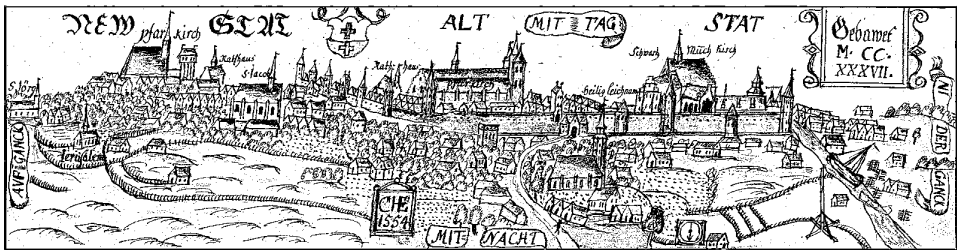


STUDIA  
ELBLĄSKIE  
TOM XII – ELBLĄG 2012



WYŻSZE  
SEMINARIUM DUCHÓWNE  
DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

# STUDIA ELBLĄSKIE



TOM XIII – ELBLĄG 2012

***Studia Elbląskie***

*Redaktor Naczelny:*

ks. dr hab. Stefan EWERTOWSKI – prof. UWM

*Zespół Redakcyjny:*

ks. Zdzisław BIEG, ks. Wojciech BOROWSKI,  
ks. Mieczysław JÓZEFczyk, ks. Marek KARCZEWSKI,  
ks. Andrzej KILANOWSKI, ks. Walenty SZYMAŃSKI,  
ks. bp Józef WYSOCKI, ks. Wojciech ZAWADZKI,  
ks. Marek ŻMUDZIŃSKI

*Artykuły recenzowane:*

ks. Stanisław BAFIA – prof. UWM, dr hab. nauk humanistycznych – filozofia  
ks. Antoni MISIASZEK – prof. dr hab. nauk teologicznych – teologia  
ks. Jan WIŚNIEWSKI – prof. dr hab. nauk humanistycznych – historia

Wydano za zgodą  
Biskup Elbląski  
dr Jan STYRNA  
l.dz. 279/2012

*Projekt okładki:*

Adam KARZEL – „SQL” s.c.

*Przygotowanie do druku, redakcja techniczna:*

Władysław Andrzej SACHA

*Na okładce:*

*Panorama Elbląga. Widok miasta z 1554 r.*  
z kopii ze zbiorów Muzeum w Elblągu;  
oryginał w Archiwum Państwowym w Gdańsku

*Adres Redakcji:*

82-300 Elbląg, ul. Bożego Ciała 10  
tel./fax 55 232-61-82

**ISSN 1507-9058**

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE DIECEZJI ELBLĄSKIEJ

# **HISTORIA**



## SYMBOLIKA I ZNACZENIE ZAMKU KRZYŻACKIEGO W MALBORKU

**Słowa kluczowe:** Zakon Krzyżacki; funkcje zamków Zakonu; Pałac Wielkiego Mistrza; restauracja zamku; odniesienia polityczne; zabytek

**Key words:** Teutonic Order; functions of the Order Castles; Grand Master's Palace; restoration of the castle; political references; monument

**Schlüsselworte:** Deutschritterorden; Funktionen der Burgen des Ordens; Palast des Hochmeisters; Restaurierung des Schlosses; politische Bezüge; Denkmal

### WPROWADZENIE

W okresie przedkrzyżackim Prusowie pustoszyli Mazowsze, które wówczas posiadał książę Konrad (1187/88–1247)<sup>1</sup>. Najazdy te m.in. wywołała misja pruska Chrystiana<sup>2</sup>, którą poganie uznali za hańbę. W związku z tym, biskup Chrystian zaproponował księciu mazowieckiemu powołanie zakonu rycerskiego, wzorowanego na rycerzach inflanckich, który podjąłby się obrony granic przed rejsami pruskimi. Bruno (mistrz zakonu 1228, 1237–1238) i 14 jego towarzyszy złożyli śluby przed biskupem, jako Rycerze Chrystusa („fratrem milites Christi”; „milites Christi de Prussia”), a książę mazowiecko-kujawski zbudował dla nich gród dobrzyński, zapewniając uposażenie oraz przekazał im folwark „Zcedelitz” (Sedlce) na Kujawach, a biskup-elekt mazowiecki (płocki) Gunter (1227–1232) wieś Dobrzyń z wielką wy-

---

\* Ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski, kierownik Katedry Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego UWM w Olsztynie, specjalizacja: nauki humanistyczne (historia średniowiecza i nowożytna), nauki teologiczne (historia Kościoła).

<sup>1</sup> Piotr z Dusburga, *Kronika Ziemi Pruskiej*, tłum. S. Wyszomirski, wstęp J. Wenta, Toruń 2004, s. 21, przypis 1 – to książę mazowiecki, kujawski, sieradzki, łęczycki, krakowski.

<sup>2</sup> J. P o w i e r s k i, *Chrystian (zm. 1245)*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, red. S. Gierszewski, t. 1, Gdańsk 1992, s. 214–216 – Chrystian to biskup Prus od 1216 r. do śmierci 4 grudnia 1245 r.; A. R a d z i m i ń s k i, *Kościół w Państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach 1243–1525*, Malbork 2006, s. 10–11.

spą wiślaną i dziesięciny z osadników niemieckich, a kanonicy włocławscy pół wsi Wyszyńny<sup>3</sup>. Zakon ten jednak nie odegrał znaczącej roli<sup>4</sup>.

W tym czasie szukano innego zakonu, który wykonałby zadanie obrony granic Mazowsza. Książę Konrad zwrócił uwagę na Krzyżaków, o których Piotr z Dusburga, opisując rządy wielkiego mistrza Zakonu krzyżackiego Hermana v. Salza (2.6.1209–20.3.1230), informował: „Za jego czasów zakonowi zostały też ofiarowane wspaniałe dobra w Apulii, Romanii, Armenii, Niemczech, na Węgrzech, a mianowicie obszar ziemi, który nazywa się Borsa, w Inflantach i w Prusach”<sup>5</sup>. Konrad Mazowiecki, jak stwierdził kronikarz Piotr, usłyszawszy o „dobrej sławie” Zakonu „wspomnianych braci chciał zaprosić dla obrony swojej ziemi, wiary i wiernych, ponieważ widział, że bracia powołani przez niego w tym celu, Rycerze Chrystusowi [dobrzyńscy – J.W.], nie byli mu przydatni w tej sprawie”<sup>6</sup>. Książę Konrad na zwołanej naradzie przedstawił zamiysł sprowadzenia Krzyżaków<sup>7</sup> do walki z Prusami, ponieważ w 1227 r. wielki mistrz Herman von Salza zaproponował rokowania, co było reakcją na propozycję księcia, aby Zakon zabezpieczył północną granicę przed Prusami<sup>8</sup>. Plan księcia został przyjęty pozytywnie, skoro mógł wysłać do wielkiego mistrza Zakonu poselstwo, które zaopatrzył również w opieczętowane listy biskupów<sup>9</sup>. Te wydarzenia mogły się pokrywać czasowo z okresem kiedy myślano o zorganizowaniu zakonu Rycerzy Chrystusa, którzy w 1228 r. otrzymali nadanie księcia

<sup>3</sup> J. P o w i e r s k i, *Prusowie, Mazowsze i sprowadzenie Krzyżaków do Polski*, Malbork 1996, t. I, s. 10–15 – 19 kwietnia 1235 r., na prośbę Krzyżaków, Grzegorz IX zatwierdził inkorporację Rycerzy Chrystusa w Prusach, której dokonał biskup diecezjalny płocki Gunter. Nie wiadomo jednak, czy w Dobrzyńiu był jedyny czy główny dom tego zakonu, ponieważ po inkorporacji (15 przyłączyło się do Krzyżaków) w 1240 r. 10 członków pruskich Rycerzy Chrystusa wraz z mistrzem Brunonem działało w Meklemburgii. Por. P i o t r z D u s b u r g a, *Kronika Ziemi Pruskiej*, s. 22–23; H. B o o c k m a n n, *Zakon Krzyżacki. Dwanaście rozdziałów jego historii*, tłum. R. Traba, Warszawa 1998, s. 100; K. M i l i t z e r, *Historia zakonu krzyżackiego*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 86; P. N i t e c k i, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 74 – Gunter, biskup płocki; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, red. M. Biskup, R. Czaja, Warszawa 2009, s. 53–54.

<sup>4</sup> *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 54–59; K. M i l i t z e r, *Historia zakonu krzyżackiego*, s. 88.

<sup>5</sup> P i o t r z D u s b u r g a, *Kronika Ziemi Pruskiej*, s. 18; J. T r u p i n d a, *Państwo Zakonu Niemieckiego w Prusach*, w: M. J a c k i e w i c z - G a r n i e c, M. G a r n i e c, *Zamki krzyżackie w dawnych Prusach. Powiśle, Warmia, Mazury*, Olsztyn 2006, s. 14–15.

<sup>6</sup> J. P o w i e r s k i, *Prusowie, Mazowsze*, s. 17.

<sup>7</sup> H. B o o c k m a n n, *Zakon Krzyżacki*, s. 93, 101; L. Z y n e r, *Geneza i powstanie zakonu krzyżackiego*, w: *Zakon krzyżacki i jego państwo w Prusach. Wybór tekstów źródłowych*, red. A. Radziwiński, Toruń 2005, s. 7–14 – początek Zakonu stanowił szpital w Jerozolimie, istniejący od 1143 r., w 1189/1190 miał służyć obłożonej Akkonie, a w marcu 1198 r., czyli od spotkania niemieckich krzyżowców, wyższego duchowieństwa Ziemi Świętej i Rzeszy, został przekształcony w zakon rycerski; por. K. M i l i t z e r, *Historia zakonu krzyżackiego*, s. 122–123.

<sup>8</sup> T. J a s i ń s k i, *Początki władztwa terytorialnego*, w: *Zakon krzyżacki i jego państwo w Prusach. Wybór tekstów źródłowych*, red. A. Radziwiński, Toruń 2005, s. 22; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 54; K. M i l i t z e r, *Historia zakonu krzyżackiego*, s. 85.

<sup>9</sup> J. P o w i e r s k i, *Prusowie, Mazowsze*, t. I, s. 17.



i biskupa<sup>10</sup>. Dnia 23 kwietnia 1228 r. Konrad nadał Krzyżakom ziemię chełmińską i wieś Orłowo na Kujawach<sup>11</sup>. Natomiast w czerwcu 1230 r., tzw. dokumentem kruszwickim, „dał wspomnianym braciom [Krzyżakom – J.W.] domu niemieckiego, współczesnym i przyszłym, ziemię chełmińską i lubawską oraz ziemię, którą przy pomocy Pana mogliby odebrać z rąk niewiernych w przyszłości”<sup>12</sup>. Podobnie postąpił biskup płocki Gunter (17.3.1230 r.) oraz biskup pruski Chrystian (1230–1231 r.)<sup>13</sup>, którego sytuacja uległa zmianie po uwięzieniu go na terenie Sambii.

Odtąd Krzyżacy, dzięki sukcesom militarnym, umacniali swoją pozycję w Prusach, tym bardziej że mieli wsparcie Stolicy Apostolskiej, wsparcie społeczne i gospodarcze w Cesarstwie Niemieckim, a także ze strony książąt polskich, którzy brali udział w krucjatach do Prus. Zakon przystąpił więc do organizowania osadnictwa w Prusach, zakładając wsie i miasta, sprowadzając ludność z terenów niemieckich (zwłaszcza po traktacie dzierzgońskim z 7 lutego 1249 r.<sup>14</sup>), nadając trwałe charakter swojej obecności na tym terytorium. Wtedy też na terenie każdego obszaru plemiennego utworzono jedną teryturię: Dzierzgoń dla Pomezanii (bo Kwidzyn, gdzie osiadł pierwszy prowizor, utracono), Elbląg dla Pogezanii, Zantyr (Sącierz) dla Werder (Żuławy), Bałgę (Wessjolo) dla Warmii, a Kreuzburg (Sławoskoje) dla niedawno zdobytej Natangii oraz w 1255 r. Królewiec dla Sambii. Wyrazem tej „stabilizacji” było erygowanie trzech diecezji w Prusach i jednej w ziemi chełmińskiej w 1243 r., a także wydzielenie ich biskupom 1/3 terenu diecezji na dobra stołowe (dominium). Po kilku powstaniach Prusów przeciwko Zakonowi (1243–1273), które niemal doprowadziły do zakończenia panowania krzyżackiego w tym rejonie, Krzyżacy ostatecznie podbili Prusy do 1283 r.<sup>15</sup>. Następnie, po nieudanej próbie utworzenia państwa w Siedmiogrodzie, w 1309 r. przenieśli swoją stolicę z Wenecji do Malborka, „który już dawno należało wykonać”, chociaż temu faktowi długo towarzyszyły wewnętrzne konflikty, a nawet kryzys w Zakonie<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> P i o t r z D u s b u r g a, *Kronika Ziemi Pruskiej*, s. 25; J. P o w i e r s k i, *Prusowie, Mazowsze*, s. 19–25.

<sup>11</sup> S. J ó Ź w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku w czasach wielkich mistrzów (1309–1457)*, Malbork 2007, s. 22.

<sup>12</sup> P i o t r z D u s b u r g a, *Kronika Ziemi Pruskiej*, s. 24; por. T. J a s i ń s k i, *Początki władztwa terytorialnego*, s. 22; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 63; H. B o o c k m a n n, *Zakon Krzyżacki*, s. 101–103.

<sup>13</sup> A. R a d z i m i ń s k i, *Kościół w Państwie Zakonu*, s. 12–13.

<sup>14</sup> *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 72; H. B o o c k m a n n, *Zakon Krzyżacki*, s. 109–117.

<sup>15</sup> T. J a s i ń s k i, *Początki władztwa terytorialnego*, s. 22–23; K. M i l i t z e r, *Historia zakonu krzyżackiego*, s. 89–107; M. J. H o f f m a n n, *Podbój Prusów przez Zakon Krzyżacki*, w: *Wojny w Prusach*, red. W. Gieszczyński, N. Kasperek, J. Maroń, s. 9–27; J. T r u p i n d a, *Państwo Zakonu Niemieckiego*, s. 14–17; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 79–90.

<sup>16</sup> K. M i l i t z e r, *Historia zakonu krzyżackiego*, s. 135; J. T r u p i n d a, *Państwo Zakonu Niemieckiego*, s. 17–18; por. *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 95–96; H. B o o c k m a n n, *Zakon Krzyżacki*, s. 175–176.

## I. BUDOWA ZAMKU

W związku z przeniesieniem Domu Głównego do Malborka, zaszła potrzeba upodobnienia go do rezydencji książąt. Tutejsza komtura została założona w Malborku około 1280 r. lub niedługo potem, czyli po przeniesieniu komturii Zantyr<sup>17</sup>. W 1240 r. w bulli papieskiej wspominało się w Zantyrze gród (*castrum*) i miasto (*civitas*), jako „rzemieślniczo-handlową osadą podgrodową”. Zapewne względy polityczne i komunikacyjne spowodowały, że gród rozebrano, używając jego materiału do budowy nowej siedziby konwentu w Malborku, czyli o kilkanaście kilometrów dalej. „Tu w Prusach ukształtowała się charakterystyczna dla Zakonu sylweta dwuczłonowego zamku-klasztoru, składającego się z czteroskrzydłowego domu konwentualnego, w którym mieściło się centrum lokalnej władzy i przedzamcza (niekiedy kilkuczęściowego) o charakterze gospodarczym. Murowane z cegły i kamienia zamki były niewątpliwie nowością w tej części Europy”<sup>18</sup>. Malborska komtura stanowiła „fundament” do osiedlenia się tutaj wielkiego mistrza Zakonu. Tu zamek i miasto powstawały równocześnie, tak jak kolonizacja na Wysoczyźnie Sztumskiej. Warto też zaznaczyć, że uposażenia parafii malborskiej dokonano przed wystawieniem Malborkowi pierwszego przywileju lokacyjnego w 1286 r., ponieważ nie wzmiankowano tego faktu w czasie lokacji<sup>19</sup>.

Zanim rozpoczęto budowę domu zakonnego w Malborku, najpierw przygotowano teren otoczony z trzech stron wodami Nogatu. Mogło to nastąpić w okresie pomiędzy naradą dostojników krzyżackich w Radzyniu w dniu 17 listopada 1278 r. a przeniesieniem materiału budowlanego z Zantyr. Pierwsze umocnienia i budynki wykonano zapewne z drewna. Nie można było na tym etapie (powodował to pośpiech) stosować czasochłonnej techniki murarskiej, bardzo pracochłonnej i wymagającej sporych umiejętności, dlatego „jedynym wyjściem było więc poprzestanie na zdominowanej od dawna technice budowy prymitywnych, drewnianych lub drewniano-ziemnych umocnień.” W tych pracach uczestniczyli autochtoni (neofici i jeńcy), zwłaszcza w zakresie prac fortyfikacyjnych<sup>20</sup>. Następnie, od około trzeciej ćwierci XIII w. na terenie Prus zaczęto wznosić nowe zamki, stosując masywne materiały i technikę murarską (Toruń, Pokrzywno, Rogóźno). Wtedy też zapewne wzniesiono murowane skrzydło północne domu konwentualnego w Malborku, które stanowiło ¼ część przyszłego Zamku Wysokiego, gdzie także (na piętrze wschodniej części skrzydła północnego) umieszczono kaplicę i refektarz. Po jego zakończe-

<sup>17</sup> K. Militzer, *Historia zakonu krzyżackiego*, s. 97.

<sup>18</sup> M. Haftka, *Zamki krzyżackie. Dzierżgoń – Przezmark – Sztum*, Gdańsk 2010, s. 22–23; por. *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 99 – Elbląg, Brandenburg, Malbork mają regularne kształty kwadratu lub prostokąta – „Ten typ był charakterystyczny zwłaszcza dla siedzib komturów i podległych im konwentów”. Inaczej wyglądały zamki zakonów rycerskich (joannitów i templariuszy) np. na Pomorzu Zachodnim – Z. Radacki, *Średniowiecze zamki Pomorza Zachodniego*, Warszawa 1976, s. 105–158.

<sup>19</sup> W. Długokęcki, *Elita władzy miasta Malborka w średniowieczu*, Malbork 2004, s. 23–30; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 184.

