywistość zmieniającej się sfery publicznej – kategoryzuje pojęcia, rozróżnia je i pokazuje związki między

¹ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, s. 354nn, 364, 380n.

² Tenże, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007, s. VIIIn.

nimi. Dzięki tej klasyfikacji można dostrzec granicę między państwem a społeczeństwem, pomiędzy sferą publiczną a obszarem prywatnym. Przemiany sfery publicznej odsłaniają także wiele uwarunkowań, dzięki którym można określić stopień jej niezależności. Celem artykułu jest ukazanie optymalnych warunków zaistnienia autonomii przestrzeni publicznej, która – w opinii J. Habermasa – najbardziej odsłoniła się w mieszczańsko-burżuazyjnej sferze publicznej XVIII i XIX wieku. Wówczas autonomia była warunkowana poprzez opinię publiczną, której niezależność wyznaczały m.in. własność prywatna wolnych obywateli, jawność informacji w przestrzeni publicznej, wolność słowa i prasy oraz możliwość nieskrępowanego stowarzyszania się. Do uzasadnienia postawionej tezy wykorzystano głównie pracę J. Habermasa *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, w której autor zaprezentował, jedyne w swoim rodzaju, unikalne spojrzenie na sferę publiczną. Dodatkowo wykorzystano m.in. teksty: Adama Fergusona, Johna Stuarta Milla i Alexisa de Tocqueville'a. W celu wyłuskania uwarunkowań, które najbardziej wzmacniają kondycję autonomicznej sfery publicznej, posłużono się metodą syntetyczno-analityczną.

Artykuł rozpoczyna się od przedstawienia autonomii jako rodzaju wzajemnie uzupełniających się wolności: negatywnej i pozytywnej. W dalszej części prezentuje się główne elementy konstytuujące autonomię obywatelskiej sfery publicznej.

1. Autonomia w rozumieniu wolności negatywnej i pozytywnej

Wieloznaczny termin „autonomii“ w kontekście sfery publicznej należy odnosić do politycznej niezależności narodu, która oznacza oddziaływanie polityczne ogółu obywateli nieograniczone ingerencją państwa³. Ze znaczenia tej niezależności narodu i potencjału samostanowienia obywateli należy konceptualizować pojęcie autonomii sfery publicznej.

Autonomię w odniesieniu do jednostek Andrew Heywood wiąże z wolnością⁴. W filozofii istnieje rozróżnienie pomiędzy *wolnością od czegoś* i *wolnością do czegoś*. Pierwsza – wolność negatywna lub subiektywna – oznacza wolność od przymusu, przemocy, skrępowania, natomiast druga – wolność pozytywna lub obiektywna – to swoboda działania i osiągania celów⁵. Poprzez pryzmat tej klasyfikacji wolności można rozumieć także kategorię autonomii. Martin Heidegger wolność pozytywną utożsamiał z autonomią, którą nazwał sztuką absolutnej spontaniczności. Według niemieckiego filozofa spontaniczność, rozumiana w kontekście filozofii I. Kanta jako racjonalne samostanowienie prawa, warunkowała autonomię. Dla niego autonomia tworzy możliwość absolutnej spontaniczności, praktycznej wolności w rozumieniu transcendentnym⁶. W znaczeniu pozytywnym autonomia sfery publicznej

³ K. Skotnicki, *Pojęcie autonomii w teorii prawa państwowego*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 36 (1986), s. 71n, 82.

⁴ A. Heywood, *Klucz do politologii. Najważniejsze ideologie, systemy, postaci*, Warszawa 2008, s. 113.

⁵ A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 426n.

⁶ Por. M. Heidegger, *Gesamtausgabe, 2 Abteilung: Vorlesungen 1925-1944. Vom wessen der men-*

uzdalnia zatem obywateli do oddolnego działania, stwarzania się i wzajemnej, niewymuszonej komunikacji oraz umożliwia spontaniczną i naturalną realizację dobra wspólnego⁷. Autonomię można rozumieć także w sensie negatywnym, jak czyni to David Held, który uważa, że uczestnictwo w życiu publicznym nie jest konieczne dla wszystkich. Autonomię demokratyczną można pogodzić z wolnością negatywną, ponieważ niekiedy obywatele mogą uznać, że ich uczestnictwo jest zbędne, np. gdy ich interesy są dostatecznie dobrze chronione⁸. Także Hannah Arendt uznaje *wolność od polityki* za jedną z najważniejszych wolności negatywnych, która stanowi istotny element dziedzictwa demokracji⁹.

Również Ernst Wolfgang Böckenförde powoływał się na wspomnianą dycho- tomię wolności. Według tego autora kształtowanie i urzeczywistnianie człowieczeństwa powinno dokonywać się w oparciu o połączenie wolności subiektywnej z obiektywną¹⁰. Z tego powodu, że człowiek jest nie tylko indywidualnością osobową, ale także istotą społeczną, stąd taka wizja wolności powinna mu umożliwić realizację swojej podmiotowości w kontekście sfery publicznej. Takie rozumienie zdecydowanie odbiega od wolności rozumianej w nurcie liberalnym, który wyraźnie eksponuje wolność negatywną. Dobrym przykładem są poglądy Isaiaha Berlina, dla którego tylko wolność w sensie negatywnym była prawdziwą wolnością, rozumianą w sensie nieograniczonej swobody¹¹.

Natomiast Wojciech Chudy wolność jednostki w społeczeństwie widzi w aspekcie indywidualnym i społecznym. Wolność indywidualna pozwala jednostce na nieskrępowany rozwój, natomiast w sensie społecznym wyznacza jej granice, których nie może przekroczyć ze względu na wolność innych. Wolna jednostka podążając do własnego, pełnego rozwoju, jest zobowiązana uszanować wolność innych. Takie rozumienie wolności społecznej definiuje się pojęciem dobra wspólnego. Na autonomii jednostki ludzkiej zbudowany jest personalizm społeczny¹². Warto dodać, że już średniowieczny twórca autonomii człowieka – Giovanni Pico della Mirandola – był przekonany, że wolność i niezależność stanowią także fundament dla ludzkiej godności¹³.

Autonomię sfery publicznej należy więc rozumieć jako niezależną przestrzeń wymiany opinii obywateli, którzy we wzajemnej komunikacji zdolni są do wywierania oddolnego nacisku na aparat władzy państwowej. Autonomiczna sfera publiczna, której teoretycznych pryncypiów należy doszukiwać się w łączeniu wolności nega-

schlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, Frankfurt am Main 1994, s. 11, 20, 24n.

⁷ M. Hułas, *Dlaczego sfera publiczna potrzebuje religii*, w: *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, red. I. Borowik, Kraków 2012, s. 216.

⁸ D. Held, *Modele demokracji*, Kraków 2010, s. 362.

⁹ H. Arendt, *O rewolucji*, Warszawa 2003, s. 343-351.

¹⁰ E.W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 151-156.

¹¹ I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 36-62.

¹² W. Chudy, *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1, Warszawa 2007, s. 36, 44.

¹³ G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, Warszawa 2010, s. 39.

tywnej z pozytywną, oznacza przestrzeń, w której zabezpiecza się wolność indywidualną jednostek jednocześnie dając im swobodę działania i realizacji wspólnych celów bez naruszania wolności innych. Dalsza część artykułu przedstawia takie rozumienie autonomii w kontekście obywatelskiej sfery publicznej.

2. Rozkwit autonomii obywatelskiej sfery publicznej

Habermas rozumie mieszczańsko-burżuazyjną sferę publiczną XVIII i XIX wieku jako przestrzeń ludzi prywatnych, którzy zbiorowo tworzą publiczność. W obszarze wytworzonej sfery publicznej dokonuje się rozległa wymiana poglądów na tematy społeczne dotyczące organizowanej pracy czy sprywatyzowanej sfery obrotu towarowego. Wymianę poglądów J. Habermas nazwał publicznym rezonowaniem, które jest specyficznym i historycznie bezprecedensowym narzędziem politycznych pertraktacji. To publiczne rezonowanie jest urzeczywistnieniem autonomii sfery publicznej, która ustanowiła swoimi instytucjami m.in. kawiarnie, salony oraz miejsca towarzyskich spotkań z racji różnych okoliczności¹⁴. Od instytucji obywatelskiej sfery publicznej rozpoczyna się prezentacja kilku najważniejszych elementów autonomii mieszczańsko-burżuazyjnej sfery publicznej.

2.1. Instytucje wymiany poglądów

Trudno zrozumieć niezależność sfery publicznej bez instytucji, jakie zostały w niej ukształtowane. Już w XVII wieku we Francji wyrazem niezależności od dworu książęcego były organizowane przez damy zebrania o nazwie *ruelles*. Wówczas salon markizy de Rembouillet był przykładem i jednocześnie wzorem wykwintnego życia obyczajowo-towarzyskiego. W tym czasie zauważa się już związek pomiędzy słabnącą politycznie, szlachetnie urodzoną arystokracją a pisarzami, artystami i uczonymi pochodzenia mieszczańskiego. Jednak nie jest to jeszcze czas słabej kondycji arystokracji i wysokiego poziomu autonomii środowisk mieszczańskich, które mogłyby się zdobyć na krytykę szlachetnie urodzonych gospodarzy. Jak podaje J. Habermas, dopiero w czasach regencji Filipa Orleańskiego, który przeniósł rezydencję z Wersalu do Paryża, dwór utracił centralną pozycję w sferze publicznej. XVIII wiek we Francji był czasem rozbicia życia dworskiego i ukształtowania się życia towarzyskiego w salonach, które tworzyły swoistą enklawę¹⁵. Na salonach prezentowano się publicznie celem uprawomocnienia artystycznego. Cywilizacyjna i wychowawcza rola salonów jest bezcenna, ale jeszcze twórczość literacka, bezpośrednio wytworzona przez salony, nie nadała sferze publicznej charakteru krytycznego¹⁶.

Z kolei w Anglii na przełomie XVII i XVIII wieku miejscem krytyki literackiej, a potem także i politycznej, stały się kawiarnie, które gromadziły szerokie warstwy

¹⁴ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 95-99.

¹⁵ Tamże, 101n, s. 105n.

¹⁶ A. Hauser, *Spoleczna historia sztuki i literatury*, Warszawa 1974, s. 367.

mężczyzn stanu średniego, a nawet rzemieślników i kramarzy¹⁷. W Niemczech, oprócz kawiarni i salonów, w XVII wieku upowszechniły się prywatne grupy towarzyskie (*Tischgesellschaften*, *Sprachgesellschaften*), w których organizowano permanentną, względnie inkluzywną, wymianę poglądów. Wspólna dyskusja pozwalała zmniejszyć dystans pomiędzy prywatnymi ludźmi sprawującymi różne funkcje społeczne oraz zauważyć problemy występujące w przestrzeni publicznej¹⁸. Sfera obywatelska obejmowała również publiczność teatru i sal koncertowych. W XVIII wieku do funkcji krytycznej przyłączyła się pisana ręcznie, rozwijająca podmiotowość jednostek, korespondencja listowna. Niebawem krytykę zintensyfikowały drukowane czasopisma i prasa, które trafiały do publiczności czytającej i omawiającej tematy dotyczące codziennego życia sfery publicznej¹⁹.

W końcu XVIII wieku opinię publiczną przestały wytwarzać spotkania towarzyskie w kawiarniach i salonach – publiczność zaczęła się konstytuować w oparciu o rozwój prasy²⁰. W tym czasie w Anglii dokonało się masowe przyswojenie sztuki pisania i czytania. W 1795 roku we Francji, w Anglii, w Niemczech i w Holandii wytwarzano 90% wszystkich książek²¹. Zdaniem Janusza Żarnowskiego, również w latach 30. i 40. XIX wieku w Stanach Zjednoczonych dużą rolę odgrywały już dyskusje prasowe, a także agitacja wyborcza w postaci zebrań z udziałem kandydatów²². Autonomia sfery obywatelskiej realizowana w kulturze wymiany poglądów uwidoczniła się poprzez rozwój czytelnictwa. Środowisko klubów czytelniczych i prężny rozwój prasy rozwinęły dyskurs dotyczący istotnych spraw dla sfery publicznej.

Przez rozwój instytucji mieszczańskiej sfery publicznej zmienił się charakter integracji społecznej, a więzi społeczne uległy zasadniczej przemianie. Upadły tradycyjne wspólnoty (*Gemeinschaft*), takie jak plemiona i stany, a wyłoniło się społeczeństwo typu stowarzyszeniowego (*Gesellschaft*), najpierw w postaci klas społecznych, a później w formie niezależnych, dobrowolnych stowarzyszeń²³. Ferdinand Tönnies, twórca tej klasyfikacji, już w początkach dwudziestych lat XX wieku dokonał analizy sfery publicznej, w której szczególnie podkreślił aspekty wolnościowe sfery publicznej społeczeństwa typu *Gesellschaft*²⁴.

¹⁷ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 105.

¹⁸ Tamże, s. 110.

¹⁹ Tamże, s. 114-122.

²⁰ Tamże, s. 123-134.

²¹ A. Poznańska, *Komunikacja medialna a sfera publiczna. Szanse i zagrożenia*, Jelenia Góra 2012, s. 117.

²² J. Żarnowski, *Współczesne systemy polityczne. Zarys problematyki*, Warszawa 2012, s. 23.

²³ J. Jakubowski, *Warunki wstępne demokracji*, w: *Demokracja – samorządność – prawo*, red. T. Buksiński, K. Bondyra, J. Jakubowski, Poznań 2007, s. 21.

²⁴ *Krytyka opinii publicznej* stanowi jedno z pierwszych opracowań sfery publicznej. W tym dziele autor szeroko rozwinął kwestię wolności prasy i opinii publicznej. Autonomia sfery publicznej u F.

2.2. Niezależna prasa

Mieszczańsko-burżuazyjna sfera publiczna dzięki wymienionym instytucjom publiczności wygenerowała własną świadomość polityczną. Opinia publiczna, opozycyjna do władzy absolutnej, obwołała samą siebie jedynym prawowitym źródłem praw. Sfera publiczna pełniąc funkcje polityczne już na przełomie XVII i XVIII wieku pojawiła się w Anglii. Siły, które chciały wpływać na władzę, na forum opinii publicznej domagały się uprawomocnienia swoich żądań. W instytucjach publicznej sfery obywatelskiej – zwłaszcza w kawiarniach – zaczęto wyrażać rozgoryczenie z powodu istniejącego porządku społeczno-politycznego. Trafnie Habermas nazwał kawiarnie angielskie *wylęgarnią politycznego niepokoju* – to właśnie w instytucjach mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej ludzie nadali sobie autonomię, uczynili siebie wolnymi. Autonomiczność tych miejsc spotkań towarzyskich potwierdzała wolna prasa. Jak zauważa Anna Poznańska, Anglia była wówczas światową potęgą ekonomiczną i polityczną, a rewolucja przemysłowa, w tym rozwój drukarstwa, znacznie zdynamizowała proces wydawniczy i przepływ informacji²⁵. Niepokój elit rządzących Anglią w końcu XVII wieku rozpalilo rozpowszechniające się samodzielne i niezależne dziennikarstwo, któremu z racji kształtowania opinii publicznej z czasem nadano status czwartej władzy. Proces polemiki między państwem a prasą nadał publiczności funkcję kontroli politycznej – publiczność wykształciła niezależne środki formowania opinii²⁶.

Jak zauważa Alexis de Tocqueville, niezależna prasa jest konstytutywnym elementem wolności, zaś wolność prasy stanowi miernik suwerenności narodu. Prasa jest potęgą, bez której wolność nie może istnieć. Społeczeństwo, które ceni sobie wolność, ma prawo żądać utrzymania wolnej prasy. A. Tocqueville, badając demokrację amerykańską zaznaczył, że prasa amerykańska miała mniejszą siłę oddziaływania niż gazeta francuska, która zdecydowanie bardziej oddawała się dyskusjom politycznym. We Francji ogłoszenia handlowe zajmowały niewiele miejsca w porównaniu z prasą amerykańską, gdzie trzy czwarte ogromnego dziennika stanowiły same ogłoszenia. Nakład prasy w Stanach Zjednoczonych przekraczał wszelkie wyobrażenia – prawie każde miasto posiadało swoją gazetę²⁷. Wolność prasy także dla Jeremy'ego Benthama była wskaźnikiem autonomii sfery publicznej. W jego koncepcji państwa opinia publiczna stała się kontrolnym podmiotem sfery publicznej, który powinien zostać zinstytucjonalizowany w systemie prawnym państwa²⁸. *Vox populi* stał się dla Jeremy'ego Benthama *Trybunałem Opinii Publicznej*, który usta-

Tönnies opiera na: wolnej prasie (*Preßfreiheit*), wolności słowa (*Redefreiheit*) i nowoobywatelskim panowaniu (*neubürgerliche Herrschaft*). Por. F. Tönnies, *Kritik der Öffentlichen Meinung*, Berlin 1922, s. 121-130.

²⁵ A. Poznańska, dz. cyt., s. 120.

²⁶ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 145-148.

²⁷ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, Kraków 1996, s. 185-188, 194.

²⁸ J. Bentham, *The Works of Jeremy Bentham: Constitutional Code*, Online Library of Liberty, s. 106-118, http://files.libertyfund.org/files/1999/Bentham_0872-09_EBk_v7.0.pdf [14.09.2017].

nawia porządek społeczny i zabezpiecza władzę polityczną przed nadużyciami²⁹. J. Habermas zaznacza, że sfera publiczna zachowała zasadę powszechnej dostępności, co stanowiło jej spoiwo i sens istnienia. Gdyby publiczność stała się ekskluzywną klasą panującą, wówczas wytworzyłyby się względem niej różnego rodzaju formy nacisku³⁰. Rozprawianie publiczności o polityce okazało się skuteczną instancją kontroli rządu oraz sposobem rozważania i przedstawiania interesów. J. Habermas podkreśla, że dostępność do informacji i wyrazistość działalności tych instytucji zostały wówczas zagwarantowane w podstawowych prawach odnoszących się do sfery publicznej. Autonomia rozprawiającej publiczności wyrażała się w wolności przekonań, prasy, zgromadzeń i zrzeszania się, a także w wolności politycznych funkcji ludzi prywatnych działających w sferze publicznej. Przestrzeń publiczna powinna gwarantować prawo, które będzie ochraniać własność prywatną obywateli i relacje zależności między nimi³¹.

2.3. Własność prywatna

Sfera publiczna, która pełniła funkcje polityczne, przerodziła się w ustroju republikańskim w zasadę organizacyjną liberalnego państwa prawa, w ramach którego powstało społeczeństwo obywatelskie jako sfera autonomii prywatnej. W skład publiczności rozprawiającej na tematy polityczne weszli tylko prywatni właściciele. Jak podaje J. Habermas, ich autonomia zakorzeniona była w sferze obrotu towarowego, a zatem w ich interesie leżało również utrzymanie jej jako sfery prywatnej³². Status bycia *panem samego siebie* – jak to określał już Immanuel Kant – wiązało się z posiadaniem własności zapewniającej utrzymanie. Własnością prywatną mogły być także: rzemiosło, sztuki piękne lub nauka. Szeroki zakres rozumienia własności uczynił równymi sobie rzemieślników, artystów, myślicieli oraz innych właścicieli³³. Zliberalizowany rynek zgromadził właścicieli prywatnych dysponujących własnymi towarami, których autonomia była pochodną wolnych rozporządzeń kapitalistycznych. Instytucja własności prywatnej w kontekście liberalnego rynku dała wolność wchodzenia w stosunki umowne, wolność wyboru sposobu zarobkowania i wolność dziedziczenia. Ludzie prywatni zbiorowo tworzyli specyficzną publiczność obywateli uniezależnionych od dyrektyw władzy publicznej. Przez to polityczna sfera publiczna mogła osiągnąć optimum swojego rozwoju³⁴.

Związek pomiędzy wolnością a własnością prywatną zauważył również Adam Ferguson. Według tego autora prawdziwa wolność wywodzi się ze społeczeństwa i jej podstawą jest gwarancja konstytucyjna. Taka wolność, umocowana we własno-

²⁹ R. Szwed, *Reprezentacje opinii publicznej w dyskursie publicznym*, Lublin 2011, s. 74n.

³⁰ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 188-191.

³¹ Tamże, s. 184.

³² Tamże, s. 224, 229.

³³ I. Kant, *O porzeczadłe: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, Toruń 1995, s. 22-25.

³⁴ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 170nn, 177.

ści prywatnej, umożliwiła rozwój gospodarczy państwa. Gdy rozwija się przemysł, sukcesywnie wzrasta także populacja. Jak pisze Ferguson, dzietność rodzin i wzrost populacji zależały bardziej od poziomu i charakteru gwarantowanych wolności osobistych niż od interwencjonizmu państwowego. Ferguson pisze wreszcie o wolności wytwórcy, która powinna wyrażać się w tworzeniu możliwości dysponowania wytworzonym produktem. Zaspokojenie naturalnego pragnienia zysku czyni wytwórcę szlachetnym i pożytecznym członkiem wolnego społeczeństwa, który ubogaca je odpowiedzialną przedsiębiorczością³⁵.

Według A. Fergusona dysponowanie własnością prywatną gwarantuje człowiekowi wolność stanu, którą zabezpiecza prawo. Broni ono niezależności jednostki, ale także ogranicza jej działania, które względem norm prawa byłyby niedozwolone. Naruszanie praw społecznych – w opinii Johna Stuarta Milla – odbiera jednostce elementarne prawo do bezpieczeństwa, nieskrępowanego, moralnego i intelektualnego rozwoju. W konsekwencji powstaje nieład społeczny, który narusza zasadę równości obywateli względem prawa. Życie w społeczeństwie zobowiązuje do przestrzegania pewnych praw w celu zapewnienia bezpieczeństwa obywatelom. Ludzie nie mogą nawzajem naruszać swoich praw i są zobowiązani do osobistego wkładu w obronę obywateli przed niebezpieczeństwem krzywdy i napastowania. Społeczeństwo ma prawo bezwzględnego narzucania tych warunków jednostkom, które usiłują je złamać. Zdaniem J.St. Milla opinia publiczna może nawet ukarać winowajcę, gdy prawo nie jest w stanie tego zrobić. Dzieje się tak wtedy, gdy działanie jednostki narusza wolność i interesy innych obywateli³⁶. Zatem granice wolności jednostki w opinii J.St. Milla wyznacza nienaruszalność wolności innych.

2.4. Opinia publiczna

Fundament suwerenności narodu, obok wolności prasy i własności prywatnej stanowi także – sprzężona z tymi rzeczywistościami – opinia publiczna, która wspierana zasadą jawności przestrzeni publicznej, pełni funkcję krytyczną i jest podstawą uprawomocnienia panowania politycznego. Karykaturą rozumienia opinii publicznej jest odnoszenie jej tylko do postaw ludzi przynależących do tej samej grupy lub spoglądanie na nią jako na zbiór czy sumę opinii indywidualnych³⁷. Zdaniem Charlesa Wrighta Millsa krytyczna opinia publiczna, oparta na rozumnym dyskursie, występuje, gdy niemal tyle ludzi wyraża swą opinię, ilu ją odbiera przy założeniu, że w toku komunikacji jednostki mogą swobodnie i skutecznie odpowiadać na publicznie wygłaszane opinie. Ponadto opinie kształtujące dyskusję powinny mieć dużą szansę spełnienia w działaniu, nawet gdyby – w słusznej racji – miały wystąpić przeciw panującej władzy. Opinia cieszy się niezależnością i pełni swą funk-

³⁵ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, [1767], The Online Library of Liberty, s. 125nn, 140, 148, http://files.libertyfund.org/files/1428/Ferguson_1229_EBk_v7.0.pdf [01.09.2017].

³⁶ J.St. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 225, 247, 256n.

³⁷ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 421-427.

cję krytyczną, gdy władza instytucjonalna nie przenika do publiczności³⁸. Wraz ze zwiększonym przenikaniem kompetencji władzy instytucjonalnej w sferę publiczną zmniejsza się jej autonomia.

Ogromną siłą wywierającą nacisk na władzę stała się publiczność poszerzona o rzesze klasy robotniczej. Opinia publiczna XIX wieku domagała się bezpośredniego dopuszczenia do udziału w politycznej sferze publicznej osób niewykształconych i pozbawionych własności³⁹. W takiej sytuacji siła publiczności, zdaniem J.St. Milla i A. Tocqueville'a, musiała zostać roztropnie ujarzmiona. Koniecznym stało się włączanie opinii publicznej w proces dzielenia i ograniczania władzy. J.St. Mill przedstawił wizję niezależnej sfery publicznej zdeklasowanej, obejmującej wielostopniowy układ reprezentacji⁴⁰. Jego zasadę autonomii stanowi sfera publiczna oparta na niezależnej opinii publicznej, która daje możliwość stowarzyszania się obywateli. Według J.St. Milla suwerenność opinii publicznej wyzwala najlepszą formę rządów, w których każdy obywatel powinien mieć udział w sprawowaniu władzy na szczeblu lokalnym lub możliwość wpływania na nią na szczeblu ogólnonarodowym. Dzięki opinii publicznej społeczeństwo kontroluje prace rządu⁴¹. Dla J.St. Milla opinia publiczna i prasa stały się ważnym elementem demokracji, która miała realizować postulat maksymalnego szczęścia dla wszystkich⁴². Codzienna gazeta przypominała grecką agorę, na której ludzie wymieniali się informacjami i poglądami, wyrażali swoje zdanie i przez to wywierali wpływ na władzę⁴³. Jak pisze Robert Szwed, fundament systemu państwowego stanowiła opinia publiczna składająca się z jednostek obdarzonych autonomią i odpowiedzialnością za dobro wspólne. Wolna prasa i prawa wyborcze były instrumentem zabezpieczającym państwo przed tyranią większości⁴⁴. System polityczny oparty na rozumnej i krytycznej opinii publicznej bronił obywateli przed nadużyciami ze strony rządzących. Zagwarantowana konsty-

³⁸ Ch. Wright Mills, *Elita władzy*, Warszawa 1961, s. 398n

³⁹ Craig Calhoun krytykuje koncepcję otwartości mieszczańskiej sfery publicznej. Twierdzi, że J. Habermas skupił się tylko na burżuazyjnej sferze publicznej i nie dostrzegł, że spośród wykluczonych z tego obszaru zaczęła się tworzyć plebejska czy proletariacka sfera publiczna, która skupiała się w tzw. kontrpubliczności (*counterpublic*). Gromadziła ona tych, którzy nie zostali dopuszczeni do obywatelsko-mieszczańskiej sfery publicznej. Por. C. Calhoun, *The Roots of Radicalism. Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth – Century Social Movements*, Chicago-London 2012, s. 130nn.

⁴⁰ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 260-275.

⁴¹ R.A. Podgórski, *Historia myśli społecznej*, Poznań-Warszawa-Olsztyn 2012, s. 143.

⁴² Utylitaryzm J. St. Milla przyjmuje za podstawę moralności *użyteczność*, czyli zasadę największego szczęścia. Głosi ona, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia - złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Zasada użyteczności wchodzi w konflikt z tradycją prawa naturalnego i według pierwszych socjologów (np. E. Durkheim) prowadzi do nieadekwatnego wyjaśniania ładu społecznego. Demokracja liberalna, zdaniem J. St. Milla, miała być optymalnym systemem realizacji utylitarystycznej wizji społeczeństwa. Por. G. Marshall (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2006, s. 412n.