<sup>20</sup> M. Arsyński, *Architektura warowna państwa zakonnego*, w: M. Jackiewicz-Garniec, M. Garniec, *Zamki krzyżackie w dawnych Prusach. Powiśle. Warmia. Mazury*, Olsztyn 2006, s. 26–27.

niu zbudowano skrzydło zachodnie, a pozostałą jego część zbudowano po 1309 r., kiedy zamek konwentu malborskiego wybrano na siedzibę wielkiego mistrza Zakonu<sup>21</sup>. Wtedy też pomyślano o rozbudowie Wysokiego Zamku, dlatego wielki mistrz Luther z Brunzswiku (1303–1311) rozpoczął prace nad rozbudową pomieszczeń mieszkalnych wielkiego mistrza i dla gości<sup>22</sup>. Dopiero wówczas dokończono budowę Zamku Wysokiego, nadając mu właściwą formę konwentualną. Jednakże „prace budowlane w szerszym wymiarze podjęte zostały po 1324 roku, a więc równoległe do pracy przy Zamku Średnim”. Nie można ich było prowadzić wcześniej, ponieważ w 1317 r. Prusy opuścił wielki mistrz Karol z Trewiru (1311–1324)<sup>23</sup>. Po stronie zachodniej Zamku Średniego, gdzie pierwotnie było usytuowane przedzamcze z zabudowaniami drewnianymi, po 1309 r., w latach 1310–1350 wzniesiono Pałac Wielkiego Mistrza i Wielki Refektarz, ponieważ tego wymagała stała obecność wielkiego mistrza krzyżackiego w Malborku. Należy podkreślić, że „Pałac Wielkich Mistrzów w Malborku należy w dzisiejszej postaci do najwspanialszych budowli średniowiecznej Europy, porównywalnej z najwspanialszymi rezydencjami możnowładczymi”<sup>24</sup>. Do pałacu został dobudowany (złączony z nim) Wielki Refektarz (30×15 m = 450 m kw.), który usytuowano od jego północnej strony. Pozostałe skrzydła tej części Zamku Średniego zbudowano w latach 1320–1344, równoległe z przebudową Zamku Wysokiego, który w 1344 r. osiągnął wymiary 60,7×51,3 m, stając się pod tym względem pierwszym wśród konwentów krzyżackich w Prusach<sup>25</sup>. W ten sposób zamek malborski nabrał charakteru rezydencji dworskiej, zachowując jednocześnie charakter konwentualny wspólnoty zakonnej, ponieważ tam znajdowała się przebudowana kaplica Najświętszej Maryi Panny, wysunięta w kierunku wschodnim (poza linię ściany), pod którą umieszczono kaplicę św. Anny, nekropolię wielkich mistrzów<sup>26</sup>. Na rozległym podzamczu malborskim (130–145×270 m), który zbudowano w latach 1310–1350, gdzie były usytuowane spichlerze na zboża i inne wiktuały, wyrabiano także broń i buty oraz inne przedmioty potrzebne człon-

<sup>21</sup> S. J ó ż w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 53–54, 441; M. A r s z y ń s k i, *Architektura warowna państwa zakonnego*, s. 27; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 123–124.

<sup>22</sup> K. M i l i t z e r, *Historia zakonu krzyżackiego*, s. 144–145; S. J ó ż w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 399–440.

<sup>23</sup> S. J ó ż w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 56.

<sup>24</sup> Tamże, s. 57–58, 60 – cytata; por. B. J e s i o n o w s k i, *Uwagi na temat wyników badań we wsch. części głównej kondygnacji Pałacu Wielkich Mistrzów w Malborku*, w: *Praeterita et posteritatis. Studia z historii sztuki i kultury ofiarowane Maciejowi Kilarowskiemu*, red. M. Mierzwiński, Malbork 2001, s. 179–197.

<sup>25</sup> S. J ó ż w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 60–61.

<sup>26</sup> W tej krypcie nie zostali pogrzebani tzw. wyklęci wielcy mistrzowie Zakonu: 1) Werner von Orseln (1324–1330), Ludwik König von Watteau (1342–1345), Heinrich von Plauen (1410–1413), którzy spoczęli w katedrze biskupów pomezkańskich w Kwidzynie, co potwierdziły badania archeologiczne – por. B. W i ś n i e w s k i, *Badania archeologiczne w katedrze*, w: *Schody Kawowe*. Kwartalnik Kwidzyńskiego Towarzystwa Kulturalnego, nr 1/37, 2009, s. 9–13; S. J ó ż w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 441–446 – pierwszym pochowanym w tym nekropolium był wielki mistrz Dietrich von Altenburg, który zmarł 6 października 1341 r.; M. A r s z y ń s k i, *Architektura warowna państwa zakonnego*, s. 37–38.

kom Zakonu<sup>27</sup>. Wytworami tymi zaopatrywano własne wojska i wojska interwencyjne, ponieważ w każdym zamku przechowywana ich liczba przekraczała potrzeby miejscowego konwentu.

W okresie wojny 13-letniej, 1 czerwca 1457 r. wojska polskie wkroczyły do zamku malborskiego, a kilka dni później z własnej woli pozostało tutaj kilku księży krzyżackich i dwóch braci-rycerzy. Wielki mistrz Zakonu Ludwik von Erlichshausen (1450–1467)<sup>28</sup> opuścił swoją malborską siedzibę 6 czerwca tego roku, udając się do Tczewa. Król Kazimierz Jagiellończyk (przebywał tu od 8.6. do 1.9.1457 r.), 9 czerwca 1457 r. na dziedzińcu Zamku Średniego, odebrał hołd i przysięgę wierności rady miasta, ławników i gminy Malborka, ale też wtedy „wielu dobrych ludzi” opuściło miasto. Ostatecznie jednak miasto skapitulowało 5 sierpnia 1460 r., stwierdzając w akcie, że „mieszkańcy Malborka zostali uwolnieni spod zwierzchnictwa Zakonu (...) Przez nieświadomą winę i w wyniku namowy przez kilku ich „starszych” wrócili pod panowanie krzyżackie, chociaż pod rządami króla nie doznali żadnych szkód<sup>29</sup>.

## II. PODSTAWOWE FUNKCJE MALBORSKIEGO ZAMKU KRZYŻACKIEGO

Każdy dom (zamek) konwentualny Zakonu krzyżackiego pełnił co najmniej trzy zasadnicze funkcje: jako dom wspólnoty zakonnej (klasztór), jako centrum zarządzania (siedziba administracji), a także jako punkt strategiczny (obronny). Zamek malborski (oprócz tu wzmiankowanych) był oprócz tego reprezentacyjną stolicą państwa zakonnego i rezydencją wielkiego mistrza.

Zakon krzyżacki, osiedlwszy się w Prusach, szukał takiego kształtu warownej siedziby, która odpowiadałaby tutejszym warunkom terenowym, ale także zadaniom jakie w tym rejonie mieli wykonać Krzyżacy. Odrzucono taką koncepcję jej kształtu, którą zastosowano w Pokrzywnie i Rogoźnie, ponieważ nie odpowiadały „formie i sposobowi działania struktur organizacyjnych i gospodarczych krystalizujących się w Prusach w drugiej połowie XIII wieku”<sup>30</sup>. Ukształtowany w Prusach typ regularnego zamku wynikał z zadań militarnych, gospodarczych, klasztornych i szpitalnych, jakie miał spełniać<sup>31</sup>. W pierwszej fazie obecności Krzyżaków na tym

<sup>27</sup> K. M i l i t z e r, *Historia zakonu krzyżackiego*, s. 144–145; S. J ó z w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 61–62, 399–440.

<sup>28</sup> P. P i z a ń s k i, *Poczet wielkich mistrzów krzyżackich*, Gdańsk 1997, s. 113 – „Dnia 6 czerwca zaciężni, którzy wcześniej sprzedali cały zamek królowi polskiemu, wyprowadzili go z pałacu, kazali mu usiąść na wóz, po czym w małym orszaku wywieźli do Chojnic, mimo, że Ludwik przeklinał ich i przepowiadał swój rychły powrót”; M. J ó z e f c z y k, *Średniowiecze Elbląga. Z problematyki społeczno-religijnej*, Elbląg 1996, s. 181.

<sup>29</sup> W. D ł u g o k ę c k i, *Elita władzy miasta Malborka*, s. 160–164, 177–185; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 265–267, 300, 328.

<sup>30</sup> M. A r s z y ń s k i, *Architektura warowna państwa zakonnego*, s. 28; M. H a f t k a, *Zamki krzyżackie*, s. 22.

<sup>31</sup> *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 99; Z. K o w a ł s k a, *Krzyżacy w innym świetle. Od średniowiecza do czasów współczesnych*, Tarnów 1996, s. 43–49.

terenie, działania wojskowe zeszyły niejako na dalszy plan, a szczególnego znaczenia nabrało bardziej ściśle przestrzeganie reguły życia zakonnego w klasztorze. Z tego powodu tutejsze warownie krzyżackie były najpierw *domem konwentu* zakonnego, w którym zakonnicy żyli, pracowali, a także oddawali się modlitwie i kontemplacji. Zakonnicy-rycerze zbierali się na wspólną modlitwę, wspólne posiłki i wspólną pracę, a wielka wspólna sypialnia zmuszała ich do wyznaczenia czasu spoczynku, aby nie utrudniać go innym<sup>32</sup>. Z tego powodu w każdej siedzibie musiały zostać wzniesione następujące pomieszczenia: kaplica, która zajmowała uprzywilejowane miejsce, kapitułarz-refektarz (jadalnia i miejsce cotygodniowych spotkań konwentu [12 braci-rycerzy i 6 księży z komturem]), dormitorium (sala sypialna), infirmeria (sala chorych), kuchnia i jej zaplecze oraz pomieszczenia gospodarcze. To wszystko miało służyć zakonnikom, aby mogli wypełnić swoje zobowiązania wynikające z *Reguły*<sup>33</sup>.

Drugim ważnym elementem życia zakonów rycerskich była konieczność wypełniania przez jego członków zadań wojskowych. To powodowało, że zamki krzyżackie musiały także sprostać tym wymogom, dlatego budowano je tak, aby spełniały też ważną rolę *strategiczną*. Tu bowiem kwaterowano oddziały polowe, ale także tu mogła chronić się ludność cywilna, uciekająca przed wrogiem. Zamki te były więc umocnieniami, fortyfikacjami zbudowanymi tak, aby umożliwiały samodzielną obronę i jednocześnie były bazą działań ofensywnych. Z tego powodu rozmieszczano je w takiej odległości na terenie Prus, aby spełniały tę ważną rolę obronną. Planując wzniesienie jakiegoś konwentu (zamku) uwzględniano warunki naturalne (wzniesienia, jeziora, trudna dostępność). Tak postąpiono przenosząc gród Zantyr, który leżał na wysokim brzegu Nogatu (na krawędzi Wysoczyzny i Żuław) do Malborka, gdzie dostęp do wznoszonej tu fortyfikacji utrudniały także wody tej samej rzeki, otaczające zamek z trzech stron. Zazwyczaj, tak jak w Malborku, zamek składał się z kilku oddzielnych części niejako zamkniętych, aby uniemożliwić do niego dostęp wojsk wroga, stając się doskonałym zabezpieczeniem przed możliwością wtargnięcia wojsk nieprzyjacielskich do wnętrza zamkowego. Dodatkowym elementem tej fortyfikacji były wieże (jak w Kwidzynie, Grudziądzu, Toruniu), które służyły jako magazyny strzał, kusz, czyli zbrojownie, a także jako punkty obserwacji przedpola zamkowego w czasie działań wroga<sup>34</sup>.

Zamek pełnił też rolę ważnego *centrum zarządzania* gospodarką. Poddani Zakonu byli zobowiązani do świadczeń pieniężnych, w naturze i robociznie. Z tego powodu zamek pełnił „funkcję lokalnego przedstawiciela władzy państwowej i naczelnika jej terenowej jednostki administracyjnej zwanej komturstwem, obejmującej swym zasięgiem obszary sąsiadujące z zamkiem”. Stąd więc zarządzano licznymi

<sup>32</sup> M. Arszyski, *Architektura warowna państwa zakonnego*, s. 27–28, 33–34; M. Haftka, *Zamki krzyżackie*, s. 24.

<sup>33</sup> M. Arszyski, *Budownictwo warowne zakonu krzyżackiego*, s. 182–192; M. Haftka, *Zamki krzyżackie*, s. 24; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 411–417; Z. Kowalska, *Krzyżacy w innym świetle*, s. 37–38.

<sup>34</sup> J. Gancewski, *Rola militarna zamków krzyżackich w Prusach w XIV i XV wieku*, w: *Wojny w Prusach*, red. W. Gieszczyński, N. Kasperek, J. Maron, Olsztyn 2004, s. 31–34; M. Arszyski, *Architektura warowna państwa zakonnego*, s. 30, s. 171–182; M. Haftka, *Zamki krzyżackie*, s. 25–26.

i dużymi folwarkami krzyżackimi, rozciągającymi się w jego okolicy. Folwarki to różnego typu gospodarstwa wiejskie, zajmujące się uprawą roli, hodowlą bydła lub koni i nierogacizny, albo zajmowały się gospodarką leśną czy też rybactwem. Komturowi podlegały również młyny zakonne oraz wsie czynszowe i dobra rycerskie. Bracia zakonnicy podejmowali tu m.in. decyzje w zakresie ich funkcjonowania i wydawali polecenia, odbierając też należności w naturze od ludności poddanej, a także tutaj gromadzono plody ziemi pochodzące z gospodarki państwowej Zakonu, które magazynowano w niższych kondygnacjach, zwłaszcza na Przedzamczu. W zakresie wykonywania tej funkcji organizowano także osadnictwo, ustalano politykę fiskalną oraz organizowano roboty publiczne. „Ocenia się, że na początku XV stulecia rezerwy pieniężne w malborskim skarbcu wynosiły około 200 tysięcy grzywien. O ich wielkości decydowały przede wszystkim wpływy z handlu, które szacuje się na około 120 tysięcy grzywien”. Ze względu na znaczne obciążenie obowiązkami, komtur i jego zastępca (jeżeli występował) posiadał oddzielne mieszkanie i kancelarię, który także wykonywał niektóre funkcje sądownicze<sup>35</sup>.

### III. ZAMEK MALBORSKI, JAKO REZYDENCJA MOŻNOWŁADCY

Przeniesienie centralnego urzędu, czyli wielkiego mistrza Zakonu krzyżackiego do Malborka zmieniło status miasta, a zwłaszcza znajdującego się tutaj zamku krzyżackiego. Odtąd będzie on kojarzony z centrum dowodzenia całym Zakonem, tak rycerstwem, jak również podległych mu terenów. Poprzez rozbudowę dotychczasowego domu konwentualnego ukształtowano architektonicznie krzyżacki zamek malborski, który nabrał właściwego kształtu, jako rezydencja wielkich mistrzów Zakonu i jego najwyższych dygnitarzy (m.in. marszałek, wielki szpitalnik, wielki komtur, podskarbi, wielki szafarz), a także centrum administracji państwa krzyżackiego nad Bałtykiem. Tutaj bowiem wystawiano dokumenty wielkiego mistrza, jak instrumenty notarialne, dokumenty fundacyjne, przywileje lokacyjne. Tutaj też odbywały się kapituły generalne i kapituły wyborcze, w czasie których dokonywano m.in. wyboru wielkiego mistrza (w 1407 r. na takie wybory do Malborka przybyło 144 konnych z Inflant, a z całej Rzeszy mogło tu dotrzeć ok. 750 konnych) oraz kapituły zwykle dla obszaru Prus (np. w 1399 r. z 24 komturstw mogło przybyć 48 braci), kapituły głównego konwentu, także tutaj obradowała rada wielkiego mistrza (wielki komtur, marszałek, szpitalnik, szatny i podskarbi). Tu także funkcjonowała kancelaria wielkiego mistrza, powiększana personalnie od czasu wielkiego mistrza Wernera von Orselna, którą tworzyli kapelani wielkiego mistrza Zakonu i pisarze, a potem też notariusze publiczni oraz osoby wykonujące zadania pomocnicze. Z tej racji na zamku zapewne istniało skryptorium (?), gdzie przepisywano księgi, a być może oprawiano je. „Świadectwem postępującego rozwoju kancelarii było rozpoczęcie prowadzenia metryki dokumentów, porządkującej przywileje wystawione w latach 1337–1358. Tym samym ukształtował się ostatecznie ustrój kancelarii, który z niewielkimi zmianami przetrwał do końca władzy wielkich mistrzów w Pru-

<sup>35</sup> M. Arszyski, *Architektura warowna państwa zakonnego*, s. 34–36 – cytat 1; M. Haftka, *Zamki krzyżackie*, s. 26 – cytat 2; Z. Kowalska, *Krzyżacy w innym świetle*, s. 40–41.

sach” (do 1456 r.)<sup>36</sup>. Reprezentacyjny charakter zamku malborskiego, ze względu na fakt rezydowania w nim wielkiego mistrza, powodował, że trzeba było zorganizować tutaj z odpowiednim rozmachem kuchnię, z której korzystali nie tylko najwyżsi dostojnicy Zakonu, ale także przybywający tutaj goście zewnętrzni, ponieważ wielokrotnie trzeba było przygotowywać przyjęcia o charakterze państwowo-reprezentacyjnym. Natomiast liczba członków konwentu malborskiego, ze względu na to, że funkcjonował on w stolicy państwa, była największa, oscylując w latach 40. XV w. od 34–54 zakonników (34 braci-rycerzy i 8 księży), a liczba braci w Prusach była obliczana na ok. 1000 członków<sup>37</sup>. W 1457 r. centralna kancelaria Zakonu funkcjonowała w Królewcu, dokąd udał się wielki mistrz krzyżacki po utracie Malborka<sup>38</sup>.

#### IV. IDEOLOGICZNE ZNACZENIE ZAMKU

Malborska rezydencja wielkiego mistrza w stolicy państwa, poprzez swój wspinały kształt architektoniczny, silnie oddziaływała nie tylko na gości, ale także na mieszkańców tego wyjątkowego konwentu zakonnego. „I to nie tylko potęgą murów i zasobnością kasy (...), ale również wystrojem i dekoracją, zawierającymi w sobie elementy dydaktyczne i propagandowe”. Pałac wielkiego mistrza nie ustępował wspaniałym rezydencjom władców w średniowieczu, dlatego przybywający tu goście odnosili wrażenie, że znajdują się na dworze kościelnego lub świeckiego władcy europejskiego. Usytuowanie zamku na brzegu Nogatu, który niejako zamyka płaską przestrzeń Żuław, w średniowieczu wskazywało na potęgę państwa Zakonnego, rozciągającego swoją władzę w bogatej krainie. Spoglądając jednak na zamek z drugiej, wschodniej strony, przybywający goście i Krzyżacy dostrzegali monumentalną figurę Matki Bożej z Dzieciątkiem, która patronowała Zakonowi. Ona bowiem była opiekunką „wszelkich poczynań” Zakonu (Piotr z Dusburga). Jej wielkość miała przekonywać o tym, że było rzeczą niemożliwą, aby ktokolwiek mógł pokonać Jej Zakon. Rolę religijną, oprócz kaplicy św. Anny i kaplicy wielkiego mistrza, w odniesieniu do poddanych Zakonu pełniła kaplica św. Wawrzyńca usytuowana na Przedzamczu, w której przechowywano wiele relikwii, ściągające pielgrzymów. Za rządów wielkiego mistrza Wenera von Orseln (†1330) rozwinął się tutaj kult Krzyża św., a nawet podwyższono jego rangę jako święta liturgicznego. „Relikwie Krzyża przechowywano m.in. w kaplicy zamkowej w Elblągu (od 2. ćwierci XIII w.) i w zamku w Malborku (od poł. XIV w. w kaplicy św. Wawrzyńca, od 1383 r. w kaplicy Panny Maryi)”<sup>39</sup>. „Ostrze propagandy [krzyżackiej – J.W.] skierowane było zarówno na zewnątrz, jak i do wewnątrz Zakonu. To, co obezwład-

<sup>36</sup> S. J ó z w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 134–172, 199–202 – cyt.; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 132–136.