⁴³ B. Baum, *Freedom, Power and Public Opinion: J.S. Mill on the Public Sphere*, „History of the Political Thought”, 23/3 (2001), s. 517nn.

⁴⁴ Tyrania większości to pojęcie ściśle związane z demokracją. Dotyczy zjawiska, w którym większość nie liczy się ze zdaniem mniejszości, roszcząc sobie prawo do naruszania jej praw.

tuczynie wolność obywatelska umożliwiła dyskusję i miała przyczynić się do rozwoju autonomii sfery publicznej⁴⁵.

2.5. Idea stowarzyszenia się

Kolejną oznaką wolnej sfery publicznej są istniejące w niej stowarzyszenia. Idea stowarzyszeń doskonale rozwinęła się w Stanach Zjednoczonych stając się ważnym elementem amerykańskiej demokracji. Zdaniem A. Tocqueville'a prawo do zakładania stowarzyszeń jest tożsame z wolnością słowa, ale z zaznaczeniem, że stowarzyszenie się jest potężniejsze od prasy⁴⁶. W opinii J. Habermasa, siłą publiczności A. Tocqueville odnajdywał w obywatelach zorganizowanych w stowarzyszeniach, które miały charakter polityczny, handlowy, przemysłowy, naukowy lub artystyczny⁴⁷. Idea stowarzyszeń jednoczy ludzi dążących do wspólnego celu. Ich działalność przeradza się w organizację zgromadzeń o charakterze politycznym, które zdolne są do wywierania presji na sprawujących władzę. Prawo wolnego stowarzyszenia się razem z wolną prasą są niezbędną gwarancją zabezpieczenia społeczeństwa przed tyranią większości oraz stanowią przeciwwagę despotyzmu stronnictw politycznych i samowoli władzy⁴⁸. Jednak – jak pisze A. Tocqueville – „nieograniczona wolność działania stowarzyszeń o charakterze politycznym jest także najbardziej niebezpieczną ze swobód zagrażających życiu społeczeństwa”⁴⁹. Tę swobodę należy roztropnie ujarzmić i skierować na właściwe tory, dzięki którym stowarzyszenia wzmocnią autonomię sfery publicznej.

Również J.St. Mill doceniał wartość stowarzyszenia się. Dla tego myśliciela zdolność stowarzyszenia się obywateli była miernikiem wolności narodu. Gdy obywatele borykający się z jakimś problemem otrzymają swobodę działania, potrafią sprawnie zorganizować się i planowo oraz stanowczo kierować sprawą publiczną. W opinii J.St. Mill'a naród mający tę zdolność jest pewny swej autonomii. Każda wolna społeczność nie daje się nigdy ujarzmić żadnej władzy tylko wtedy, gdy społeczeństwo może wywierać nacisk na rządy władzy centralnej⁵⁰. Wolność społeczeństwa zagwarantowana jest wtedy, gdy działalność rządu nie wyręcza obywateli z wypełniania przypisanych im obowiązków. Z kolei społeczeństwo ulega zniewoleniu, gdy władza „zamiast informować, radzić, a przy sposobności potępiać, każe obywatelom pracować w kajdanach lub usuwa ich na bok i wykonuje za nich pracę”⁵¹.

Mill opowiada się za ograniczeniem ingerencji państwa w sferze życia społecznego. Sądzi, że obywatele borykający się z jakimś problemem, zdecydowanie szybciej niż władza państwowa podejmą działania w celu rozwiązania go. Choć wyda-

⁴⁵ R. Szwed, dz. cyt., s. 78n.

⁴⁶ A. Tocqueville, dz. cyt., s. 193.

⁴⁷ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 260-275.

⁴⁸ A. Tocqueville, dz. cyt., s. 195n.

⁴⁹ Tamże, s. 196.

⁵⁰ J.St. Mill, dz. cyt., s. 281.

⁵¹ Tamże, s. 285n.

je się, że obywatele nie zarządzą sytuacji problemowej tak sprawnie jak urzędnicy państwowi, to jednak J.St. Mill obstaje za ich zaangażowaniem, które wzmocni ich zdolność działania, wyćwiczy osąd i rozwinięte intelekt. Zaangażowanie społeczne wyrывa obywateli z ich ciasnego, osobistego czy rodzinnego kręgu i pobudza do stowarzyszania się w celu rozumienia wspólnych interesów. J.St. Mill zaznacza również, że szeroki interwencjonizm państwa w sprawy obywateli niesie ze sobą niebezpieczne potęgowanie władzy rządu. Każde zadanie, którego nie wypełniają obywatele, lecz władza, rozszerza wpływy rządzących i zmienia ambitną i czynną część społeczeństwa w biernych stronników aparatu państwa⁵².

3. Rozpad obywatelskiej sfery publicznej

Ingerencja w autonomię obywatelskiej sfery publicznej i utrata jej sił żywotnych nastąpiła w kontekście rozwoju państw socjalnych i jest wynikiem zakończenia rewolucji mieszczańskich XVIII i XIX wieku. Państwo socjalne wzięło na siebie duży zakres odpowiedzialności za jakość życia społecznego poprzez m.in. zagwarantowanie minimalnego wsparcia społecznego i budowanie spójności społecznej. Przez to jednak wytworzyła się kultura zależności, która ograniczyła wolność rozumianą jako odpowiedzialność i samowystarczalność⁵³. W miarę przenikania się państwa i społeczeństwa zaczęła zanikać sfera prywatna, której autonomia gwarantowała wolną dyskusję rozprawiających przedstawicieli sfery prywatnej⁵⁴. Zatarły się granice oddzielające sferę publiczną od sfery prywatnej⁵⁵.

W obywatelskim państwie prawa prasa uwolniła się spod presji przekonań i bardziej skierowała się w stronę komercyjnych przedsiębiorstw. Sama gazeta przybrała charakter przedsiębiorstwa produkującego powierzchnię ogłoszeniową jako towar i jako przedsiębiorstwo kapitalistyczne dostała się w pole cudzych interesów, które chciały uzyskać nad nią kontrolę w celu realizowania swoich zamierzeń. Przez komercjalizację prasa stała się podatna na manipulację. Sfera publiczna stała się obszarem publikowania treści sfery prywatnej, przez co znalazła się pod naciskiem interesów prywatnych. Prasa wciąż pozostaje ważną instytucją publiczności. W erze liberalnej nagłaśniała rozprawy ludzi prywatnych zebranych w publiczność, natomiast – w miarę upowszechniania się kultury masowej – to publiczność zaczęła być urabiana przez media masowe. Tak uformowana struktura społeczna, z ograniczoną autonomią sfery publicznej, sprzyja tylko demagogii i powstawaniu systemów totalitarnych⁵⁶. Jak podaje Ludwig von Mises, dzieje społeczeństw XIX i XX

⁵² Tamże, s. 276-279.

⁵³ A. Heywood, dz. cyt., s. 117n.

⁵⁴ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 337.

⁵⁵ Zdaniem Goode'a uwagi J. Habermasa ukazują bardziej bolesną niż nostalgiczną ambiwalencję sfery publicznej i prywatnej. Niemożliwym jest rozdzielenie tych dwóch sfer – sektor publiczny częściowo ingeruje w sferę prywatną. Por. L. Goode, *Jürgen Habermas Democracy and the Public Sphere*, London 2005, s. 13.

⁵⁶ T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011, s. 25.

wieku wskazują na deformację oświeceniowej idei wolności. Ludzkość w pewnym momencie dziejowym zesła z drogi realizacji wolności gwarantowanej konstytucyjnie. Na boczne tory skierowano starania o rozwój wolnego handlu, pokoju czy przyjaznych stosunków między państwami. Zamiast tego dawał się zauważyć coraz bardziej wyraźny trend sprzyjający tworzeniu się rządów totalitarnych⁵⁷.

Zakończenie

Autonomia jest nieodzownym przymiotem sfery publicznej. Suwerenność publiczności dotyczy działań zmierzających ku wyzwoleniu sfery publicznej spod wpływów władzy oraz wszelkich regulacji merkantylistycznych. Autonomiczna sfera publiczna nie może istnieć bez własności prywatnej wolnych obywateli, wolności słowa, prasy i opinii publicznej, jawności przestrzeni publicznej oraz możliwości wolnego stowarzyszania się. Autonomia sfery publicznej chroni wolność indywidualną jednostek, a także jest instrumentem zabezpieczającym państwo przed tzw. tyranią większości. Polityka uwzględniająca rozumną i krytyczną opinię publiczną broni obywateli przed nadużyciami ze strony rządzących. Jednocześnie niezależna przestrzeń publiczna daje sposobność samoorganizowania się obywateli, którzy dążąc do zabezpieczenia własnej wolności i interesów, są zdolni wywierać presję na sprawujących aparat państwa sprawujący władzę. Obywatelska sfera publiczna w ujęciu J. Habermasa cieszyła się największą autonomią, ponieważ stanowiła krytyczną opinię publiczną, która skutecznie wywiera nacisk na rządzących. W wyniku rozpadu silnie autonomicznej obywatelskiej sfery publicznej oraz rozwoju demokracji w kontekście państwa opiekuńczego istnieje wciąż pilna potrzeba podkreślania demokratycznej zasady autonomii, która w ujęciu klasycznych socjologów sfery publicznej jest gwarancją niezależności sfery publicznej.

Literatura

- Arendt, H., *O rewolucji*, Warszawa 2003.
- Baum, B., *Freedom, Power and Public Opinion: J.S. Mill on the Public Sphere*, „History of the Political Thought” 23/3 (2001), s. 501-524.
- Bentham, J., *The Works of Jeremy Bentham: Constitutional Code*, Online Library of Liberty, http://files.libertyfund.org/files/1999/Bentham_0872-09_EBk_v7.0.pdf [14.09.2017].
- Berlin, I., *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000.
- Böckenförde, E.W., *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994.
- Buksiński, T., *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011.
- Calhoun, C., *The Roots of Radicalism. Tradition, the Public Sphere, and Early Nineteenth – Century Social Movements*, Chicago-London 2012.
- Chudy, W., *Klamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1, Warszawa 2007.
- Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society* [1767], The Online Library of Liberty, http://files.libertyfund.org/files/1428/Ferguson_1229_EBk_v7.0.pdf [01.09.2017].
- Goode, L., *Jürgen Habermas Democracy and the Public Sphere*, London 2005.

⁵⁷ L. von Mises, *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, Warszawa 2012, s. 228.

- Habermas, J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005.
- Habermas, J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.
- Hauser, A., *Społeczna historia sztuki i literatury*, Warszawa 1974.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe. Abteilung nr. 2: Vorlesungen 1925-1944. Vom wessen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main 1994.
- Held, D., *Modele demokracji*, Kraków 2010.
- Heywood, A., *Klucz do politologii. Najważniejsze ideologie, systemy, postaci*, Warszawa 2008.
- Hułas, M., *Dlaczego sfera publiczna potrzebuje religii*, w: *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*, red. I. Borowik, Kraków 2012, s. 211-227.
- Jakubowski, J., *Warunki wstępne demokracji*, w: *Demokracja – samorządność – prawo*, red. T. Buksiński, K. Bondyra, J. Jakubowski, Poznań 2007, s. 13-34.
- Kant, I., *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, Toruń 1995.
- Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, Warszawa 2006.
- Mill, J.St., *O wolności*, Warszawa 1959.
- Mises, L., *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*, Warszawa 2012.
- Pico della Mirandola, G., *Mowa o godności człowieka*, Warszawa 2010.
- Podgórski, R.A., *Historia myśli społecznej*, Poznań-Warszawa-Olsztyn 2012.
- Podsiad, Z., Więckowski, A., *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983.
- Poznańska, A., *Komunikacja medialna a sfera publiczna. Szanse i zagrożenia*, Jelenia Góra 2012.
- Skotnicki, K., *Pojęcie autonomii w teorii prawa państwowego*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 36 (1986), s. 71-87.
- Szwed, R., *Reprezentacje opinii publicznej w dyskursie publicznym*, Lublin 2011.
- Tocqueville, A., *O demokracji w Ameryce*, t. 1, Kraków 1996.
- Tönnies, F., *Kritik der Öffentlichen Meinung*, Berlin 1922.
- Wright Mills, Ch., *Elita władzy*, Warszawa 1961.
- Żarnowski, J., *Współczesne systemy polityczne. Zarys problematyki*, Warszawa 2012.

Autonomy as an Indispensable Attribute of the Civic Public Sphere in Jürgen Habermas' Understanding

Summary: The article presents the optimal conditions for the existence of autonomy in the public sphere. In the opinion of Jürgen Habermas, these conditions were most clearly revealed in the civic public sphere of the eighteenth and nineteenth centuries. Autonomy of the public sphere is understood as an independent space for exchanging opinions among citizens who through communicating with one another are able to exert upward pressure on the power apparatus. The article begins with the presentation of autonomy as a kind of complementary freedom: negative and positive. In the next part, the main elements that constitute the public sphere of civic autonomy are outlined. These include: private property of free citizens, disclosure of information in the public sphere, freedom of speech and of the press and the possibility of unfettered association.

Keywords: autonomy, freedom, independence, public sphere, private property, freedom of the press, transparency of information, associating

KS. ADAM ROMEJKO

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Religia a troska o ochronę środowiska naturalnego

Streszczenie: Tematem, który jest obecny w refleksji religijnej (teologicznej), jest natura i będący jej częścią człowiek. We wszystkich religiach, nawet tych najbardziej pierwotnym, zawiera się przekonanie, że człowiek jest kimś odmiennym od pozostałego świata stworzonego. On go przewyższa, stanowi jego centrum. Jednocześnie ludzie otaczają naturę szacunkiem będąc przekonani, że dzięki niej mogą żyć oraz że stanowi ona okazję do kontaktu z Bogiem/ bogami. Obecnie spotkać możemy wiele ekologicznych ruchów inspirowanych religijnie, które krytycznie spoglądają na chrześcijaństwo, jako na wyzyskiwacza stworzenia, a w instrumentalny sposób odnoszą się do religii plemiennych i dalekowschodnich. Nie oznacza to, że w ramach chrześcijaństwa nie ma miejsca na ekologiczną wrażliwość. Potwierdzeniem tej opinii jest m.in. fakt, że kwestia ochrony przyrody jest wyraźnie obecna w katolickiej nauce społecznej.

Słowa kluczowe: Biblia, człowiek, ekologia, katolicka nauka społeczna, natura, religia

Wstęp

Wracając z pielgrzymki do Kolumbii (6-11 września 2017 r.), w czasie urzędowej na pokładzie samolotu konferencji prasowej, papież Franciszek stwierdził dosadnie, iż „...«głupi» i «uparty» jest ten, kto nie zdaje sobie sprawy ze zmian klimatu”¹. Można się zastanawiać, czy ta wypowiedź głowy największej wspólnoty religijnej na świecie jest wyjątkiem, czy może wrażliwość na problemy natury jest czymś dłużej obecnym w religijnie inspirowanym dyskursie oraz podejmowanych działaniach.

Okazuje się, że jednym z głównych tematów, który od wieków zawarty jest w religijnej (teologicznej) refleksji oraz w życiu codziennym jest świat stworzony, w tym jego centrum, tj. człowiek. Nieustannie szuka się odpowiedzi, kim on jest – nie tylko w odniesieniu do niego samego, lecz także do świata, w którym żyje, oraz do sprawy wszystkiego, co istnieje – do Stwórcy, do Boga.

W niniejszym artykule zaprezentowano w syntetyczny sposób religioznawczą refleksję dotyczącą świata stworzonego, szczególnie zaś miejsca, jakie w nim zajmuje człowiek. Następnie wskazano na ruchy ekologiczne, które w swych działaniach od-

¹ *Papież: Potrzebna jest roztropność w podejściu do migracji*, <http://gosc.pl/doc/4179033.Papiez-Potrzebna-jest-roztropnosc-w-podejsciu-do-migracji> [11.09.2017].

wołują się do religijnych motywów. Całość zamykają analizy zawarte w katolickiej nauce społecznej (KNS) – zaczynając od Soboru Watykańskiego II a na encyklice *Laudato si'* (2015) kończąc.

1. Świat i człowiek – perspektywa religioznawcza

Powszechną kwestią w wierzeniach religijnych jest pytanie o genezę świata oraz człowieka. Ten ostatni jawi się jako ktoś szczególny, stojący w centrum stworzenia. Potwierdzeniem tej perspektywy jest przekonanie, że człowiek został stworzony na boskie podobieństwo. Biblijne określenie oddawane po łacinie jako *imago Dei* nie ogranicza się do świata żydowsko-chrześcijańskiego, lecz ma charakter transkulturowy². Z powyższym antropocentryzmem współgrają wyobrażenia o budowie świata. Stanowi go okrąg albo (część) kula, w centrum której znajduje się ziemia i człowiek. Własny kraj traktowany jest jako ten, w który mieszkają bogowie – stąd krótka droga do idei *świętej ziemi i narodu wybranego*. Popularne jest przekonanie o osi świata, która obok wyznaczania jego centrum łączy to, co znajduje się nad i pod ziemią. Może ona przybierać różną postać, np. ogromnego drzewa lub pała. Wpływ na wyobrażenia o budowie świata miała w przeważającej mierze geografia miejsca zamieszkania. Cały świat postrzegano jako uporządkowany dzięki bogom nieprzerwanie czuwającym nad zachowaniem ładu³.

Wszystkie ludy, nawet te prymitywne (niepiśmienne), były świadome bycia człowiekiem, tzn. kimś wyróżniającym się na tle całej przyrody oraz innych ludów. Przekonanie o byciu „prawdziwym człowiekiem” odnosiło się do własnego plemienia, zaś członkowie innych szczepów traktowani byli jako ludzie „niepełni”. Nazwy poszczególnych plemion oznaczają nierzadko tyle, co *ludzie* albo *my, ludzie*. Np. słowo „Eskimos” to obraźliwe określenie ze strony Indian, które oznacza *jedzących surowe mięso*. Sami zaś Eskimosi określają się mianem *Inuit*, tj. *ludzie*⁴.

Z perspektywy religii jako takiej można stwierdzić, że człowiek stanowi część przyrody. Nie jest samotny na świecie, z którym czuje się związany, a który tworzą nie tylko fauna i flora, ale wszystko, co istnieje, w tym ciała niebieskie, przede wszystkim zaś Słońce i Księżyc. Specyficzne znaczenie miał ten ostatni. Służył do odliczania czasu a także – rosnąc i zmniejszając się – inspirował do refleksji nad życiem oraz prowadzącą do ponownych narodzin śmiercią⁵.

Nie we wszystkich religiach mamy do czynienia z obecną w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie ideą stworzenia z niczego (łac. *creatio ex nihilo*). Zamiast tego wyraża się przekonanie (m.in. w hinduizmie, buddyzmie oraz greckiej filozofii),

² Por. M. Battle, *Reconciliation. The Ubuntu Theology of Desmond Tutu*, Cleveland 1997, s. 5.

³ *Religionen der Welt. Hinduismus. Buddhismus. Judentum. Christentum. Islam*, red. J. Sperna-Weiland, Zürich-Köln 1977, s. 41.

⁴ T. Brańka, *Grenlandia – na drodze do niepodległości*, w: *Dylematy państwowości*, red. K. Trzciniński, Warszawa 2006, s. 82.

⁵ *Religionen der Welt*, s. 39.

że obecny świat to konsekwencja i kontynuacja wcześniej istniejących światów⁶. W konsekwencji mamy do czynienia z poglądem o cykliczności (reinkarnacji) wszystkiego, co istnieje – człowieka, zwierząt, roślin, świata na nawet samych bogów. Taka perspektywa przekłada się na opinię o braku postępu. Specyficzną więź ze światem warunkuje idea *karmana*, tj. przeświadczenie, że na postać odrodzonej istoty wpływa etyczność postępowania w poprzednim wcieleniu. Stąd obecna w hinduizmie, buddyzmie i dżinizmie *ahinsa* – zasada *niestosowania przemocy* wobec ludzi, zwierząt a w dżinizmie w stosunku do roślin i bytów nieożywionych (a więc całej natury)⁷. Powyższa zasada nie wynika z nadzwyczajnej miłości do świata stworzonego, co raczej z chęci uwolnienia się z *sansary*, tj. niemającego początku łańcucha narodzin, śmierci i ponownych narodzin. Szczególnie widoczne jest to w ramach *hinajany* (głównego obok *mahajany* nurtu buddyzmu), dla której nie ma większego znaczenia refleksja na tym, co stanie się ze światem. Jedynie liczy się oświecenie, które ma uwolnić od *sansary* a w konsekwencji od świata. Uzasadnione jest więc stanowisko o zdystansowaniu a nawet wrogości wobec natury, którą postrzega się jako źródło cierpienia⁸.

Natura (ziemia) ma konstytutywne znaczenie dla judaizmu. Człowiek nie tylko mieszka na ziemi, ale z niej został powołany do życia. Z tym koresponduje określenie pierwszego człowieka (hebr. *adam*). Termin *adam* można oddać nie tylko jako *człowiek* albo *rodzaj ludzki*. Znaczy on przede wszystkim pył ziemi, z którego istota ludzka została uformowana przez Boga (por. Rdz 2,7)⁹.

Oprócz ziemi jako przestrzeni życia człowieka istotny jest czas, w którym on egzystuje. Człowiek pracuje na ziemi, nad którą znajduje się niebo będące królestwem jego Stwórcy. Jego żywot toczy się pomiędzy dwoma punktami – narodzinami i śmiercią. Ta perspektywa popycha ludzi do wysiłku – do poświęcania się różnym sprawom. W Księdze Rodzaju znajduje ona odbicie w postaci ogrodu Eden, w którym człowiek nie tylko zamieszkuje, lecz go uprawia i dogląda (por. Rdz 2, 15)¹⁰.

⁶ H.v. Glasenapp, *Die fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, München 1996, s. 288.

⁷ *Ahinsa*, w: Religia. Encyklopedia PWN, t. 1, a – *Belur*, red. T. Gadacz - B. Milerski, Warszawa 2001, s. 101.

⁸ T. Schweer, *Buddyzm. Powstanie – dzieje – nauka*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 2003, s. 29-30.

⁹ *Adam and Eve*, w: *The New Encyclopedia of Judaism*, red. G. Wigoder - F. Skolnik - S. Himelstein, New York 2002, s. 30.

¹⁰ Por. C. Schönborn, *Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierworodnym*, w: C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa*, tł. J. Zychowicz, Poznań 1997, s. 56-57. W starożytności praca fizyczna była przez Żydów postrzegana jako coś pozytywnego – coś, co pozwalało wypełnić polecenia panowania nad naturą. Inaczej – jako na coś degradującego – spoglądano na nią w świecie greckim. Por. T. Sedláček, *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, tł. D. Bakalarz, Warszawa 2012, s. 99. W interesujący sposób rzeczywistość pracy interpretuje Jan Paweł II w *Laborem exercens*, pierwszej encyklice społecznej, którą wydano w 1981 r. Na początku dokumentu stwierdza: „Człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wypełnianiu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata” (nr 4). W dalszej części encykliki jeden para-

Podkreśla się, że z linearną wizją dziejów wiąże się idea postępu, w tym w jego ekonomicznym wymiarze¹¹.

Odnosząc się do chrześcijaństwa i jego spojrzenia na stworzenie chętnie zarzuca się mu postawę „wyzyskiwacza”. Jako uzasadnienie tej opinii przywołuje się zawarty w Księdze Rodzaju *Heksaemeron* (z gr. *hexa hemeron* – sześć dni), tj. pierwszy opis stworzenia (Rdz 1,1-2,4), w którym mowa jest o tym, że człowiek został uczyniony panem stworzenia¹². W kontekście biblijnym warto zwrócić uwagę na obyczaj roku szabatowego (co siedem lat), którego zadaniem był powrót harmonii do stosunków międzyludzkich (darowanie długów, uwolnienie niewolników) a także danie wytchnienia przyrodzie (pola leżą odłogiem, nie uprawia się winnic oraz ogrodów)¹³.

W jaki sposób w różnych religiach prezentuje się relację człowieka do zwierząt oraz roślin? Nierzadko mamy do czynienia ze zwierzętami, przy pomocy których oddaje się boską rzeczywistość. Np. w chrześcijaństwie gołębnica symbolizuje Ducha Świętego a sokół w starożytnym Egipcie boga Słońca Ra. Motyw ten pojawia się także u ludów pierwotnych, głównie tych zajmujących się myślistwem. Nie oznacza to, że samym zwierzętom oddawano boską cześć. Raczej traktowano je jako powłokę dla boskich istot. Wskazuje się, że pewne zwierzęta były szczególnie traktowane. Nie dawało im to jednak gwarancji spokojnej egzystencji, np. w starożytnym Egipcie oddawano cześć krokodylom, które jednocześnie tępieno jako szkodniki¹⁴.

Jako interesujący przykład można przywołać święto niedźwiedzia obchodzone przez zamieszkujących w północnej Japonii Ajnów. Ze złapanym pod koniec zimy niedźwiadkiem obchodzono się jak z członkiem wspólnoty plemiennej – karmiono go, bawił się z dziećmi. Podrośniętego zamykano na 2-3 lata w klatce, a następnie uroczyście szlachtowano w ramach święta zwanego *iomante*. Jego mięso było konsumowane przez całą wspólnotę przekonaną, że spożywa ciało bóstwa, które wcześniej zrezygnowało ze swych boskich przywilejów i przybrało postać niedźwiedzia, aby być blisko ludzi. Zabicie i spożycie zwierzęcia było dowodem wdzięczności ze strony człowieka – prowadziło bowiem do wyzwolenia bóstwa z ziemskiej niewoli. Oczekiwano, że ono odwdzięczy się i pobłogosławi Ajnom w postaci obfitych ło-

grafów otrzymał tytuł *Praca jako uczestnictwo w dziele Stwórcy* (nr 25).

¹¹ Czeski ekonomista Tomáš Sedláček (1977-) wyraził następującą opinię na powyższy temat: „Idea postępu, która później miała stać się siłą napędową nauki i ogólnie nadzieją dla naszej cywilizacji, pojawiła się dzięki linearnemu rozumieniu dziejów. Skoro historia ma swój początek i koniec, które nie znajdują się w tym samym punkcie, to zaczyna mieć sens rozpoczynanie poszukiwań, które przyniosą efekty dopiero w następnym pokoleniu. Postęp nabiera nowego znaczenia”. Zob. T. Sedláček, dz. cyt., s. 60.

¹² Odniesienie do panowania pojawia się dwukrotnie: „...wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» (...) Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (Rdz 1,26.28).

¹³ Wj 23,10-11; Kpł 25,2-7; Pwt 15,1-18; por. T. Sedláček, dz. cyt., s. 89-90.

¹⁴ *Religionen der Welt*, s. 42.

wów¹⁵.

Wśród ludów myśliwskich popularne były wyobrażenia o zaciągnięciu długu wobec zabijanego zwierzęcia. Zobowiązanie to postrzegano w kategorii „tych nie do uniknięcia” i dlatego szukano wyobrażeń łagodzących ujawniające się poczucie winy. Podkreślano, że pan zwierząt godzi się na zabijanie, oraz że same zwierzęta ofiarują się człowiekowi poprzez dobrowolne oddanie życia. Dzięki temu darowi mogą się na nowo odrodzić. Akcentowano, że nie powinno się niepotrzebnie zabijać zwierząt – nie wolno marnować pożywienia, do którego dostęp decydował o życiu lub śmierci.

Ludy rolnicze miały naznaczony szacunkiem stosunek do roślin. Z uprawą pól i ogrodów były związane różnego rodzaju rytuały, w których zawierało się przekonanie, że śmierć (zabijanie) rodzi życie¹⁶. Motyw ten widoczny był tam, gdzie uprawiano rośliny bulwiaste. Pocięcie bulw na kawałki postrzegano jako „śmierć”, która przynosiła „życie” – włożone do ziemi kawałki kielkują¹⁷.

Podsumowując można stwierdzić, że w religiach centralne miejsce zajmuje kwestia człowieka i jego relacji do świata. Jawi się on jako istota szczególna, która będąc częścią stworzenia wyróżnia się jednak w zasadniczy sposób na jego tle. Nawet wśród pierwotnych ludów wyraźnie odbija się samoidentyfikacja człowieka jako bytu innego (wyższego). Chętnie zwraca się uwagę, że to perspektywa typowa dla wielkich religii monoteistycznych, na których tle odróżniają się wierzenia dalekowschodnie. W kontekście tych ostatnich należy wskazać na ideę *karmana*, zawierającego w sobie przekonanie o hierarchizacji bytów – nie ma w nim miejsce na „istotowy egalitaryzm”.

2. Religijnie inspirowane ruchy ekologiczne

Używając określenia *religijny* trzeba pamiętać, że nie odnosi się ono tylko do monoteizmu, lecz wskazuje na *przywiązanie* do szeroko rozumianego światopoglądu czy ideologii¹⁸. Odnosząc się do ruchów ekologicznych inspirowanych religijnie należy zwrócić uwagę na tzw. *ekoreligie* (*ekopoganizm*), które posługują się mającymi religijne cechy rytuałami czerpiącymi zasadniczo z religii naturalnych oraz dalekowschodnich (głównie hinduizmu i buddyzmu). Zawiera się w nich panteistyczne przekonanie o ujawniających się w całej otaczającej człowieka rzeczywistości mocach nadprzyrodzonych. Daje to okazję do metafizycznej retrospektywy i powrotu do bliskim siłom natury formom religijności (niekoniecznie zgodnym z rzeczywistościami [historycznymi] obyczajami religijnymi minionych epok), w ramach których jest

¹⁵ J.G. Frazer, *Złota galaz*, tł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1971, t. 2. s. 164-177; A.F. Majewicz, *Dzieje i legendy Ajnów*, Warszawa 1983, s. 68-71.

¹⁶ Por. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, t. 2, s. 162.

¹⁷ *Religionen der Welt*, s. 42.

¹⁸ Na takie rozumienie religii, bazujące na łacińskim terminie *religare* (*wiązać*), wskazuje chrześcijański apologeta Laktancjusz (ok. 250 – ok. 330); zob. *Religia*, w: *Religie, kościoły, wyznania. Leksykon PWN*, red. J. Herman, T. Herrmann, Warszawa 2002, s. 190.

miejsce na kult płodności, różnych sił przyrody itp. Podkreśla się, że człowiek musi żyć w harmonii z naturą¹⁹. Wskazuje się, że jednym z pierwszych tego typu ruchów było *Towarzystwo Indian Amerykańskich*²⁰.

Towarzystwo (ang. *Society of American Indians*) funkcjonowało jako platforma lobbująca na rzecz północnoamerykańskich Indian w latach 1911-1923. W czasie dorocznych zjazdów omawiano strategię planowanych działań, zwracając uwagę na konieczność utrzymania etnicznej świadomości indiańskich plemion, a co za tym idzie przeciwstawiania się procesom asymilacyjnym. Dostrzegano, że pomocnym w realizacji tego celu będzie wspieranie religii plemiennych²¹.

Religijną bazą dla towarzystwa był *pejotyzm*, którego nazwa (ang. *peyotism*) korespondowała z używanym w kulcie – już w prekolumbijskich czasach – mającym narkotyczne właściwości pejotlem (meskaliną), pozyskiwanym z dwóch gatunków echinokaktusa. Jako nowa religia pejotyzm stał się popularny wśród Indian w latach 80. XIX w. Formalną postać przybrał on jako *Tubylczy Kościół Amerykański* (ang. *Native American Church*), który obecnie jest największą wspólnotą religijną północnoamerykańskich Indian i jako taki stanowi najważniejszą instytucję promującą tamtejszy panindianizm. Słowo *kościół* wprowadza w błąd – nie mamy bowiem do czynienia z wyznaniem chrześcijańskim, lecz z religią synkretyczną bazującą na tubylczych wierzeniach szamańskich, w które włączono elementy chrześcijaństwa przyniesione na amerykański kontynent z Europy. Wyznawcy pejotyzmu w czasie rytualnych obrzędów czczą nie tylko bóstwo, które często określane jest mianem *Wielkiego Ducha*, ale także *Matkę Ziemię*²².

Do propagowanej w ramach pejotyzmu filozofii natury oraz szamanizmu nawiązał amerykański ruch kultowy *Rodzina Tęczy* (pełna nazwa *Tęczowa Rodzina Żyjącego Światła*, ang. *The Rainbow Family of Living Light*). Powstał on w USA w 1970 r. bazując na ideologii będącej pokłosiem szerokiej kontestacji świata zachodniego lat 60. Dlatego preferowano życie w wolnych komunach, w których praktykowano wegetarianizm, pacyfizm, wolność seksualną oraz zażywano narkotyki. Radykalną postawę zajmowano podejmując działania mające na celu ochronę środowiska naturalnego. Zamieszkujący w komunach produkują ekologiczną żywność i (niekiedy) prowadzą ośrodki wypoczynkowe²³. Począwszy od 1972 r. członkowie Rodziny Tęczy spotykają się na corocznych zgromadzeniach w różnych miejscach na świecie.

¹⁹ Por. C. Köppe, *Die Umweltbewegung als Religion in einer globalisierten Welt? Eine theoretische Diskussion religiöser Aspekte der Umweltbewegung*, Saarbrücken 2011, s. 7-8; A. Zwoliński, *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, w: *Rozdroża ekologii*, red. W. Otto-Weissowa, Kraków 1999, s. 190-191, 213-225.

²⁰ L.J. Pełka, *Religijne i parareligijne ruchy ekologiczne*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, *Parys – Rut*, red. T. Gadacz - B. Milerski, Warszawa 2001, s. 422; A. Zwoliński, dz. cyt., s. 188-189.

²¹ K. Tsianina Lomawaima, *The Society of American Indians*, <http://americanhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199329175.001.0001/acrefore-9780199329175-e-31> [26.08.2017].

²² Więcej na ten temat zob. M. Posern-Zielińska, *Pejotyzm. Religia Indian Ameryki Północnej*, Wrocław 1972.

²³ L.J. Pełka, dz. cyt., s. 422; A. Zwoliński, dz. cyt., s. 189.

Uczestnicy nocują na łonie natury w obozach przypominających indiańskie wioski. Celem spotkań jest praktykowanie braterstwa połączonego z rozwijaniem wartości ekologicznych oraz duchowości New Age. W Polsce odbyły się dwa kręgi europejskie – w Tworylnem w Bieszczadach (1991) i na Polanach Surowicznych w Beskidzie Niskim (1992)²⁴.

Religie monoteistyczne, przede wszystkim zaś chrześcijaństwo, są postrzegane negatywnie ze strony ekologicznych aktywistów²⁵. Zarzuca się, że biblijna (starotestamentowa) mentalność doprowadziła do desakralizacji świata jednocześnie promując człowieka jako niczym nieograniczonego władcę natury. Postawę tę wzmocniła nowożytność z jej afirmacją istoty ludzkiej oraz kartezjańskim dualizmem. Inaczej ocenia się religie dalekowschodnie widząc w nich promotora człowieka żyjącego w jedności i harmonii z naturą²⁶. Szczególnie chętnie zwraca się uwagę na przywołaną wcześniej zasadę *ahinsy*. Do niej znajdujemy odniesienie w ramach powstałego w (dzisiejszym) Bangladeszu w 1955 r. ruchu *Ananda Marga*²⁷.

Pochodzące z sanskrytu określenie *Ananda Marga* oznacza *ścieżkę szczęścia*²⁸, z którą koresponduje inne chętnie przywoływane pojęcie, tj. *neohumanizm*. Ten ostatni tłumaczony jest jako światopogląd bazujący na uniwersalnej miłości mającej moc uwolnić człowieka od różnych ograniczeń i poprowadzić ku prawdziwemu szczęściu. W panteistyczny i monistyczny sposób podkreśla się, że należy traktować równo to, co istnieje – człowieka, ludzi, zwierzęta a nawet materię nieożywioną, gdyż one nie tylko są manifestacją *boskiego (kosmicznego) umysłu*, lecz stanowią z nim jedność. Zwraca się uwagę na etyczność postępowania, przede wszystkim zaś na powstrzymywanie się od przemocy (*ahinsa*) i prawdę (*satja*). Rozwojowi duchowemu mają służyć medytacja (joga tantryczna) i wegetariańska kuchnia. Okazję do wcielania w życie codzienne zasad ruchu *Ananda Marga* stanowią prowadzone przez jego członków w ponad 160 krajach świata szkoły, sierocińce, instytucje wsparcia ubogiej ludności wiejskiej i ekologiczne gospodarstwa. Jedno takich gospodarstw znajduje się w Polsce, w Głębocku koło Jeleniej Góry. Co roku organizuje

²⁴ Reportaż pt. *Tęcza nad Tworylnem* nt. pierwszego kręgu zob. K. Potaczała, *Bieszczady w PRL-u. Część trzecia*, Olszanica 2015, s. 113-126.

²⁵ Jako przykład można podać artykuł *Religion and environmentalism* w anglojęzycznym wydaniu *Wikipedii*. Wskazano tam na kwestie ekologii w różnych religiach. Zdawkowo podejmując temat chrześcijaństwa wspomniano wywodzący się z chrześcijaństwa *Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich*, tzw. *mormonów*. Przywołany wyżej Henryk Skolimowski zarzuca Kościołowi katolickiemu „dziwną obojętność” w kwestiach ekologii; zob. T. Ślipko, *Ekologiczna doktryna Kościoła*, w: *Rozdroża ekologii*, red. W. Otto-Weissowa, Kraków 1999, s. 62-63; por. C. Köppe, dz. cyt., s. 33.

²⁶ Por. *W stronę światła. Z prof. Henrykiem Skolimowskim rozmawiał Mikołaj Niedek*, „Dzikie Życie” 11 (2016), s. 5-6.

²⁷ L.J. Pelka, dz. cyt., s. 422-423.

²⁸ Założycielem ruchu jest Prabhat Ranjan Sarkar (1921-1990), którego duchowy przydomek Shrii Anandamurti oznacza *Tego, który wprowadza w stan Szczęścia*; zob. T. Doktor, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999, s. 31.

się tam (począwszy od 1990 r.) *Neohumanistyczny Festiwal Ekologii*²⁹.

Przekonanie o spójności tego, co istnieje, w wyraźny sposób odbija się w hipotezie Gai. Została ona sformułowana przez angielskiego chemika, lekarza, biofizyka Jamesa Lovelocka (1919-) w ramach wydanej w 1979 r. książki pt. *GAIA. A New Look at Life on Earth*³⁰. Zdaniem Lovelocka Ziemia stanowi obdarzoną wielką inteligencją istotę duchową bazującą na kolektywnym systemie ludzkiego gatunku³¹. Ludzkość stanowi jej określoną, lecz nie niezbędną część. Jej geneza nie jest związana bowiem z procesami ewolucyjnym, lecz z tym, że to sama Gaja pozwoliła jej zaistnieć. Idee Lovelocka znalazły uznanie w New Age oraz ruchach neopogańskich. M.in. do nich odnosił się Oberon Zell-Ravenheart (1942-), arcykapłan powstałego w 1962 r. *Church of All Worlds (Kościoła Wszystkich Światów)*, który w Gai widział obraz *Bogini Wielkiej Matki*³².

Hipoteza Gai była inspiracją dla Henryka Skolimowskiego (1930-), polskiego filozofa zamieszkującego od 1964 r. w USA, który jest uznawany za twórcę ekofilozofii, której centralną ideą jest *World as Sanctuary (Świat jako Sanktuarium)*. Świat to rzeczywistość, w której człowiek zamieszkuje. Nie jest on jego własnością, z którą może robić, co chce, a tym bardziej go eksploatować. Myśli Skolimowskiego poświęcono artykuły opublikowane w miesięczniku „Dziki Życie” (2016, nr 11), który wydawany jest przez Stowarzyszenie Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot. To funkcjonująca od końca lat 80. XX w. organizacja, która podejmuje działania mające na celu ochronę przyrody w oparciu o filozofię tzw. *głębokiej ekologii* (ang. *deep ecology*)³³, odwołującej się do różnych tradycji ideologicznych i religijnych (głównie buddyzmu), postulujących radykalne odejście od antropocentrycznej etyki na rzecz etyki egalitarnej, której centrum stanowi przekonanie, że nie tylko człowiekowi, ale wszystkiemu, co nim nie jest, tj. bytom nieludzkim, w tym materii nieożywionej, przysługują prawa. Podkreśla się, że konieczne są działania mające na celu depopulację globu ziemskiego. Dzięki temu uchroni się pozaludzkie istnienie na Ziemi³⁴.

W 1981 r. powołano do istnienia w Krakowie Ruch Ekologiczny św. Francisz-

²⁹ Ananda Marga: *Ekolodzy czy terroryści?*, <http://religie.wiara.pl/doc/471856.Ananda-Marga-Ekolodzy-czy-terrorysci> (27.08.2017). Więcej informacji można znaleźć na polskiej stronie internetowej Ananda Marga: www.anandamargawpolsce.org.

³⁰ Wyd. pol. J. Lovelock, *GAJA. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, tł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2003.

³¹ Por. film *Avatar* (reż. James Cameron, prod. USA – Wielka Brytania 2009).

³² J. Prokopiuk, *Gaja*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, *Fatum – indiculus*, T. Gadacz - B. Milerki, Warszawa 2002, s. 101; por. C. Köppe, dz. cyt., s. 5.

³³ *Statut Stowarzyszenie Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot*, par. 2. Statut dostępny jest w wersji elektronicznej na stronie: http://pracownia.org.pl/upload/filemanager/pracownia.org.pl/Dokumenty/STATUT_PNRWI_2014.09.09.pdf [28.08.2017].

³⁴ M. Bombik, *Podstawy i metodologia tzw. ekologii głębokiej*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 2005, s. 381-382; *Filozofia głębokiej ekologii*, <http://pracownia.org.pl/o-pracowni/filozofia-glebokiej-ekologii> [28.08.2017]; A. Wysocki, *Miejsce ubogich w koncepcji rozwoju zrównoważonego i ekologii integralnej*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice*

ka z Asyżu (REFA). Impulsem dla tego projektu było ogłoszenie przez papieża Jana Pawła II św. Franciszka z Asyżu patronem ekologów (1979) oraz problemy gospodarcze, w tym w odniesieniu do środowiska naturalnego, które ujawniały się wówczas w Polsce. Zaangażowanie się franciszkanów w tę inicjatywę odpowiada ich duchowi zakonnemu, dla którego znaczenie ma „mała droga”, tj. kształtowanie proekologicznych postaw w codzienności, zgodnie z hasłem „ekologia zaczyna się od serca”³⁵. Działacze REFA podkreślają konieczność zaangażowania w bieżące działania o charakterze ekologicznym oraz w długofalowe projekty odnoszące się do przyszłości³⁶. Przy okazji popularyzuje się naukę Kościoła nt. kwestii ekologicznych³⁷. Wśród strategicznych programów realizowanych przez REFA znajdują się: Franciszkański Projekt Edukacji Ekologicznej, Warsztaty Ekologiczne REFA, Mapa Chrześcijańskich Inicjatyw Ekologicznych, Ogrody Brata Franciszka, Projekt Brehov oraz wydawany od 1988 biuletyn (rocznik) „Zielony Zeszyt REFA”³⁸. W Internecie franciszkańska duchowość w kontekście ekologii propagowana jest z pomocą portalu chrześcijańskich ekologów Święto Stworzenia (www.swietostworzenia.pl), którego redaktorem jest franciszkanin o. Stanisław Jaromi³⁹.

3. Kwestie ekologiczne w ramach katolickiej nauki społecznej

Przywołanie społecznej refleksji Kościoła rzymskokatolickiego, tj. katolickiej nauki społecznej (KNS), można uzasadniać w różny sposób. Nie wolno zapominać, że stanowi on instytucję globalną, reprezentującą piątą część światowej populacji⁴⁰. W potocznym odbiorze katolicka „przygoda” z ekologią rozpoczęła się niedawno, bo w 2015 r. za sprawą papieża Franciszka i jego encykliki *Laudato si*⁴¹. Podkreśla się, że to pierwszy dokument papieski w całości poświęcony ekologii, który swą rangą dorównuje pierwszej encyklice społecznej *Rerum novarum* Leona XIII (1891) a nawet *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, oraz iż został on przyjęty z wielkim zainteresowaniem, entuzjazmem, że odbił się światowym echem⁴².

W rzeczywistości refleksja nad ochroną środowiska jest obecna w KNS od pół

Laudato si, Warszawa 2016, s. 224; A. Zwoliński, dz. cyt., s. 217, 239.

³⁵ Por. pojęcie mała ekologia; zob. K. Belch, *Katolicka nauka społeczna. Podręcznik dla studentów teologii i nauk społecznych*, Kielce 2007, s. 36.

³⁶ S. Jaromi, *Ruchy i stowarzyszenia w Kościele w służbie ekologii*, „Paedagogia Christiana” 2 (2011), s. 207-208.

³⁷ Por. *Wypowiedzi Kościoła*, www.swietostworzenia.pl/czytelnia/12-wypowiedzi-kosciola [28.08.2017].

³⁸ S. Jaromi, *Ruchy i stowarzyszenia...*, s. 209-210.

³⁹ Zob. jego stronę na Facebooku <https://pl-pl.facebook.com/sj012>; por. S. Jaromi, *Energia przyszłości w Astanie*, „Niedziela” 34 (2017), s. 22-23.

⁴⁰ Wg danych watykańskich w 2014 r. było na świecie 1,272 mld katolików; zob. *L'Annuario Pontificio 2016 e l'«Annuario Statisticum Ecclesiae» 2014*, 05.03.2016, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/03/05/0170/00365.html> [28.08.2017].

⁴¹ *Encyklika Laudato si' Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, Watykan 2015.

⁴² T. Bieliński, *Editorial. Summa ecologica*, „Wiadomości KAI” 26 (2015), s. 2; *Encyklika ekolo-*

wieku⁴³. W ogłoszonej w 1965 r. *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* wskazano na autonomię rzeczy ziemskich, które istniejąc opierają się na własnym prawie i porządku, a który człowiek powinien uszanować⁴⁴. Z tego wynika, że używanie przyrody przez człowieka powinno być naznaczone szacunkiem wobec niej a także pamięcią o tym, że ma ona służyć nie tylko ludziom współczesnym, lecz także przyszłym pokoleniom. W nierespektowaniu tej perspektywy ujawnia się *błąd antropologiczny*, polegający na odrzuceniu odniesienia do Stwórcy i w konsekwencji w uznaniu, że człowiek oraz przyroda to całkowicie autonomiczne rzeczywistości. Stąd przekonanie o prawie do dowolnego wykorzystywania przyrody, którą przestrzega się jako prywatną własność.

Krytykując ww. błąd antropologiczny nie można popadać w skrajność w postaci absolutyzowania natury poprzez wynoszenie jej ponad człowieka (motyw „boskiej” Ziemi), z towarzyszącym temu przekonaniem, że najważniejszym jej wrogiem jest człowiek. Dlatego w Kościele odrzuca się *ekocentryzm*, *biocentryzm*, *ekologizm* oraz wspomnianą już *ekologię głęboką*, w ramach których nie ma miejsca na ontologiczną i aksjologiczną różnicę pomiędzy człowiekiem a innymi stworzeniami. Człowiek postrzegany jest jako istota „jedna z wielu”⁴⁵.

Obok ekologii rozumianej jako działania mające na celu ochronę środowiska naturalnego, używa się w ramach KNS pojęcia *ekologia ludzka*, które kieruje uwagę w stronę inicjatyw na rzecz środowiska społecznego. Wskazuje się na konieczność podejmowania działań mających służyć człowiekowi jako jednostce oraz wspólnocie. Za papieżem Janem Pawłem II używa się chętnie antonimów – *kultura życia* i *kultura śmierci*⁴⁶.

Przywołany wyżej o. Stanisław Jaromi zwraca uwagę na trzy wypowiedzi Jana Pawła II⁴⁷. Pierwsza zawarta jest w programowej dla jego pontyfikatu encyklice *Redemptor hominis*. Papież stwierdza, że współczesny człowiek jest zagrożony swymi wytworami, w tym specyficznym nastawieniem do środowiska naturalnego, od którego oczekuje, że będzie służyło doraźnemu użyciu i zużyciu. Jan Paweł II przestrze-

iczna już w tym tygodniu, „Wiadomości KAI” 25 (2015), s. 2; Encyklika „*Laudato si'*” watykańska prezentacja, *światowe echa*, „Wiadomości KAI” 26 (2015), s. 3; *Moja diecezja. Przegląd najważniejszych wydarzeń diecezjalnych*, „Wiadomości KAI” 30 (2015), s. 22.

⁴³ S. Jaromi, *Ruchy i stowarzyszenia...*, s. 198. Pierwszym dokumentem papieskim, w którym mamy wyraźne odniesienie do kwestii ekologicznych jest list apostolski Pawła VI *Octogesima adveniens* (1971), w którym (nr 21) papież pisze o człowieku w nierozważny sposób wykorzystującym przyrodę (m.in. poprzez zanieczyszczenia i stosowanie broni masowej zagłady), który w konsekwencji pada sam ofiarą tego typu postawy. Warto zwrócić uwagę, że list ten opublikowano rok przed wydaniem przez Klub Rzymski Granic wzrostu, raportu, który stanowił ważną inspirację dla współczesnych działań proekologicznych. Por. T. Ślipko, dz. cyt., s. 19.

⁴⁴ *Gaudium et spes*, nr 368.

⁴⁵ K. Belch, dz. cyt., s. 364-365; por. J. Węgrzecki, *Dialog w polityce zahamowaniem globalnej autodestrukcji ekologicznej*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, s. 152-153, 163-166.

⁴⁶ Por. *Evangelium vitae*, nr 28.

⁴⁷ S. Jaromi, *Ruchy i stowarzyszenia...*, s. 198-199.

ga: „Tymczasem Stwórca chciał, aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny «pan» i «stróż», a nie jako bezwzględny «eksploatator»⁴⁸.

Najobszerniejszym dokumentem Jana Pawła II nt. ekologii jest orędzie na Światowy Dzień Pokoju w 1990 r.⁴⁹. Papież zwraca uwagę na problem posuniętej degradacji środowiska naturalnego, wobec którego nie można pozostać obojętnym. Konieczne jest kształtowanie *świadomości ekologicznej*. Dokonująca się krzywda dotyka nie tylko natury, ale przede wszystkim człowieka⁵⁰, który jest powołany do tego, aby nad światem panować, lecz w sposób mądry i z miłością. Stąd uzasadniona jest mowa o kryzysie ekologicznym jako o kryzysie moralnym⁵¹.

Papież wskazuje na konkretne problemy, m.in. zanieczyszczenie środowiska, zmiany klimatyczne (efekt cieplarniany), wymieranie gatunków roślin i zwierząt. Postulując powszechną *odpowiedzialność ekologiczną* Jan Paweł II zwraca uwagę, gdzie ma ona „pole do popisu” – to walka z indywidualnym i zbiorowym egoizmem, solidarność (szczególnie między państwami wysokoprzemysłowymi a rozwijającymi się), walka z ubóstwem, dbałość o estetykę przestrzeni naturalnej jak i zurbanizowanej. Zachwyt nad pięknem przyrody powinien stanowić impuls do troski o zachowanie bogactwa naturalnego – podkreślał Jan Paweł II w czasie przemówienia w Zamościu w 1999 r.⁵².

Kwestie ekologiczne podejmował także Benedykt XVI. Czwarty rozdział wydanej w 2009 r. encykliki *Caritas in veritate* zatytułowano: *Rozwój ludów, prawa i obowiązki, środowisko* (nr 43-52). Papież odnosi się do idei integralnego rozwoju, dla której realizacji niezbędna jest solidarność i międzypokoleniowa sprawiedliwość z uwzględnieniem kwestii ekologicznych, prawnych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych⁵³.

W orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 2010 r.⁵⁴ Benedykt XVI wymienia współczesne zagrożenia ekologiczne. Są to m.in. zmiany klimatyczne, pustynnienie, degradacja obszarów rolnych, zanieczyszczenie wód, wymieranie gatunków roślin i zwierząt, katastrofy naturalne i deforestacja. Papież wskazuje na problemy dotyczące ludzkich społeczeństw w postaci tzw. ekologicznych uchodźców. Dążąc do odnowy natury nie wolno zapominać o odnowie kulturowej, a więc tej dotyczącej integralnego rozwoju ludzkiego czy też ludzkiej ekologii. Potrzebne są umiar, solidarność i odpowiedzialność wobec obecnego i przyszłych pokoleń, zaangażowanie w zrównoważone zarządzanie środowiskiem i zasobami planety. Do podejmowania

⁴⁸ *Redemptor hominis*, nr 15.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem (1990)*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot - P. Słabek, Kraków 1998, t. 1, s. 105-114.

⁵⁰ Podobny motyw obecny jest w encyklice Benedykta XVI *Caritas in veritate*, nr 51.

⁵¹ Por. tamże, nr 32.

⁵² S. Jaromi, *Ruchy i stowarzyszenia...*, s. 198-199-200.

⁵³ *Caritas in veritate*, nr 48.

⁵⁴ *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2010 roku. Jeśli chcesz krzyczeć pokój, strzeż dzieła stworzenia*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html [28.08.2017].

wysiłków na rzecz środowiska – zgodnie z propagowaną w ramach KNS zasadą pomocniczości (subsydiarności) – zobowiązani są wszyscy ludzie⁵⁵.