<sup>37</sup> S. J ó z w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 223–227, 291–296; Z. K o w a l s k a, *Krzyżacy w innym świetle*, s. 36–37.

<sup>38</sup> S. J ó z w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 201; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 406–407.

<sup>39</sup> S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny w diecezji pomezńskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Toruń 1990, s. 86; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 359 – cyt.

niało i niezchęcało przeciwników, wzmacniało i podnosiło na duchu członków zgromadzenia<sup>40</sup>. „Kronika pruska” Piotra z Dusburga (spisana w latach 1326–1330), zadedykowana wielkiemu mistrzowi Wernerowi von Orseln, miała za zadanie kształtować tożsamość członków wspólnoty zakonnej Krzyżaków, którą po przetłumaczeniu rozpropagował w Zakonie Mikołaj von Jeroschin. Stała się ona podstawą informowania o historii i założeniach ideowych Zakonu Krzyżackiego<sup>41</sup>.

W okresie nowożytnym (XVI–XVII w.) wiele osób zauroczyła tajemnica i malowniczo położone zamki, które straciły dawną funkcję, w tym zamki krzyżackie. Następnym niejako etapem „było poczucie tradycji historycznej, stanowiącej w Prusach fundament bardzo silnie wykształconego poczucia regionalnej tożsamości”, chociaż koronowany w 1701 r. król pruski nie zamierzał uzasadniać tego faktu sięgając do wielkich mistrzów Zakonu<sup>42</sup>. Po traktacie rozbiorowym z 5 sierpnia 1772 r. podpisanego w Petersburgu, Fryderyk II zjawił się w Malborku, gdzie 27 września t.r. odbierał hołd stanów dawnych Prus Królewskich i Warmii. „W obawie przed presjami, szlachta [pruska – J.W.] stawiała się masowo na przysiędże hołdowniczej w Malborku (...) Z drugiej strony pamiętać musimy o ustaleniach Karin Friedrich, że jeszcze na krótko przed rozbiorami Prusy Królewskie bardziej obawiały się utraty niezależności na skutek reform stanisławowskich niż aneksji ze strony Prus i Rosji<sup>43</sup>. To być może skłoniło szlachtę do takiego zachowania. Jeszcze pod koniec XVIII w., Ludwik von Baczek wskazywał na negatywny osąd Zakonu, z tego powodu, że m.in. zamek malborski (tak jak inne) „spiętrzali nieszczęśliwi niewolnicy”, czyli ujarzmieni Prusowie, a w 1822 r. Heinrich Luden pisał o „dumie, uporze i pogardzie dla człowieka” członków krzyżackiego zakonu rycerskiego<sup>44</sup>. Od początku XIX w. prezydent prowincji Theodor von Schön, angażując się w restaurację zamku krzyżackiego w Malborku, poszedł w kierunku patriotyzmu lokalnego. To jednak nie sprzyjało pogłębieniu zainteresowania zamkami krzyżackimi, ponieważ „w Prusach zamki krzyżackie budziły zrazu [i nadal – J.W.] zdecydowanie negatywne odczucia”. Współcześni bowiem kojarzyli te wspaniałe budowle z faktem, że zamki tutejsze były ośrodkami niepokojowej misji ewangelizacyjnej prowadzonej w tym rejonie, stosując jako środek nawracania metodę ognia i miecza. Innym czynnikiem decydującym o takim patrzaniu na zamki krzyżackie było przekonanie, że „wspaniałość tych budowli okupiona została życiem tysięcy jeńców pruskich, zmuszanych siłą do pracy w nieludzkich warunkach”. Powstała więc myśl o ich likwidowaniu, aby usunąć „pamiątki” niechlubnej przeszłości Prus. Było to o tyle uzasadnione, że po zaborze Prus Królewskich panujący odnosił się „wręcz niechętnie” do krzyżac-

<sup>40</sup> S. J ó Ź w i a k, J. T r u p i n d a, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku*, s. 109–111; *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach*, s. 557–369.

<sup>41</sup> J. W e n t a, *Mikołaj v. Jeroschin*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 3, 1997, s. 215–216; t e n Ź e, *Kronika Piotra z Dusburga. Szkic źródłoznawczy*, Toruń 2003.

<sup>42</sup> H. B o o c k m a n n, *Zakon Krzyżacki*, s. 276; M. A r s z y ń s k i, *Budownictwo warowne zakonu krzyżackiego*, s. 33.

<sup>43</sup> *Prusy w okresie monarchii absolutnej (1701–1806)*, red. B. Wachowiak, Poznań 2010, s. 331, 347 – cytat; por. K. F r i e d r i c h, *Inne Prusy. Prusy Królewskie i Polska między wolnością i wolnościami (1569–1772)*, Poznań 2005, s. 311.

<sup>44</sup> H. B o o c k m a n n, *Zakon Krzyżacki*, s. 277.



kiej przeszłości tego regionu, którzy w tej historii nie chcieli szukać usprawiedliwienia zaboru tych ziem i „pozorów politycznej sukcesji”<sup>45</sup>.

Jednakże na początku XIX w. zmieniła się oficjalna polityka państwowa władz pruskich w odniesieniu do historycznej obecności Krzyżaków na tym terenie. Pierwszą oznaką tej zmiany, czyli użytecznością posłużenia się przeszłością krzyżacką Prus, było ustanowienie w 1813 r. orderu *Żelaznego Krzyża* za zasługi wojenne, który kształtem przypominał średniowieczny czarny krzyż krzyżacki widniejący na białych płaszczach<sup>46</sup>. Nieco później, w dniu 3 sierpnia 1835 r. zorganizowano uroczystość z okazji odsłonięcia odnowionej kolumny, która upamiętniała zwycięską bitwę Krzyżaków nad wojskami litewskimi pod Rudawą w 1370 r. Tę uroczystość połączono z wystawą archeologiczną oraz dniem urodzin króla pruskiego, którą zainicjował prezydent prowincji T. von Schön. W czasie tych uroczystości pastor malborski wskazywał w swoim przemówieniu na „zasługi Zakonu dla niemieckiej kultury i niemieckiego obyczaju”, a starosta na „wielkie zasługi Zakonu, który przepędził stąd prostackie obyczaje i zadomowił w tym kraju niemiecką skrzętność i wierność”. Nieco później, jeden z posłów Landtagu przemawiając w 1866 r. tak mówił o kosztach odbudowy zamku w kontekście zasług Zakonu dla utrwalania tutaj kultury niemieckiej: „Ten zamek krzyżacki był w średniowieczu ostoją niemieckości na Wschodzie. Jego odbudowa i zachowanie będzie również w przyszłości umacniać niemieckość, niemiecką świadomość narodową, doda sił niemieckiej kulturze w razie naporu nacji w naszej Marchii Wschodniej”. Tak powiązano dawną obecność Zakonu w Prusach z aktualnymi sukcesami państwa pruskiego, w tym germanizacją. Należy pamiętać, że „Rzesza Niemiecka z 1871 r. była państwem zdominowanym przez kulturę pruską, pruskie tradycje stały się niemieckimi tradycjami”<sup>47</sup>, co tak poważnie zaważyło na dalszym upolitycznieniu przeszłości krzyżackiej Prus. W związku z tym, we wrześniu 1872 r. w Malborku zorganizowano uroczystość 100-lecia powrotu Prus Zachodnich (od 1773 r.) do Królestwa Pruskiego, a ten fakt także przyczynił się do wielkiego zainteresowania zamkiem w Malborku, jako dawnej stolicy państwa zakonnego. Z tej samej okazji, w 1876 r. przed zamkiem malborskim stanął pomnik Fryderyka II z czterema wielkimi mistrzami na postumentach<sup>48</sup>. Szczyt tych działań nastąpił po zwycięstwie Prus nad Francją, w tzw. ustawach majowych z 1873 r. oraz w okresie III Rzeszy. Wtedy też w Polsce utrwalił się „negatywny pogląd na historię zakonu krzyżackiego”, który był reakcją na to co działo się na terenie dawnych Prus Królewskich po zaborach<sup>49</sup>. Początek XX w. przyniósł dalsze wykorzystywanie historii krzyżackiej, a zwłaszcza

<sup>45</sup> M. Arsyński, *Budownictwo warowne zakonu krzyżackiego*, s. 36.

<sup>46</sup> H. Bookmann, *Zakon Krzyżacki*, s. 279–280; U. Arnold, *Zamek w Malborku jako symbol polityczny Niemiec w pierwszej połowie XX wieku*, w: *Praeterita et posteritati. Studia z historii sztuki i kultury ofiarowane Maciejowi Kilarskiemu*, red. M. Mierzwiński, Malbork 2001, s. 41 – wówczas też pojawiły się prace literackie: dramat napisany przez J. v. Eichendorfa o wielkim mistrzu Henryku von Plauen – „Der letzte Held von Marienberg” oraz H. v. Treitschke „Das deutsche Ordensland Preussen”.

<sup>47</sup> U. Arnold, *Zamek w Malborku jako symbol polityczny Niemiec*, s. 41 – cyt. 2; a cyt. 1 za: H. Bookmann, *Zakon Krzyżacki*, s. 287.

<sup>48</sup> U. Arnold, *Zamek w Malborku jako symbol polityczny Niemiec*, s. 41.

<sup>49</sup> Tamże.

cza zamku malborskiego, jako synonimu całej pruskiej historii Zakonu, który był „ściśle łączony ze współczesną polityką”. I tak, w 1900 r. celem propagowania na Wschodzie kultury i tradycji niemieckiej, wydano pocztówkę przedstawiającą wielkiego mistrza z umieszczonym obok zamkiem malborskim i cytatem kanclerza O. v. Bismarcka: „Ani jeden kawałek ziemi niemieckiej nie zostanie utracony, tak samo nie poświęcimy żadnego tytułu z niemieckiego, to jest nasza polityka”. Natomiast w 1922 r. przed zamkiem krzyżackim w Malborku ustawiono na wysokiej kolumnie rycerza zakonnego, wspartego na mieczu, który miał upamiętniać wygrany plebiscyt na tym terenie, czyli zwycięstwo niemieckości. Ten pogląd m.in. kształtowała i utrwałała powieść Wilhelma Kottenrodta „Burg in Osten” z 1925 r., w której autor łączył dzieje średniowieczne z aktualną sytuacją polityczną, pisząc w przedmowie tak: „Ukończywszy to dzieło pisarskie o dzielnych zmaganiach i bohaterskiej śmierci braci Domu Niemieckiego Najświętszej Marii Panny i o wspaniałym dokonaniu mistrza Klaus Fellensteina, przekazując je narodowi niemieckiemu, wspominam mojego kresowego rodaka Konrada Steinbrechta, który przywrócił nam zniszczony zamek. Składam też hołd owym mężczyznom, którzy z mieczem w ręku chronili niemiecki Wschód przed spustoszeniem przez azjatyckie hordy – Paulowi von Hindenburg i Erichowi Ludendorff (...) Pozdrawiam tego, który przybędzie i odzyska utracone tereny narodu i kultury niemieckiej oraz otworzy nam wrota na Wschód – kraj należy do tego, kto da mu najwyższą kulturę”. Do tych poglądów nawiązywał narodowy socjalizm, a szef wydziału zagranicznego NSDAP Alfred Rosenberg dnia 30 kwietnia 1934 r. na zamku w Malborku wygłosił przemówienie zatytułowane „Niemieckie państwo zakonne”. Jego poglądy ukształtowały się jeszcze w okresie cesarstwa, gdzie „żył całkowicie przepełniony tą tradycją i łączył z symbolem zamku malborskiego oraz z zakorzenionym w tradycji poglądem o pruskim państwie zakonnym”. Jednakże z tej opinii wycofali się przywódcy partii hitlerowskiej, dążąc do jej sytuowania wyłącznie tam, gdzie istniały relikty przeszłości, jak np. zamek malborski. Jeszcze w 1940 r., „po rozbiciu Polski”, do Malborka przewieziono chorągwie Zakonu, które W. Jagiełło zdobył pod Grunwaldem w 1410 r., chociaż na terenie Niemiec ta uroczystość nie wywołała żadnego zainteresowania. Niejako ostatni raz zamek malborski został „użyty” jako symbol polityczny w 1945 r., kiedy Niemcy ogłosili Malbork twierdzą (warownią), a walka o zamek miała stać się symbolem „niemieckiej woli przetrwania”<sup>50</sup>.

Dopiero spory czas po zakończeniu II wojny światowej uświadomiono sobie, że nadszedł czas, aby uwolnić się od politycznych uwarunkowań, które zakłócały prawdę<sup>51</sup>. Potem, w 1985 r. przyszedł czas na powołanie Międzynarodowej Komisji Historycznej, która rzetelnie i obiektywnie zaprezentowałaby dzieje obecności Zakonu Krzyżackiego w Prusach, odrzucając jakiegokolwiek ich upolitycznienie na potrzeby współczesności. H. Boockmann konstatawał, zamykając swoje dzieło o „Zakonie Krzyżackim”: „Dziś historycy w Republice Federalnej rozpatrują Zakon Krzyżacki bardziej całościowo niż dawniej, nie tylko w kontekście historii Prus. Na

<sup>50</sup> Tamże, s. 42–43 – cytaty za U. Arnoldem oraz s. 44; por. H. B o o c k m a n n, *Zakon Krzyżacki*, s. 290–292.

<sup>51</sup> U. A r n o l d, *Zamek w Malborku jako symbol polityczny Niemiec*, s. 41.

pewno jest to skutek zmiany granic po roku 1945, ale przecież również – miejmy nadzieję – wynik rozsądku<sup>52</sup>.

## V. ZAINTERESOWANIE I ODBUDOWA ZAMKU

Po kilkudziesięciu latach od upadku państwa Zakonu w 1525 r., zaczęto interesować się zamkami krzyżackimi, które budziły podziw ze względu na imponującą formę architektoniczną. Obchody rocznicy wypowiedzenia posłuszeństwa Zakonowi w 1454 r. utrwały w społeczeństwie pamięć o krzyżackiej przeszłości tego regionu. Christoph Hartknoch w monografii poświęconej dziejom Prus („Alt- und neues Preussen...”), m.in. zajmował się zamkami krzyżackimi. W odniesieniu do zamku malborskiego wskazywał na kolejne fazy jego rozbudowy, przeznaczeniu poszczególnych pomieszczeń, czy też omawiał niektóre detale, jak np. wielką figurę Matki Bożej, Patronki Zakonu, umieszczonej w zewnętrznej niszy prezbiterium kaplicy zamkowej<sup>53</sup>. W okresie polskim (1457–1772) zamek malborski stał się rezydencją królewską, a zwłaszcza Pałac Wielkich Mistrzów. Największe zmiany wprowadzono na Zamku Wysokim, który stał się magazynem, a kościół zamkowy filią miejskiego kościoła parafialnego. Podczas wojen szwedzkich, w XVII w. rezydował tutaj król szwedzki, dlatego w czasie oblężenia zamek uległ poważnym zniszczeniom. W 1635 r. osiadł w nim zarządca króla Władysław IV Gerard Dönhoff, którego staraniem zamek wyremontowano. W 1618 r. kościół zamkowy przejęli jezuita, którzy zamienili wyposażenie gotyckie na barokowe, a w 1644 r. po pożarze wzniesiono dach nad południowym i wschodnim skrzydłem Zamku Wysokiego. Został on jednak ponownie zniszczony w czasie tzw. potopu szwedzkiego (1655–1660), a Rzeczypospolita zajęta różnymi wojnami nie była w stanie go odbudować. W XVIII w. zaczęto dostrzegać walory estetyczne architektury zamków krzyżackich, ponieważ o zamku w Pokrzywnie pisano, że „został on przez Krzyżaków z niemałą ozdobą kraju wymurowany”<sup>54</sup>. Po pierwszym rozbiórce Polski, zamek przeszedł w ręce Prus, które zorganizowały tutaj koszary. Wtedy to prezydent prowincji Johann J. von Domhardt, chcąc szybko pozyskać tani budulec na budowę nowych lokali na urzędy, upatrywał go w rozebranych zamkach krzyżackich m.in. w Malborku<sup>55</sup>. Dopiero jednak na przełomie XVIII/XIX w. wystąpiło silne zainteresowanie zamkiem malborskim, chociaż też nie pomijano innych budowli krzyżackich. W 1795 r. zorganizowano wystawę rysunków zamku malborskiego, które przygotował Friedrich Gilly, Friedrich Erich i Friedrich Rabe. Przyczyniła się ona nie tylko do zwrócenia uwagi na wartość artystyczną tego i innych zamków wzniesionych przez Zakon,

<sup>52</sup> H. B o o c k m a n n, *Zakon Krzyżacki*, s. 299.

<sup>53</sup> M. A r s z y ń s k i, *Budownictwo warowne zakonu krzyżackiego*, s. 15–16; por. Ch. H a r t k n o c h, *Alt- und neues Preussen oder preussischer Historien zwei Teile*, Frankfurt – Leipzig 1684, s. 364–443.

<sup>54</sup> M. A r s z y ń s k i, *Budownictwo warowne zakonu krzyżackiego*, s. 17–18. Zamek krzyżacki w Elblągu został zniszczony przez mieszczan elbląskich w 1454 r. i nigdy go nie odbudowano, nawet niewiele wiadomo o jego wyglądzie i rozplanowaniu.

<sup>55</sup> *Prusy w okresie monarchii absolutnej (1701–1806)*, s. 879.

ale przede wszystkim „przyczyniła się do zaniechania już znacznie zaawansowanej rozbiórki tego zabytku”<sup>56</sup>. Wpisywała się ona w prąd romantyczny (przełom XVIII/XIX w.), który zwracał uwagę na budowle historyczne, rodząc ideę ochrony zabytków. Jeszcze w latach 1801–1804 zamek malborski przebudowano na wielkie magazyny wojskowe, co spowodowało wielkie straty na Zamku Wysokim (wyburzono gotyckie sklepienia i zmniejszono okna zamurując je częściowo). Również wtedy Pałac Wielkich Mistrzów zamieniono na manufakturę bawełny i mieszkania tkaczy, dlatego zbudowano tu dwa poziomy i ścianki działowe. Wreszcie, Wielki Refektarz zamieniono na plac musztry wojskowej i ujeżdżalnię. W końcu zaprojektowano rozbiórkę zamku, aby pozyskać materiał budowlany, niszcząc jego mury, ale wielkie koszty jakie pociągała za sobą ta akcja stały się przyczyną odrzucenia tego zamierzenia. W 1804 r. rząd pruski pod naciskiem opinii publicznej zakazał rozbiórki zamku malborskiego, nakazując jednocześnie otoczyć go opieką, jako świadectwo dawnego budownictwa<sup>57</sup>.