W orędziu Benedykt XVI napisał, że Stolica Apostolska dystansuje się od dawania technicznych recept na ujawniające się problemy. Tej zachowawczej postawie wy- myka się encyklika papieża Franciszka *Laudato si'*. Znajdują się w niej passusy napisane w stylu typowym dla kościelnych dokumentów, lecz i takie, w których używa się języka o technicznym charakterze. Można przypuszczać, że jest to konsekwencją współpracy z należącym do Papieskiej Akademii Nauk niemieckim klimatologiem Hansem Joachimem Schellnhuberem (1950-)⁵⁶. Z jednej strony jest to atrakcyjne, gdyż daje okazję do „zracjonalizowania” kościelnego nauczania, z drugiej zaś wią- że się z tym niebezpieczeństwo ideologizacji – na interpretowanie wyników badań wpływają osobiste przekonania naukowców, którzy mogą dojść do różnych wnio- sków⁵⁷. Nowością *Laudato si'* jest jej holistyczne i integralne ujęcie kwestii ekologii (motyw Ziemi jako *wspólnego domu*, pojęcie *ekologia integralna*), w tym wskazanie przyczyn zachodzącego kryzysu i sposobu jego rozwiązania⁵⁸.

Przywołując ekologiczne problemy papież zwraca uwagę, że swymi korzeniami sięgają do niewłaściwych relacji międzyludzkich – do globalnej niesprawiedliwości, w tym do cywilizacyjnego marginalizowania większości ludności świata. Szczegól- nie widać to – jego zdaniem – w relacji pomiędzy biednym Południem a bogatą Północą, która w stosunku do pierwszego zaciągnęła *dlug ekologiczny*. Należy pa- miętać o zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr i podjąć wysiłki, aby polep- szyć panującą sytuację. W dwóch ostatnich rozdziałach encykliki (piątym i szóstym) Franciszek udziela rad „na przyszłość”. Akcentuje potrzebę wielopłaszczyznowego dialogu (w tym religii z nauką), ogólnonarodowych i lokalnych inicjatyw ekologicz- nych, edukacji i duchowości ekologicznej (*nawrócenie ekologiczne*)⁵⁹.

Zakończenie

Obok więzów krwi (rodzinnych), czy szerzej rozumianych jako te o charak- terze etnicznym, religia jest silnym motywatorem w życiu człowieka. Odnosi się

⁵⁵ Tamże, *passim*.

⁵⁶ J. Mazur, *Papieża Franciszka myśl o integralności stworzenia – perspektywa prawa naturalne- go*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, s. 55. Schellnhuber razem z kard. Peterem Turksonem, przewodniczącym Papieskiej Rady Iustitia et Pax, oraz prawosławnym metropolitą Pergamonu Ioannisem Zizioulasem dokonał oficjalnej prezentacji encykliki w dn. 18 czerwca 2015 r.; zob. *Encyklika ekologiczna...*, s. 2.

⁵⁷ Por. T. Ślipko, dz. cyt., s. 12-13; J. Węgrzecki, dz. cyt., s. 155-157. Np. Schellnhuberowi – zadeklarowanemu ateście – zrzuca się manipulowanie danymi naukowymi; zob. C. Snow, *Unholy alliance: Who is advising Pope Francis on global warming?*, <https://acton.org/pub/commentary/2015/06/17/unholy-alliance-who-advising-pope-francis-global-warming> [28.08.2017].

⁵⁸ Por. A. Dylus, *Integralna ekologia papieża Franciszka. Perspektywa etyki odpowiedzialności*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysoc- ki, Warszawa 2016s. 117-118.

⁵⁹ *Laudato si'*, *passim*.

to do przeszłości jak i do czasów współczesnych. Tematem, który obecnie chętnie podejmuje się na poziomie haseł oraz konkretnych działań jest ochrona przyrody, którą oddaje się za pomocą krótszego terminu, tj. ekologii. Nie oznacza to, że kwestie te nie były przedmiotem zainteresowania w minionych wiekach. Można zaryzykować i stwierdzić, że pytanie o naturę (stworzenie) i funkcjonującego w niej człowieka mają integralny charakter we wszystkich dyskursach o religijnym charakterze. Obecnie (z ideologicznych pobudek) deprecjonuje się szeroko rozumianą przestrzeń chrześcijańską, którą chętnie identyfikuje się z Zachodem, podkreślając, że nie ma tam miejsca na ekologiczną wrażliwość. Zamiast tego wspiera się działania mające na celu rekonstrukcję rytuałów wolnych od przemocy wobec natury a bazujących na religiach plemiennych (szamańskich) oraz dalekowschodnich. Konsekwencję tych działań nie powinno się traktować jako „powrotu do źródeł”, gdyż konstytutywnym elementem każdej religii jest ofiara, której zasadniczą treścią jest przemoc. Pomimo negatywnych opinii należy podkreślić, że chrześcijaństwo jest wrażliwe wobec świata stworzonego. Potwierdzeniem tego jest teologiczna refleksja na ten temat w ramach katolickiej nauki społecznej, szczególnie zaś w najnowszej ekologicznej encyklice papieża Franciszka *Laudato si'*.

Literatura

- Adam and Eve, w: *The New Encyclopedia of Judaism*, red. G. Wigoder - F. Skolnik - S. Himmelstein, New York 2002, s. 30-31.
- Ahinsa, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, a – Belur, red. T. Gadacz - B. Milerski, Warszawa 2001, s. 101-102.
- Ananda Marga: *Ekolodzy czy terroryści?*, <http://religie.wiara.pl/doc/471856.Ananda-Marga-Ekolodzy-czy-terrorysci> [27.08.2017].
- Avatar* (reż. James Cameron, prod. USA – Wielka Brytania 2009).
- Battle, M., *Reconciliation. The Ubuntu Theology of Desmond Tutu*, Cleveland 1997.
- Bełch, K., *Katolicka nauka społeczna. Podręcznik dla studentów teologii i nauk społecznych*, Kielce 2007.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, przebiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Warszawa 2009.
- Benedykt XVI, *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2010 roku. Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliiii-world-day-peace.html [28.08.2017].
- Bieliński, T., *Editorial. Summa ecologica*, „Wiadomości KAI” 26 (2015), s. 2.
- Bombik, M., *Podstawy i metodologia tzw. ekologii głębokiej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2005, s. 381-406.
- Brańka, T., *Grenlandia – na drodze do niepodległości*, w: *Dylematy państwowości*, red. K. Trzeciński, Warszawa 2006, s. 81-94.
- Doktór, T., *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 1999.
- Dylus, A., *Integralna ekologia papieża Franciszka. Perspektywa etyki odpowiedzialności*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, s. 109-129.
- Encyklika „Laudato si'” watykańska prezentacja, światowe echa*, „Wiadomości KAI” 26 (2015), s. 3.

- Encyklika ekologiczna już w tym tygodniu*, „Wiadomości KAI” 25 (2015), s. 2.
- Filozofia głębokiej ekologii*, <http://pracownia.org.pl/o-pracowni/filozofia-glebokiej-ekologii> [28.08.2017].
- Franciszek, *Encyklika Laudato si' Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom*, Watykan 2015.
- Frazer, J.G., *Złota gałąź*, tł. H. Krzeczkowski, t. 2, Warszawa 41971.
- Girard, R., *Sacrum i przemoc*, tł. M. i J. Plecińscy, t. 2, Poznań 1994.
- Glaser, H.v., *Die fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, München 1996.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Poznań 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II O pracy ludzkiej „Laborem exercens”, w której zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, Poznań 1981.
- Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem (1990)*, w: *Ozędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot, P. Słabek, t. 1, Kraków 1998, s. 105-114.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II, w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, Warszawa 1979.
- Jaromi, S., *Energia przyszłości w Astanie*, „Niedziela” 34 (2017), s. 22-23.
- Jaromi, S., *Ruchy i stowarzyszenia w Kościele w służbie ekologii*, „Paedagogia Christiana” 2 (2011), s. 195-210.
- Köppe, C., *Die Umweltbewegung als Religion in einer globalisierten Welt? Eine theoretische Diskussion religiöser Aspekte der Umweltbewegung*, Saarbrücken 2011.
- L'Annuario Pontificio 2016 e l'«Annuario Statisticum Ecclesiae» 2014*, 05.03.2016, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/03/05/0170/00365.html> [28.08.2017].
- Lovelock, J., *G.A.J.A. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, tł. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2003.
- Majewicz, A.F., *Dzieje i legendy Ajnów*, Warszawa 1983.
- Mazur, J., *Papieża Franciszka myśl o integralności stworzenia – perspektywa prawa naturalnego, w: Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016.
- Meadows, D.H. i in., *Granice wzrostu*, tł. W. Rączkowska, S. Rączkowski, Warszawa 1973.
- Moja diecezja. Przegląd najważniejszych wydarzeń diecezjalnych*, „Wiadomości KAI” 30 (2015), s. 15-22.
- Papież: Potrzebna jest roztropność w podejściu do migracji*, <http://gosc.pl/doc/4179033.Papiez-Potrzebna-jest-roztropnosc-w-podejsciu-do-migracji> [11.09.2017].
- Paweł VI, *Paweł VI do ks. kardynała Maurice'a Roy przewodniczącego Rady do Spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki Rerum novarum. Octogesima adveniens, w: Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan – L. Dyczewski – A. Stanowski, t. 1, Rzym – Lublin 1987, 427-448.
- Pelka, L.J., *Religijne i parareligijne ruchy ekologiczne*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, *Parys – Rut*, red. T. Gadacz – B. Milerski, Warszawa 2001, s. 422-423.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski – M. Przybył, Poznań 2000 („Biblia Tysiąclecia”).
- Potaczala, K., *Bieszczady w PRL-u. Część trzecia*, Olszanica 2015.
- Posern-Zielińska, M., *Peyotyizm. Religia Indian Ameryki Północnej*, Wrocław 1972.
- Prokopiuk, J., *Gaja*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, *Fatum – indiculus*, T. Gadacz – B. Milerski, Warszawa 2002, s. 133.
- Religia*, w: *Religie, kościoły, wyznania. Leksykon PWN*, red. J. Herman – T. Herrmann, Warszawa 2002, s. 190.

- Religionen der Welt. Hinduismus. Buddhismus. Judentum. Christentum. Islam*, red. J. Sperna-Weiland, Zürich – Köln 1977.
- Schönborn, C., *Podstawowe prawdy nauki Kościoła o grzechu pierworodnym*, w: C. Schönborn – A. Görres – R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa*, tł. J. Zychowicz, Poznań 1997.
- Schweer, T., *Buddyzm. Powstanie – dzieje – nauka*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 2003.
- Sedláček, T., *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, tł. D. Bakalarz, Warszawa 2012.
- Ślipko, T., *Ekologiczna doktryna Kościoła*, w: *Rozdroża ekologii*, red. W. Otto-Weissowa, Kraków 1999, s. 7-181.
- Snow, C., *Unholy alliance: Who is advising Pope Francis on global warming?*, <https://acton.org/pub/commentary/2015/06/17/unholy-alliance-who-advising-pope-francis-global-warming> [28.08.2017].
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967.
- Statut Stowarzyszenie Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot*, s. 1, http://pracownia.org.pl/upload/filemanager/pracownia.org.pl/Dokumenty/STATUT_PNRWI_2014.09.09.pdf [28.08.2017].
- Tsianina Lomawaima, K., *The Society of American Indians*, <http://americanhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199329175.001.0001/acrefore-9780199329175-e-31> [26.08.2017].
- W stronę światła. Z prof. Henrykiem Skolimowskim rozmawiał Mikołaj Niedek*, „Dzikie Życie” 11 (2016), s. 3-7.
- Węgrzecki, J., *Dialog w polityce zahamowaniem globalnej autodestrukcji ekologicznej*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, s. 151-166.
- Wypowiedzi Kościoła*, www.swietostworzenia.pl/czytelnia/12-wypowiedzi-kosciola [28.08.2017].
- Wysocki, A., *Miejsce ubogich w koncepcji rozwoju zrównoważonego i ekologii integralnej*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, Warszawa 2016, s. 213-248.
- Zwołński, A., *Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, w: *Rozdroża ekologii*, red. W. Otto-Weissowa, Kraków 1999, s. 183-252.

Religion and Concern for the Environment

Summary: TA subject that is present in religious (theological) reflection is nature and the human being who belongs to it. In all religions, even the most primitive, there is a belief that man is different from the rest of the created world. He overcomes it, he is its centre. At the same time, people treat nature with respect, being convinced that it gives them life and that it gives an opportunity to contact the God/ gods. We can now encounter many religiously inspired environmental movements that critically evaluate Christianity, which in their view exploits nature. At the same time these people make instrumental reference to tribal and far-eastern religions. This does not mean that within Christianity there is no place for ecological sensitivity. This is confirmed by the fact that the issue of environmental protection is clearly present in Catholic social teaching.

Keywords: Bible, Catholic social teaching, ecology, human, nature, religion

KS. JANUSZ SZULIST

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Fundamentalizm religijny zagrożeniem dla etosu społeczeństwa obywatelskiego w nauczaniu Benedykta XVI

Streszczenie: Artykuł prezentuje fundamentalizm jako zagrożenie dla społeczeństwa obywatelskiego w oparciu o nauczanie Benedykta XVI. Współcześnie wskazuje się na liczne tendencje do myślenia w kategoriach fundamentalizmu, obecne w sferze religii, kultury, polityki, a nawet gospodarki. Największy rozgłos zdobywa jednak fundamentalizm religijny, skutkujący często atakami terrorystycznymi islamistów. W nauczaniu Benedykta XVI pojawiają się liczne wskazówki, a nawet analizy zjawiska fundamentalizmu, który zagraża współczesnej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego. Kościół stoi zawsze na pozycji ochrony osoby w zakresie godności osobowej oraz praw człowieka, gdyż takie stanowisko jest koniecznym warunkiem rozwoju, także w wymiarze globalnym. Równie kluczowe w tym kontekście jest stwierdzenie, iż religijność człowieka, ukierunkowana na Boga będącego miłością, z założenia wyklucza przemoc, stwarzając tym samym przestrzeń dla kształtowania prawdziwie ludzkich odniesień.

Słowa kluczowe: fundamentalizm religijny, społeczeństwo obywatelskie, nauczanie Benedykta XVI, przemoc, osoba, rozwój

Współcześnie zauważalny jest model myślenia redukcjonistycznego. Towarzyszą mu zwykle próby wymuszania na innych przyjęcia niekompletnej hierarchii wartości, ideologii, religii czy nadinterpretacji wybranych elementów rzeczywistości społecznej. Powyższe zagrożenie jest stymulowane bez wątpienia przez dążenie ku zawłaszczaniu coraz szerszych obszarów życia człowieka ze strony podmiotów, które są przekonane o najwyższej słuszności swoich działań. W kontekst takiego działania wpisuje się postawa fundamentalizmu, w tym nade wszystko fundamentalizmu religijnego. Absolutyzacja czynników natury religijnej generuje nie tylko akty przemocy (czy szeroko rozumiane konflikty cywilizacyjne), ale stanowi w istocie zagrożenie dla idei społeczeństwa obywatelskiego, gwarantującego podmiotowość jednostek we wspólnocie państwa. W nauczaniu Benedykta XVI znajdują się liczne wskazówki uzasadniające potrzebę ochrony wolności obywatela w obliczu zaborczych prerogatyw religii, kultury czy gospodarki, wykazujących niekiedy tendencje

do fundamentalizmu. Kościół jest zawsze promotorem integralności osoby w zakresie humanizacji świata. Materiał źródłowy niniejszego artykułu stanowi nauczanie Benedykta XVI.

1. Charakterystyka fundamentalizmu

Fundamentalizm absolutyzuje znaczenie swoistego, wybranego elementu rzeczywistości, dotyczącego religii, społeczeństwa, polityki czy kultury. W konkretnych uwarunkowaniach stanowi „konglomerat poglądów, postaw”, broniących za wszelką cenę zasadniczej opcji, przyjętej przez jednostki lub grupy społeczne. Z uwagi na różnorodność postaw fundamentalistycznych przyjmuje się następujące rodzaje fundamentalizmu: religijny, filozoficzny¹, kulturowy, społeczno-polityczny². Przytoczona typologia autorstwa Andrzeja Bronka nie znajduje pełnego zastosowania w interpretacji nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Należy zatem zdefiniować te formy fundamentalizmu, które są obecne w pismach papieskich.

Fundamentalizm religijny w pierwotnej formie był „reakcją na naturalistyczną i hermeneutyczną interpretację Biblii”. Powstał na gruncie amerykańskim w początkach XX wieku. Zwolennicy tego nurtu, w imię przewyższenia nieprawidłowości w odniesieniu do Objawienia, formułowali postulaty dosłownej interpretacji opisu stworzenia. Aktualnie ów pierwotny zamysł fundamentalistów religijnych przyjmuje postać dwojakiego rodzaju zachowania. Pierwsza kwestia dotyczy postulatów „czystości i autonomiczności praw wiary” w kontekście wszelkiego rodzaju działań sekularyzujących czy materializujących odniesienia w porządku międzyosobowym, a nade wszystko w stosunku do Boga³. W *Encyklopedii katolickiej* jest akcentowany ów defensywny charakter fundamentalizmu grup wyznaniowych. Polega on na próbie zachowania nieskazitelności obyczajów i postaw inspirowanych religijnie⁴. Drugi rodzaj zachowań obejmuje natomiast postawy traktowania rzeczywistości jako swoistego rodzaju monolitu, gdzie „religia, polityka i państwo” tworzą doskonałą jedność, której niekwestionowaną podstawę stanowi oczywiście religia⁵. Fundamentalizm religijny może cechować wyznania dominujące w danej społeczności, jak też może być sposobem funkcjonowania mniejszości, co zmierza do artykułowania (a nawet absolutyzowania) własnej tożsamości kosztem praw człowieka przysługujących pozostałym obywatelom⁶. Św. Jan Paweł II mianem fundamentalistycznego

¹ Fundamentalizm filozoficzny w typologii Andrzeja Bronka wyraża się w następujących zachowaniach: „1. przekonanie o niepodważalnym charakterze podstawowych twierdzeń metafizycznych i epistemologicznych; 2. filozofię zajętą ustalaniem – w drodze metarefleksji – własnych podstaw, możliwości i granic; 3. ideał i program filozofii, która na ambicje kładzenia podstaw (...) pod inne dziedziny kultury i poznania”. A. Bronk, *Fundamentalizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Kraków 2002, s. 412.

² Por. tamże, s. 412-415.

³ Por. M. Rusecki, *Fundamentalizm*, EK 4, kol. 763 (763).

⁴ Por. A. Bronk, *dz. cyt.*, s. 412.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka. Studium z nauki społecznej Kościoła*, Warszawa

określa charakter sytuacji, kiedy kwestionuje się istnienie każdego przejawu religijności odmiennego niż ta przyjmowana przez większość. Tego typu działanie często przybiera formę zawołowaną. Humanizm stanowi wówczas jedynie fasadę dla realnie nieludzkich działań, godzących w wolność religijną⁷.

Kolejną formą fundamentalizmu jest fundamentalizm kulturowy, będący zarówno akcentowaniem dominującego statusu wybranej kultury, jak też interpretacją ogółu doświadczeń jednostkowych i grupowych z pozycji jednej kultury. W obszarze Cywilizacji Zachodniej fundamentalizm kulturowy przyjmuje postać etnocentryzmu. Przyjmowane wartości czy zasady są traktowane jako oczywiste i jako jedynie słuszne do rozpowszechnia w każdym innym kręgu kulturowym. Charakterystyczną cechą fundamentalizmu kulturowego są wyraźne tendencje imperialne, zawłaszczające w sposób nieuprawniony inne kultury. Fundamentalizm kulturowy posiada znaczący potencjał do działań dyskryminujących czy wręcz eliminujących z życia inne kultury⁸.

Ostatni rodzaj fundamentalizmu, przydatny do dalszych analiz nauczania pa-pieskiego, nosi miano społeczno-politycznego. Przyjmuje z reguły dwie formy. Pierwsza z tychże form dotyczy kwestionowania postulatów formułowanych przez wszelkich oponentów politycznych, co dokonuje się na gruncie ideologii, pochodzenia czy też przyjmowanego programu działań politycznych (szczególnie w zakresie wykonywania lub zdobywania władzy)⁹. Drugi rodzaj fundamentalizmu społeczno-politycznego dotyczy kwestionowania jakiegokolwiek odmienności w imię absolutystycznie interpretowanego, wybranego elementu struktur społecznych¹⁰. Najczęściej wymienia się w tymże kontekście takie czynniki, jak postęp, nauka, wolność, ekologia itd.¹¹ Opcja fundamentalizmu społeczno-politycznego jest szczególnie podatna na stosowanie przemocy w celu skutecznego scentralizowania życia społecznego i politycznego wokół jednego czynnika, przy jednoczesnym, naznaczonym premedytacją kwestionowaniu innych elementów rzeczywistości¹².

2. Przejawy zagrożenia fundamentalizmem w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

W kontekście wskazanych powyżej form fundamentalizmu Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wskazuje na konkretne sytuacje lub trendy rozwojowe, prowadzące do patalogizujących odniesień w społeczeństwie. Przyjmowana wówczas jako

1996, s. 15-16.

⁷ Por. A. Bronk, *dz. cyt.*, s. 413.

⁸ Por. tamże, s. 414.

⁹ Por. R. Otowicz, *Ideologia a moralnospołeczne nauczanie Kościoła*, Warszawa 1991, s. 39-40.

¹⁰ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 133.

¹¹ Por. A. Bronk, *dz. cyt.*, s. 414-415.

¹² Por. J. Zabielski, *Przemoc współczesnego świata a chrześcijańska cnota męstwa*, w: *Przemoc i terror. Książka dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi w 80tą rocznicę urodzin i 50tą rocznicę pracy naukowej*, red. P. Góralczyk – J. A. Sobkowiak, Warszawa 2001, s. 196-200.

jedynie słuszną wartość, zasada czy motyw uzasadnia nawet największe niesprawiedliwości, jak chociażby odebranie życia drugiemu człowiekowi. Pierwotną niejako formą fundamentalizmu (w sensie logicznym) w stosunku do dwóch pozostałych jest fundamentalizm religijny, który znajduje odzwierciedlenie w innych formach fundamentalizmu jako działaniach negujących obiektywny porządek społeczny. Powyższa zależność jest ukonstytuowana w twierdzeniu właściwym nauczaniu Benedykta XVI¹³ (a także tezie obecnej w nauczaniu Jana Pawła II¹⁴), iż wolność religijna jest „sercem praw człowieka”. Stąd niejako pochodzą pozostałe prawa w myśl zasady, iż odniesienie do Boga determinuje pozostałe relacje osobowe (osoby jako Bożego stworzenia)¹⁵.

W dobie coraz liczniejszych ataków terrorystycznych, jak też z uwagi na postępującą islamizację Europy (przy wykluczeniu z założenia jakiegokolwiek formy dialogu), Benedykt XVI wskazał na absurdalność przemocy wynikającej z wiary. Wbrew tymże postulatom, w imię fundamentalizmu religijnego, wynikającego z najgłębszych ludzkich przesłanek, w imię poczucia wyższości czy pragnienia zupełnej dominacji, pozbawia się ludzi życia, prześladuje czy też ogranicza ich wolność. W wykładzie ratyżbońskim Benedykt XVI w następujący sposób scharakteryzował nielogiczność albo wręcz irracjonalizm przemocy stymulowanej wiarą: „(...) szerzenie wiary przemocą (...) jest irracjonalne. Przemoc jest sprzeczna z naturą Boga i naturą duszy. ‘Bóg nie ma upodobania w krwi – mówi – a działanie inne niż zgodne z rozumem, <<συν λογω>>, jest sprzeczne z naturą Boga. Wiara jest owocem duszy, a nie ciała. Kto zatem chce doprowadzić kogoś do wiary, musi umieć dobrze przemawiać i poprawnie rozumować, a nie uciekać się do przemocy i gróźb. (...) Aby przekonać rozumny umysł, nie trzeba posługiwać się siłą własnego ramienia ani narzędziami walki, ani żadnym innym środkiem, którym można zagrozić człowiekowi śmiercią”¹⁶. Benedykt XVI wskazuje, iż kluczowe stwierdzenie powyższego tekstu brzmi następująco: „nie działać zgodnie z rozumem jest rzeczą sprzeczną z naturą Boga”¹⁷. Rozpowszechnianie prawdy nie ma nic wspólnego ze stosowaniem prze-

¹³ Por. Benedykt XVI, *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2011, s. 40.

¹⁴ Por. *Jan Paweł II papież dialogu*, w: http://nowy.ekai.pl/media/szuflada/Jan_Paweł_II_____htm [8.8.2017].

¹⁵ Pierwszeństwo wolności religijnej w charakterystyce natury osobowej, jak również w porządku społecznym, następująco prezentuje Benedykt XVI: „Wymiar religijny jest niezaprzeczalną i niewymazalną cechą istnienia i działania człowieka, miarą realizacji jego przeznaczenia i budowania wspólnoty, do której należy. Toteż, kiedy dany człowiek bądź ludzie z jego otoczenia lekceważą lub negują ten fundamentalny aspekt, dochodzi do zachwiania równowagi i konfliktów na wszystkich poziomach, zarówno w sferze osobistej, jak i w stosunkach międzyludzkich”. Benedykt XVI, *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw*, s. 40.

¹⁶ Benedykt XVI cytując przede wszystkim wypowiedź cesarza bizantyjskiego Manuela II Paleologa z dialogu, jaki ów władca prowadził z perskim znawcą chrześcijaństwa i islamu (1391 r., Ankara). Por. także, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11/2006, s. 26.

¹⁷ Por. tamże.

mocy. Jednocześnie rozdźwięk pomiędzy prawdą a rozumem, jak też wyalienowanie Boga z doczesności, stymulują stosowanie przemocy w imię idei będących składowymi utopii.

Przemoc stosowana z pobudek natury religijnej jest sprzeczna z objawieniem Boga, będącego w istocie miłością¹⁸. Użycie siły w imię religii przyjmuje różnego rodzaju formy. W pierwszej kolejności wskazuje się na stosowanie przemocy fizycznej, agresywną propagandę, ale również – na co zwraca uwagę Benedykt XVI – nie brakuje współcześnie swoistego „kulturowego ostracyzmu do przekonań religijnych”¹⁹. Tego typu stan rzeczy jest generowany przez przekonania mające swoje źródło w materializacji odniesień lub też przez zachowania wynikające z „kultu postępu i nauki” kosztem czynników osobowych, ukształtowanych na gruncie porządku Bożej miłości²⁰.

Fundamentalizm społeczno-polityczny, oparty na idei powszechnego postępu przy celowym zakwestionowaniu Boga, jest wyrazem laicyzacji. W opinii Benedykta XVI laicyzacja stanowi zagrożenie dla osoby w zakresie jej naturalnych uwarunkowań, takich jak wolność, czy też w zakresie tak fundamentalnych zasad, jak powszechne przeznaczenie dóbr. Papież skierował do uczestników kongresu, zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową (30.3.2006), następujący apel: „(...) swoista postawa nieprzejednanego laicyzmu jest wrogiem tolerancji oraz zdrowej świeckiej wizji państwa i społeczeństwa”²¹. W kategorii patologii społecznej należy traktować tendencje występujące we współczesnych społecznościach, według których elementy nauki chrześcijańskiej (czy nawet jakiegokolwiek przejawy wiary) są traktowane jako czynniki zupełnie prywatne, nacechowane najwyższym poziomem subiektywizacji²². Swoistym zagrożeniem jest w tym kontekście „sekularystyczna świadomość, przekonana o wyłączności swojego definitywnego racjonalizmu”. Benedykt XVI zwraca uwagę, iż nadinterpretacja elementów natury ludzkiej ma miejsce w sytuacji obojętności jednostkowej lub grupowej. Pojawia się wówczas przestrzeń dla ekstrawagancji, w myśl której osoba ludzka podlega interpretacji z perspektywy tylko i wyłącznie jednego, absolutystycznie postrzeganego aspektu, a przy zakładanym odgórnie odrzuceniu przyjęcia holistycznych twierdzeń, oddających prawdę o integralnym powołaniu osoby w świecie. Wobec tak ukształtowanego fałszu człowiek jako obywatel pozostaje w sumie bezbronny. Wykluczony jest dialog, natomiast przyzwolenie zyskuje postulat narzucania siłą idei, pogłębiających jedynie fragmentaryzację poznawczą jednostki i jej środowiska życia²³.