Po wycofaniu się wojsk napoleońskich, w 1816 r. powołano Zarząd Odbudowy Zamku w Malborku (Schlossbauverwaltung Marienburg). Wtedy wyburzono klatkę schodową z XVII w. przy Pałacu Wielkich Mistrzów oraz zrekonstruowano przypałacową kaplicę św. Katarzyny. Tak rozpoczęła się wielka restauracja zamku w Malborku, którą wspierał prezydent prowincji Theodor von Schön. W tej fazie restauracji zamku wielki wkład miało społeczeństwo, które w latach 1817–1842 zebrało blisko połowę sum potrzebnych na prowadzenie tych prac. Najpierw pracami restauracyjnymi kierował architekt August Gersdorff w latach 1819–1850, a potem Aleksander F. von Quast w latach 1850–1876. „Rozmiar prowadzonych prac i atrakcyjność uzyskiwanych wyników budziły dość powszechną ciekawość, co na pewno przyczyniło się do stworzenia lepszej atmosfery wokół starań o ochronę zabytków krzyżackich oraz ich badanie”. Prace architektów wspierali zaproszeni do współpracy: królewiecki profesor historii Johann Voigt, który najpierw napisał przewodnik po zamku, a w 1824 r. opublikował historię Malborka<sup>58</sup> oraz pastor malborski Ludwig Haebler. Natomiast uruchomienie tzw. kolei wschodniej z Berlina do Gdańska w 1852 r. spowodowało napływ wycieczek, w tym studentów i profesorów, którzy podziwiali wysoki poziom artystyczny zamków pruskich, dotąd nieznanych i wręcz nieistniejących w świadomości Niemców. Nowatorskie metody badania zamku malborskiego zastosowali m.in. Ferdynand von Quast, przez kompleksową metodę badań (źródła pisane i analiza zabytkowej substancji architektonicznej) oraz Conrad Emmanuel Steinbrecht, który do oceny aktualnego stanu zachowania zamku, dodał badania archeologiczne. E. Steinbrecht od 1882 r. był związany z pracami konserwatorskimi w Malborku. W 1884 r. założono Towarzystwo Odnowy i Wyposażenia Zamku Malborskiego, które gromadziło dodatkowe sumy pieniężne potrzebne

<sup>56</sup> M. Arszyński, *Budownictwo warowne zakonu krzyżackiego*, s. 20–21, 24–25; M. Arszyński, *Dwieście lat troski konserwatorskiej o zamek krzyżacki w Malborku*, w: *Praeterita et posteritati. Studia z historii sztuki i kultury ofiarowane Maciejowi Kilarskiemu*, red. M. Mierzwiński, Malbork 2001, s. 46.

<sup>57</sup> M. Arszyński, *Dwieście lat troski konserwatorskiej o zamek krzyżacki w Malborku*, s. 46–47.

<sup>58</sup> U. Arnold, *Zamek w Malborku jako symbol polityczny Niemiec*, s. 42; H. Bockmann, *Zakon Krzyżacki*, s. 287.

na ten cel<sup>59</sup>. Pracami wówczas prowadzonymi interesował się cesarz Wilhelm II Hohenzollern (pan. 1888–1918), odwiedzając zamek malborski ponad trzydzieści razy<sup>60</sup>. W latach 1892–1945 pracami na zamku kierował Bernhard Schmid, bliski współpracownik C. Steinbrechta. B. Schmid badał historię zamku i jego architekturę, będąc też twórcą ekspozycji wnętrz, a także był „zręcznym obrońcą jego wartości zabytkowej”. Nie uległ też naciskowi władz hitlerowskich, aby do zamku dobudować wielki gmach ośrodka hitlerowskiego szkolenia ideologicznego<sup>61</sup>. B. Schmid opuścił to stanowisko pracy 25 stycznia 1945 r., czyli dwa dni po wkroczeniu do Malborka wojsk radzieckich. W czasie siedmiu tygodni walk o twierdzę Malbork zniszczono wiele członów beczennego kompleksu zamkowego. Po zakończeniu II wojny światowej opiekę nad zamkami krzyżackimi musiały przejąć polskie służby konserwatorskie, ale ich wysiłki „nie przyniosły zbyt imponujących wyników”. Wówczas jednak ponownie pojawiły się opinie o konieczności rozbiórki zamku, jako elementu obcego państwu polskiemu, ale historycy sztuki i konserwatorzy podjęli się jego obrony, wskazując na „uniwersalne wartości zabytkowe zamku oraz na jego znaczenie jako materialnego źródła do poznania, wprawdzie często bolesnej, ale przecież wspólnej historii narodów polskiego i niemieckiego”<sup>62</sup>. Już w połowie 1945 r. rozpoczęto inwentaryzację ocalałych zabytków, zabezpieczając rękopisy, połamane meble i oręż. Warto zaznaczyć, że wtedy zaginął słynny srebrny relikwiarz z 1388 r., który należał do komtura domowego w Elblągu Thilo von Lorich. Potem znaleźli go złodzieje, sprzedając złotnikowi malborskiemu – odzyskano go przypadkowo i dziś znajduje się w Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie. W okresie od 1946 do 1950 r. kustoszem zamku była Zofia Hendzel, pod kierunkiem której w latach 1947–1949 przeprowadzono na zamku prace zabezpieczające, a społeczeństwo wraz z ks. Feliksem Sawickim, proboszczem malborskim, włączyło się w pozyskiwanie zbiorów dawnego muzeum (uratowano liczne dokumenty oraz 467 rękopisów, inkunabułów, starodruków). Po pożarze dachu na Zamku Średnim, w 1959 r. powołano Ministerialną Komisję Konserwatorską (pod kierunkiem prof. B. Querquina), która miała wskazać na sposób dalszego użytkowania zamku i wytyczyć założenia prac restauracyjnych na jego terenie. Wielki udział w tej pracy miał inż. arch. Maciej Kilariski<sup>63</sup> – historyk sztuki, którego założenia zrealizowano do początku lat 70. XX wieku. Wreszcie, 1 stycznia 1961 r. powołano do istnienia Muzeum Zamkowe w Malborku, które obchodziło niedawno 50-lecie działalności. Wykonane prace konserwatorskie na przestrzeni tego okresu sprawiły, że m.in. „ten

---

<sup>59</sup> M. A r s z y ń s k i, *Budownictwo warowne zakonu krzyżackiego*, s. 25, 53–55; t e n ż e, *Dzieło sztuki – historia – polityka. Na marginesie książki H. Boockmanna „Die Marienburg im XIX Jh.”*, w: *Zeszyty Historyczne*, nr 50, 1985, z. 4, s. 111–126.

<sup>60</sup> *Słownik władców Europy nowożytnej i najnowszej*, red. M. Serwański, J. Dobosz, Poznań 1998, s. 391–393; M. A r s z y ń s k i, *Dwieście lat troski konserwatorskiej o zamek krzyżacki w Malborku*, s. 49.

<sup>61</sup> M. A r s z y ń s k i, *Dwieście lat troski konserwatorskiej o zamek krzyżacki w Malborku*, s. 50.

<sup>62</sup> T e n ż e, *Budownictwo warowne zakonu krzyżackiego*, s. 61; T e n ż e, *Dwieście lat troski konserwatorskiej o zamek krzyżacki w Malborku*, s. 51 – cytat.

<sup>63</sup> *Biografia prac Macieja Kilarskiego*, w: *Praeterita et posteritati. Studia z historii sztuki i kultury ofiarowane Maciejowi Kilarskiemu*, red. M. Mierzwiński, Malbork 2001, s. 23–32.

walor zamku malborskiego zaważył na szali decyzji o wpisaniu go w grudniu 1997 r. na Listę Światowego Dziedzictwa Kultury UNESCO”<sup>64</sup>.

## VI. WSPÓŁCZESNE SPOJRZENIE NA ZAMEK KRZYŻACKI W MALBORKU

W 1985 r. powołano Międzynarodową Komisję Historyczną do Badań nad Zakonem Niemieckim, której zadaniem byłoby opracowanie obiektywnych, opartych na solidnych podstawach źródłowych syntez na temat obecności i dziejów Zakonu nie tylko w Prusach, ale w całej Europie. Przewodniczącym Komisji został prof. Udo Arnold, a wiceprzewodniczącym prof. Marian Biskup. „Ich wkład w ustalenie prawdy historycznej i rozwikłanie zdominowanych przez ideologię problemów zasługuje na szczególne podkreślenie” – mówił w 1993 r. w Malborku wielki mistrz Zakonu Niemieckiego o. A. Wieland. Było to o tyle istotne, że porzucono wykorzystywanie dziejów Zakonu do celów politycznych, dlatego podjęto rozmowy polsko-niemieckie, w czasie których m.in. poświęcono czas na omówienie treści zawartych w podręcznikach szkolnych w zakresie kwestii krzyżackiej. Z okazji 800-lecia istnienia Zakonu Niemieckiego w Norymberdze zorganizowano wystawę poświęconą Zakonowi, w której przygotowaniu wzięło udział 17 państw<sup>65</sup>, co prowadziło do bardziej obiektywnego spojrzenia na obecność Krzyżaków w Europie.

W czerwcu 1993 r. z oficjalną wizytą do Malborka przebywał 64. wielki mistrz Zakonu niemieckiego o. Arnold Wieland (29.08.1988–26.08.2000). Spotkanie na terenie zamku krzyżackiego rozpoczęło się mszą św., odprawioną na zewnątrz, którą koncelebrowali: biskup elbląski dr Andrzej Śliwiński, wielki mistrz Zakonu, a także duchowieństwo Malborka i przedstawiciele Elbląskiej Kurii Diecezjalnej. Następnie w zamku odbyła się sesja naukowa, w czasie której o. A. Wieland wygłosił przemówienie na temat „Dziedzictwo i misja Zakonu Niemieckiego”, a siostra zakonna (krzyżaczka) opowiadała o ich działalności, które jak dawniej zajmują się opieką nad chorymi i starymi ludźmi. Wówczas wielki mistrz podkreślał, że „dzisiejsza wizyta wielkiego mistrza na zamku malborskim nie jest żadnym wydarzeniem politycznym, lecz gestem na rzecz wspólnoty narodów Europy Środkowej, należących do tego samego kręgu kulturowego. Celem wizyty jest uświadomienie naszych powiązań dziejowych, w miejscu związanym dla obu stron z dobrymi, jak i złymi wspomnieniami. Przede wszystkim wizyta ta jest gestem niosącym nadzieję na przyszłość”<sup>66</sup>. Wielki mistrz Zakonu Niemieckiego po kilku latach wyznał: „Zamek malborski pod względem swej wielkości – i to nie tylko w sensie bryły architektonicznej – ma niewiele równych sobie w Europie. Ogromny wysiłek konserwatorów, którym zamek zawdzięcza swój obecny wygląd, widoczny jest szczególnie przy zwiedzaniu pomieszczeń mieszczącego się tam obecnie muzeum. Zamek jest świadectwem dziejów zarówno krzyżackich (do 1466 r.), jak i polskich. Dla nas [dla

<sup>64</sup> M. A r s z y ń s k i, *Dwieście lat troski konserwatorskiej o zamek krzyżacki w Malborku*, s. 51–52.

<sup>65</sup> Z. K o w a l s k a, *Krzyżacy w innym świetle*, s. 86, 94.

<sup>66</sup> Tamże, s. 84–88 oraz 93.

członków obecnego Zakonu Krzyżackiego – J.W.] od dawna nie jest on już żadnym symbolem; przyjemnie jest być gościem w Polsce, także w Malborku<sup>67</sup>.

Obecny wielki mistrz (opat) dr Bruno Platter (20.06.2000–?) otrzymał zaproszenie ówczesnego prezydenta prof. Lecha Kaczyńskiego w marcu 2010 r., aby wziął udział w rocznicy 600-lecia bitwy grunwaldzkiej (15 lipca). Prezydent RP uzasadniał, że jego obecność będzie okazją do pogłębienia współpracy między narodami Europy. Tak się stało. Nieco później, bo 1 sierpnia 2010 r. o. B. Platter w obecności biskupa elbląskiego dr Jana Styrny poświęcił kryptę grobową trzech wielkich mistrzów Zakonu, niedawno odkrytej w katedrze pomezkańskiej w Kwidzynie. Wcześniej jednak, w czerwcu 2006 r. o. dr B. Platter odwiedził Malbork, odprawiając mszę św. w kościele zamkowym N.M. Panny.

### ZAKOŃCZENIE

Spojrzenie na przeszłość i obecność Krzyżaków na terenie Prus budziła i budzi kontrowersje, które miały i mają swoje źródło w upolitycznieniu tego faktu, czyli wykorzystywaniu przeszłości Zakonu do aktualnej sytuacji politycznej w ciągu wieków. Łatwo było to czynić, zwłaszcza tam, gdzie Zakon pozostawił swoje warownie, twierdze, siedziby w postaci zamków krzyżackich, które budziły grozę i podziw zarazem. Oprócz świadomego działania upolityczniającego te fakty, negatywne spojrzenie na całą obecność i działalność Zakonu w Prusach wynika także z braku należytej wiedzy lub niewłaściwego interpretowania pewnych faktów i wydarzeń. Nie można „wyczyścić” złych doświadczeń, jakie były udziałem ludności Prus pod panowaniem Zakonu, ale trzeba też zauważyć pozytywy tej obecności Krzyżaków na tym terenie. Złe, niechrześcijańskie przejawy obecności krzyżackiej to podbój Prus i nawracanie „ogniem i mieczem” (należy je jednak rozpatrywać na tle epoki) oraz ucisk wobec ludności poddanej, chociaż w tym zakresie jej zobowiązania wobec Zakonu nie były zbyt wysokie. Najbardziej rażącym był fakt posługiwania się fałszerstwem przez braci-rycerzy Zakonu, które prowadziły do utrwalania ich obecności w Prusach. Mimo to, Prusowie zdołali stworzyć silny front oporu wobec najeźdźcy, organizując najpierw powstania (XIII w.), które niemal doprowadziły do usunięcia Krzyżaków z tego terenu. Potem, rycerze i miasta wypowiedzieli posłuszeństwo Zakonowi, doprowadzając do wojny 13-letniej, w wyniku której wielki mistrz krzyżacki musiał opuścić Malbork, a znaczna część terenu państwa zakonnego, jako Prusy Królewskie zostały podporządkowane Polsce. Trzeba też wskazać na przynajmniej niektóre pozytywy, które ten region zawdzięczał Krzyżakom, a mianowicie: rozwój gospodarczy – teren niemal nic nie znaczący gospodarczo stał się centrum życia ekonomicznego; rozwój sieci parafialnej, ponieważ Zakon uposażał je, zakładając w lokowanych wsiach; Zakon wskazał też na nową technikę wznoszenia budowali, stosując nieznaną w tym rejonie cegłę, której dzisiejsze społeczeństwo zawdzięcza nie tylko wspaniałe zamki (dziś muzea, ośrodki kultury), ale przede wszystkim kościoły. Te fakty spowodowały włączenie terenu pruskiego do wielkiej rodziny europejskiej, tak pod względem religijnym, gospodarczym i kul-

<sup>67</sup> Tamże, s. 93.

turalnym. Nie oznacza to, aby bez obecności Krzyżaków na tym terenie tak się nie stało, ale zapewne ten proces byłby znacznie wolniejszy i wystąpił ze znacznym opóźnieniem.

## **THE SYMBOLISM AND SIGNIFICANCE OF THE TEUTONIC CASTLE IN MALBORK**

### SUMMARY

The architecture of the Teutonic Knight's Castle in Malbork was finally shaped in the first half of the 14th century. It was one of the grandest aristocratic residences, being the seat of the Grand Master of the Teutonic Order from 1309 to 1457. The monumental structure testified to the power of the Order which ruled over a rich territory protected by the Patroness Blessed Virgin Mary, situated on the east side in an external niche of the presbytery of St. Anne's Chapel. As each castle, it performed the basic functions: that of an abbey, a strategic function of a fortress and an economic management centre. As the residence of the Grand Master it was also the capital of the monastic state. Malbork, because of the relics that were kept there, especially those of the Holy Cross, was also a pilgrimage centre. After a few centuries and the partition in 1772, when it was the venue of the homage paid by the people to the Prussian king, the Malbork Castle became more and more politicised, by linking its old Teutonic past with the current political situation in Germany, emphasizing the merits of the Order in the propagation of the German culture in this area and the Germanity of these territories, although Nazi authorities considered they should be connected only where their relics remained, such as the Castle in Malbork. The last time it became a political symbol of "the German survival power" was when it was announced a stronghold during the battles about Malbork and the castle during World War II. By abandoning and getting rid of political determinants, which distorted the truth, the International Historical Commission initiated work on a reliable and objective presentation of the history of the presence of the Teutonic Knights in Prussia. All politicised for contemporary purposes was abandoned, "considering the Teutonic Order more comprehensively than before, not only in the context of the history of Prussia. This was certainly a result of border changes after 1945, but also – hopefully – a result of common sense". (H. Boockmann).

## **SYMBOLIK UND BEDEUTUNG DER DEUTSCHORDENSBURG IN MARIENBURG**

### ZUSAMMENFASSUNG

Das Schloss des Deutschritterordens in Marienburg hat seine endgültige architektonische Form in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts erhalten. In den Jahren 1309–1457, als es der Sitz des Hochmeisters des Deutschritterordens war, gehörte es zu den prächtigsten Herr-



scherresidenzen. Durch seine Monumentalität wies es auf die Mächtigkeit des Ordens auf, der über das reiche Gebiet herrschte und von der Schutzheiligen Jungfrau Maria beschützt war, deren Figur auf der Ostseite in der äußeren Nische des Presbyteriums der St. Anna Kapelle aufgestellt wurde. Wie jede Burg übte sie mehrere Funktionen aus: strategische, als Konvent, Festung, Wirtschaftszentrum, aber auch Residenz des Hochmeisters – Hauptstadt des Ordensstaates. Wegen der in Marienburg bewahrten Reliquien, besonders des heiligen Kreuzes, war die Anlage auch ein Wallfahrtszentrum. Nach einigen Jahrhunderten, nach der Teilung Polens 1772, als die Bevölkerung dem preußischen König ihre Huld leistete, wurde begonnen, die Burganlage immer öfter und eindeutiger zu politisieren, indem ihre ehemalige Ordensvergangenheit mit der aktuellen politischen Situation verbunden wurde und die Verdienste des Deutschritterordens für die Verbreitung der deutschen Kultur auf diesem Gebiet und die Zugehörigkeit des Gebietes zu Deutschland hervorgehoben wurde, obwohl die Hitlergewalt meinte, dass es ausschließlich nur dort zu verbinden ist, wo es deutsche Relikte verblieben sind, wie z. B. Schloss in Marienburg. Zum letzten Mal wurde die Burganlage zum politischen Symbol „der deutschen Überlebenskraft“, wenn sie während des 2. Weltkrieges zur Zeit der Kampfhandlungen um die Stadt Marienburg und das Schloss zur Festung erklärt wurde. Infolge des Aufhörens und der Befreiung von den politischen Bedingungen, die die Wahrheit verschleiern, hat die Internationale Historische Kommission die Arbeit aufgenommen, die Geschichte der Präsenz des Deutschritterordens in Preußen ehrlich und objektiv darzustellen. Es wurde aufgegeben, sie unter politischen Gesichtspunkten für die Bedürfnisse der Gegenwart zu behandeln, „indem der Deutschritterorden mehr komplex als früher, nicht nur im Zusammenhang mit der Geschichte von Preußen betrachtet wurde. Sicher ist das die Folge der Änderung der Grenzen nach 1945, aber auch – hoffen wir – das Ergebnis der Vernunft“. (H. Bockmann).