Zamknięcie rozumu na prawdy wiary, ukształtowanej na gruncie miłości Boga do człowieka, czyni ludzki intelekt apodyktycznym. Zanegowanie relacji do Słowa

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tenże, *Osoba ludzka sercem pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2007, s. 5.

²⁰ Por. tenże, *Encyklika “Caritas in veritate”*, Watykan 2009, nr 21.

²¹ Tenże, *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 8/2006, s. 19.

²² Por. tamże.

²³ Por. tenże, *Osoba ludzka sercem pokoju*, s. 6.

Wcielonego, jak naucza Benedykt XVI, wyklucza postawę służby zarówno wobec Prawdy, jak i wobec innych osób. Tymczasem owe osoby jako Boże stworzenia zawierają w swojej egzystencji dobro, potwierdzające istnienie obiektywnego porządku, wyznaczającego ramy wzrostu w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym²⁴. Zanegowanie istnienia Boga jest zatem traktowane przez Benedykta XVI w kategoriach utraty własnego człowieczeństwa. Tego typu postępowanie miało miejsce w faszyzmie, stalinizmie jako w systemach bezbożnych, negujących ludzkie istnienie w imię czysto doczesnej motywacji²⁵. Zawłaszczanie sfery religijnej (czy wręcz duchowej) przez państwo, a więc przez instytucje świeckie, jest wyrazem nie tylko niesprawiedliwości czy wręcz chaosu, wynikających z redukcjonistycznych koncepcji. Benedykt XVI zwraca tutaj uwagę na swoistego rodzaju dramaturgię, która dotyka jednostkę. Chodzi mianowicie o to, iż w tego typu sytuacji człowiek jest wewnętrznie rozdarty pomiędzy służbą Bogu a posłuszeństwem państwu, monopoliżującym wszelkie odniesienia. Brak wewnętrznej spójności rodzi z kolei różnorakie dwuznaczności w ocenie konkretnej sytuacji, jak też stanowi zarzewie konfliktów, sięgających najgłębszych pokładów ludzkiej natury²⁶.

Benedykt XVI zwraca uwagę na obecność zachowań natury fundamentalistycznej w sferze gospodarki. Kryzys gospodarczy w latach 2006-2008 był swoistego rodzaju objawieniem dla koncepcji, które w imię pryncypialnych założeń celowo negują charakter osobowy produkcji i wymiany dóbr: „(...) światowy kryzys wykazał, że obecny system gospodarczy oraz instytucje z nim związane są nietrwałe. Uwidocznił także błąd tkwiący w założeniu, że rynek jest zdolny do samoregulacji, bez pomocy publicznej i bez potrzeby przyjęcia kryteriów moralnych. Idea ta opiera się na zubożonej koncepcji życia gospodarczego, pojmowanego jako swego rodzaju samoregulujący się mechanizm, kierowany przez własny interes i dążenie do zysku”²⁷. Tendencje do traktowania człowieka jako jednego tylko elementu procesu gospodarczego są wyrazem uprzedmiotowienia struktur społecznych. Następuje wówczas odebranie jednostce prawa do wolnej inicjatywy, dzięki której można by integralnie współkształtować rozwój²⁸. We wskazanym zakresie następuje zanegowanie humanizującego charakteru przedsiębiorstw, które z natury winny stanowić wspólnotę osób²⁹. Benedykt XVI akcentuje również, iż owe redukcjonistyczne koncepcje gospodarowania kolidują z poczuciem odpowiedzialności za bliźnich w duchu miłości

²⁴ Por. tenże, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2008, s. 15.

²⁵ Por. tenże, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za sprawę pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1/2012, s. 28.

²⁶ Por. tenże, *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw*, s. 41.

²⁷ Tenże, *Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez” i „dla” ludzi*, s. 40.

²⁸ Por. J. Szulist, „Człowiek jest drogą Kościoła” (RH 14). *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 2012, s. 100.

²⁹ Por. L. Wciórka, *J. Maritaina koncepcja życia społecznego*, w: *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balażajder, Lublin 1992, s. 150-151.

chrześcijańskiej, skoncentrowanej na dobru osoby w aspekcie dobra wspólnego³⁰.

Współcześnie w imię nowoczesności jest kwestionowana godność człowieka, wynikająca z podobieństwa do Boga. Tego typu poglądy, formułowane na gruncie bezwzględności fundamentalizmu, są – co gorsza – manifestowane w krajach Europy Zachodniej o głębokich korzeniach chrześcijańskich. Współwystępowanie z przytaczaną już tendencją pragmatyzmu uzasadnia, jak zauważał Benedykt XVI, kompromis co do „istotnych wartości ludzkich”, nawet przy aprobacie mniejszego zła w ocenie etycznej czy też postępowaniu moralnym³¹. W opinii Papieża taki stan rzeczy skutkuje laicyzmem i relatywizmem, a nawet zachowaniem zakazującym wprost „chrześcijanom zabierania głosu (...) w publicznych debatach”. Marginalizacja ideowa czy nawet światopoglądowa jest urzeczywistniana przy jednoczesnym odrzuceniu obiektywnego porządku moralnego, bazującego wszak na uniwersalnych wartościach, również przy założeniu prawa do sprzeciwu sumienia w sytuacji, kiedy czyjeś prawa są w jakikolwiek sposób naruszane³². Zło relatywizmu, gdyż tak należałoby je określić za Benedyktem XVI, wyraża się w tym, iż gra doraźnych interesów czy wręcz stosowane praktyki manipulacji decydują ostatecznie o hierarchii wartości bądź o definiowaniu lub odrzuceniu niektórych wartości, w imię osiągnięcia jak największego zysku³³. Wskazuje się ponadto na brak równowagi pomiędzy interesem a ideałem. Pochodną tegoż rozchwiania jest wspomniany już relatywizm kulturowy, jak też „utilitarystyczny i hedonistyczny indywidualizm”³⁴. Niemoralny charakter relatywizmu, będący skutkiem postaw fundamentalistycznych, znajduje zastosowanie na poziomie relacji między jednostkami i między państwami³⁵.

3. Obrona społeczeństwa obywatelskiego w obliczu zagrożenia fundamentalizmem

Spółczesność obywatelska jest potwierdzeniem występowania we wspólnocie szacunku dla zasad życia społecznego, takich jak sprawiedliwość, pokój i dobro wspólne (w sensie podnoszenia poziomu dobrobytu). Każda z tychże zasad chroni osobę w zakresie wolności, by człowiek nie został zawłaszczony przez żaden system społeczny³⁶. Nadrzędność osoby w stosunku do systemów społecznych, politycz-

³⁰ Por. Benedykt XVI, *Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez” i „dla” ludzi*, s. 40-41.

³¹ Por. tenże, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 6/2007, s. 35.

³² Por. tamże.

³³ Por. tenże, *Walczy z relatywizmem, ukazując prawdę o człowieku*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2008, s. 42.

³⁴ Por. tenże, *Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez” i „dla” ludzi*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7/2010, s. 41.

³⁵ Por. tenże, *Walczy z relatywizmem, ukazując prawdę o człowieku*, s. 42.

³⁶ W dziedzinie nauk społecznych zwraca się uwagę na element wolności jednostkowej, której winny sprzyjać rozwiązania ustawowe czy też sposób działania określonych instytucji. Klasyk określenia społeczeństwa obywatelskiego sformułował Robert Putnam: „społeczność obywatelska to takie, ‘w którym istnieją aktywni, myślący o interesach społeczności obywatele, zależności polityczne

nych czy gospodarczych jest kontynuacją nauczania Jana Pawła II z *Centesimus annus*, co znalazło potwierdzenie w *Caritas in veritate*³⁷. Benedykt XVI ma świadomość, iż stan społeczeństwa obywatelskiego poprzedza długofalowy rozwój. Jest to jednak proces wymagający wsparcia ze strony wielu instytucji z uwagi na jego personalistyczny charakter, a więc z uwagi na sytuowanie w centrum odniesień osoby o niepodważalnej godności oraz nienaruszalnych prawach³⁸. W osobie jako jednostce znajduje się źródło dla postępowania w społeczeństwie według zasady sprawiedliwości społecznej. Społeczeństwo obywatelskie warunkuje też coraz szerszą partycypację poszczególnych osób we wspólnocie. W ten sposób kształtuje się odpowiedzialność za bliźnich, będąca skutecznym narzędziem regulowania w społeczeństwie wszelkich deficytów³⁹. W ramach tychże odniesień nie występuje żadna forma wykluczenia, właściwa fundamentalizmowi.

Religia w nauczaniu Benedykta XVI stanowi podstawę życia społecznego. Papież postuluje model świeckości państwa, który nie abstrahuje od wymiaru duchowego i nie marginalizuje go. Człowiek – przestrzegając zasad religijnych – jest w stanie budować społeczeństwo bardziej sprawiedliwe i dysponujące coraz większym zakresem wolności. Religia ma zasadniczy wpływ na kształtowanie pokojowych odniesień w społeczeństwie, które dopiero wówczas gwarantuje rozwój ogółowi obywateli⁴⁰. Zachowanie postulatów wolności religijnej jest „nieodzownym elementem państwa prawa”, przy obopólnym szacunku, co niweczy wszelkie formy fundamentalizmu⁴¹. Papieska koncepcja państwa prawa nawiązuje do społeczności, w której zasadnicze akty normatywne respektują godność osobową i prawa człowieka⁴². Benedykt XVI zwraca w tym kontekście uwagę na znaczenie modlitwy. Inspiracje wynikające z „codziennego słuchania Słowa Bożego” motywują do pokonywania egoizmu i kształtowania na bazie nauki objawionej społeczeństwa, które będzie wyrażało ogrom chwały Bożej – nieskończoną miłość, a ściślej „pokój i obywatelski

są oparte na zasadach równości, a stosunki społeczne polegają na zaufaniu i współpracy. Od społecznej samorządności, samoorganizacji i samorządności zależy zaufanie i większa integracja społeczna, która determinuje rozwój gospodarczy i lepsze rozwiązywanie istniejących problemów, także społecznych. Siła społeczeństwa obywatelskiego oddziałuje na wszystkie aspekty życia zbiorowego, zarówno na kwestie gospodarcze, publiczne, jak i strictly społeczne”. Cyt. za: B. Balcerzak-Paradowska, *Polityka społeczna i rodzina w wymiarze lokalnym – podstawy koncepcyjne*, w: *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna*, red. B. Balcerzak-Paradowska, Warszawa 2009, s. 22; por. również: D. Pietrzyk-Reeves, *Społeczeństwo obywatelskie*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1281.

³⁷ Por. Benedykt XVI, *Encyklika “Caritas in veritate”*, nr 37-38.

³⁸ Por. tenże, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11-12/2009, s. 13.

³⁹ Por. tenże, *Trzeba zwalczać społeczne i kulturowe nierówności w zglobalizowanym świecie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7/2011, s. 30.

⁴⁰ Por. tenże, *Wojna nigdy niczego nie rozwiązuje*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2009, s. 5.

⁴¹ Por. tenże, *Sprawiedliwy i pokojowy ład społeczny w świecie jest możliwy i nieodzowny*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2011, s. 23.

⁴² Por. tamże.

postęp”⁴³ przy wzajemnym szacunku dla nienaruszalnych praw jednostki.

W procesie kształtowania współczesnej cywilizacji chrześcijaństwo wniosło szacunek dla wolności, a także zasadę solidarnego współdziałania. Benedykt XVI, powołując się w tym kontekście na koncepcje Juergena Habermasa, wskazuje, iż misja chrześcijan w odniesieniu do przywoływanych wartości nie znajduje żadnej alternatywy w świecie. Dziedzictwo tzw. „judaistycznej sprawiedliwości”, jak też „chrześcijańskiej etyki miłości”, determinuje funkcjonowanie społeczeństw skoncentrowanych nade wszystko na dobru osoby w zakresie godności, jak też nienaruszalnych praw. Zasady o pochodzeniu judeochrześcijańskim warunkują w równym stopniu autonomię jednostkową, jak też zdolność do kształtowania więzi wyrażających braterstwo (w zakresie ofiarnej służby drugiemu człowiekowi oraz wspólności)⁴⁴. Benedykt XVI wskazuje wręcz, iż prawdziwa wolność przekłada się na odpowiedzialność za innych. Ogół społeczeństwa winien posiadać coraz większą autonomię, w ramach której każda jednostka będzie realizowała właściwe sobie dyspozycje⁴⁵. Natomiast fundamentalizm jawi się w tym kontekście jako uprzedmiotowienie osób oraz wspólnot.

Benedykt XVI apeluje do obywateli współczesnej Europy, by niezłomnie głosili zasady chrześcijańskie, stanowiące swoistego rodzaju ramy dla demokracji. Papież wzywa do „oświecenia sumień”, mającego prowadzić do coraz większej wolności i odpowiedzialności. Zachowania chrześcijan, utrwalające porządek moralny w świecie, winny mieć miejsce również w obliczu konfliktu, a nawet przy przewidywanym proteście ze strony demokratycznie wybranych władz⁴⁶. Abp Józef Kowalczyk, były nuncjusz apostolski w Polsce, zwrócił uwagę na rolę sumienia w państwach zachowujących demokratyczny porządek⁴⁷. Chodzi tutaj nie tylko o kwestię rozeznania moralnego przy aplikowaniu zasad moralnych⁴⁸, o czym była mowa w niniejszym

⁴³ Por. tenże, *Pielęgnowanie autentycznego życia modlitwy podstawą rozwoju społecznego w pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7-8/2009, s. 51-52.

⁴⁴ Por. tenże, *Chcę być rzecznikiem tych, którzy nie mają głosu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 10-11/2007, s. 19.

⁴⁵ Benedykt XVI przestrzega z całą stanowczością przed absolutnym charakterem wolności. Por. tenże, *Imię Boga jest imieniem sprawiedliwości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2008, s. 34.

⁴⁶ Por. tenże, *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 8/2006, s. 20. Benedykt XVI odwołuje się w swoim przemówieniu do encykliki *Evangelium vitae*, nr 70. Fundamentalizm społeczno-polityczny podważa wprost chrześcijańskość Cywilizacji Zachodniej.

⁴⁷ Por. J. Kowalski, *Solidaryzujemy się z wszystkimi w trosce o dobro człowieka*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 3/2007, s. 56.

⁴⁸ Stosowanie się do zasad moralnych przyjmowanych w sumieniu jest warunkiem odniesienia sukcesu w polityce. Benedykt XVI przywołuje w tym kontekście postać Salomona, który w początkach swoich rządów prosi Boga o mądrość serca, a nie o bogactwa czy o przewagę militarną. Realizowanie postulatów sprawiedliwości daje poczucie najwyższego spełnienia w obiektywnym porządku moralnym: „Die Politik muss Muehen um Gerechtigkeit sein und so die Grundvoraussetzung fuer Friede schaffen. Natuerlich wird ein Politiker den Erfolg suchen, der ihm ueberhaupt die Moeglichkeit politischer Gestaltung eroeffnet. Aber der Erfolg ist dem Massstab der Gerechtigkeit, dem Willen zum Recht und dem Verstehen fuer das Recht untergeordnet. Erfolg kann auch Verfuehrung sein und kann so den Weg aufturn fuer die Verfaelschung des Rechts, fuer die Zerstoerung der Gerechtigkeit. ‘Nimm

tekście, ale o przestrzeń do wolności, która jest ukierunkowana na zdobywanie wartości czyniących świat prawdziwie ludzkim. Wybory dokonywane w sumieniu jednostki, co ma miejsce w społeczeństwie obywatelskim, tworzą specyficzny typ duchowości i warunkują rozwój oscylujący wokół wartości osobowych⁴⁹. Uznanie dla postulatów sumienia w zakresie dynamiki życia społecznego kształtuje solidarne odniesienia odpowiadające dobru wspólnemu, będącemu przecież kryterium działania społeczeństwa obywatelskiego⁵⁰. Formowanie sumienia polityków, realizujących określone inicjatywy służące dobru ogółu, dokonuje się poprzez odniesienie do sprawiedliwości. W ten sposób człowiek zdobywa prawdę, określającą naturalne powołanie osoby ludzkiej⁵¹. Prawda wypływająca z natury człowieka i znajdująca doskonałe spełnienie w Bogu przyczynia się do wzrostu w wolności. Człowiek pogłębia wówczas swoje doświadczenie wolności, skutecznie humanizującej jednostkę. W tejże kwestii Benedykt XVI nawiązuje do nauczania Jana Pawła II z encykliki *Redemptor hominis*⁵².

Obrona i realizacja postulatów społeczeństwa obywatelskiego dokonuje się w opinii Benedykta XVI poprzez rozwój instytucji wolontariatu. Bezinteresowna pomoc różnym grupom w państwie zakłada dobrowolność i indywidualną aktywność. Te właśnie cechy potwierdzają istnienie szacunku (a nawet pietyzmu) wobec jednostkowej inicjatywy. Owa inicjatywa służy zażegnaniu wszelkich form niesprawiedliwości, bądź też wprost sprzyja skuteczności instytucji państwa ze strony ludzi, dla których jednym wyznacznikiem aktywności jest dobro wspólne (z założenie niejako bezinteresowne, bo będące troską o godność każdego obywatela)⁵³.

das Recht weg – was ist dann ein Staat noch anderes als eine grosse Raeuberbande', hat der heilige Augustinus einmal gesagt". Benedikt XVI., *Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011*, w: <http://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede/250244> [5.12.2016].

⁴⁹ Por. J. Kowalski, *dz. cyt.*, s. 56.

⁵⁰ Por. tamże, s. 55.

⁵¹ Por. Benedykt XVI, *Walczy z relatywizmem, ukazując prawdę o człowieku*, s. 42.

⁵² Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* następująco przedstawia zależność pomiędzy prawdą a wolnością: „Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki, z tymi samymi słowami: ‘poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli’ (J 8, 32); uczyni was wolnymi. W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wnikięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie. Chrystus przeto również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu. Jakże wspaniałym potwierdzeniem tego byli i stale są ci wszyscy ludzie, którzy dzięki Chrystusowi i w Chrystusie osiągnęli prawdziwą wolność i ukaza-li ją, choćby nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia”. Tenże, *Encyklika Redemptor hominis*, Watykan 1979, nr 12.

⁵³ Por. Benedykt XVI, *Dobro i społeczeństwo nie mogą przetrwać bez wolontariatu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 10-11/2007, s. 31.

Podsumowanie

Fundamentalizm stanowi współcześnie realne zagrożenie dla kształtowania prawdziwie ludzkich relacji w społeczeństwie i z uwagi na szacunek należy naturze. Ów nurt, z natury jednoaspektowy, wyraża się w absolutyzowaniu jednej wybranej opcji, z czym często bywa związane stosowanie przemocy. Benedykt XVI ma świadomość występowania w świecie fundamentalizmu, obejmującego w pierwszej kolejności religię, a następnie społeczeństwo i politykę oraz kulturę. Fundamentalisci – bez względu na pochodzenie – wprowadzają niesprawiedliwość w społeczeństwie poprzez negację godności osobowej oraz praw człowieka w stosunku do swoich adwersarzy. Koncepcja społeczeństwa obywatelskiego jawi się w tym kontekście jako przypomnienie o konieczności kształtowania takiego środowiska życia, w którym człowiek będzie miał zagwarantowany integralny rozwój w pokoju.

Rolę chrześcijan, którzy są obywatelami w społeczeństwie, w następujący sposób określił Benedykt XVI, mając niejako na uwadze ogromne zagrożenie ze strony fundamentalizmu: „Chrześcijanie nie mogą nigdy ulegać pokusie stania się wilkami pośród wilków; pokojowe królestwo Chrystusa szerzy się nie potęgą, siłą, przemocą, ale przez dar z siebie, przez miłość posuniętą aż do końca, także do nieprzyjaciół. Jezus nie zdobywa świata siłą oręża, ale mocą krzyża, który jest prawdziwą gwarancją zwycięstwa”⁵⁴. Człowiek jako jednostka jest powołany do kształtowania kultury, której niezmiennym atrybutem byłaby możliwość wyrażania wolności w ramach chrześcijańskiego porządku aksjonormatywnego. Dopiero wówczas będzie można mówić o społeczeństwie obywatelskim, świadomym swego przeznaczenia, którym jest rozwój ku coraz bardziej humanizującym warunkom życia⁵⁵. Skuteczne przezwyciężenie fundamentalizmu może dokonać się tylko poprzez przywrócenie osobie centralnego miejsca w ramach struktur społecznych. W tym układzie niejako z założenia należy wykluczyć niewolnicze podporządkowanie osoby religii, władzy czy kulturze.

⁵⁴ Tenże, *Budujemy sprawiedliwość, pojednanie i pokój*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1/2012, s. 26.

⁵⁵ Kultura praw człowieka, właściwa cywilizacji chrześcijańskiej, zapewnia najbardziej optymalne warunki dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, wolnego od jakiegokolwiek stronniczości. Taką myślą Benedykt zwięźliwie przedniemiecckim parlamentem: „Von der Ueberzeugung eines Schoepfergottes her ist die Idee der Menschenrechte, die Idee der Gleichheit aller Menschen vor dem Recht, die Erkenntnis der Unantastbarkeit der Menschenwuerde in jedem einzelnen Menschen und das Wissen um die Verantwortung der Menschen fuer ihr Handeln entwickelt worden. Diese Erkenntnisse der Vernunft bilden unser kulturelles Gedaechnis. Es zu ignorieren oder als blasse Vergangenheit zu betrachten, waere eine Amputation unserer Kultur insgesamt und wuerde sie ihrer Ganzheit berauben”. Tenże, *Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011*, dz. cyt.

Literatura

- Balcerzak-Paradowska, B., *Polityka społeczna i rodzina w wymiarze lokalnym – podstawy koncepcyjne, w: Sytuacja rodzin i polityka rodzinna*, red. B. Balcerzak-Paradowska, Warszawa 2009, s. 19-32.
- Benedykt XVI., *Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011*, <http://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede/250244> [5.12.2016].
- Benedykt XVI, *Budujemy sprawiedliwość, pojednanie i pokój*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1/2012, s. 25-27.
- Benedykt XVI, *Chcę być rzecznikiem tych, którzy nie mają głosu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 10-11/2007, s. 16-19.
- Benedykt XVI, *Dobro i społeczeństwo nie mogą przetrwać bez wolontariatu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 10-11/2007, s. 30-32.
- Benedykt XVI, *Encyklika “Caritas in veritate”*, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, *Imię Boga jest imieniem sprawiedliwości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2008, s. 32-35.
- Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2007, s. 4-8.
- Benedykt XVI, *Pielęgnowanie autentycznego życia modlitwy podstawą rozwoju społecznego w pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7-8/2009, s. 51-52.
- Benedykt XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11-12/2009, s. 13-15.
- Benedykt XVI, *Poznanie Boga pozwala pojąć człowieka i budować lepszy świat*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2008, s. 12-15.
- Benedykt XVI, *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2011, s. 39-43.
- Benedykt XVI, *Sprawiedliwy i pokojowy ład społeczny w świecie jest możliwy i nieodzowny*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2011, s. 21-23.
- Benedykt XVI, *Trzeba zwalczać społeczne i kulturowe nierówności w zglobalizowanym świecie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7/2011, s. 29-31.
- Benedykt XVI, *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 8/2006, s. 19-20.
- Benedykt XVI, *Walczyć z relatywizmem, ukazując prawdę o człowieku*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2008, s. 41-43.
- Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 6/2007, s. 34-35.
- Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11/2006, s. 25-29.
- Benedykt XVI, *Wojna nigdy niczego nie rozwiązuje*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2/2009, s. 4-8.
- Benedykt XVI, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za sprawę pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1/2012, s. 27-29.
- Benedykt XVI, *Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez” i „dla” ludzi*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7/2010, s. 40-41.
- Bronk, A., *Fundamentalizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Kraków 2002, s. 411-515.
- Jan Paweł II papież dialogu*, w: http://nowy.ekai.pl/media/szuflada/Jan_Pawe_II____.htm [8.8.2017].
- Jan Paweł II, *Encyklika “Evangelium vitae”*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika “Redemptor hominis”*, Watykan 1979.
- Kowalski, J., *Solidaryzujemy się z wszystkimi w trosce o dobro człowieka*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 3/2007, s. 55-56.
- Otowicz, R., *Ideologia a moralnospołeczne nauczanie Kościoła*, Warszawa 1991.

- Pietrzyk-Reeves, D., *Spółczesność obywatelska*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1281-1291.
- Rusecki, M., *Fundamentalizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. A. Szostek, Lublin 1995, kol. 763.
- Skorowski, H., *Problematyka praw człowieka. Studium z nauki społecznej Kościoła*, Warszawa 1996.
- Szacka, B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008.
- Szulist, J., *Człowiek jest drogą Kościoła (RH 14). Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 2012.
- Wciórka, L., *J. Maritain koncepcja życia społecznego*, w: *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk – E. Balawajder, Lublin 1992, s. 145-154.
- Zabielski, J., *Przemoc współczesnego świata a chrześcijańska cnota męstwa*, w: *Przemoc i terror. Książka dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Olejnikowi w 80tą rocznicę urodzin i 50tą rocznicę pracy naukowej*, red. P. Góralczyk – J. A. Sobkowiak, Warszawa 2001, s. 195-214.

Religious Fundamentalism as a Threat to the Ethos of Civil Society in the Teaching of Benedict XVI

Summary: The article, which is based on the teaching of Benedict XVI, presents fundamentalism as a threat to civil society. Nowadays there are numerous tendencies of thinking in the terms of fundamentalism which are present in the sphere of religion, culture, politics and even economy. However, the form of religious fundamentalism that frequently results in terrorist attacks by Islamists enjoys the greatest publicity. In the teaching of Benedict XVI, there are numerous indications and deeper analyses of the phenomenon of fundamentalism, which endangers the contemporary concept of civil society. The Church always protects a person when it comes to personal dignity and human rights, as this attitude is a necessary condition of development, also in the global dimension. In this context it is equally important to state that human religiosity is directed towards God who is love, and this assumption excludes violence, thus creating a space for shaping truly human relations.