## ARCHIWUM PARAFII ŚW. KATARZYNY W DZIERZGONIU

**Słowa kluczowe:** Dzierzgoń, archiwum, parafia, finanse

**Key words:** Dzierzgoń, archives, parish, finances

**Schlüsselworte:** Christburg, Archiv, Glaubensgemeinde, Finanzen

W 2001 roku ks. Jan Czajkowski, proboszcz dzierzgoński, przekazał do Archiwum Diecezji Elbląskiej spuściznę archiwalną swej parafii. W trakcie inwentaryzacji i systematyzacji wyodrębniono 165 jednostek archiwalnych, co stanowi niewątpliwie tylko część pierwotnego zespołu. Wiele dokumentów parafialnych, zostało zniszczonych i rozproszonych po zajęciu Dzierzgonia przez wojska radzieckie w 1945 roku. Wprawdzie ówczesny proboszcz dzierzgoński ks. Bernard Poschmann pozostał w mieście aż do swej śmierci, która nastąpiła w 1947 roku, jednak w trakcie działań wojennych i tuż po ich zakończeniu ukrywał się w klasztorze poreformackim. Kościół parafialny i plebanię proboszcz pozostawił otwarte, aby uchronić je przed dewastacją drzwi lub podpaleniem. To wówczas została zniszczona i rozproszona znaczna część archiwum parafialnego<sup>1</sup>.

Archiwum dzierzgońskie zostało podzielone na trzy części. Pierwsza część, tj. 98 jednostek archiwalnych, dotyczy przeszłości parafii św. Katarzyny w Dzierzgoniu oraz kościoła filialnego w Bągarcie. Część druga, obejmująca 34 jednostki archiwalne, zawiera archiwalia związane z dekanatem dzierzgońskim. Trzecia część z 33 jednostkami archiwalnymi, dotyczy spraw finansowych parafii.

Opisywane archiwalia są bardzo cenne dla poznania przeszłości miasta Dzierzgonia oraz kilku okolicznych parafii. Najstarszy dokument, zachowany w późniejszym odpisie, pochodzi z 1524 roku. Najmłodsze zaś pisma zostały sporządzone w czasie II wojny światowej. Szczególnie obszernie poruszana jest w zespole problematyka nauczania szkolnego w mieście i w wioskach dekanalnych. Sporo miej-

---

\* Ks. dr hab. Wojciech Zawadzki, ur. 1964 r. Od 1998 r. dyrektor Archiwum Diecezji Elbląskiej. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej, od 2011 r. pracownik naukowy UKSW w Warszawie. Autor wielu publikacji naukowych poświęconych przeszłości Prus.

<sup>1</sup> Relacja proboszcza ks. Jana Czajkowskiego. Por. W. Z a w a d z k i, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000, s. 281.

sca zajmują dokumenty dotyczące renowacji świątyń i zabudowań parafialnych, spraw personalnych osób duchownych i nauczycieli, gruntów kościelnych i związanych z nimi spraw sądowych, korespondencja proboszczów z władzami diecezjalnymi i urzędami świeckimi a także szeroko rozumiana problematyka duszpasterska. Niestety protokoły wizytacyjne parafii obejmują tylko lata czterdzieste XIX wieku.

Sz szczególnie cenne dla przeszłości miasta Dzierzgonia są akta konwentu franciszkanów reformatów. Zachowały się dokumenty z lat 1685–1808 (sygn. 8), dotyczące erygowania klasztoru, jego spraw finansowych, relacji zakonników z władzami i mieszkańcami miasta oraz okoliczną szlachtą. Księga *Album Archiconfraternitatis Ssmi Rosarii seu Connotatio Nominum et Cognominum Fratrum et Sororum* (sygn. 14), rozpoczynająca się datą roczną 1699, zawiera personalia kilku tysięcy członków Bractwa Różańcowego, protokoły spotkań bractwanych, inwentarz konfraterni i obrzęd przyjęcia nowych członków.

Z zasobów archiwum dzierzgońskiego korzystał ks. prof. Alojzy Szorc, opracowując monografię Dzierzgonia<sup>2</sup>. W aneksie do tej książki zamieścił 31 tekstów źródłowych, w tym 18 pochodzących z archiwum parafii dzierzgońskiej. Ponadto jeden dokument, dotyczący uposażenia parafii, został opublikowany w tłumaczeniu na język polski. Prezentowany katalog odsyła czytelnika do edycji źródłowej ks. Szorca.

W Archiwum Diecezji Elbląskiej, w osobnym dziale, przechowywane są także księgi metrykalne parafii w Dzierzgoniu. Zachowało się ogółem 13 ksiąg: 1. Chrzty 1714–1759, 1760–1783, 1783–1814, 1814–1845, 1846–1868, 1868–1891, 1892–1935. 2. Śluby 1714–1759, 1760–1781, 1783–1814, 1814–1845, 1846–1895, 1896–1948. 3. Zgony 1714–1759, 1760–1788, 1788–1813, 1814–1845, 1846–1867, 1821–1880, 1901–1946<sup>3</sup>.

Sygnatura	Lata	Nazwa
<b>ARCHIWUM PARAFIALNE</b>		
1	1524	<b>Copia Privilegii serenissimi regis Sigismundi de anno 1524</b> Sporządzona w 1647 oblata dokumentu wydanego w 1524 przez króla Zygmunta Starego, uposażającego parafię dzierzgońską <sup>4</sup> .

<sup>2</sup> A. Szorc, *Dzierzgoń od początku do dni naszych 1248–1998*, Dzierzgoń 1998.

<sup>3</sup> Por. W. Zawadzki, *Katolickie księgi metrykalne diecezji elbląskiej*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” 84 (2005), s. 380.

<sup>4</sup> Tłumaczenie polskie, tamże, s. 66–67.

2	1600	<b>Ioannes Plemieŋcki et Iacobus Balinski</b> Jan Plemieŋcki i Jakub Baliński jako komisarze królewscy rozpatrują na zamku w Dzierzgoniu zarzuty proboszcza tegoż miasta Jakuba Eichholza przeciwko radzie i społeczności miasta z powodu rozproszenia przez nich paramentów kościelnych i funduszy <sup>5</sup> .
3	1651	<b>Roboratio complanationis Praepositi Makowski</b> Umowa proboszcza dzierzgońskiego Marcina Makowskiego z mieszkańcami wyznania luterańskiego i katolickimi obu przedmieść przyzamkowych w Dzierzgoniu w sprawie świadczeń na rzecz parafii katolickiej <sup>6</sup> .
4	1655	<b>Designatio domus plebanalis rndo dno paracho Christburgensi Martino Makowski</b> Umowa proboszcza dzierzgońskiego Marcina Makowskiego z władzami miasta w sprawie domu usytuowanego częściowo na ziemi plebańskiej, częściowo zaś na miejskiej <sup>7</sup> .
5	1665	<b>Roboratio contractus Praepositi cum incolis suburbiorum</b> Proboszcz dzierzgoński Wawrzyniec Chelstowski nowelizuje kontrakt swego poprzednika Marcina Makowskiego zawarty 27 czerwca 1651 z mieszkańcami obu przedmieść w sprawie świadczeń na rzecz proboszcza <sup>8</sup> .
6	1677	<b>Copia citationis decani Karwowski</b> Sąd zamkowy w Dzierzgoniu na skargę proboszcza Wojciecha Kazimierza Karwowskiego nakazuje pod sankcjami karnymi, aby władze miejskie wypłaciły proboszczowi zaległą pensję w wysokości 100 zł za każdy kwartał <sup>9</sup> .
7	1678	<b>Copia commisionis regiae</b> Komisarze króla polskiego proboszczowi i wikariuszom Dzierzgonia przyznają roczną pensję 500 zł, a dla parafii trzy łany ziemi z folwarku Nowy Dwór <sup>10</sup> .
8	1685–1808	<b>Acta Conventus Christburgensis (...) AD 1785</b> Dokumenty dotyczące konwentu ojców reformatów w Dzierzgoniu <sup>11</sup> .

<sup>5</sup> Tamże, s. 245–246.

<sup>6</sup> Tamże, s. 247–248.

<sup>7</sup> Tamże, s. 248–251.

<sup>8</sup> Tamże, s. 326–327.

<sup>9</sup> Tamże, s. 255.

<sup>10</sup> Tamże, s. 255–258.

<sup>11</sup> Tamże, s. 263.

9	1698	<b>Visio conflagratae civitatis Christburgensis</b> Relacja o pożarze jaki wybuchł w Dzierzgoniu 13 czerwca 1698 <sup>12</sup> .
10	1699	<b>Margaretha de Witenowo Szakowa</b> Uгода między Małgorzatą Szakową a proboszczami – dzierzgońskim Janem Cichockim i krasnołęckim Mateuszem Baukrewiczem w sprawie dziesięcin i innych należności proboszczowskich ze wsi tej właścicielki <sup>13</sup> .
11	1699	<b>Archiconfraternitatis SSmi Rosarii 1</b> Biskup chełmiński Teodor Potocki w piśmie danym w Malborku 24 września 1699 wyraża zgodę na erygowanie Arcybractwa Różańca Świętego w Dzierzgoniu.
12	1699	<b>Archiconfraternitatis SSmi Rosarii 2</b> Pozwolenie na erygowanie Arcybractwa Różańca Świętego w parafii dzierzgońskiej. Zakres uprawnień archiprezbitera dzierzgońskiego Jana Kazimierza Cichockiego w organizowaniu i nadzorowaniu arcybractwa. Dokument sporządzony w Opawie 18 sierpnia 1699.
13	1699	<b>Archiconfraternitatis SSmi Rosarii 3</b> Dokument erygujący Arcybractwo Różańca Świętego w parafii dzierzgońskiej. Dokument sporządzony w konwencie dominikanów w Gdańsku 25 listopada 1699 i promulgowany przez prowincjała o. Wincentego Kuleszę.
14	1699	<b>Album Archiconfraternitatis Ssmi Rosarii seu Connotatio Nominum et Cognominum Fratrum et Sororum</b> Księga Arcybractwa Różańca Świętego. Lista członków arcybractwa. Obrzęd przyjęcia nowych członków. Protokoły spotkań bractwowych. Inwentarz bractwowy. Odpusty.
15	ok. 1700	<b>Benedictio habitus</b> Drukowany obrzęd (autoryzowany przez przełożonych zakonnych) poświęcenia habitu konfratrów bractwa karmelitańskiego.
16	1706	<b>Decretum inter praepositum Cichocki et magistratum Christburgensem</b> Naznaczona przez wojewodę komisja poleca radzie miasta Dzierzgonia niezwłocznie wypłacić proboszczowi Janowi Cichockiemu pensję kwartalną w wysokości 400 zł <sup>14</sup> .

<sup>12</sup> Tamże, s. 265–269.

<sup>13</sup> Tamże, s. 274–275.

<sup>14</sup> Tamże, s. 276–277.

17	1711	<b>Oblata decreti tribunalitii Petricoviensis</b> Zapis kilkanaście lat ciągnącego się procesu proboszczów dzierzgońskich Jana Cichockiego i jego następcy Jana Jerzego Starzeńskiego przeciwko Kobylińskim, dziedzicom wsi Stara Wieś o dziesięciny należne parafii dzierzgońskiej <sup>15</sup> .
18	1725	<b>Complanatio ratione fundi post Zergam</b> Kontrakt proboszcza dzierzgońskiego Antoniego Schmacka z władzami miasta, którym, za przyzwoleniem biskupa chełmińskiego Feliksa Kretkowskiego, sprzedaje za 250 zł część gruntu kościelnego za rzeką <sup>16</sup> .
19	1730	<b>Complanatio cum possessoribus villarum Starawieś et Sparau</b> Umowa proboszcza dzierzgońskiego Franciszka Neitzlichowskiego o zaległe i bieżące dziesięciny z właścicielem Starej Wsi i Szparowa, zatwierdzona przez biskupa chełmińskiego Feliksa Ignacego Kretkowskiego <sup>17</sup> .
20	1730	<b>Inhibitio ab Eppo Kretkowski</b> Biskup chełmiński Feliks Kretkowski zabrania odbudowywać w Dzierzgoniu spalony kościół luterański zanim nie zostanie całkowicie odbudowany kościół katolicki <sup>18</sup> .
21	1730	<b>Manifestatio praepositi Neitzlichowski</b> Proboszcz Neitzlichowski domaga się rewizji umowy zawartej w 1643 przez radę miasta z jego poprzednikiem w sprawie pensji dla proboszcza <sup>19</sup> .
22	1732	<b>Complanatio cum civitate facta inter praepositum Neitzlichowski</b> Uгода między proboszczem dzierzgońskim Franciszkiem Neitzlichowskim a władzami miejskimi w kwestii wysokości świadczeń ze strony miasta na rzecz proboszcza w związku z nową sytuacją zaistniałą po pożarze miasta.

<sup>15</sup> Tamże, s. 279–280.

<sup>16</sup> Tamże, s. 278–279.

<sup>17</sup> Tamże, s. 280–283.

<sup>18</sup> Tamże, s. 283.

<sup>19</sup> Tamże, s. 284–285.

23	1738–1859	<p><b>Specielle kirchliche Verordnungen</b> Listy dziekana i biskupa w sprawie odpustów parafialnych. Wyznaczenie drugiego odpustu parafialnego św. Katarzyny. Potwierdzenie autentyczności relikwi św. Katarzyny wydane przez bpa Lavello (Włochy) 10 stycznia 1738 i adnotacja o ich przejęciu w listopadzie 1740 przez archiprezbitera dzierzgońskiego i surogata pomezkańskiego Franciszka Neitzlichowskiego. Szkoły katolickie w dekanacie. Zarządzenia biskupie dotyczące liturgii, misji i rekolekcji.</p>
24	1744–1863	<p><b>Indulty</b> Przywileje i prawa udzielone przez Stolicę Apostolską: 1. Kościół parafialny w Dzierzgoniu 5.06.1761; 6.06.1761; 8.11.1762; 22.04.1795; 6.05.1859 2. Kościół w Nowym Targu 18.07.1744 3. Kościół w Starym Targu 14.07.1744 4. Kościół poreformacki w Dzierzgoniu 25.05.1852; 6.03.1863; 8.05.1863 5. Kaplica św. Anny w Dzierzgoniu 20.06.1839; 6.05.1859 6. Kościół w Bągarciu 8.11.1762; 20.06.1839; 6.05.1859</p>
25	1745	<p><b>Hrabia Antoni Kruszyński</b> Hrabia Antoni Kruszyński zapisuje swój dom w Dzierzgoniu na rzecz proboszcza, ks. Franciszka Chełstowskiego.</p>
26	1747, 1750	<p><b>Jałmużnik Andrzej Plesz</b> Dwa upoważnienia, w języku polskim i niemieckim, dla przedstawiciela Arcybractwa Różańca Świętego Andrzeja Plesza, do zbierania ofiar na odbudowę kościoła dzierzgońskiego. Dokumenty zawierają adnotacje kolejnych proboszczów dzierzgońskich o otwieraniu skarboxy jałmużniczej.</p>
27	1753	<p><b>Augustus Tertius Dei gratia Rex Poloniae</b> Król August III Sas na wniosek notariusza sądu zamkowego w Dzierzgoniu Aleksandra Wybickiego wzywa na sąd do Piotrkowa wierzycieli i dłużników zmarłego Wojciecha Rudawskiego.</p>
28	1762	<p><b>Artykuły Chwalebne Bractwa Anny Świętej</b> Drukowany w Braniewie Statut Bractwa św. Anny.</p>
29	1770	<p><b>Lalkowy</b> Autoryzowany przez proboszcza ks. Samuela Rutkowskiego dokument wzywający do składania ofiar na renowację kościoła w Lalkowach.</p>
30	1800–1804	<p><b>Wybicki-Concurs</b> Dokumenty dotyczące fundacji Wybickiego.</p>



31	1801–1880	<b>Alphabetisches Verzeichniss der Geborenen im Kirchspiele Christburg</b> Alfabetyczny wykaz urodzonych w parafii dzierzgońskiej.
32	1802–1871	<b>Prozesse und Klagen wegen Dezem und Kalende</b> Zobowiązania finansowe, dziesięcina i kolęda na rzecz parafii dzierzgońskiej oraz spory sądowe dotyczące tych spraw.
33	1802–1899	<b>Hospital zu Christburg</b> Statut szpitala katolickiego w Dzierzgoniu. Finansowanie szpitala. Pisma zarządu szpitala.
34	1804–1880	<b>Schule zu Christburg</b> Nauczanie dzieci katolickich w Dzierzgoniu.
35	1807–1874	<b>Trau-Konsense</b> Urzędowe zezwolenia na zawarcie związku małżeńskiego.
36	1820–1880	<b>Etats-Sachen</b> Finanse kościoła parafialnego w Dzierzgoniu, filialnego w Bągarcie, kaplicy św. Anny, szpitala dzierzgońskiego i kościoła pofranciszkańskiego.
37	1822–1908	<b>Schulsachen</b> Akta dotyczące szkół między innymi w Tywężach, Miniętach i Bągarcie. Sprawy personalne.
38	1827–1831	<b>Process der Stadt Christburg contra Kirche Christburg</b> Akta procesu sądowego wytoczonego przez miasto Dzierzgoń miejscowej parafii katolickiej (stroną było kilkudziesięciu mieszkańców miasta).
39	1827–1882	<b>Schule zu Menthen</b> Akta szkoły w Miniętach. Personalna nauczycieli i uczniów. Sprawy finansowe. Plan nauczania i inwentarz szkolny.
40	1829–1885	<b>Schule zu Baumgarth</b> Akta szkoły w Bągarcie. Protokoły wizytacji szkoły.
41	1831–1872	<b>Schule zu Tiefensee</b> Akta szkoły w Tywężach. Plany nauczania i imienne listy uczniów objętych obowiązkiem nauczania. Sprawy finansowe szkoły. Historia powstania szkoły i statystyka szkolna z lat 1832–1869. Lista szkolnych podręczników. Spis mieszkańców Tywężów i Blumaków (Blonaken).
42	1832–1835	<b>Proceß der Kirche Christburg contra Steckmann wegen Decem von Sandhuben</b> Proces wytoczony przez parafię dzierzgońską Piotrowi Steckmannowi właścicielowi Piasków (Sandhuben) o dziesięcinę.