Keywords: religious fundamentalism, civil societies, teaching of Benedict XVI, violence, person, development

KRZYSZTOF PILARZ

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Budowanie na skale i na piasku, czyli dlaczego jest nam potrzebny prawdziwy fundamentalizm

Streszczenie: W artykule autor skłania czytelnika do refleksji nad zagadnieniem fundamentalizmu z perspektywy światopoglądu chrześcijańskiego. Wychodząc od teorii Samuela Huntingtona o zderzeniu cywilizacji przedstawia zasadnicze trudności dotyczące tylko negatywnego postrzegania fundamentalizmu na gruncie filozoficznym, szczególnie w odniesieniu do poszukiwania prawdy. Na przykładzie przypowieści z Mt 7,24-27 wskazuje na konieczność istnienia stałych punktów odniesienia, które w liberalnym świecie są niwelowane. Tymczasem, jak dowodzi autor, nie sposób jest pisać o fundamentalizmie w sposób stricte teoretyczny, gdyż zawsze odnosi się on do konkretnego światopoglądu. Dotyczy to także chrześcijaństwa, a próby jego liberalnego „przepracowania” są nie do pogodzenia z nauką Jezusa Chrystusa, który wymaga od swoich uczniów bardzo konkretnego opowiedzenia się w ich życiu za lub przeciw Niemu.

Słowa kluczowe: fundamentalizm, liberalizm, aksjologia, prawda

Wstęp

Fundamentalizm jest dziś słowem odmienianym przez wszystkie przypadki, i to niemal wyłącznie pejoratywnie, stając się synonimem zaściankowości, głupoty, prymitywizmu, ksenofobii i nacjonalizmu w najgorszym wydaniu. W opozycji do niego stoi nowoczesny „liberalizm” mający na swych sztandarach tolerancję, indywidualizm, wiarę w dobro tkwiące w jednostce, ale i hołdujący postmodernistycznej negacji prawdy jako konkretnej kategorii już nawet nie metafizycznej czy ontologicznej, ale nawet logicznej.

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel spojrzenie na fundamentalizm z perspektywy chrześcijańskiej. Autor przedłożenia stawia tezę, iż podejście fundamentalne jest niezbędne dla ludzkiego rozwoju, ale ów „fundamentalizm” rozumieć należy, zgodnie z etymologią pojęcia, jako odnoszenie się do konkretnej prawdy („fundamentu”), rozumianej inaczej niż metateoria (prawda istnieje, natomiast metateoria z pominięciem kategorii prawdy może być logicznym i kompletnym, ale tylko teoretycznym tworem). Po zapoznaniu się z zarysem wybranych dylematów dotyczących światopoglądów konserwatywnego i liberalnego czytelnik zapozna się z interpreta-

cją przypowieści z Mt 7,24-27, która daje wskazówkę dotyczącą stanowiska, jakie wobec przytoczonego dyskursu powinien zająć chrześcijanin.

1. Zderzenie cywilizacji czy aksjologiczne rozmycie?

Trudno dziś o bardziej kontrowersyjny i wzbudzający większe emocje temat społeczny, niż napięcie (nadużyciem byłoby mówienie o dyskursie) pomiędzy tak zwanym konserwatywnym a liberalnym sposobem postrzegania świata. Po raz pierwszy w nowożytnych dziejach świata mamy do czynienia z sytuacją wielowymiarowego starcia kultur, chociaż w innym wymiarze, niż przewidywał to Samuel Huntington w „Wojnie cywilizacji?”¹, a następnie w wydanej w 2003 r. książce „Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego”². W pracach tego autora, co pośrednio zauważają także polscy badacze jego myśli, pojawia się błąd dotyczący zbyt uproszczonych list konstytutywnych poszczególnych cywilizacji. Nie przewidział on też do końca konsekwencji, wynikających z opowiedzenia się w cywilizacji zachodniej za indywidualizmem, liberalizmem, modernizmem. Według zestawienia Doroty Miłoszewskiej, w tabelarycznej formie ujmującej najważniejsze cechy konstytutywne wszystkich dziewięciu cywilizacji wytypowanych przez Huntingtona, cywilizacja zachodnia (euroatlantycka, europejska) datuje swe początki w koncepcji tego autora na ok. 700, 800 r. n.e., a cechują ją: indywidualizm, liberalizm, konstytucjonalizm i szerzenie demokracji na świecie³. Tymczasem, co zauważył sam Huntington w rozmowie z Natanem Gardelsem, redaktorem „New Perspectives Quarterly”, istnieje wiele płaszczyzn, na których następują „zderzenia”, także w obrębie tej samej cywilizacji⁴. Jednym z najistotniejszych jest zderzenie pomiędzy światem ideologicznie pluralistycznym a światem prezentującym jedną, konkretną wizję rzeczywistości. Obrazem tego zderzenia jest zamach na World Trade Center 11 września 2001 roku. Huntington sformułował wprawdzie tak zwaną „regulę powstrzymywania się” (ang. *abstention rule*), w myśl której cywilizacja zachodnia powinna powstrzymać się od ingerowania w wewnętrzne spory innych cywilizacji, ale zastrzegł przy tym, że zasada ta może być złamana, jeżeli zagrożone są „istotne interesy narodowe” (ang. *a vital national interests*)⁵. Nawet czytelnik dobrze zaznajomiony z koncepcjami Huntingtona, by nie powiedzieć – zwłaszcza on, będzie miał problem z precyzyjnym określeniem, o jakich „istotnych interesach narodowych” tu mowa. Autor

¹ S.P. Huntington, *Wojna cywilizacji?*, „Res Publica Nowa”, 65/2 (1994), s. 69 nn.

² S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2003.

³ D. Miłoszewska, *Zderzenie cywilizacji – mit czy rzeczywistość?*, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/962/1/Zderzenie%20cywilizacji.pdf>, s. 3 [21.05.2017]. Zob. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, s. 21.

⁴ Zob. S. Huntington, *The Clash of Civilizations Revisited*, „New Perspectives Quarterly” vol. 30, issue 4, October 2013, s. 46-54. Podana w tekście uwaga jest jedną kilku krytycznych, które w odniesieniu do koncepcji Huntingtona formułuje po 11 września 2001r. E.I. Erdem, *The ‘Clash of Civilizations’: Revisited after September 11*, „Alternatives. Turkish Journal of International Relations”, vol. 1, nr 2 (Summer 2002), s. 81-107.

⁵ S. Huntington, *The Clash of Civilizations Revisited*, s. 52-54.

„reguły powstrzymywania się” podaje jako przykład uzasadnionego złamania tej zasady wojnę w Zatoce Perskiej, ale trudno jest nie zgodzić się z tym, że wspomniana ingerencja może być postrzegana przynajmniej dwuznacznie, a ryzyko zniszczenia większości światowych zasobów ropy (to jeden z głównych argumentów zwolenników rozpoczęcia wojny przez Stany Zjednoczone) jest przez krytyków wojny traktowane jako pretekst do podjęcia działań zbrojnych służących uzyskaniu dominacji militarnej, a docelowo ekonomicznej na tamtejszym obszarze. Przytoczony przykład, jakkolwiek pokazuje dylematy dotyczące „reguły powstrzymywania się”, nie dotyka najistotniejszej kwestii z nią związanej, jaką jest założenie o powszechności jej stosowania. Tymczasem nie tylko ta reguła, ale większość powszechnie przyjętych za Augustem Comte tzw. consensus universalis, nie opiera się – bo nie może się opierać – na bezzałożeniowości. Uniwersalne zasady moralne i etyczne, w oderwaniu od spójnej i konkretnej wizji rzeczywistości, z naciskiem na określony fundament antropologiczny, nie charakteryzują już nawet społeczeństwa zachodniego jako całości. Nielogiczność wynikająca z mariażu liberalnej i postmodernistycznej wizji rzeczywistości z naiwnym i pozbawionym jakichkolwiek podstaw założeniem psychologii humanistycznej o pierwotnej dobroci człowieka i promowanym przez nią selfizmem trudno obronić. Z jednej strony postmodernizm zakłada przecież niechęć do wszelkich metanarracji i neguje istnienie jednej obiektywnej prawdy, z drugiej – wizja człowieka opierająca się o ten sam postmodernizm za fundament uważa metanarrację zakładającą jego obiektywne (sic!) dobro. Problem pojawia się wtedy, gdy w relacjach międzyludzkich dochodzi do konfliktu dwóch wizji dobra, niejednokrotnie ze sobą sprzecznych. Rozmycie fundamentalnych kategorii aksjologicznych i relatywizowanie ich ostatecznie doprowadza do wyjałowienia pojęć.

2. Głód wartości

Można się spierać, czy wieloznaczność na przykład pojęcia dobra jest wyrazem bogactwa desygnatów, czy też sprawiła ona, że ostatecznie pojęcie to stało się pustym. Jeżeli założymy, że prawdziwa jest pierwsza propozycja, przyjmujemy skrajnie subiektywistyczny punkt widzenia opierający się przede wszystkim na ocenie afektywnej. W takim wypadku efektem musi być odejście od myślenia kategoriami konstruktów społecznych, zarówno składających się z małej ilości elementów (vide rodzina), jak też większych (społeczeństwo, naród), gdyż społeczeństwo nie jest w stanie funkcjonować bez instytucji je konstytuujących i umożliwiających dywersyfikację funkcji jego członków. Jeżeli za prawdziwą przyjmujemy drugą opcję, zakładającą, że pojęcie elementarne (dobro) stało się pustym, wówczas dochodzimy do interesujących hipotez, zwłaszcza gdy odwołamy się do kategorii ludzkich potrzeb. To, że pojęcie dobra mogło stać się pustym nie oznacza, że człowiek nie ma potrzeby doświadczania dobra. Zgodnie z psychologicznym rozumieniem potrzeby jest ona zjawiskiem aktywno-pasywnym, co oznacza, że uświadomienie sobie braku czegoś jest skorelowane z podjęciem działań zmierzających do zniwelowania tego

braku, czyli do zaspokojenia potrzeby⁶. W przypadku podanego przez nas przykładu –dobra (jako kategorii pojęciowej, ale i doświadczanej rzeczywistości) – systemowa niechęć do ścisłego jego określenia prowadzić będzie do prób jego osiągnięcia, co sprowadzane jest do podążania modelową dziś drogą subiektywizmu i relatywizmu⁷. Wobec deficytu definicyjnego konieczne jest zapewnienie możliwie wielu stosunkowo łatwo dostępnych „dóbr”, aby - i tu świadomie użyjemy nomenklatury handlowej – potencjalny konsument mógł bez przeszkód nabywać, próbować, wymieniać i delektować się różnymi ich rodzajami. Zauważamy w tym miejscu, że niezależnie od przyjętego przez nas punktu wyjścia, czyli rozumienia wieloznaczności pojęć (wartości, ewentualnie uniwersaliów) jako ubogacającej lub wyjaławiającej, efekt będzie ten sam – poszukiwanie dóbr (nie mylić z dobrem w ujęciu klasycznym, jako wartość uniwersalna) z wartościowaniem ich pod względem afektywnej przyjemności i redukowaniem ich do sfery własnego „ja” i „moje”. Mechanizm ten może ulec przekształceniu w momencie, kiedy ktoś odkryje dla siebie uniwersalne dobro o potencjale transcendentnym. Zjawisko to występuje w postaci licznych w świecie zachodnim nawróceń na religie czy systemy religijne o nacechowaniu fundamentalistycznym. Rozczarowanie laicką, liberalną kulturą doprowadza nie tylko do jej kontestacji, ale i aktywnej negacji, jak ma to miejsce w przypadku osób wychowanych w świecie zachodnim, które decydują się na walkę zbrojną w szeregach ISIS⁸. Nie bez powodu większość sekt w procesie rekrutacji nowych członków odwołuje się do tradycyjnego rozumienia pojęć, do zaginionych w liberalizmie wartości: miłości, akceptacji, zrozumienia, poświęcenia, prawdy⁹. Przywódcy tych organizacji trafnie wyczuwają, że zachodni sposób mówienia o wartościowości, w którym wszystko jest równie cenne i zasługujące na szacunek i akceptację, nie jest w stanie zaspokoić aksjologicznego głodu. Analogicznie do świata rynku, najcenniejsze są te rzeczy, które nie są powszechnie dostępne. Już Abraham Maslow zauważył, że szczególnie cenimy te potrzeby, których zaspokojenie wiązało się z wysiłkiem i pracą nad sobą, te, które przynależą do potrzeb drugorzędowych i są związane z dochodzeniem do samorozwoju. Z tego powodu, by posłużyć się przykładem, łatwy

⁶ Zob. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 2017, s. 62-83 i 115-122.

⁷ Można zastosować nawet połączenie tych słów i mówić o subiektywnym relatywizmie, a więc relatywizmie, który nie daje pola do dyskusji nawet w wymiarze komparatystycznym. Ilustracją tego zjawiska jest współczesne napięcie pomiędzy światopoglądem świeckim (laickim) a religijnym (rozumianym już nie tylko jako fundamentalny, ale fundamentalistyczny, ze świadomie uwzględnianą pejoratywizacją tego pojęcia).

⁸ Przypadki takich „konwertytów” są zazwyczaj nagłaśnianie w mediach – zob. *Dlaczego ludzie dołączają do tzw. Państwa Islamskiego?*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1660114,1,dlaczego-ludzie-dolaczaja-do-tzw-panstwa-islamskiego.read> [21.09.2017]. Por. H. Yann, *Why is ISIS so successful AT luring Westerners?*, <http://edition.cnn.com/2014/10/07/world/isis-western-draw/index.html> [21.09.2017]; S. Cottee, *Pilgrims to the Islamic State*, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2015/07/isis-foreign-fighters-political-pilgrims/399209/> [21.09.2017].

⁹ Prawdziwym kompendium wiedzy dotyczącym tego zagadnienia jest praca Ireneusza Kamińskiego, *Sekty i nowe ruchy religijne w oficjalnych dokumentach. Klasyfikacja, analizy, komentarz i teksty źródłowe*, Toruń 2011.

seks nigdy w sposób trwały nie zastąpi miłości. Wynika to z tego, że seks jest potrzebą pierwszorzędową, fizjologiczną, natomiast miłość wiąże się z realizowaniem potrzeb na innych poziomach – konieczne jest zapewnienie potrzeby bezpieczeństwa, przynależności, szacunku i uznania. Rozładowanie seksualne bez realizacji pozostałych potrzeb, zwłaszcza w sytuacji, gdy dokonywane jest poza kontekstem miłości i stałego związku, grozi niebezpieczeństwem zwiększenia deficytu potrzeb wyższego rzędu, gdyż otwarcie własnej intymności bez poczucia bezpieczeństwa i przynależności niejednokrotnie prowadzi do zintensyfikowania problemów w zakresie poczucia szacunku i uznania względem samego siebie. Efektem hurraoptymistycznej, liberalnej wizji człowieka, nacisku na indywidualizm (a nie personalizm) i ciągle żywe hasła rewolucji francuskiej: wolności, równości i braterstwa, są niezliczone dramaty indywidualne i społeczne, na co jednoznacznie wskazują statystyki rozbitych małżeństw (w Polsce rozpada się 1 małżeństwo na 3, ale w Hiszpanii jest to już 6-7 małżeństw na 10)¹⁰ i lawinowo rosnący w świecie zachodnim problem uzależnień. W życiu rodzinnym stawianie na osobisty interes i indywidualne dobro, z pominięciem trudności związanych z byciem z drugą osobą, nie skłania do poświęcenia i stawiania czoła konfliktom, ale do wycofywania się, szukania szczęścia gdzie indziej i z kimś innym. Wolność często jest mylona z dowolnością, a hubrystyczna tendencja do szukania łatwego i szybkiego szczęścia niesie ze sobą ryzyko zniewolenia – dobitnie pokazują to statystyki dotyczące uzależnień¹¹.

Osobną kwestią jest prawdziwość postrzegania haseł rewolucji francuskiej jako uniwersalnych wartości. Wskazano tu już na problem dotyczący wolności, ale odnosząc się do kolejnego „fundamentu”, zasady równości, należy zauważyć, że jest ona w całej mierze utopijną. Już podczas lekcji wychowania fizycznego dzieci uczą się, że nie są równe. Różnią się wzrostem, muskulaturą, sprawnością fizyczną. Wśród chłopców ci szczególnie sprawni na ogół przewodzą w grupie, a inni próbują się do nich upodobnić (u dziewczynek nie ma to aż takiego znaczenia ze względu na bardziej kooperacyjny, a mniej konfrontacyjny sposób zabawy w grupie)¹². Nie tylko chłopięce zabawy, ale świat ludzi dorosłych, oparty już nie na równości i braterstwie, ale drapieżnym kapitalizmie, zadają kłam zasadzie równości. Propagowane przez kulturę zachodnią ideały, oparte na kulcie indywidualizmu i budowaniu w jednostce poczucia jej wyjątkowości, na rynku pracy zderzają się z twardą rzeczywisto-

¹⁰ Zob. <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do> [15.09.2017]. Cytowana tabela wskazuje, że najgorsza sytuacja w tym względzie jest w Luxemburgu, gdzie w roku 2014 na 100 małżeństw przypadało aż 87 rozwodów.

¹¹ Zob. Europejskie Centrum Monitorowania Narkotyków i Narkomanii, *Europejski raport narkotykowy 2017: Tendencje i osiągnięcia*, Luksemburg 2017 (raport dostępny pod adresem: <http://www.emcdda.europa.eu/system/files/publications/4541/TDAT17001PLN.pdf> [23.07.2017]). Ciekawe, że w dalszym ciągu uzależnienia behawioralne nie spotykają się z powszechną akceptacją, zwłaszcza gdy jest mowa o finansowaniu terapii ze środków NFZ. Zob. Centrum Badania Opinii Społecznej, *Komunikat z badań CBOS nr 76/2015: Pracoholicy, siecioholicy, hazardziści... Uzależnienia od zachowań*, Warszawa 2015 (http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_076_15.PDF [24.07.2017]).

¹² Zob. A. Moir - D. Jessel, *Pleć mózgu*, Warszawa 2016, s. 74-120

ścią, opartą na konkurencji, rywalizacji, prawach popytu i podaży. Także w kwestii wolności wobec prawa rzeczywistość zdecydowanie odbiega od ideału, gdyż osoby inteligentniejsze i bardziej zaradne potrafią lepiej poruszać się w gąszczu przepisów i interpretować je na swoją korzyść; znane są także przypadki tworzenia prawa pod kątem zapewnienia interesów konkretnej grupie beneficjentów¹³.

3. Ekstremizm, radykalizm, fundamentalizm

Wobec powyższych uwag zasadne wydaje się pytanie: jakimi wartościami się kierować, skoro rewolucyjna triada jest w istocie mało konkretna i opiera się w dużej mierze na antagonizmie względem paradygmatów radykalnych, fundamentalnych? Nietrudno zauważyć, że antagonizm ten linię demarkacyjną wyznacza pomiędzy światopoglądem laickim a religijnym, chociaż coraz częściej zarówno w literaturze naukowej, jak też opracowaniach socjologicznych pojęcie fundamentalizmu jest zastępowane terminami takimi jak „radykalizacja” i „ekstremizm”, i to głównie w odniesieniu do społeczności islamskiej¹⁴. Szerzej o radykalizmie pisze Manni Crone, wskazując na powiązanie tego terminu ze zjawiskiem przemocy, zwłaszcza w ostatniej dekadzie¹⁵. Wysuwa ona przy tym hipotezę, że religia czy ideologia ekstremistyczna nie muszą być determinantami przemocy¹⁶, ale dostrzega przy tym zależność pomiędzy rozumieniem radykalizacji a związanymi z tym konsekwencjami na polu polityczno-społecznym. Napotykamy tu na istotną trudność definicyjną, gdyż trzy wymienione w śródtytułe pojęcia są obecnie nacechowane pejoratywnie, każde z nich jest też wieloznaczne. Jak pisze Andrzej Bronk, „żadne z określeń fundamentalizmu nie jest ani powszechnie akceptowane, ani wolne od wątpliwości, m.in. wskutek niejasności zasadniczego dla fundamentalizmu pojęcia podstawy (fundamentu)”¹⁷. Owo poszukiwanie fundamentu, zasad, ważności jest mylone, jak zauważają Marek Szulakiewicz i Zbigniew Karpus, z fundamentalizmem. Piszą oni, że „coraz częściej wobec tych, którzy dostrzegają inne kategorie ważności niż jedynie subiektywnie obowiązujące, wysuwa się zarzut fundamentalizmu. Prowadzi

¹³ Por. głośna w 2002 roku tzw. „afery Rywina”, w której łapówka w kwocie 17,5 miliona dolarów miała być wręczona za niezamieszczenie w tekście ustawy tylko dwóch słów: „lub czasopism”. Raport komisji śledczej wyjaśniającej tę sprawę dostępny jest online: [http://orka.sejm.gov.pl/proc4.nsf/pdf/F0075DAA79B43840C12570C700305834/\\$File/2796_u_zal.pdf](http://orka.sejm.gov.pl/proc4.nsf/pdf/F0075DAA79B43840C12570C700305834/$File/2796_u_zal.pdf) [19.08.2017].

¹⁴ Zob. L. Vidino - J. Brandon, *Countering Radicalization in Europe. A policy report published by the International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR)*, London 2012, zwł. s. 69-71. Zjawisko radykalizacji w odniesieniu do islamu doczekało się w ostatnich latach bardzo obszernej literatury przedmiotu – trzeba tu wymienić: A. Rabasa - Ch. Benard, *Eurojihad: Patterns of Islamist Radicalization and Terrorism in Europe*, Cambridge-New York 2014; *Islamist Radicalization in Europe and the Middle East*, red. G. Joffe, London – New York 2012.

¹⁵ M. Cronne, *Radicalization revisited: violence, politics and the skills of the body*, „International Affairs”, May 2016, vol. 92, issue 3, s. 587-604.

¹⁶ M. Cronne pisze: „I have suggested that, in contrast to a widespread notion, religion and extremist ideology are not necessarily gateways to violence” (Tamże, s. 603 n.).

¹⁷ A. Bronk, „Fundamentalizm”: sensy i dziedziny życia, w: *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2005, s. 22.

to do odrzucenia takich poszukiwań, swoistego zafałszowania i traktowania świata ważności jedynie w kategoriach historycznej i subiektywnej żywotności. W imię walki z fundamentalizmem detronizuje się wartości, ważności i cały świat regulujący nasze życie¹⁸. Trafnie dokonuje w tym względzie rozgraniczenia Stanisław Gałkowski, pisząc o dwóch różnych zjawiskach, które są określane mianem fundamentalizmu – „fundamentalizmu-fanatyizmu” i „fundamentalizmu-poszukiwania prawdy”. Ten pierwszy, najłatwiejszy do zidentyfikowania w postaci fundamentalizmu religijnego, objawia się „postawą bezkrytyczną, z góry odrzucającą wszelkie możliwe poglądy alternatywne, jak również potępiająca tych, którzy je głoszą¹⁹; „kładzie większy nacisk na posiadanie prawdy niż na samą prawdę²⁰”. „Fundamentalizm-fanatyizm” może być obecny w życiu zarówno osoby religijnej, jak też relatywisty, postmodernisty, ateisty... Decydujący jest tu wyżej opisany schemat bycia bezkrytycznym. „Fundamentalizm-poszukiwanie prawdy” to koncentracja na odkrywaniu obiektywizmu, a więc i budowaniu metafizyki i epistemologii²¹. Gałkowski zauważa w swoich wywodach, że poszukiwanie prawdy łatwo może się zamienić w fanatyzm, sam zresztą powołuje się na sytuacje, w których według niego jedynym wyjściem jest bezkompromisowość i nieustępliwość²². Tutaj jednak zataczamy koło, gdyż podane przez Gałkowskiego przykłady są zbieżne z tym, co Huntington pisał o „istotnych interesach narodowych”.

Powyższa konkluzja doprowadza do wniosku, że jakiegokolwiek poszukiwanie obiektywnej prawdy wiąże się z dojściem do sytuacji, kiedy do obiektu poszukiwań należy odnieść się w sposób konkretny, spolaryzowany, co wiąże się zarówno z przyjęciem jakiejś prawdy (obrazu świata), jak też uznaniem, że inne poglądy na daną rzeczywistość nie są prawdziwe (lub, bardziej dosadnie – są fałszywe, nieprawidłowe). Wniosek ten jednak tylko pozornie wydaje się być oczywisty i prosty. Aby był uznany za prawdziwy, trzeba poczynić założenie, że odnosi się on albo do ściśle określonego fragmentu rzeczywistości, który jest opisany w sposób jednoznaczny i pełny, albo też – rozbudowując niniejszą uwagę – odnosić się do uniwersalnej i zarazem absolutnej prawdy. Tym samym prawda byłaby możliwa do zdefiniowania matematycznie i logicznie, jak próbował to uczynić Alfred Tarski w swojej semantycznej definicji prawdy²³. Zagadnienie definiowania prawdy jest

¹⁸ M. Szulakiewicz - Z. Karpus, *Od redaktorów*, w: *Fundamentalizm i kultury*, s. 10.

¹⁹ S. Gałkowski, *Fundamentalizm – próba częściowej obrony*, w: *Fundamentalizm i kultury*, s. 61-76 (cyt. s. 62).

²⁰ Tamże, s. 64.

²¹ Tamże, s. 64; por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, przeł. J. Margasiński, Warszawa 1999, s. 37.

²² „(...) są sytuacje, gdy wszelki kompromis jest zdradą, a wszelkie wahanie i relatywizacja prowadzi do czynów niegodnych. Czasy dwudziestowiecznych reżimów totalitarnych dostarczyły aż nadto przykładów, gdzie jedynie dopuszczalną moralnie postawą było bezkompromisowe i nie znające wahań trwanie przy pewnych wartościach”. Cyt. za: S. Gałkowski, *Fundamentalizm – próba częściowej obrony*, s. 63-64, przyp. 6.

²³ Zob. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933; praca dostępna w całości w postaci zdigitalizowanej: <http://archiwum.wfis.uw.edu.pl/bibfis/archiwalia/tarski-al>

jednak problematyczne, gdyż, co trafnie zauważył przytaczany przez Maxa Blacka George Edward Moore, jeden z najbardziej znanych twórców nurtu tzw. filozofii analitycznej, można sformułować zdanie poprawne logicznie, które będzie zarówno absurdem, jak i prawdą²⁴. Przykładem takiego zdania będzie: „Wierzę, że wyszedł, on jednak nie wyszedł”. Jak pisze Moore, „choć to absurd, nie ma w tym sprzeczności wewnętrznej, może to wszak być – równie dobrze – prawda”²⁵. W tego typu zdaniach możemy mówić o występowaniu implikacji, czy jednak da się obiektywnie opisać implikację? Jeżeli przyjmuje ona formę przedzałożenia (paradygmatu), to w przypadku twierdzeń dotyczących zagadnień nieweryfikowalnych, a takimi są twierdzenia dotyczące istot duchowych (także Boga, Absolutu), a zapewne i wszelkich kategorii powszechnych i w istocie niemożliwych do jednoznacznego zdefiniowania (vide: życie, śmierć), napotykamy na niebezpieczeństwo uznawania czegoś za prawdziwe bez jednoznacznego udowodnienia tego (czyli opieramy się na wierze). Podobny problem pojawia się przy posługiwaniu się tak zwaną klasyczną definicją prawdy, którą św. Tomasz z Akwinu cytuje jako zapożyczoną z księgi Izaaka Ben Salomona „De definitionibus” w brzmieniu: *Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est*, co Antoni Siemianowski tłumaczy następująco: „Prawda jest zgodnością intelektu i rzeczy, kiedy to intelekt orzeka, że coś jest i faktycznie to coś jest, lub że coś nie jest i faktycznie to coś nie jest”²⁶. W krótszej formie definicja ta mówi o prawdzie jako o adekwatności (zrównaniu, dostosowaniu) umysłu i rzeczy (*Veritas est adaequatio intellectus et rei*)²⁷. W XXI wieku nawet ta krótsza definicja nie jest oczywista. Wbrew pozorom nie opiera się ona bowiem na relacji do rzeczywistości, ale na fundamencie kognitywnym (poznawczym, racjonalnym). Rzecz czy rzeczywistość nie ma już prostego przełożenia materialnego, gdyż współczesny świat wytworzył niezliczoną ilość bytów (rzeczywistości) wirtualnych, co przewidywał już w 1981 r. Jean Baudrillard w książce „Simulacres et simulation”²⁸. Poza tym, chociaż to teza ryzykowna, czy rzeczywiście prawda jest zależna od rozumu? Czy taka postawa nie jest oparta na wątpliwym założeniu, że ludzki umysł jest w stanie dojść do poznania prawdy w sensie absolutnym? Gdybyśmy odnieśli się do przykładu ze świata zwierząt, mrówki zapewne nie prowadzą filozoficznych dysput na temat prawdy i istoty rzeczy, ale ich mrowisko, poziom zorganizowania etc. z pewnością są praw-

fred-pojecie-prawdy-w-jezykach-nauk-dedukcyjnych [26.07.2017]. Uproszczoną definicję prawdy Tarskiego próbował przedstawić Max Black, ale on sam przyznał, że nawet w tym uproszczeniu „definicja terminu ‘Prawdziwy’ wygląda okropnie. Zob. M. Black, *Semantyczna definicja prawdy*, w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, wyboru dokonał, przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Pelc, Warszawa 1967, s. 319-337 (cyt. s. 325); dzieło dostępne w postaci elektronicznej: http://pracownik.kul.pl/files/94147/public/Frege_i_Russell.pdf [26.07.2017]. Por. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 41 nn.

²⁴ Zob. M. Black, *Zdania typu „p, ale nie wierzę, iż p”*, w: *Logika i język*, s. 339-351.

²⁵ Tamże, s. 341.

²⁶ Cytat z *De veritate* 1,2 za: A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, s. 39.

²⁷ Tamże, s. 39.

²⁸ Zob. wydanie polskie: J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.

dziwe – tyle tylko, że niekoniecznie one muszą o tym orzekać (nawet jeżeli byłyby tym zainteresowane). Podkreślanie roli rozumu, przy pierwszej refleksji jak najbardziej obiektywne, to w gruncie rzeczy kolejny redukcjonizm, gdyż poznaniu umknie to wszystko, co z jakiegoś powodu będzie niemożliwe do ogarnięcia rozumem. Nawet w przypadku doskonałego poznania danego fragmentu rzeczywistości przy pomocy rozumu istnieje ryzyko przeoczenia jakiegoś aspektu poznawanej rzeczy. By zilustrować to przykładem, bardzo precyzyjny opis reakcji fizykochemicznych towarzyszących zakochaniu nie będzie tym samym, co jego odczuwanie; podobnie można znać na pamięć wielotomowy poradnik jazdy rowerowej, nie potrafiąc przy tym jeździć rowerem²⁹. To inne, chociaż komplementarne ścieżki poznania. Doświadczenie empiryczne ma zazwyczaj większą siłę oddziaływania, chociaż nie jest to regułą. Empiria może skłonić do uporządkowania danego fragmentu rzeczywistości drogą rozumu i formułowania praw i prawideł, ale możliwa jest i droga od poznania teoretycznego do doświadczenia praktycznego. Antoni Siemianowski bardzo trafnie pisze o tym, że „w życiu codziennym po prostu żyjemy prawdą”, że charakteryzuje nas „naturalne bycie w prawdzie”, natomiast problemy pojawiają się w sytuacji, gdy „do głosu dochodzi refleksja filozoficzna, która zmierza do ustalenia jednego najwyższego i powszechnie obowiązującego kryterium prawdy. Wtedy to właśnie refleksja teoretyczna albo sama wikła się w błędne założenia i rozstrzygnięcia, albo wyolbrzymiając trudności stwarza teorie powszechnego wątpienia w możliwość poznania prawdy lub teorie przesadnej ostrożności. I właśnie teorie te często utrudniają nam poznanie prawdy myśli i mowy”³⁰. Czy jednak jest możliwe funkcjonowanie w świecie bez refleksji i teorii na temat jego funkcjonowania? Postmodernizm, który negował jakiegokolwiek metanarracje, sam stał się jedną z największych metanarracji w dziejach, doprowadzając do paradoksu filozofii liberalnej, której konsekwencji do tej pory jeszcze z całą mocą nie uświadczylimy³¹.

Obowiązkowo musimy tutaj poczynić ważne zastrzeżenie. Rzeczywiście, jeżeli będziemy postrzegać fundamentalizm jako ślepe podążanie za jakąkolwiek ideą, wtedy bez wątpienia możemy mówić o niebezpieczeństwie takiego podejścia. Nie mówimy tutaj jednak o jakiegokolwiek idei i jakimkolwiek poglądzie, gdyż wówczas

²⁹ O zjawisku tym pisze A. Siemianowski w *Człowieku i prawdzie*, s. 93: „(...) nie we wszystkich dziedzinach możliwe jest stosowanie instrumentów [poznania – przyp. KP], np. zawartości dzieła literackiego nie da się poznać za pomocą instrumentów, podobnie innych dzieł sztuki. W tej dziedzinie jako jedynie właściwa pozostaje tylko bezpośrednia percepcja. Istnieją też dziedziny, w których z góry skazani jesteśmy na poznanie niemal wyłącznie pośrednie, np. w psychologii bezpośrednie poznanie cudzych stanów psychicznych możliwe jest tylko w bardzo ograniczonej mierze. W niejednych zaś dziedzinach dysponujemy jako jedynie możliwym tylko cząstkowym poznaniem, gdyż możliwość bezpośredniego dotarcia do stanów rzeczy przekracza nasze zdolności poznawcze, np. związek procesów cielesnych z psychicznymi, historyczne początki człowieka, śmierć i jej następstwa dla całości osobowego bytu człowieka”.

³⁰ Tamże, s. 63.

³¹ Doskonale paradoks ten zilustrował Jacek Kaczmarski w utworze „Postmodernizm” (album „Między nami” z 1997), którego puentą są słowa: „Oj, nie wolno rzeczy wielu, / Kiedy celem jest brak celu (...)”.

dyskusja ta byłaby pusta i z metodologicznego punktu widzenia niemożliwa do zaakceptowania – nie sposób pisać w kategoriach ogólnych o czymś, co odwoływać się będzie na swój specyficzny sposób do wielu zagadnień szczegółowych, takich jak chociażby antropologia, wizja dobra i zła, koncepcja ludzkiej wolności czy życia jako takiego. W aspekcie praktycznym będzie to np. wizja rodziny, małżeństwa, ustroju społecznego. Tutaj poruszane treści odnosimy do chrześcijaństwa, natomiast zmiana obiektu zainteresowań wymagałaby uwzględnienia specyfiki tego innego poglądu, wyznania, idei. Zawsze jednak takie dowodzenie będzie obciążone ustosunkowaniem się autora do poruszanych zagadnień.

Pisząc wcześniej o dwóch rodzajach fundamentalizmu („fanatyzmu” i „poszukiwania prawdy”) zaznaczyliśmy za Stanisławem Gałkowskim, że mogą one łatwo łączyć się w jedno. Przybliżenie tego mechanizmu, dokonującego się w myśleniu religijnym, pozwoli rzucić więcej światła na pierwotne rozumienie fundamentalizmu, jak też wskaże na istotne trudności tzw. „opcji fundamentalnej” w wydaniu chrześcijańskim, a refleksja nad nimi ułatwi znalezienie rozwiązania przytaczanych już wątpliwości.

Fundamentalizm, jako reakcja na liberalizm i modernizm, pojawił się w XX w. w formie postulowania powrotu do prawdziwej wiary, do „prawdziwego chrześcijaństwa”. W latach 1910-1915 ruch amerykańskich protestantów wydał serię dwunastu książek³² pod wspólnym tytułem „The Fundamentals”, później – w latach sześćdziesiątych XX w. – termin „fundamentalizm” stał się popularny i zyskał na aktualności na polu filozofii³³. W serii „The Fundamentals”, pisanej z perspektywy konserwatywnego protestantyzmu, dochodziły do głosu klasyczne zasady teologiczne (sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria), a poruszanych w nich było pięć zasadniczych tematów: nieomylność Pisma Świętego, jego dosłowność (z naciskiem na dwa tematy: cuda Jezusa i biblijny opis stworzenia świata), dziecinne narodziny Jezusa, zmartwychwstanie Jezusa i Jego fizyczny powrót oraz odkupieńcze znaczenie śmierci Jezusa na krzyżu. W niniejszym artykule za podstawę refleksji nad biblijnym fundamentalizmem niech będzie fragment z Ewangelii wg św. Mateusza 7,-24-27.

³² Pierwsze wydanie obejmowało 12 tomów, drugie 4, ale zawierało wszystkie 90 esejów obecnych w pierwszym wydaniu. Obie wersje są dostępne online: pierwsze wydanie, tomy 1-7: <https://archive.org/details/fundamentalstest17chic>; tomy 4-9: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=coo.31924092329774;view=1up;seq=9>; tom 10: <https://archive.org/details/cu31924031663168>; tom 11: <https://archive.org/details/cu31924098504685>; tom 12: <https://archive.org/details/cu31924098504685>; drugie wydanie, tom 1: <http://ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%201.pdf>; tom 2: <http://ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%202.pdf>; tom 3: <http://ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%203.pdf>; tom 4: <http://ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%204.pdf> [dostęp do wszystkich pozycji: 31.07.2017].

³³ Szerzej na ten temat zob. A. Bronk, „Fundamentalizm”: *sensy i dziedziny życia*, s. 19-21, wraz z uwagami zamieszczonymi w przypisach.

4. Biblijna ilustracja fundamentalizmu – dom na skale i dom na piasku

„Otóż każdy, kto słucha tych moich słów i wykonuje je, podobny się stanie do człowieka mądrego, który swój dom zbudował na skale. Spadła ulewa, i ruszyły potoki, i wichry zadęły i rzuciły się na ten dom – a nie zawalił się, bo na skale ma swoje fundamenty. A każdy słuchający tych moich słów, a nie wykonujący ich, podobny się stanie do człowieka głupiego, który swój dom zbudował na piasku. Spadła ulewa, i ruszyły potoki, i wichry zadęły i uderzyły w ten dom – i zawalił się, a upadek jego był wielki” (Mt 7,24-27)³⁴.

W cytowanym fragmencie nacisk jest położony na ścisłą zależność pomiędzy słuchaniem a wykonywaniem tego, co usłyszane. Nie ma więc mowy o słuchaniu biernym, niezaangażowanym – słuchanie słowa jest związane z jego wykonywaniem, a więc z konkretnym działaniem, z czynną recepcją usłyszanych treści. Zauważmy interesującą dychotomię pomiędzy mądrością a głupotą i skałą a piaskiem. Człowiek mądry (φρόνιμος, *phronimos*) to ktoś kierujący się rozumem, roztropny, rozsądny, świadomy, ale i czuły (wyczulony), zmysłowy (w sensie: posługujący się zmysłami)³⁵. W języku polskim mamy adekwatne wyrażenie: “stać twardo na ziemi” (por. angielskie: “have one’s feet on the ground”). Owa mądrość jest związana z ugruntowaniem siebie i tego, co się buduje, na silnym, stałym i konkretnym podłożu – takie jest znaczenie słowa πέτρα (*petra*, skała), w cytacie z greckiego przekładu Księgi Izajasza z Septuaginty używanego synonimicznie ze słowem λίθος (*lithos*)³⁶. Skała jest twarda, niezmienna i konkretna w formie, w przeciwieństwie do piasku (gr. ἄμμος, *amos*), który składa się z luźnych, niepołączonych ze sobą drobin. Chociaż może tworzyć rozmaite kształty, nie jest dobrym fundamentem, gdyż pomiędzy poszczególnymi drobinami nie ma związku. Człowiek budujący na piasku określony jest terminem μωρός (*mos*), co oznacza osobę głupią, nie potrafiącą patrzeć perspektywicznie, działającą irracjonalnie i intelektualnie słabą³⁷. Pod względem antropologicznym warto odnotować, że obie kategorie ludzi (zauważmy, że nie ma tu kategorii pośredniej, podobnie jak we fragmentach dotyczących sądu przy końcu czasów) coś budują, a więc są kreatywne, chcą stworzyć swoje miejsce na świecie, uporządkować je według własnych planów i wyobrażeń. Tymczasem miejsce, na którym chcą budować, ma wymiar nie tylko jakościowy, ale i przestrzenny – stąd piasek może odnosić się do miejsc położonych niżej, przy linii brzegowej, natomiast skała wskazuje na obszary położone wyżej. W Ewangelii wg

³⁴ Cyt. za: *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000*, tł. R. Popowski, Warszawa 2000.

³⁵ Zob. φρόνιμος w: *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, red. F.W. Danker, electronic edition, moduł w *BibleWorks 6.0* (dalej: BDAG).

³⁶ λίθος w: BDAG. Por. Rz 9, 33; 1 P 2, 8; Iz 8, 14. O synonimiczności tych dwóch rzeczowników czytamy w BDAG, ale podczas lektury greckich tekstów biblijnych czytelnik zauważy różne odcienie znaczeniowe; np. λίθος oznacza także kamień szlachetny, ale także coś niepodzielnego (stąd polskie słowo “lity”).

³⁷ Por. μωρός, ἄ, ὄν, w: T. Friberg - B. Friberg - N.V. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids MI 2000, s. 268.

św. Łukasza przypowieść ta, nieco zmieniona, kładzie akcent nie tyle na samo budowanie, co na należyte przygotowanie się do niego – stąd też dobre przygotowanie fundamentu wpływa na trwałość całej budowli:

„Dlaczego wołacie do mnie: „Panie, Panie”, a nie wykonujecie tego, co mówię? Pokażę wam, do kogo jest podobny każdy, kto przychodzi do mnie i słucha moich słów. Podobny jest do człowieka budującego dom. Wykopał fundament, pogłębił i położył na skale. Gdy przyszła powódź, przedarła się rzeka do owego domu, lecz nie zdołała go poruszyć, bo on dobrze został zbudowany. A kto usłyszał i nie wykonał, podobny jest do takiego człowieka, który dom postawił na ziemi, bez fundamentów. Rzeka przedarła się do niego i prędko się zawałił. Ruina tego domu stała się wielka” (Łk 6, 46-49).

Obie wersje przypowieści o budowaniu na skale i piasku znajdują się w szczególnych miejscach Ewangelii Mateusza i Łukasza. U Mateusza stanowi ona podsumowanie całego Kazania na Górze. To ważny kontekst, gdyż nie tylko miejsce głoszenia nauki, jak też słowa Jezusa o „mieście położonym na górze” i „światle dla świata” (Mt 7, 14-16), podkreślają konieczność bezkompromisowej postawy w życiu uczniem Jezusa, polegającej na „pełnieniu woli Ojca” (Mt 7, 21). Skałą, która daje pewność trwałości człowieka, jest tylko Bóg³⁸. Wszelkie inne skały bądź fundamenty są nietrwałe³⁹, ale gdy Bóg stanowi dla człowieka fundament, wtedy może on nawet być wysłany na pustynię, aby pełnić wolę swego Stwórcy i utwierdzić się w niej (ten element odnajdujemy zarówno w historii Eliasza w 1 Krl 19,1-18, jak też w czterdziestodniowym pobycie Jezusa na pustyni po Jego chrzcie w Jordanie).

W NT metafora fundamentu jest rozbudowana przez Piotra i Pawła. W 1 Liście św. Piotra jest mowa o Chrystusie, który jest „żywym Kamieniem, odrzuconym przez ludzi, ale przez Boga wybranym i okrytym chwałą”; Kamieniem, który odrzucili budujący, [a który] stał się podstawą węgła”, ale też „Kamieniem potknięcia i skałą zgorszenia”. Na tym Kamieniu-Chrystusie wierni budują „również jak żywe kamienie swój dom duchowy, święte kapłaństwo”, tym samym określając swoją tożsamość i przynależność do ludu Bożego, do „plemienia wybranego, królewskiego kapłaństwa, narodu świętego, ludu odkupionego”⁴⁰. W Liście do Efezjan św. Paweł zwraca się do wiernych: „(...) nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale współobywatelami świętych i domownikami Boga. Zbudowani jesteście na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim cała budowla zespolona rozrasta się w świętą w Panu świątynię, aby przez Ducha przygotować mieszkanie Boga”⁴¹. Przytoczone fragmenty pozwalają nam zauważyć, że chrześcijańskim fundamentem jest Chrystus oraz cała nauka, jaką przekazali apostołowie i prorocy – jest tu tym samym odniesienie do Osoby Chrystusa w kon-

³⁸ Por. 2Sm 22,2.

³⁹ Zob. Lb 24, 21-22; 1Krl 19, 11-18.

⁴⁰ Zob. 1P 2,4-10.

⁴¹ Ef 2,19-22. Por. 1 Kor 3,16; 6,19-21; 2 Kor 6,16-18.

tekście określonego klucza hermeneutycznego, który pojawia się także w Liście do Galatów w formie ostrzeżenia przed naukami innymi niż te głoszone przez apostołów⁴². Obrazu fundamentu używa także autor Apokalipsy w opisie zstępującego z nieba od Boga Miasta Świętego – Jeruzalem (Ap 21,9 nn.). Mur okalający miasto „ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu apostołów Baranka”(Ap 21,14). Fundamenty te są ozdobione drogimi kamieniami, co może być nawiązaniem do pektorału arcykapłana, a tym samym podkreśleniem łączności z historią starotestamentalną⁴³. Jaką konkluzję można wyprowadzić z tak silnego podkreślenia związku pomiędzy Chrystusem a apostołami i tradycją starotestamentalną?

Podsumowanie

Opowiedziana przez Jezusa przypowieść o budowaniu domu, w której mógł się on odnosić do własnego doświadczenia⁴⁴, zaskakuje szczególną rzeczą, na którą zwrócili uwagę autorzy komentarzy zamieszczonych w Biblii Poznańskiej. Jest nią kolejność opisu postawy mądrego i głupiego budowniczego. Słuchacz spodziewałby się na początku przykładu negatywnego, aby przypowieść zakończyła się pozytywnie. W omawianym przypadku, co jest wynikiem zastosowania paralelizmu negatywnego, obaj bohaterowie słuchają słów pouczenia, ale głupi nie wprowadza ich w czyn, co doprowadza do jego upadku⁴⁵. Owszem, budował, udało mu się nawet tę budowę ukończyć, ale jego dzieło nie wytrzymało trudności. Ta obrazowa historia doskonale pasuje do dzisiejszego świata cywilizacji zachodniej, określanego niekiedy mianem „postchrześcijańskiego”⁴⁶. Deprecjonowanie chrześcijaństwa w kulturze i dyskursie publicznym (Francja, Niemcy) idzie w parze z chrześcijaństwem li tylko deklaratywnym, podczas gdy praktyka życia społecznego pokazuje, że pod etykietą działalności chrześcijańskiej podejmowane są działania sprzeczne nie tylko z Tradycją Kościoła, ale nawet z elementarnymi wytycznymi biblijnymi (niech przykładem będzie tu zrównanie w Kościele anglikańskim małżeństwa heterosek-

⁴² Zob. Ga 1,6-8: „Dziwię się, że tak szybko odstępujecie od Tego, który was powołał do uczestnictwa w łasce Chrystusowej, i zwracacie się ku innej ewangelii. Nie ma innej! Są jedynie tacy, którzy sięją zamęt wśród was i chcą sfałszować ewangelię Chrystusa. Ale choćbyśmy sami czy nawet anioł z nieba głosił wam coś innego, niż myśmy wam głosili, niech będzie wyklęty! Jak poprzednio stwierdzaliśmy, tak i teraz powtarzam: Gdyby wam ktoś głosił ewangelię inną od tej, którą otrzymaliście, niech będzie wyklęty!” Zob. przypis do tego fragmentu w BP.

⁴³ Zob. Wj 28,17-29. Autor opisu Świętego Miasta posługuje się obrazem podobnym do Nowej Jerozolimy z Iz 54,11-17. Zob. też zapowiedź odbudowania Jeruzalem w Tb 13,17.

⁴⁴ Tak uważa m.in. J. Martin, *Jezus*, tł. Krzysztof Jasiński i Anna Wawrzyniak, Poznań 2016, s. 109-110.

⁴⁵ Zob. przyp. do Mt 7,24-27 w: *Biblia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. M. Peter i in., Poznań-Warszawa 2009 (tzw. *Biblia Poznańska*), t. IV, s. 29.

⁴⁶ Nie jest to bynajmniej określenie nowe – zob. G. Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, New York 1961; E.A. Cahill, *Liberal Religion in the Post Christian Era*, New York 1974.

sualnego ze związkiem homoseksualnym). W czasie, gdy mowa jest o chrześcijaństwie z pominięciem Chrystusa, gdy jest ono postrzegane jako system etyczny, jeden z wielu, łatwo o synkretyzm i subiektywizm w interpretacji tego, co domaga się stałości. Rację miał św. Hieronim, że nieznanomość Pisma Świętego jest nieznanomością Chrystusa. W odniesieniu do naszych czasów William Both, założyciel Armii Zbawienia, pisał: „Największymi zagrożeniami, z jakimi przyjdzie się skonfrontować w nadchodzącym wieku będą: religia bez Ducha Świętego, chrześcijaństwo bez Chrystusa, przebaczenie bez pokuty, zbawienie bez odrodzenia, polityka bez Boga i niebo bez piekła”⁴⁷. Z tymi zagrożeniami przychodzi się zmierzyć dzisiejszemu chrześcijaninowi, stąd też wypada, nawiązując do nomenklatury Armii Zbawienia, przytoczyć dobrze znany fragment biblijny mówiący o tym, jak należycie tym zagrożeniom stawiać czoło: „W końcu umacniajcie się w Panu siłą Jego wielkiej potęgi. Włóżcie na siebie zbroję Bożą, abyście mogli przeciwstawić się zakusom diabła. Nie walczymy z ludźmi, ale ze zwierzchnościami, władzami, rządami świata ciemności i złymi duchami w przestworzach. Dlatego włóżcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście mogli w złym dniu stawić opór, a pokonawszy wszystko, ostać się zwycięsko. Stańcie więc [do walki], przepasawszy swoje biodra prawdą, włożywszy pancerz sprawiedliwości, a na nogi obuwie dla gotowości [niesienia] ewangelii o pokoju. W każdej sytuacji osłaniajcie się tarczą wiary, dzięki której będziecie mogli ochronić się przed wszystkimi ognistymi pociskami przeciwnika. Weźcie przyłbicę zbawienia i miecz Ducha, to znaczy słowo Boże. Przy wszelkiej sposobności, w każdej prośbie o pomoc módlcie się do Ducha [Świętego]. I tak czuwajcie z całą wytrwałością w modlitwie błagalnej za wszystkich świętych i za mnie, aby dana mi była możliwość otwarcia ust do głoszenia nauki, do jawnego obwieszczenia radosnej nowiny (...)” (Ef 6,10-19). Jak jednak umacniać się w Tym, w Którego potęgę się nie wierzy i Którego się gardzi? Po co zakładać zbroję do ochrony przed kimś, kogo uważa się za metaforę lub wyraz ludzkiej wolności? Relatywizm sprawia, że nie ma czym przepasać bioder (i rzeczywiście współczesność jest tymi odsłoniętymi biodrami niezmiernie zainteresowana), sprawiedliwość ma tylko aspekt pozytywny (brak elementu sprawiedliwej kary), buty zakładane dla niesienia ewangelii o pokoju zastępowane są kapturami w ciasnym pokoju własnego „ja”, a perspektywa chronienia się za tarczą czegokolwiek jest wyrazem ciasnych, najpewniej różnej maści „fobicznych” poglądów; zbawienie oferuje świat „tu i teraz”, więc Pawłową przyłbicę rezerwuje się dla konserwatywnych „zakutych łbów”, a miecz Ducha, miast podlegać hartowaniu i ostrzeniu, roztapiany jest w tyglu równorzędnych, chociaż wzajemnie sprzecznych interpretacji różnorodnych szkół teologicznych... Oto jest więc współczesna potrzeba – potrzeba kształcenia człowieka, który będzie potrafił zarówno pracować (przypowieść o budowaniu domu), jak i walczyć. Dość zaskakująco pod koniec artykułu widzimy analogię pomiędzy kryzysem postaw religijnych a kryzysem męskości, ale, by nie mnożyć już wątków, zamknijmy te rozważania krótkim drogowskazem do żegnania tych kryzysów, będącym jednocześnie odpowiedzią na pytanie o potrzebę

⁴⁷ Cyt. za: <https://chrzescijanin.pl/zagrozenie-chrzescijanstwo-bez-chrystusa/> [01.10.2017].

postawy fundamentalnej: „Znam twoje czyny: nie jesteś ani zimny, ani gorący. Obyś był zimny albo gorący! Skoro jednak jesteś letni, a nie zimny ani gorący, wypluję [dosł. „zwymiotuję” – *przyp. KP*] cię z moich ust” (Ap 3,15-16).