43	1832–1886	<b>Schule zu Morainen</b> Akta szkoły w Morajnach. Personalia nauczycieli i uczniów. Protokoły wizytacji szkoły. Plan nauczania.
44	1832–1901	<b>Schule zu Litewken</b> Akta szkoły katolickiej w Litewkach. Tygodniowy plan nauczania. Dokumenty dotyczące nauczycieli i ich zatrudnienia. Finanse szkolne. Lista katolickich mieszkańców wiosek należących do parafii dzierzgońskiej. Lista dzieci w wieku szkolnym w wioskach parafialnych w 1860. Lista dzieci katolickich uczęszczających w 1868 do szkoły w Litewkach.
45	1836–1887	<b>Schule zu Menthen</b> Dokumentacja dotycząca szkoły w Miniętach. Roczne sprawozdania szkolne (m.in. personel nauczycielski, uczniowie, sprawy materialne, program nauczania).
46	1836–1889	<b>Tauf-Atteste</b> Odpisy świadectw chrztu.
47	1836–1896	<b>Gemeinheits Theilung in Baumgart</b> Nowe ustalenia odnośnie do własności gruntów w Bągarcie.
48	1837–1838	<b>Brock-Concurs</b> Akta sprawy sądowej wytoczonej przez mistrza murarskiego Brocka parafii dzierzgońskiej.
49	1837–1888	<b>Weide-Abfindung</b> Ugody w sprawie położenia gruntów parafialnych.
50	1838–1866	<b>Allgemeine Verordnungen in Kassen und Rechnungs Revisions Sachen</b> Wzory formularzy rachunków parafialnych. Rachunek aniersarza Neitzlichowskiego z 1853. Zarządzenia władz kościelnych dotyczące prowadzenia finansów.
51	1838–1884	<b>Die Vermögens-Verwaltung der Pfarrkirche und milden Stiftungen Nebst den anderen Kirchen und den Hospitale</b> Zarządzanie finansami parafialnymi (gotówka, nieruchomości, obligacje). Odpisy ksiąg gruntowych poświadczające własność parafialną.
52	1841–1864	<b>Requisitionen und Correspondenzen verschiedenen Inhaltes</b> Korespondencja różna z władzą diecezjalną we Fromborku (personalia, dzwony, finanse, sakramenty, bractwa). Drukowana odezwa dotycząca wsparcia budowy kościoła katolickiego w Kwidzynie. Statut <i>Historischer Verein für Ermland</i> z 1857. Pisma dotyczące likwidacji państwa kościelnego. Drukowane sprawozdania finansowe St. Adalbertus-Verein z lat 1859–1866.

53	1842–1879	<b>Schule zu Baumgart</b> Dokumenty dotyczące szkoły w Bągarcie.
54	1843–1874	<b>Klagen wegen Organisten-Dezem</b> Dziesięciny przekazywane organiście.
55	1844–1874	<b>Schulsachen von Morainen</b> Akta katolickiej szkoły w Morajnach. Plan lekcji z listopada 1845. Podręczniki szkolne w języku polskim i niemieckim. Finanse szkolne. Statystyka szkolna z 1871.
56	1844–1885	<b>Pfarrgarten</b> Ziemia parafialna (Schlossberg).
57	1844–1886	<b>Acta der katholischen Pfarre zu Christburg betreffend die 2-te kathol. Schule zu Christburg</b> Utworzenie drugiego oddziału szkolnego dla katolickich dzieci. Sporządzona w 1847 roku imienna lista 161 katolickich dzieci (podano także wiek), przeznaczonych do nauczania w nowej klasie. Lista 79 uczniów drugiej klasy elementarnej w 1859 (podano także zawód ojca). Sprawy finansowe.
58	1845–1850	<b>Grosse Thurm-Glocke in der Pfarrkirche zu Christburg</b> Nowe dzwony dla kościoła parafialnego w Dzierzgoniu.
59	1845–1909	<b>Acta der katholischen Pfarre zu Christburg betreffend die Protokolle der Lehrer-Konferenzen</b> Protokoły spotkań z nauczycielami szkół katolickich. Teksty konferencji głoszonych nauczycielom. Plan lekcji w szkołach katolickich parafii dzierzgońskiej w 1865.
60	1847	<b>Teilnahme an der hl. Communion</b> Sporządzona po 1847 lista uczniów z Żuławki Sztumskiej, Trankwic, Budzisz, Bruku i Bukowa dopuszczonych do I Komunii Św. (podano szczegółowe dane personalne).
61	1850–1880	<b>Todtenscheine</b> Urzędowe akty zgonu parafian dzierzgońskich (większość wystawiona przez więzienia i zakłady poprawcze w Prusach).
62	1852–1853	<b>Enthaltsamkeits-Verein</b> Odpis dekretu erygującego Stowarzyszenie Wstrzemięźliwości w diecezji warmińskiej (specjalny odpis dla dekanatu sztumskiego). Pisma w sprawie dystrybucji statutu stowarzyszenia w języku polskim i niemieckim.
63	1857–1878	<b>Die Privatschule zu Christburg und anderen Orten incl. Hauslehrer</b> Prywatna szkoła Mateusza Behrendta w Dzierzgoniu. Kontrakt zawarty między Behrendtem i reprezentantami miasta. Plan nauczania.

64	1857–1879	<b>Evangelische Schulen in denen wenige katholische Kinder sind</b> Nauczanie katolickich dzieci w szkołach ewangelickich w okolicy Dzierzgonia.
65	1858–1906	<b>Eheaufgebote</b> Potwierdzenia wygłoszonych zapowiedzi przedślubnych.
66	1859–1868	<b>Proklamations-Ateste</b> Świadectwa wygłoszonych zapowiedzi przedślubnych.
67	1859–1880	<b>Todtenscheine</b> Urzędowe odpisy aktów zgonów.
68	1862–1863	<b>Prabuty</b> Zakup ziemi w Prabutach pod budowę kościoła katolickiego i plebanii.
69	1867–1873	<b>Proceß Podlech c/a Kirchenvorstand wegen Grenze am St. Annenberge</b> Akta procesu sądowego między powroźnikiem Podlechem i radą parafialną o granicę terenu parafialnego na górze św. Anny.
70	1867–1886	<b>Organistenland zu Christburg</b> Ziemia będąca utrzymaniem organisty dzierzgońskiego.
71	1868	<b>Diploma aggregationis</b> Przyjęcie parafii dzierzgońskiej z filią w Bągarciu do Stowarzyszenia Apostolatu Modlitewnego.
72	1868	<b>Process c/a Podlech wegen Laudemium</b> Spór między parafią dzierzgońską a powroźnikiem Podlechem o zaległości z tytułu dzierżawy gruntu.
73	1868–1896	<b>Ehedispensen</b> Dyspensy w sprawach małżeńskich.
74	1869	<b>Stadtschule</b> Regulamin obowiązujący w szkole miejskiej w Dzierzgoniu. Próba ustalenia podobnego regulaminu w szkole katolickiej.
75	1869–1906	<b>Statuten der Priester-Bruderschaft für das Dekanat Stuhm</b> Zaakceptowany przez biskupa warmińskiego (rękopis) Statut Bractwa Kapłańskiego Dekanatu Sztumskiego z 1869. Statut bractwa z 1886 (rękopis i drukowana ulotka). Protokoły z posiedzeń członków bractwa (m.in. biogramy nowych członków). Finanse bractwa.
76	1870–1878	<b>Schulinspektor I</b> Zarządzenia pruskich władz szkolnych dotyczące organizacji i prowadzenia nauczania.

77	1870–1887	<b>Verordnungen weltlicher Behörden</b> Odpisy zarządzeń władz świeckich.
78	1870–1950	<b>Verzeichnis der Katechumenen</b> Listy dzieci przystępujących do I Komunii św.
79	1872–1903	<b>Schulinspektor II</b> Zarządzenia pruskich władz szkolnych dotyczące organizacji i prowadzenia nauczania. Nadzór inspektora szkolnego nad nauczaniem.
80	1872–1912	<b>Ruralkapitel</b> Protokoły spotkań księży dekanatu sztumskiego i dzierzgońskiego. Korespondencja dotycząca duchowieństwa. Listy biskupów warmińskich kierowanych w sprawach pastoralnych i dyscyplinarnych do duchowieństwa dekanalnego.
81	1875–1882	<b>Notaten-Beantwortungen</b> Coroczne zatwierdzenia finansów parafialnych przez ordynariat we Fromborku.
82	1877–1881	<b>Hospitalit� Blum/Kwiatkowski/schen Nachla�-Sache</b> Spadek po zmarłej 14 lutego 1877 Annie Blum z d. Neumann. Proces s�dowy w którym stroną był szpital dzierzgoński.
83	1879	<b>Anmeldung</b> Urzędowe potwierdzenie zameldowania.
84	1879–1884	<b>Ehesachen</b> Dyspensowanie w sprawach małżeńskich.
85	1879–1910	<b>Lokalkonferenzen der kath. Lehrer des Kirchspiels Christburg</b> Protokoły konferencji z udziałem nauczycieli katolickich.
86	1880–1882	<b>Posilge</b> Wynagrodzenie kapłanów sprawujących funkcje duszpasterskie w Żuławce Sztumskiej. Obsada urzędu proboszcza.
87	1884–1910	<b>Ehedispensen</b> Dyspensowanie w sprawach małżeńskich.
88	1885–1896	<b>R�mung der Sorge</b> Dokumentacja dotycząca utrzymania czystości rzeki Dzierzgonki w granicach miasta.
89	1885–1904	<b>Schulsachen in specie Erziehung von Kinder aus Misch-ehen und Petitionen in dieser Sache</b> Odezwa z okazji rocznicy zaboru Prus. Nauczanie konfesyjne w szkołach w okolicy Dzierzgonia. Petycje w sprawach nauczania.

90	1893–1938	<b>Verzeichnis der Mitglieder der Bruderschaft des Allerheiligsten Sakraments des Altars</b> Księga Bractwa Najświętszego Sakramentu Ołtarza w Dzierzgoniu. Wpisano 2187 członków (szczegółowe personalia).
91	1894–1906	<b>Conversionen</b> Dokumenty personalne dotyczące konwersji w parafii dzierzgońskiej. Dekrety biskupów dotyczące konwersji.
92	1898	<b>Proces</b> Sprawa sądowa wytoczona przez parafię dzierzgońską fiskusowi.
93	1908–1942	<b>Poschmann</b> Dokumenty dotyczące ks. Poschmanna.
94	1925–1942	<b>Pachtvertrag</b> Dzierżawa ziemi parafialnej.
95	1931–1932	<b>Pachtvertrag</b> Umowa dzierżawna z Wiczlinskim z Bałartu.
96	1937	<b>Allgemeine und besondere Moralthologie</b> Kilkusetstronicowy skrypt teologii moralnej z maja 1937, używany prawdopodobnie w Warmińskim Seminarium Duchownym w Braniewie.
97	1937	<b>Volksschulen in Christburg und Fischau</b> Powiadomienie o zamianie administracyjnej konfesyjnych szkół ludowych w Dzierzgoniu i Fiszewie.
98	1880–1907	<b>Varia</b>
<b>ARCHIWUM DZIEKAŃSKIE</b>		
99	1799–1807	<b>Populations-Listen</b> Zarządzenia władz pruskich w dotyczące sporządzania Populations-Listen. List bpa Rydzyńskiego do dziekana sztumskiego w sprawie beneficjum w Postolinie. Statystyka urodzeń, ślubów i zgonów w dekanacie sztumskim w 1800.
100	1819–1853	<b>Die Verordnungen der weltlichen Behörden verschiedenen Inhalts</b> Zarządzenia władz świeckich.

101	1824–1842	<b>Die Verordnungen der geistlichen Behörden verschiedenen Inhalts I</b> Zarządzenia władz kościelnych. Podział dekanalny na Żuławach i Powiślu. Listy pasterskie biskupów warmińskich. Nauczanie katolickie, konwersje, sakramenty, finanse, wizytacje, sprawy personalne duchownych. Obwieszczenie o śmierci Fryderyka Wilhelma III. Powiadomienie o zamordowaniu bpa Hattena. Ustanowienie bpa Geritza. <i>Altaria privilegiata</i> w kościołach dekanatu sztumskiego.
102	1828–1865	<b>Acta decanalia betr. die Pfarre zu Posilge</b> Sprawy szkolne w parafii Żuławka Sztumska. Protokoły wizytacyjne parafii z 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1849. Dochody proboszcza i nauczyciela. Zmiany personalne duchownych.
103	1829–1900	<b>Acta decanalia betr. die Pfarre zu Schoenwiese</b> Sprawy szkolne w parafii Krasna Łąka. Protokoły wizytacyjne parafii z 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1849. Sprawy personalne duchownych.
104	1839–1868	<b>Gesetz-Sammlung</b> Obowiązek gromadzenia ustawodawstwa państwowego.
105	1840–1894	<b>Die Kathedralsteuer</b> Podatek na potrzeby katedry warmińskiej.
106	1840–1904	<b>Acta decanalia betr. die Pfarre zu Lichtfelde</b> Sprawy szkolne w parafii Krasna Łąka. Protokoły wizytacyjne parafii z 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1849.
107	1841–1859	<b>Acta decanalia betr. die Pfarre Christburg</b> Protokoły wizytacyjne parafii w Dzierzgoniu z 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1849. Sprawy szkolne w parafii i dekanacie. Spadek po ks. Bernardzie Elwartcie (†1843) i ks. Józefie Jogalla (†1857). Zmiany personalne duchownych.
108	1843–1850	<b>Die Verordnungen der geistlichen Behörden verschiedenen Inhalts II</b> Zarządzenia władz kościelnych. Pomoc materialna dla ubogich kościołów. Nauczanie katolickie. Statystyka duszpasterska parafii dekanatu sztumskiego. Listy pasterskie biskupa. Kazania w języku polskim.
109	1849–1860	<b>Provinzial-Verein für den Blinden-Unterricht</b> Nauczanie niewidomych w dekanacie i wynagrodzenie z tego tytułu.

110	1851–1857	<b>Die Verordnungen der geistlichen Behörden verschiedenen Inhalts II</b> Zarządzenia władz kościelnych. Wsparcie finansowe dla ubogich kościołów. Sprawy szkolne i nauczanie katolickie. Personalia duchownych. Stowarzyszenia religijne.
111	1852–1890	<b>Die Volks-Missionen, Priester- und Lehrer Exercitien</b> Misje ludowe oraz rekolekcje kapłanów i nauczycieli. Zarządzenia biskupów warmińskich w tej sprawie.
112	1853–1879	<b>Die Schulen</b> Wykazy uczniów z rodzin gospodarzy (Gütekinder), uczęszczających do szkół na terenie dekanatu sztumskiego.
113	1854–1885	<b>Verordnungen der geistlichen und weltlichen Behörden über Schul-Angelegenheiten. Religionsunterricht</b> Zarządzenia władz kościelnych i świeckich dotyczące nauczania religii w szkołach.
114	1854–1897	<b>Allgemeine Dekanats-Verwaltungs-Sachen</b> Ogólne sprawy dekanatu sztumskiego. Zezwolenie na udzielanie rozgrzeszenia w przypadkach zarezerwowanych oraz błogosławienia paramentów liturgicznych. Śpiewnik kościelny, także polski. Nauczanie na terenie dekanatu. Statystyka katolickiej ludności polskiej i niemieckiej w parafiach dekanatu w 1869. Statut <i>Priester-Kranken-Unterstützung-Verein in Meran</i> z 1879 roku.
115	1855–1865	<b>Kranken- und Weisen-Anstalt zu Heilsberg</b> Finansowe wsparcie tworzonego w Lidzbarku Warmińskim szpitala i sierocińca pw. św. Józefa.
116	1855–1891	<b>Priesterverein zur Dotierung von Missionsstationen in Nord Deutschland</b> Pomoc materialna Stowarzyszenia Kapłańskiego dekanatu sztumskiego katolikom na północy Niemiec.
117	1856–1866	<b>Kassen- und Rechnungswesen</b> Sprawy finansowe w dekanacie.
118	1856–1884	<b>Status ecclesiarum und Kirchen-Visitationen</b> Protokoły wizytacji dziekańskich. Szkoły katolickie na terenie dekanatu. Korespondencja dotycząca wizytacji biskupich.
119	1857	<b>Nachweisung der Elementar Schulen in dem kath. Kirchspiel Adl. Schoenwiese</b> Sprawy szkolne w parafii Krasna Łąka.
120	1857–1858	<b>Einnahme-Belaege der Propst Jogallaschen Nachlaßmaße</b> Wyprzedaż majątku po śmierci ks. Józefa Jogalli.



121	1857–1876	<b>Konfessionelle Religionsunterricht in anderen Schulen</b> Nauczanie konfesyjne w szkołach na terenie dekanatu. Nadzór szkolny dziekana.
122	1857–1886	<b>Historischer Verein für Ermland</b> Korespondencja nadesłana przez prof. Eichhorna i Dittricha. Lista członków stowarzyszenia w dekanacie sztumskim (księża). Wpłaty składek członkowskich.
123	1858–1868	<b>Verordnungen der geistlichen Behörden verschiedenen Inhalts. Volumen IV.</b> Zarządzenia władz kościelnych dotyczące spraw duchownych i materialnych parafii katolickich dekanatu sztumskiego.
124	1858–1879	<b>Schule zu Neuhoff</b> Akta szkoły w Nowinach. Personalia nauczycieli i listy uczniów. Lista mieszkańców Nowego Dworu.
125	1859–1884	<b>Collecten-Sachen</b> Kolekty zbierane w kościołach dekanatu sztumskiego i zarządzenia w tej sprawie.
126	1860–1869	<b>Michaelis – Bruderschaft</b> Tworzenie w diecezji warmińskiej bractwa św. Michała Archanioła. List pasterski bpa Geritza z dołączonym statutem bractwa. Struktury bractwowe w dekanacie dzierzgońskim. Składki członkowskie.
127	1864–1873	<b>Riesenburg</b> Utworzenie katolickiej placówki duszpasterskiej w Prabutach.
128	1868–1887	<b>Verordnungen der geistlichen Behörden verschieden Inhalts. Volumen V.</b> Zarządzenia władz kościelnych dotyczące spraw duchownych i materialnych parafii katolickich dekanatu sztumskiego.
129	1868–1888	<b>Process des evang. c/a kath. Kirchenvorstand wegen Grenzen vom St. Annen-Berge</b> Akta sporu sądowego katolickiej i ewangelickiej rady parafialnej o górę św. Anny w Dzierzgoniu.
130	1868–1903	<b>Dekanats-Konferenzen</b> Protokoły posiedzeń konferencji dziekańskich.
131	1869–1884	<b>Pensionszuschußfonds für Geistlichen</b> Drukowany statut warmińskiego stowarzyszenia wspierającego finansowo emerytowanych kapłanów z 1869. Wykazy emerytowanych duchownych dekanatu sztumskiego korzystających z pomocy materialnej.

132	1872–1881	<b>Vermögens-Verwaltung und Wahl der Kirchenvorsteher</b> Zarządzenie dobrami kościelnymi i wybór rady parafialnej.
<b>KSIEGI RACHUNKOWE</b>		
133	1853–1879	Rechnungen der Anna-Kapelle, des Benef. Neitzlichowski bei derselben und der andere Benefizien.
134	1865–1874	Rechnungen der bei der Pfarrkirche fundirten Benefizien.
135	1866–1876	Die Rechnungen der Pfarrkirche vom Jahren 1866–1876.
136	1875–1878	Die Jahresrechnungen der bei der Pfarrkirche fundirten Benefizien und des Pfarr- und Organistenfonds.
137	1876	Rechnungen der Filialkirche zu Baumgarth und Pfarr- und Organistenfonds pro 1876.
138	1877–1879	Die Rechnungen der Pfarrkirche zu Christburg.
139	1880	Benefizien. Jahresrechnungen pro 1880.
140	1881	Rechnungen von Christburg.
141	1881–1890	Rechnungen der St. Anna Kapelle.
142	1882	Jahresrechnungen pro 1882.
143	1883	Benefizien. Jahresrechnungen pro 1883.
144	1884	Jahresrechnungen pro 1884.
145	1885	Rechnungen und Beläge zu den Rechnungen.
146	1886	Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Filialkirche zu Baumgarth.
147	1887	Jahresrechnung der Pfarrkirche zu Christburg.
148	1887	Rechnung über Einnahme und Ausgabe Baumgarth.
149	1888	Rechnung über Einnahme und Ausgabe der katholischen Pfarrkirche zu Christburg.
150	1889	Jahresrechnung der Pfarrkirche zu Christburg.
151	1889	Pfarrfonds zu Baumgarth.
152	1889	Rechnungen 1889.
153	1890	Pfarrfonds zu Baumgarth.
154	1890	Rechnungen pro 1890.
155	1891	Rechnung und Beläge über Einnahme und Ausgabe der katholischen Pfarrkirche zu Christburg.

156	1892	Rechnungen über Einnahme und Ausgabe des Pfarrfonds, des Organistenfonds und des Orgelbaufonds von Baumgarth.
157	1892	Rechnungen und Beläge zu den Rechnungen pro 1892.
158	1893	Rechnung und Beläge über Einnahme und Ausgabe der katholischen Pfarrkirche zu Christburg.
159	1894	Rechnung und Beläge über Einnahme und Ausgabe der katholischen Pfarrkirche zu Christburg.
160	1895	Rechnungen und Beläge zu den Rechnungen.
161	1896	Rechnung über Einnahme und Ausgabe der katholischen Pfarrkirche zu Christburg.
162	1898–1925	Kirchenkassen Christburg und Baumgarth.
163	1901–1912	Etatsentwurf für die Verwaltung der kath. Pfarrkirche zu Christburg.
164	1903–1914	Entwurf des Etats für die Verwaltung des katholischen Armenhospitals in Christburg.
165	1925–1945	Journal über die Einnahmen und Ausgaben der kirchlichen Vermögensverwaltung in der kath. Pfarrgemeinde zu Christburg.

## THE ARCHIVE OF ST. KATE'S PARISH IN DZIERZGOŃ

### SUMMARY

The Archive of Roman Catholic St. Kate's Parish in Dzierzgoń has been adopted by the Elbląg Diocese's Archive. There have been retained 165 archival unites from years 1524–1945 and 13 certificates' books from years 1714–1946. The archives in Dzierzgoń provide valuable historic information about the Dzierzgoń town and the local places, especially about the religious, social, economic life and the confessional and lay education. A particular meaning have documents related to the local Franciscans Reformers' Monastery.

**DIE ARCHIVALIEN DER PFARREI HL. KATHARINA  
IN DZIERZGOŃ (CHRISTBURG)**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Urkundensammlung der römisch-katholische Gemeinde in Dzierzgoń wurde in Diözesanarchiv in Elbląg gelagert. Es gibt insgesamt 165 Archivalien aus den Jahren 1524–1945 und 13 Kirchenbücher von 1714 bis 1946. Die Akten von Dzierzgoń liefern wertvolle historische Informationen über Stadt und die umliegenden Dörfer, Aufzeichnungen über die religiösen, sozialen, wirtschaftlichen Leben und über die konfessionelle und weltliche Bildung. Besonders wichtig sind Dokumente des Franziskaner-Klosters in Dzierzgoń.

## PSALM RESPORSORYJNY W HISTORII I WE WSPÓŁCZESNOŚCI

**Słowa kluczowe:** psalm responsoryjny, graduał (*graduale*), liturgia słowa, funkcja medytacyjno-dialogiczna, odmiana *a capite* i *a latere*

**Key words:** responsory psalm, graduale, Liturgy od the Word, the meditative and dialog function, version *a capite* and *a latere*

**Schlüsselworte:** Antwortpsalm (Psalm in responsorischer Ausführung), graduale, Wortgottesdienst, die meditatons-dialogische Funktion, die *a capite* und *a latere* Sorte

*Cóż piękniejszego od psalmu?* – pyta św. Ambroży i dodaje: *toteż Dawid słusznie powiada: sławcie Pana, albowiem dobrze jest śpiewać psalmy, słodko i zaszczytnie jest wychwalać naszego Boga. Bardzo słusznie; psalm bowiem jest błogosławieństwem ludu, uwielbieniem Boga, chwałbą zgromadzenia, rozradowaniem ogółu, wołaniem świata, głosem Kościoła, melodyjnym wyznaniem wiary*<sup>1</sup>. Choć cała liturgia jest zarazem dziełem Boga i człowieka, to wydaje się, że najbardziej owo współdziałanie przejawia się właśnie w modlitwie psalmów. Jako teksty Pisma świętego mają one szczególne znaczenie dla modlitwy chrześcijańskiej, a *Psalterz* jest pierwszą księgą modlitwy wyznawców Chrystusa. Papież Benedykt XVI twierdzi, że jest on jakby „pomostem” łączącym oba testamenty: Stary i Nowy<sup>2</sup>.

Słowo *psalm* pochodzi od greckiego określenia *psalmos* (łac. *psalmus*) i odpowiada hebrajskiemu *mizmor*, oznaczając utwór religijny o charakterze poetyckim, wykonywany przy akompaniamencie instrumentów strunowych (*zimmer*)<sup>3</sup>. Na podstawie starotestamentalnych przypisów, w których dawano konieczne wskazówki

---

\* Ks. Piotr Towarek, dr teologii, muzykolog, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu (muzyka kościelna), Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieńźnie (liturgika), na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie (wykład monograficzny *Dzieje i aktualność egzorcyzmu*).

<sup>1</sup> Św. A m b r o ż y, *Enarrationes in Psalmos*, 1,9: PL 14, 924.

<sup>2</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. z jęz. niem. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 154.

<sup>3</sup> A. R e b i ć, *Muzyka w Starym Testamencie*, „Communio” 122(2001), s. 18.

prowadzącemu chór, mistrzowi muzyków oraz śpiewakom, poznać można charakter danego psalmu: pieśń (*miz'e mor*), pieśń liturgiczna lub świątynna (*šir*), psalm przeblagalny (*miktam*), czy też pieśń pielgrzymów (*šir hamma'lot*), albo lamentacja<sup>4</sup>.

Ponieważ Sobór Watykański II postanowił *obficie zastawić stół Słowa Bożego i szerzej otworzyć skarbiec biblijny* ludowi Bożemu (por. KL 51), a odnowa liturgii mszalnej powróciła do psalmu responsoryjnego, dlatego w opracowaniu niniejszym pragniemy odkryć źródła i genezę tego najważniejszego śpiewu liturgii słowa oraz ukazać jego cechy i funkcje, jakie powinien spełniać w odnowionych obrzędach Mszy świętej.

## I. ŹRÓDŁA I GENEZA PSALMÓW RESPONSORYJNYCH

Wydaje się, że źródeł chrześcijańskiej psalmodii należy poszukiwać w żydowskiej liturgii synagogalnej. Wśród badaczy przedmiotu ciekawe i najdalej idące stanowisko przedstawia w tym przypadku A. Arens, według którego czytanie w synagodze miało nie tylko kończyć śpiew psalmu, ale istniał tu nawet wraz z dwuletnim cyklem czytań odpowiadający im cały układ psalmów. Zdaniem J. Maiera nie można jednak potwierdzić tak jednoznacznych poglądów co oznacza, że nie ma dowodów na poparcie tezy, iż w epoce kształtowania się liturgii chrześcijańskiej w synagodze śpiewano psalmy jako odpowiedź na czytanie<sup>5</sup>.

Bezsprzecznie jednak tradycja judaistyczna i jej umiłowanie *Psalterza* stały się podstawą dla ukształtowania się psalmodii w pierwotnym Kościele. Wzorem dla pierwszych zebrań chrześcijańskich mogły być żydowskie nabożeństwa w dzień szabatu, w których poranna liturgia składała się z recytacji *Szema Israel* połączonej z końcowym błogosławieństwem, z czytań *Tory* i *Proroków*, wyjaśnienia tekstów (*midrasz*), śpiewu psalmów, błogosławieństwa kapłańskiego oraz zbiórki dla potrzebujących<sup>6</sup>. Wiadomo także, iż podczas Ostatniej Wieczerzy, celebrowanej przecież według zwyczajów żydowskiej Paschy, Chrystus i uczniowie nie tylko uczestniczyli w błogosławieństwach (hebr. *berakah*), ale także śpiewali psalmy, które składały się na mały i wielki *hallel*, będące odpowiedzią na tzw. *haggadę* – opowieść ojca rodziny o cudownym przejściu Izraelitów przez Morze Czerwone<sup>7</sup>.

Św. Łukasz podkreśla w *Dziejach Apostolskich* jak wielkie znaczenie miała w pierwszych wiekach kształtowania się liturgii chrześcijańskiej także świątynia jerozolimska. Z jego przekazu dowiadujemy się, że apostołowie Piotr i Jan idą o godzinie dziewiątej, czyli trzeciej po południu naszego czasu do świątyni, aby uczestniczyć w modlitwie i ofierze wieczornej, nazywanej *tamid* (por. Dz 3,1–11).

<sup>4</sup> Por. B. B a y e r, *The Titels of the Psalms – A Renewed Investigation of an Old Problem*, „Yuval” 4(1982), s. 29–123.

<sup>5</sup> A. A r e n s, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, Trier 1961, s. 160–210; J. M a i e r, *Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie*, w: *Liturgie und Dichtung. Ein Interdisziplinäres Kompendium I: Historische Präsentation*, red. H. Becker, R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, s. 55–90.

<sup>6</sup> B. N a d o l s k i, *Liturgika*, t. IV, Poznań 1992, s. 136.

<sup>7</sup> J. J. J a n i c k i, *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2003, s. 81.

Należy przypuszczać, że także gromadzący się w świątynnym krużganku Salomona chrześcijanie, nie tylko słuchali nauczania apostoelskiego, ale także odpowiadali na nie modlitwą zaczerpniętą z Psalterza, który stanowił pierwszą księgę modlitwy Nowego Izraela. Stałymi elementami chrześcijańskich zgromadzeń liturgicznych w domach były: nauczanie apostołów, łamanie chleba i modlitwa (Dz 2,46n), najprawdopodobniej zaczerpnięta z psalmów, które stanowiły „Księgę Pieśni” młodych wspólnot, także poza Jerozolimą<sup>8</sup>.

W pierwotnym Kościele psalmodia jako taka była raczej recytacją aniżeli śpiewem we właściwym znaczeniu. Akcentowano w ten sposób funkcję psalmu jako słowa Bożego skierowanego do ludu i traktowano go, jako jedno z czytań w liturgii słowa. O śpiewie psalmów zaświadcza natomiast Tertulian (zm. ok. 230–240), wyróżniając już pewien schemat sprawowanej liturgii: czytanie, śpiew, modlitwa<sup>9</sup>, co potwierdza również św. Augustyn, który pisze: *czytającemu odpowiadamy śpiewając*. Należy więc sądzić, że psalmy były traktowane jako jedno z czytań, które wyróżniał sposób wykonania<sup>10</sup>.

## II. FORMA RESPONSIUM A FORMA GRADUAŁU

Od III w. do wykonania psalmu zaczął stopniowo włączać się lud poprzez powtarzanie krótkiej aklamacji zwanej *responsem*, który często stanowiło np. zawołanie *Alleluja*. W IV w. tego rodzaju psalmodia upowszechniła się i stała się głównym śpiewem zgromadzenia chrześcijańskiego. Wykonywał ją lektor – kantor w formie prostego recytatywu, a lud powtarzał przeznaczony dla niego *respons*. Z czasem psalm nazwano *responsorium*, potem *responsorium graduale*, a wreszcie w IX w. *graduale*<sup>11</sup>.

W Rzymie powierzano śpiew psalmu podczas liturgii wykwalifikowanemu śpiewakowi ze *schola cantorum*, a jego znaczenie podkreślano tak dalece, że imię wykonawcy należało przed celebracją przedstawić samemu papieżowi. Na synodzie zwołanym w 595 r. papież Grzegorz Wielki przydzielił funkcję śpiewania psalmu subdiakonowi lub w jego zastępstwie lektorowi czy kantorowi<sup>12</sup>. O psalmiście mówi też *Statuty Kościoła starożytnego* z V w., według których do posługi powoływał go nie biskup, ale prezbiter wypowiadający do kandydata następującą formułę: *Patrz, abys sercem wierzył w to, co śpiewasz, a to, w co wierzysz sercem, potwierdzał czynem*<sup>13</sup>.

Ożywienie śpiewu psalmów łączyło się z reakcją przeciw gnostykom, którzy szerzyli swoje nauki w komponowanych hymnach. Chrześcijanie zainspirowani tą

<sup>8</sup> Por. A. A d a m, *Muzyka w służbie Bożej*, „Communio” 122(2001), s. 21.

<sup>9</sup> B. N a d o l s k i, *Liturgika*, s. 137.

<sup>10</sup> T e n z e, *Psalm responsoryjny*, w: *Leksykon liturgii*, red. tenże, Poznań 2006, s. 1295.

<sup>11</sup> I. P a w l a k, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin<sup>2</sup> 2001, s. 313.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> B. N a d o l s k i, *Psalterzysta – Psalmista*, w: *Leksykon liturgii*, red. tenże, Poznań 2006, s. 1264.

herezją, zaczęli jeszcze bardziej stosować w liturgii psalmy, które pełniły w tym przypadku funkcję apologetyczną głosząc autentyczne Objawienie i będąc niejako modlitwą słowem samego Boga. Należy wspomnieć, że dalszym jeszcze etapem rozwoju psalmodii typu responsoryjnego była tzw. forma antyfonalna. Tradycja wiąże ją z Antiochią, gdzie w okresie sporów trynitarnych heretycy wykonywali śpiewem antytrynitarne formuły odpowiadając sobie wzajemnie (*antifone*), dlatego nazwa antyfona. Stąd psalmodia antyfonalna przeszła do Konstantynopola i dalej na zachód. W 386 r. w Mediolanie, podczas oblężenia miasta przez Walentyniana, śpiewano psalmy na sposób wschodni: lud dzielił się na dwa chóry, które odpowiadały już nie tylko soliście jak w *responsorium*, ale sobie nawzajem<sup>14</sup>.

W okresie VI–VIII w. psalmodia responsoryjna zaczęła zanikać. Prosty recytatyw psalmowy oraz *respons* otrzymywały coraz ozdobniejsze melodie, a lud odsunięto całkowicie od udziału w tym śpiewie. W taki sposób powstał *graduał* (od łac. *gradus* – stopień), którego wykonanie wymagało szczególnego wyszkolenia śpiewaków<sup>15</sup>. W czasie celebracji kantor wchodził na stopnie ambony i solowo wykonywał całe *responsum*, które schola w całości lub w części powtarzała, po czym znowu następował werset solisty i ponownie *respons* scholi. W ten sposób psalm responsoryjny jako *graduał* stał się śpiewem typowo solowym kantora i zespołu śpiewaków, a nie ludu. Ze względu na ozdobne melodie wersetów zaczęto je redukować, o czym zaświadcza np. *Amalary* z Metz (zm. ok. 850). Od wieku XII zaniechano też powtarzania *responsu*, a *graduał* rozwijał się muzycznie jako forma w paryskiej szkole Notre-Dame, gdzie powstały pierwsze wielogłosowe opracowania przypisywane Leoninowi i Perotinowi<sup>16</sup>. Z pierwotnego prostego recytatywu solisty oraz nieskomplikowanego *responsu* przeznaczonego dla ludu, poprzez melodyczny rozwój stał się *graduał* jednym z najbardziej artystycznych i kunsztownych śpiewów liturgii rzymskiej<sup>17</sup>. Co ciekawe, przez niemal 800 lat sposób jego wykonania nie zmienił się. Dopiero *Graduale romanum* wprowadziło uwagę, że *respons* może być powtarzany przez lud. Była to jednak propozycja całkowicie teoretyczna, gdyż z uwagi na niezwykle ozdobne melodie tylko odpowiednio przygotowany i wyszkolony zespół np. konwent zakonny mógł ten postulat spełnić<sup>18</sup>.

Sobór Watykański II powrócił do pierwotnej formy psalmu responsoryjnego. Powrót ten nie mógł być mechaniczny, tak ze względu na zaginięcie dużej ilości *graduałów*, jak i nie zawsze celny dobór *responsum*. Odpowiednie komisje pracujące nad przywróceniem psalmu responsoryjnego musiały podjąć trud dokonania wyboru, dostosowania *responsorium* do danego okresu liturgicznego<sup>19</sup>. Owoce tych prac odnajdujemy w *Ogólnym Wprowadzeniu do Lekcjonarza Mszałnego*, w którym czytamy: *spośród tych śpiewów doniosłe znaczenie ma psalm następujący po*

<sup>14</sup> S. Ziemiński, *Śpiew psalmów w liturgii, w: Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki i in., Poznań 1967, s. 499–500.

<sup>15</sup> Por. L. Deiss, *Le psaume graduel*, „Notitiae” 2(1966), s. 365–372.

<sup>16</sup> Takie utwory komponowano także w późniejszym okresie, a ich autorami są również J. Haydn i A. Bruckner.

<sup>17</sup> I. Pałak, *Muzyka liturgiczna*, s. 313.

<sup>18</sup> Tamże, s. 313.

<sup>19</sup> B. Nadołski, *Liturgika*, t. IV, s. 142.



pierwszym czytaniu. Potwierdza to także *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza*<sup>20</sup> oraz *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* z 2002 r., gdzie przyznaje się pierwsze miejsce responsoryjnej formie psalmu jako śpiewu między-lekcyjnego. W dokumencie tym czytamy: *po pierwszym czytaniu następuje psalm responsoryjny, który jest integralną częścią liturgii słowa i posiada wielkie znaczenie liturgiczne i duszpasterskie, gdyż sprzyja medytacji nad słowem Bożym*<sup>21</sup>.

*Wprowadzenie* zezwala także na zastąpienie formy responsoryjnej psalmu z *Lekcjonarza* formą graduau, zaczerpniętą z *Graduale romanum*. Interesującym faktem jest także przypomniana tutaj możliwość wykonania tzw. *traktus*, czyli psalmu z *Graduału rzymskiego*, który wykonuje się w Wielkim Poście zamiast aklamacji *Alleluja* przed Ewangelią<sup>22</sup>. Wiąże się to z tradycją liturgii rzymskiej, według której już od III w., nie tylko po pierwszym, ale także po drugim czytaniu wykonywano psalm, który z czasem zastąpiono *Alleluja*. Nazwa *traktus* wywodzi się od łacińskiego słowa *tractum* i oznacza wykonanie traktusa przez solistę (psalterzystę) albo scholę w sposób ciągły, bez jakiegokolwiek responsu ludu<sup>23</sup>.