Literatura:

- Baudrillard, J., *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.
- Biblia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. M. Peter i in., Poznań-Warszawa 2009 (tzw. *Biblia Poznańska*).
- Cahill, E.A., *Liberal Religion in the Post Christian Era*, New York 1974.
- Centrum Badania Opinii Społecznej, *Komunikat z badań CBOS nr 76/2015: Pracoholicy, siecioholicy, hazardziści... Uzależnienia od zachowań*, Warszawa 2015, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_076_15.PDF, [24.07.2017].
- Cottee S., *Pilgrims to the Islamic State*, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2015/07/isis-foreign-fighters-political-pilgrims/399209/> [21.09.2017].
- Cronne M., *Radicalization revisited: violence, politics and the skills of the body*, „International Affairs”, May 2016, vol. 92, issue 3, s. 587-604.
- Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, red. F.W. Danker, electronic edition, moduł w BibleWorks 6.0.
- Dlaczego ludzie dołączają do tzw. Państwa Islamskiego?*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1660114,1,dlaczego-ludzie-dolaczaja-do-tzw-panstwa-islamskiego.read> [21.09.2017].
- Erdem, E.I., *The ‘Clash of Civilizations’: Revisited afeter September 11*, „Alternatives. Turkish Journal of International Relations”, vol. 1, nr 2 (Summer 2002), s. 81-107.
- Erdem, E.I., *The ‘Clash of Civilizations’: Revisited afeter September 11*, „Alternatives. Turkish Journal of International Relations”, vol. 1, nr 2 (Summer 2002), s. 81-107.
- Europejskie Centrum Monitorowania Narkotyków i Narkomanii, *Europejski raport narkotykowy 2017: Tendencje i osiągnięcia*, Luksemburg 2017, <http://www.emcdda.europa.eu/system/files/publications/4541/TDAT17001PLN.pdf> [23.07.2017].
- Friberg, T. – Friberg, B. – Miller, N.V., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Grand Rapids, Michigan 2000.
- Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz – Z. Karpus, Toruń 2005, s. 22. <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do> [15.09.2017]. [http://orka.sejm.gov.pl/proc4.nsf/pdf/F0075DAA79B43840C12570C700305834/\\$File/2796_u_zal.pdf](http://orka.sejm.gov.pl/proc4.nsf/pdf/F0075DAA79B43840C12570C700305834/$File/2796_u_zal.pdf) [19.08.2017]. <https://chrzescijanin.pl/zagrozenie-chrzescijanstwo-bez-chrystusa/> [01.10.2017].
- Huntington, S., *The Clash of Civilizations Revisited*, „New Perspectives Quarterly” vol. 30, issue 4, October 2013, s. 46-54.
- Huntington, S., *The Clash of Civilizations Revisited*, „New Perspectives Quarterly” vol. 30, issue 4, October 2013, s. 46-54.
- Huntington, S.P., *Wojna cywilizacji?*, „Res Publica Nowa” nr 2(65), luty 1994.
- Huntington, S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2003.
- Islamist Radicalization in Europe and the Middle East*, red. G. Joffe, London – New York 2012.
- Kaczmarek, J., „Postmodernizm” (album „Między nami”, 1997).
- Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, wyboru dokonał, przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył J. Pelc, Warszawa 1967, http://pracownik.kul.pl/files/94147/public/Frege_i_Russell.pdf [26.07.2017]
- Martin, J., *Jezus*, tł. K. Jasiński i A. Wawrzyniak, Poznań 2016
- Maslow, A., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 22017

- Miłoszewska, D., *Zderzenie cywilizacji – mit czy rzeczywistość?*, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/962/1/Zderzenie%20cywilizacji.pdf> [21.05.2017].
- Moir, A. – Jessel, D., *Pleć mózgu*, Warszawa 2016.
- Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000*, tł. R. Popowski, Warszawa 2000.
- Rabasa, A. – Benard, Ch., *Eurojihad: Paterns of Islamist Radicalization and Terrorism in Europe*, Cambridge-New York 2014.
- Rorty, R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Tarski, A., *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933, <http://archiwum.wfis.uw.edu.pl/bibfis/archiwalia/tarski-alfred-pojecie-prawdy-w-jezykach-nauk-dedukcyjnych> [26.07.2017].
- The Fundamentals*, drugie wydanie, tom 1: <http://ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%201.pdf> [31.07.2017].
- The Fundamentals*, drugie wydanie, tom 2: <http://ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%202.pdf> [31.07.2017].
- The Fundamentals*, drugie wydanie, tom 3: <http://ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%203.pdf> [31.07.2017].
- The Fundamentals*, drugie wydanie, tom 4: <http://ntslibrary.com/PDF%20Books%20II/Torrey%20-%20The%20Fundamentals%204.pdf> [31.07.2017].
- The Fundamentals*, pierwsze wydanie, tomy 1-7: <https://archive.org/details/fundamentalstest17chic> [31.07.2017].
- The Fundamentals*, pierwsze wydanie, tomy 4-9: <https://babel.hathitrust.org/cgi/t?id=coo.31924092329774;view=1up;seq=9> [31.07.2017].
- The Fundamentals*, pierwsze wydanie, tom 10: <https://archive.org/details/cu31924031663168> [31.07.2017].
- The Fundamentals*, pierwsze wydanie, tom 11: <https://archive.org/details/cu31924098504685> [31.07.2017].
- The Fundamentals*, pierwsze wydanie, tom 12: <https://archive.org/details/cu31924098504685> [31.07.2017].
- Vahanian, G., *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, New York 1961
- Vidino L.- Brandon J., *Countering Radicalization in Europe. A policy report published by the International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR)*, London 2012.
- Yann, H., *Why is ISIS so successful AT luring Westerners?*, <http://edition.cnn.com/2014/10/07/world/isis-western-draw/index.html> [21.09.2017]

Building on Rock and on Sand, or Why We Need Real Fundamentalism

Summary: In this article the author encourages the reader to reflect on the issue of fundamentalism from a Christian perspective. Starting from Huntington's theory about the clash of civilizations, he presents the important problems connected with philosophy's purely negative perception of fundamentalism, especially with reference to the search for truth. Using the example of the parable from Mt 7:24 -27, he points out the need for the existence of permanent points of reference, which in the liberal world are being eliminated. Then, as the author shows, it becomes impossible to write about fundamentalism in a strictly theoretical manner, because any fundamental conception always refers to a particular world view. This is true also of Christianity, and liberal attempts to "rework" Christianity cannot be reconciled with the teaching of Jesus Christ, who requires

a very definite decision from his disciples, to be for or against Him.

Keywords: fundamentalism, liberalism, axiology, truth

RECENZJE I OMÓWIENIA

Mikołaj Starzyński,
Nowy ateizm,
Nomos, Kraków 2015, s. 176.

Książka M. Starzyńskiego należy do rosnącej na polskim rynku grupy pozycji będących odpowiedzią na poglądy nowego ateizmu. Termin „nowy ateizm” opisuje nurt myślowy związany z bardzo ostrą krytyką religii budującą swoje tezy głównie w oparciu o nauki przyrodnicze i społeczne. Jako zjawisko jest on obecny od początku obecnego stulecia.

Celem książki jest krytyczne i całościowe przyjrzenie się omawianemu zjawisku poprzez przywołanie tematów podejmowanych przez autorów. Według Starzyńskiego brakuje aktualnie na polskim rynku takiej pracy, choć istnieją inne, pogłębiające raczej poszczególne wątki tematyczne, zwłaszcza z pozycji obrony systemu religijnego. Autorowi *Nowego ateizmu* nie chodzi o apologię wiary. Celem jest uczciwość intelektualna, której autor – choć nie wprost – odmawia autorom reprezentującym nurt nowego ateizmu. Autor ukazuje siebie jako osobę niewierzącą lub agnostyka. W książce nie ma jednoznacznej deklaracji dotyczącej sytuacji aktualnej.

Książka jest przede wszystkim analizą tekstu, dotyczącą pozycji czterech autorów sztandarowych nurtu nowego ateizmu: Richarda Dawkinsa, Sama Harrisa, Christophera Hitchensa i Daniela Dennetta. Część z tematów i tekstów służy zreferowaniu poglądów nurtu, część zaś staje się przedmiotem polemiki ze strony Starzyńskiego.

Dwa pierwsze rozdziały posiadają charakter prezentacji tematu oraz autorów-„klasyków” wspomnianych powyżej, nazywanych w szerszej literaturze jak i przez autora Czterema Jeźdźcami nowego ateizmu. Zasadnicza tematyka omawiana jest w kolejnych trzech rozdziałach. Pierwsza grupa tematyczna (rozdział trzeci) dotyczy interpretacji zagadnień politycznych ze strony nowego ateizmu. Poruszone tutaj zostały kwestie społecznego oddziaływania religii, jak również zagadnienia kreacjonizmu i postulatu jego obecności w systemie edukacyjnym oraz ogólne konsekwencje obecności w szkolnictwie osób podzielających „paradygmat religijny”. W dalszej części mowa jest również o „biopolityce” (M. Foucault), m.in. kwestii życia i traktowania go jako wartość. Dla autorów nowego ateizmu jedynym możliwym podejściem do wyżej wymienionych zagadnień jest opowiedzenie się za „racjonalnym” (w rozumieniu autorów nurtu) obrazem świata i podejściem do rzeczywistości.

We wspomnianym kontekście społecznym poruszona została także kwestia terroryzmu islamskiego i jego religijnych uwarunkowań. Autor wskazuje tutaj bardzo jasno na brak szerokiego i kontekstowego podejścia do zjawiska ze strony nowe-

go ateizmu przy jednoczesnym uwypukleniu lub ograniczeniu go do wymiaru religijnego. Pominięta niestety zostaje geopolityka, ekonomia, przeszłość imperialna konkretnych obszarów itp. Jako niewystraszająca zostaje także potraktowana próba wyjaśnienia zjawiska fundamentalizmu religijnego, zwłaszcza muzułmańskiego. W interpretacji tego ostatniego brakuje, wg autora, m.in. właściwej oceny istotnego czynnika, jakim było nagle zderzenie cywilizacyjne świata islamu z modernizacją, do której Zachód adaptował się przez stulecia, w pewien sposób naturalnie.

Czwarty rozdział został poświęcony relacji nowego ateizmu do nauki i filozofii. Reprezentanci nowego ateizmu wskazują na fundamentalny konflikt pomiędzy religią a nauką, przy czym jego źródłem miałyby być stosunek do nauki. Religia i nauka, wg tego rozumienia, stanowią wykluczające się pola. Jediną możliwością jest przyjęcie tzw. światopoglądu naukowego. Autor książki – nie rozstrzygając kwestii istnienia lub nieistnienia Boga – wskazuje na trzecie możliwe stanowisko: pogodzenie obu przedstawionych wcześniej poglądów. Podkreśla przy tym ważną kwestię, jaką jest obraz Boga. Krytyka teizmu ze strony nowego ateizmu dotyczy pewnego wyobrażenia o Bogu i jego działaniu – jednak wyobrażenie to nie zawsze jest zgodne z tym, co ukazują same wielkie religie; istnieje w związku z tym konieczność posiadania pewnej wiedzy religioznawczej. Autor zarzuca także przedstawicielom nowego ateizmu niekonsekwencje językowe przy opisie fenomenu religii i nauki. Język używany w odniesieniu do religii posiada bardzo emocjonalny charakter, co zmniejsza wiarygodność wypowiedzi na płaszczyźnie merytorycznej.

Poruszona zostaje również kwestia prawdy. Reprezentanci nowego ateizmu, w kontekście postmodernistycznego rozproszenia prawdy, są – jak słusznie zauważa autor – zwolennikami istnienia prawdy absolutnej. W tym kontekście nie głoszą relatywizmu. Natomiast prawda jest niebezpiecznie sprowadzona do rozumowania scjentyistycznego z jednoznacznym wskazaniem na nauki przyrodnicze jako jedyne źródła wiedzy o świecie. Kontynuacja tych rozważań znajduje się w podrozdziale dotyczącym rozumu i racjonalności. Autor polemizuje z jednym ze sztandarowych haseł nowego ateizmu głoszącym, iż świat można poznać jedynie racjonalistycznie (racjonalizm) i naukowo. Dla autora jest to nieuzasadnione ukazywanie racjonalizmu jako monopolisty wszelkiej racjonalności, podczas gdy racjonalność jest przede wszystkim cechą całego ludzkiego bytowania i procesu myślenia, towarzysząc człowiekowi od początku. Z tego powodu, w dalszej części analizy, zostaje poddany krytyce przez autora tzw. „fundamentalizm oświeceniowy” (fundamentalizm racjonalistyczny) kierujący się bezgranicznym i wyłącznym zaufaniem nauce. Autor m.in. przypomina, iż współczesna metoda naukowa, przy wszystkich jej zaletach, jest przyjęta *a priori*. Choć „znana nam dzisiaj nauka jest najlepszym i najskuteczniejszym sposobem tłumaczenia pewnych zjawisk” nie można jednak „przypisywać jej metafizycznych właściwości i możliwości” (s. 113).

Kolejnym punktem niezgody jest kategoria postępu. Czy np. procesowi sekularyzacji społeczeństw towarzyszy postęp moralny? Jak pokazuje autor, stosowanie idei postępu do moralnej oceny określonych zjawisk jest hasłem nie tylko arbitralnym,

ale i pozbawionym uzasadnienia w faktach. Mówienie o prostym postępie moralnym w ramach historii stanowiłoby bardzo uproszczone podejście do rzeczywistości. Zarówno krytyka takiego podejścia w minionym stuleciu jak liczne fakty dotyczące aktualnej sytuacji świata czy ludzkości nie pozwalają na tak generalizujące stwierdzenie. Zbliżonej kwestii jest poświęcona refleksja dotycząca samej moralności. Niesłuszna jest dla autora krytyka ateizmu jako obszaru pozbawionego podstaw moralności. Z drugiej strony nowy ateizm w bardzo niespójny sposób próbuje stosować do zagadnień moralnych scjentyzm. Krytyka autora dotyczy poglądu, według którego to (obiektywna) nauka miałaby w dostarczać wskazówek dotyczących norm postępowania. Rodzi to podstawowe trudności. W ramach tematyki związanej z moralnością autor wskazuje również np. na niejednoznaczność postulatu troski o tzw. „dobrostan” człowieka (S. Harris) jako kryterium oceny części postępowania. Postulatowi temu towarzyszy niedopuszczalne powiązanie sfery faktów (sfery tego, jak jest; domyślnie: w naturze) i wartościowania moralnego moralności (jak powinno się postępować).

Ostatni, piąty rozdział, poświęcony jest relacji nowego ateizmu do kultury. Autor odnosi się tutaj m.in. do charakterystycznej dla nowego ateizmu koncepcji liniowej transformacji systemów religijnych. Wszystkie one miałyby podlegać ewolucji (np. ku monoteizmowi), aby w swoim końcowym etapie przejść w stadium naukowe. Całość procesu zmierzałaby do triumfu nauki; teizm byłby zaś skazany na przejście w ateizm. Autor pokazuje tutaj m.in. nieuzasadnioną dowolność w zastosowaniu analogii wymienionego procesu do ewolucji biologicznej, w której, jak zauważa, nie występuje żadna celowość (mamy do czynienia z przypadkowymi zmianami i przystosowaniem do środowiska, przy czym samo środowisko również ulega przemianom). Kwestionuje również jednostronność obecną w przekonaniu o możliwości wyczerpującego wyjaśnienia wszystkich zjawisk dotyczących człowieka w oparciu o ewolucję biologiczną. Wskazuje m.in., iż nowi ateści nie zauważają pewnych istotnych dla tematu przedzałożeń – np. przekonania o zdolności poznawczej rozumu, przyjęcia obiektywizmu poznania świata zewnętrznego. Reprezentanci nowego ateizmu ukazują siebie jako posiadających monopol na prawdę. Choć zaplecze instytucjonalne wzmacnia ich autorytet w publicznym odbiorze, są oni jednak „jedynymi pionkami w odwiecznej grze o hegemonię interpretacyjną” (s. 158).

Książka jest bardzo interesującym i jednocześnie, zgodnie z założeniem, krytycznym podejściem do zjawiska nowego ateizmu. Dobra znajomość reprezentatywnych autorów pozwala autorowi na swobodne ukazanie zarówno cech charakterystycznych ich sposobu myślenia jak i na wskazanie określonych deficytów. Lepszemu wglębieniu się w myśl nowego ateizmu pomagają liczne i stosunkowo obszerne cytaty głównych autorów, po których następuje analiza tekstów, również zgodnie z założeniem autora. Wziąwszy pod uwagę stosunkowo niewielką objętość książki tekst zawiera zbyt dużo wewnętrznych odniesień do treści znajdujących się w innych miejscach publikacji. Jest to jednak uwaga marginalna. Ogólnie natomiast autorowi udało się trafnie ukazać szerokie spektrum tematyki podejmowanej przez nowy ate-

izm oraz dokonać krytycznej i przekonującej analizy zagadnień.

ks. Andrzej Dańczak
Gdańskie Seminarium Duchowne

Grzegorz Sudół,
*Rola miłości w życiu indywidualnym i społecznym w
świecie nauczania papieża Jana Pawła II,*
Biblos, Kraków 2016, s. 383.

W życiu codziennym doświadczamy zwykle zewnętrznej strony życia społecznego. Jako jego uczestnicy stykamy się z instytucjami rozumianymi jako obiektywnie istniejące twory społeczne. Doświadczamy autorytetu władzy. Kierujemy się regułami aktualnie obowiązującego prawa.

Nie należy jednak zapominać, że posiada ono również bardziej subtelną i trudniejszą do uchwycenia dymensję. U jego podstaw znajduje się kultura wyrażająca się w wartościach, normach i wzorach postępowania. Wydaje się, że ten właśnie wymiar ma decydujące znaczenie dla życia społecznego. Determinuje bowiem wspomniany wymiar zewnętrzny. To właśnie od kulturowanych w społeczeństwie wartości zależy utrzymanie obowiązującego porządku instytucjonalnego, zewnętrznego, prawnego. W sytuacji przemian w tym wymiarze modyfikacjom ulec musi porządek wewnętrzny.

Poszukując potwierdzenia tej tezy na polu katolickiej nauki społecznej, zwróćmy uwagę na nauczanie Jana XXIII. Papież w swojej encyklice *Pacem in terris* koncentruje się na zagadnieniu pokoju poczynając od ludzkiego serca i zwykłych relacji międzyludzkich aż po relacje między państwami w skali globalnej. Zgodnie z misją Kościoła w świecie, zwraca uwagę przede wszystkim na kulturowy wymiar życia społecznego. Akcentuje, że podstawą pokoju są wartości: prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność. Wartości te stanowią aksjologiczną infrastrukturę pokoju. Są właściwą podstawą pokojowych relacji społecznych, poczynając od podstawowych relacji międzyludzkich a na relacjach między państwami w skali ogólnoswiatowej kończąc. Papież postuluje stworzenie pewnego rodzaju władzy światowej, międzynarodowej instytucji akceptowanej przez wszystkich, która zapewni pokojowe rozwiązywanie sporów między państwami. Te ważne działania i inicjatywy są jednak wtórne w stosunku do wartości, na które wskazuje papież.

Inną ilustracją związku między kulturowym a instytucjonalnym wymiarem życia społecznego jest kształtowanie się w społeczeństwach struktur grzechu. Zwraca na nie uwagę Jan Paweł II w swojej encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Grzeszne struktury w postaci niesprawiedliwego prawa, polityki nierealizującej dobro wspólne, alienujące się struktury władzy skupione na sobie i oderwane od społeczeństwa i życiowych problemów obywateli, mają swoje źródło w grzechach poszczególnych

osób. Warto zwrócić uwagę na to, że każdy grzech ma wymiar społeczny ze względu na społeczny wymiar natury ludzkiej i nadprzyrodzoną oraz moralną jedność wspólnoty Kościoła. Społeczny wymiar mają grzechy przeciw sprawiedliwości i miłości, one godzą w dobro bliźniego w sposób bardziej widoczny. Społeczny charakter mają grzechy polityków i tych wszystkich, którzy są odpowiedzialni za realizację dobra wspólnego społeczeństwa. Moralna kondycja całego społeczeństwa szczególnie jego elit z pewnością ma wpływ na funkcjonowanie instytucjonalnej sfery życia społecznego. Ma ona wpływ na tworzone prawo, przestrzeganie porządku społecznego, ma wpływ na jakość państwa, w którym żyją wszyscy obywatele.

Właśnie na ten ważny - kulturowy wymiar życia społecznego zwrócił uwagę Grzegorz Sudoł, w swojej książce: „Rola miłości w życiu indywidualnym i społecznym w świetle nauczania papieża Jana Pawła II”. Kościół w swoim posłannictwie odnosi się do moralnego wymiaru życia społecznego. Temat podjęty przez autora mieści się właśnie w tym moralnym i kulturowym wymiarze.

W lekturze publikacji należy najpierw zwrócić uwagę na jej walory. Praca wypełnia lukę w opracowaniach z zakresu katolickiej nauki społecznej na temat roli miłości w życiu indywidualnym i społecznym. Oparta jest na nauczaniu społecznym Jana Pawła II. Praca prezentuje kolejny obszar papieskiego nauczania, pozwala wnikliwiej poznać jego przesłanie. Jest sposobem przybliżenia się do jego sposobu myślenia i postrzegania ważnych problemów w życiu indywidualnym i społecznym. Pomaga odkrywać pontyfikat wielkiego Papieża, co jest ciągle aktualnym zadaniem dla wspólnoty Kościoła, szczególnie Kościoła w Polsce. Praca jest obszerna (s. 383) i szeroko wyświetla zagadnienie miłości w nauczaniu Jana Pawła II. Autor przywołuje wiele zagadnień mających na celu ukazanie roli miłości w życiu indywidualnym i społecznym. Rozprawa jest dobrze udokumentowana. Bibliografia zawiera pozycje mieszczące się na 72 stronach. Samo nauczanie Jana Pawła II, traktowane jako źródło pracy, obejmuje 49 stron bibliografii. Świadczy to o wnikliwej kwerendzie, jakiej musiał dokonać Autor w trakcie przygotowywania pracy. W pracy zwrócono uwagę na kulturowy i moralny wymiar życia społecznego.

Nie można pominąć uwag krytycznych nasuwających się w trakcie lektury książki. Autor mógłby lepiej rozgraniczać podejmowane w pracy tematy. Przede wszystkim te związane bezpośrednio z miłością. W trakcie lektury można odnieść wrażenie, że w poszczególnych rozdziałach nieustannie wraca do tych samych zagadnień. Nie prezentuje dorobku naukowego w analizowanym temacie: nie przedstawia artykułów lub pozycji książkowych na temat miłości w nauczaniu Jana Pawła II. Jak już wspomniano, książka wypełnia pewną lukę. Nie znaczy to jednak, by nikt nie próbował opisywać tego obszaru. W strukturze pracy zabrakło praktycznego wymiaru analizowanego zagadnienia. Gdzie wychowywać do miłości? Jaką rolę w kształtowaniu postaw miłości i miłosierdzie odgrywa rodzina, szkoła, społeczności lokalne? Jaka jest w tym dziele rola Kościoła? Porządkując bibliografię, autor uszeregował ją alfabetycznie. Wydaje się, że bardziej właściwe byłoby uporządkowanie jej w porządku chronologicznym. Dzięki temu można łatwiej uchwycić ewolucję oraz cią-

głość i zmienność nauczania papieskiego. Partie tekstu przeładowane są tematami. Prezentuje się wiele zagadnień, którym trochę brakuje myśli przewodniej łączącej wiele elementów w spójną całość. Autor słabo sygnalizuje na początku jednostek, jakie zagadnienia będą podejmowane w poszczególnych rozdziałach i paragrafach. Lepsze mogłyby być również zakończenia i podsumowania każdej jednostki zbierające główne wnioski, do których autor doszedł w trakcie analizowania zagadnień w poszczególnych częściach publikacji.

W trakcie lektury rodzą się pytania, które mogą być inspiracją do dalszych poszukiwań w obszarze, którym zajął się Autor. Przede wszystkim, jaka jest relacja między miłością a sprawiedliwością w nauczaniu Jana Pawła II? Jak do nauczania Jana Pawła II na temat roli miłości w nauczaniu indywidualnym i społecznym odnosi się nauczanie Benedykta XVI w encyklice *Deus caritas est i Caritas in veritate*? W jaki sposób praktycznie urzeczywistnić postulatory formułowane przez Jana Pawła II. Jak budować cywilizację miłości?

Grzegorz Sudoł opublikował ciekawą książkę opartą na bogatej bazie źródłowej oraz przy wykorzystaniu szerokiej literatury. Praca umożliwia przybliżenie się do pontyfikatu Jana Pawła II, który dla nas wszystkich jest zadaniem domagającym się realizacji w XXI wieku.

Ks. Wiesław Łużyński
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Noty o Autorach

JOHN ANTHONY BERRY, dr; kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Maltańskiego, Msida /Malta; john.berry@um.edu.mt.

ANETA BOŁDYREW, dr hab.; adiunkt w Katedrze Historii Wychowania i Pedagogiki Uniwersytetu ^[1]_[2]Łódzkiego; bow0@poczta.onet.pl.

URSZULA BRZOZOWSKA, mgr lic.; doktorantka na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; ursbrz@gmail.com.

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. ANDRZEJ DAŃCZAK, dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; andrzej.danczak@wp.pl.

KS. TOMASZ DUTKIEWICZ, dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; tomasz.dutkiewicz@op.pl.

KS. DAWID GALANCIAK, dr; wikariusz i katecheta w Lubawie; dawidgal@op.pl.

MATEUSZ IHNATOWICZ, dr; pracownik Muzeum Piaśnickiego w Wejherowie Oddział Muzeum Stutthof w Sztutowie; mateuszihnatowicz@gmail.com.

KS. ROBERT KACZOROWSKI, dr hab.; adiunkt w Katedrze Wokalistyki na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. St. Moniuszki w Gdańsku; x-erka@wp.pl.

KS. MAREK KLUZ, dr hab.; prodziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Podyplomowych Studiów z Etyki i Podyplomowych Studiów z Teologii, adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej i Duchowości; mkluz@op.pl.

KS. KRYSZTOF KREPEL, mgr lic.; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; k.krepel@interia.pl.

ADAM KROMER, dr; Gdańsk; akromer@poczta.onet.pl.

KS. JAROSŁAW LISICA, dr; wykładowca w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni; vixen1983@gmail.com.

IKS. ŁUKASZ MARCZAK, mgr lic.; doktorant w Katedrze Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Społeczno-Gospodarczej Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Lublinie; lukanm3@gmail.com.

KS. MIROSŁAW MRÓZ, prof. dr hab; profesor w Zakładzie Teologii Moralnej i Duchowości, kierownik Pracowni Tomizmu Biblijnego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; miroslaw.mroz@uni.torun.pl.

KS. ARKADIUSZ OLCZYK, dr hab.; wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej, w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej i w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; a.olczyk@czestochowa.opoka.org.pl.

KRZYSZTOF PILARZ, dr; adiunkt w Katedrze Pedagogiki, Katolickiej Nauki Społecznej i Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; pilarz@umk.pl.

KS. IVAN PLATOVNJAK SJ, doc. dr; profesor na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Ljubljanie /Słowenia; ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si.

KS. ADAM ROMEJKO, dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; aromejko@gmx.net.

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI, dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; g.szamocki@ug.edu.pl.

KS. JANUSZ SZULIST, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; janusz.szulist@op.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
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,^[1] New York 1992, s. 951.

c) odwołanie do rozdziału pracy zbiorowej publikowanej w serii wydawniczej:

J.E. Dyck, *Ezra 2 in Ideological Critical Perspective*, w: *Rethinking Contexts, Rereading Texts. Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. D.J.A. Clines – P.R. Davies, Sheffield 2000, s. 142.

d) odwołanie do dzieła przetłumaczonego na j. polski:

L.H. Feldman, *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, tł. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 47.

e) odwołanie do utworu wcześniej wspomnianego:

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samaritaner – ein Produkt der Text- und 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,^[1] New York 1992, s. 951.

h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów

R.B. Coote – K.W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (The Social World of Biblical Antiquity Series; 5), Sheffield 1987.

i) czterech lub więcej autorów/redaktorów

R. Albertz i in., *Frühe Hochkulturen. Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*, Leipzig 1997.

j) książka w kolejnym wydaniu

M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma 2004.

k) odczyt ze strony internetowej

www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet/volume012/027.htm [20.05.2014].

Zapraszamy do współpracy i zachęcamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

Redakcja