### III. FUNKCJE, CECHY I ODMIANY PSALMU RESPONSORYJNEGO

Wśród współczesnych teologów zachodnich od dawna toczy się dyskusja nad charakterem, rolą oraz funkcjami jakie ma spełniać psalm responsoryjny w odnowionej liturgii<sup>24</sup>. W świetle wspomnianego już *Institutio Generalis* najnowszego wydania *Missale Romanum* z 2002 r., czy Instrukcji *Musicam sacram* po *Vaticanum II* na pierwszy plan wysuwa się w tym przypadku samodzielność psalmu responsoryjnego jako obrzędu i czynności samoistnej, a w związku z tym jego funkcja kerygmatyczna<sup>25</sup>. W istocie rzeczy jest on słowem Bożym, zaczerpniętym z Pisma świętego i sam w sobie stanowi niejako śpiewaną kerygmę i proklamację Objawienia, w identyczny, a może nawet w bardziej ozdobny sposób aniżeli czytanie, czy Ewangelia<sup>26</sup>.

Na drugim planie w odkrywaniu roli, jaką wypełnia w liturgii psalm responsoryjny jawi się jego funkcja medytacyjno-dialogiczna. Do tematyki tej nawiązuje wskazane już *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, mówiąc wprost, że psalm sprzyja medytacji słowa Bożego<sup>27</sup>. Śpiew psalmu oraz jego podział na dys-

<sup>20</sup> Por. <http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/30/3.htm>.

<sup>21</sup> OWMR, nr 61.

<sup>22</sup> Tamże, nr 62.

<sup>23</sup> B. N a d o l s k i, *Traktus*, w: *Leksykon liturgii*, red. tenże, Poznań, 2006, s. 1605.

<sup>24</sup> Por. G.M. M a r t i m o r t, *Function de la psalmodie dans la liturgie de la Parole*, w: *Liturgie und Dichtung* 2, hrsg. H. Becker, R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, s. 837–856; D. D a s c h n e r, *Meditation oder Antwort zur Funktion des Antwortpsalms*, „Heiliger Dienst” 48(1994), s. 131–154, 200–221.

<sup>25</sup> Por. OWMR, nr 61; „Spośród śpiewów części zmiennych (Proprium) szczególne znaczenie posiada śpiew następujący po czytaniach, wykonywany na sposób graduau lub responsoryjnego psalmu. Z istoty swej należy on do liturgii słowa, stąd też, gdy jest wykonywany, wszyscy siedzą i słuchają, a jeśli to możliwe, włączają się do śpiewu” (MS, s. 49).

<sup>26</sup> Por. R. P i e r s k a ł a, *Psalm responsoryjny i jego funkcje*, „Anamnesis” 17(1998/99), s. 33.

<sup>27</sup> Por. OWMR nr 61; D. D a s c h n e r, *Meditation oder Antwort*, s. 132.

tych przepleciony responsem sprzyja w istocie kontemplacji nad zawartym w nim słowem Boga, a także stymuluje dialog, jaki rodzi się pomiędzy kantorem psalmu, a zgromadzeniem liturgicznym, czy też pomiędzy Bogiem a sercem człowieka. W tym aspekcie można więc mówić również o jego funkcji mistagogicznej, a więc wprowadzającej w głębsze rozumienie czytań, Ewangelii, homilii, a także całego formularza przeżywanej celebracji, święta i uroczystości. Łączy się to z osobistym i wspólnotowym wejściem w obecność Boga, który żyje w swoim Słowie i znakach sakramentalnych. Udział w śpiewie psalmu poprzez powtarzanie wskazanego responsu, kontemplacja jego treści ma także wymiar pedagogiczny w życiu duchowym chrześcijanina, dlatego w tym przypadku można również mówić o formacyjnej funkcji i roli tego śpiewu oraz jego charakterze integracyjnym<sup>28</sup>.

Dla wypełnienia funkcji psalmu responsoryjnego, oprócz odpowiedniej jego treści, dostosowanej zawsze do czytań, ważne są jeszcze inne czynniki, wśród których na pierwszym miejscu pojawia się forma poetycka oraz szata muzyczna. Pierwszy z nich poprzez obrazowe ujęcie rzeczywistości odkrywa inne wymiary wskazanej poezji, które mogą być uchwycone tylko w sposób kontemplacyjny<sup>29</sup>. Zrozumienie ich wydaje się wręcz niemożliwe bez poznania przynajmniej ogólnych właściwości poezji hebrajskiej, takich jak: paralelna struktura poszczególnych wierszy, ich rytmiczność i strofika. Na pierwszą z właściwości poezji biblijnej określaną mianem *parallelismus membrorum* zwrócił uwagę już dość dawno, bo w 1753 r. anglikański biskup R. Lowt wskazując, że każdy wiersz psalmu dzieli się zazwyczaj na dwie, a czasami na trzy części, zwane członami lub stychami, które pozostają ze sobą w ścisłym związku formalnym i treściowym. Zależność ta, czyli paralelizm może występować w psalmach w poczwórnej postaci: synonimicznej, antytetycznej, syntetycznej oraz klimaktycznej<sup>30</sup>. Drugą cechą poezji psalmicznej jest jej rytmiczność, którą już w starożytności próbowano wpisać w liczbę i miarę sylab poezji greckiej i rzymskiej (trymetr, tetrametr, pentametr, heksametr). Według współczesnych biblistów istnieją w tym przypadku dwa sposoby interpretacji tego zjawiska: gdy rytm nie polega na mierze sylab, ale na ich liczbie (czyli na takiej zmianie zgłosek akcentowanych z nieakcentowanymi, iż wers składał się z samych trochei (-v), albo z samych jambów (v-)); zaś według innych badaczy, rytm w psalmach polegał jedynie na samej liczbie zgłosek akcentowanych i jest niezależny od liczby zgłosek nieakcentowanych, co według S. Łacha wydaje się bardziej prawdopodobne<sup>31</sup>. Trzecia cecha psalmów to ich strofika, która łączy się z rozumieniem strofy w ujęciu metrycznym i istniejącym tam, gdzie dwa wiersze (lub więcej) powtarzają się, pod względem treści czy metrum dwa albo więcej razy<sup>32</sup>. Według Z. Piaseckiego niełatwo jest przełożyć ową formę na język narodowy; jednakże komunikatywny

<sup>28</sup> Por. J.P. L o g e a t, *Muzyka liturgiczna i kontemplacja*, *ComP* 122(2001), s. 78–79; J. K u ź m i c k i, *Integracyjny charakter psalmu responsoryjnego*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2(2003), s. 251–259.

<sup>29</sup> Z. P i a s e c k i, *Psalm responsoryjny w odnowionej liturgii*, *CT* 4(1973), s. 60.

<sup>30</sup> Por. R. L o w t, *De sacra poesi Hebreorum, praelectiones accademicae, Oxoniis habitae*, Oxford 1753, za: J. Ł a c h, *Księga Psalmów. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz. Ekskursy*, t. VIII, cz. 2, Poznań 1990, s. 56.

<sup>31</sup> Tamże, s. 57.

<sup>32</sup> Tamże, s. 58.

przekład wydaje się niezbędny, aby psalm mógł służyć pełnej funkcji kerygmatyczno-dialogowej czy medytacyjnej<sup>33</sup>.

Polska edycja *Lekcjonarza mszalnego* posługuje się tłumaczeniem psalmów zaczerpniętym z *Biblii Tysiąclecia*, które pomimo zachowania paralelizmów w wyróżnionych dystychach psalmicznych, nie zawsze zachowuje właściwą poezji hebrajskiej rytmiczność. W upowszechnionej po Soborze Watykańskim II w doświadczeniu duszpasterskim Kościoła w Polsce formie responsoryjnej psalmu zapomniano, a właściwie zupełnie nie mówi się współcześnie o jego estetyce wykonawczej ściśle związanej z charakterem recytatywu liturgicznego oraz z elementarnymi zasadami poezji greckiej. Szczególnie ważne wydaje się w tym przypadku zrozumienie greckiego terminu *anakruza* (*anákrousis* – zaintonowanie), oznaczającego sylabę lub dwie, a nawet trzy sylaby znajdujące się przed pierwszą zgłoską akcentowaną w wersie sylabotonicznym, których nie wlicza się do rachunku stóp metrycznych. W polskiej wersyfikacji takie przesunięcie pierwszego akcentu w toku stopowym zachodzi w heksametrze<sup>34</sup>. Dla zobrazowania wskazanego zjawiska niech posłużą za przykład wers Psalmu 118: *Dziękujcie Panu bo jest dobry, bo Jego łaska trwa na wieki*, gdzie w obu częściach widzimy po jednej sylabie anakrutyknej. Drugi z ważnych w praktyce wykonawczej i kształtowaniu estetyki psalmu termin to *emfaza* (gr. *emphasis* – nacisk), który oznaczać będzie położenie mocnego emocjonalnego akcentu na szczególne słowo lub sylabę w śpiewanym wersecie (np. *Boże, mój Boże; Oto Król nadchodzi*, a w przypadku hebraizmów będzie to akcent położony na trzecią sylabę od końca: *Izrael, Jeruzalem*). Z terminologią tą wiąże się także nierozzerwalnie tematyka czasu trwania poszczególnych dźwięków, którą na gruncie chorału gregoriańskiego przedstawia szczegółowo w swoim opracowaniu E. Cardine<sup>35</sup>. Wydaje się, że bez znajomości wskazanych zasad rytmiki, poezji, czasu oraz zastosowania ich w praktyce wykonawczej, trudno jest mówić o odpowiedniej interpretacji psalmu i przekazie słowa Bożego.

Obok warstwy poetyckiej na uwagę zasługuje również ścisła forma muzyczna psalmu międzylekcyjnego, która warunkuje jego funkcjonalność. Będzie się ona łączyć z aktualizacją czytań w aspekcie poznawczym wzmacniając głoszenie słowa Bożego, zaś w aspekcie dialogowym wspomagać rodzący się dialog z Bogiem i więzi między zebranymi; a wreszcie może również stwarzać odpowiedni klimat do medytacji i kontemplacji treści biblijnej. Zgodnie z zaleceniami Instrukcji *Musicam sacram* można nadal w odnowionej liturgii wykonywać jako śpiew pomiędzy lekcjami melodie gregoriańskie gradualów lub zapisanych chociażby w *Graduale simplex* psalmów responsoryjnych; nie pomijając jednocześnie możliwości użycia form

<sup>33</sup> Z. P i a s e c k i, *Psalm responsoryjny*, s. 60.

<sup>34</sup> Por. K. B a r t o ł, *Aspekty komunikacyjne greckiej elegii archaicznej*, w: *Elegia poprzez wieki*, red. I. Lewandowski, Poznań 1995, s. 19–27; J. D a n i e l e w i c z, *Nowo odczytane teksty Saffony i Archilocha*, „Meander” 2(2005), s. 135–149.

<sup>35</sup> Aby określić pojedynczą nutę przypadającą na jedną sylabę już w notacji opactwa St. Gallen używano trzech różnych znaków: *virgi*, *tractulusa* i *punctum*, ukazując jednocześnie kontrast pod względem melodycznym pomiędzy nutą wyższą a niższą, a także rozróżniając pod względem rytmicznym: czas średni lub sylabiczny, czas skrócony i czas wydłużony. Por. t e n ż e, *Semiologia gregoriańska*, przekł. M. Kaziński, M. Siciarek, Kraków 2000, s. 27–28.

psalmu z refrenem w języku narodowym<sup>36</sup>. Propozycja z responsem posiada w tradycji rzymskiej dwie odmiany wykonawcze: *a capite* i *a latere*. Pierwsza polega na powtarzaniu całego refrenu po jednym lub dwóch wersetach psalmowych i z racji zamieszczenia jej w edycji *Lekcjonarza mszalnego*, należy uważać ją za zasadniczą. Odmiana *a latere* łączy się z dopowiadaniem przez wiernych tylko części responsu, który traktuje się jako uzupełnienie wiersza psalmu, czego przykłady odnajdujemy we wskazanym już *Graduale simplex*, gdzie jako krótki refren traktuje się słowo *Alleluja*, albo wezwania np. *In aeternum cantabo*, albo *Domus Israel*<sup>37</sup>.

W tradycji Kościoła w Polsce wraz z wydaniem rodzimej edycji *Lekcjonarza mszalnego* upowszechnił się w zasadzie tylko jeden tzn. responsoryjny sposób wykonawczy z odmianą *a capite*. Bardzo udaną decyzją, okazało się w tym przypadku przyjęcie przez redaktorów wskazanej księgi jedenastozgłoskowego schematu refrenów, co ułatwia komponowanie wciąż nowych melodii oraz czynny udział wiernych w śpiewie. Według ks. I. Pawłaka w polskich zbiorach śpiewów liturgicznych odnaleźć można niemal trzysta propozycji melodycznych psalmu responsoryjnego, co z racji minionego czasu od przeprowadzonych przez lubelskiego muzykologa badań wydaje się już nieaktualne, a wobec wciąż nowych edycji wydaje się, że liczba ta jest znacznie większa<sup>38</sup>. Przykładem mogą być w tym przypadku opracowania jedno- i wielogłosowe zaproponowane w dwóch tomach dominikańskiego śpiewnika *Niepojęta Trójco*<sup>39</sup>. Melodie te opierają się już nie tylko o tradycyjne wzorce gregoriańskie czy bizantyjskie, ale czerpią z tradycji muzycznej europejskiego renesansu i baroku, będąc w ogromnej większości oryginalną twórczością kompozytorów (J. Gałuszka, D. Kusz, P. Bębenek, U. Rogala)<sup>40</sup>.

\* \* \*

Wskazane funkcje, cechy oraz odmiany psalmu responsoryjnego łączą się ściśle z odpowiednim przygotowaniem wykwalifikowanych śpiewaków, czyli kantorów psalmu, którzy sprostają przekazaniu orędzia zapisanego w tekście biblijnym. Zachęca do tego pierwszy posoborowy dokument: Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, według której muzycy i śpiewacy, a zwłaszcza chłopcy, powinni otrzymać rzetelne wykształcenie liturgiczne (KL 115). Myśl tą rozszerza *Institutio Generalis* nowego *Mszалу* z 2002 r., gdzie przypomina się, że *psalterzysta powinien*

<sup>36</sup> MS 33.

<sup>37</sup> Por. *Graduale simplex*, Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1999, s. 124, 144.

<sup>38</sup> Ks. prof. I. Pawlak powołuje się w tym przypadku na badania przeprowadzone w 1993 r. przez B. Pilch (maszynopis pracy magisterskiej w Bibliotece KUL: *Melodie śpiewów między czytaniem po Soborze Watykańskim II w polskich śpiewnikach katolickich*). Por. *Muzyka liturgiczna*, s. 317.

<sup>39</sup> *Śpiewnik liturgiczny: Niepojęta Trójco*, t. 1, red. M. Stós, J. Gałuszka, Kraków 1998; t. 2, red. M. Mączyńska, M. Solarz, Kraków 2010.

<sup>40</sup> Przykładem mogą być także melodie psalmów powstające w wielu innych ośrodkach lokalnych, np. w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, gdzie poświęcono im specjalne nagranie CD dołączone do periodyku seminaryjnego. Por. P. T o w a r e k, *Muzyka aniołów i nieba*, „Myślnik Kłerycki” 2(XXXVII)2009/2010, s. 58–59.

koniecznie osiąść sztukę wykonywania psalmodii oraz zdobyć umiejętność prawidłowej wymowy i dykcji<sup>41</sup>. W dokumencie tym wskazuje się również, że psalm responsoryjny powinien wykonywać tylko jeden, a nie dwóch lub więcej śpiewaków. Poza tym miejscem przekazu, podobnie jak w przypadku czytania i Ewangelii winna być ambona, a nie chór muzyczny<sup>42</sup>. Przepisy te znakomicie podsumowują *Wskazania Episkopatu Polski dotyczące nowego wydania Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego: Psalterzysta, czyli kantor psalmu stojąc na ambonie, wykonuje werset psalmu, podczas gdy całe zgromadzenie siedzi i słucha oraz uczestniczy w śpiewie refrenu. Psalm może wykonywać mężczyzna lub kobieta. Jest to proklamacja słowa Bożego – co czyni jedna osoba – więc nie należy tego śpiewu powierzać scholi ani chórowi*<sup>43</sup>.

Naprzeciw wskazanym zaleceniom wychodzą organizowane od kilku lat w Polsce liczne warsztaty muzyki liturgicznej, szkolenia i kursy doskonalące śpiewaków i kantorów<sup>44</sup>. Wydaje się, że owa troska o muzyczny skarb Kościoła świadczy jak najbardziej o tym, jak bardzo w ostatnim czasie dowartościowano znaczenie muzyki liturgicznej, co oznacza w praktyce konieczną przemianę myślenia i świadczy o tym, że śpiewa się nie „w liturgii”, ale „liturgię”. Należy mieć nadzieję, że właśnie dziś gdy wszechobecna muzyka wszelkiego rodzaju wkrada się do przestrzeni kultu chrześcijańskiego nadszedł moment, by istniejący w liturgii muzyczny ikonoklazm zastopować i zatrzymać. Pielęgnacja właściwego wykonania psalmów responsoryjnych, poznanie ich cech, właściwości, funkcji i roli w liturgii staje się szansą na to, by także kolejna generacja wierzących miała dostęp do duchowego poznania i przeżywania wielkiej muzyki sakralnej.

## RESPONSORY PSALM IN HISTORY AND IN MODERN TIMES

### SUMMARY

The sources of the Christian psalmody should be searched in the Judaic tradition which influenced the formation of the original Church liturgy in Jerusalem. Psalm singing is testified by Tertulian (c. 240 A.D.) and confirmed by St. Augustine (c. 430 A.D.), who writes: we reply to the reader by singing. Since the 4th century in the Roman liturgy a form of performing a psalm with a short acclamation called a response became popular. The response accompanied the solo performance of a cantor from the Roman Schola Cantorum. In the period of the 6th–8th centuries, and especially since the 12th century the responsory form of the psalm began to disappear for the benefit of *graduale* (from the Latin *gradus*), performed

<sup>41</sup> OWMR nr 102.

<sup>42</sup> Tamże, nr 129, 309.

<sup>43</sup> *Wskazania Episkopatu Polski po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego. Przyjęte na 331. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski dnia 9 marca 2005 roku*, nr 14, w: OWMR, s. 116.

<sup>44</sup> G. P o ź n i a k, *Formacja psalterzysty – na przykładzie diecezji opolskiej*, „Anamnesis” 12(2006), nr 46, s. 87–99. Przykładem mogą być w tym przypadku także kolejne edycje Elbląskiej Szkoły Kantorów, organizowane w diecezji elbląskiej w formie warsztatów dla kantorów psalmu. Por. [www.scholacantorumelbingensis.cba.pl](http://www.scholacantorumelbingensis.cba.pl)

on the stoop of the pulpit by a soloist who was accompanied in the repetition of responses by a group of singers, and not by the congregation. For almost 800 years the mode of this performance did not change. Only *Graduale romanum* published after *Vaticanum II* introduced a note that a response may be repeated by the congregation, which due to unusually elaborate and artistic melodies proved difficult to realize in practice. Relevant committees working on the re-introduction of the responsory psalm had to undertake the burden of making a selection of texts and adjusting the responsorium to a given liturgical period. The fruit of that work is confirmed by the post-Vaticanum II liturgical documents (The Instruction *Musicam sacram*; *General Introduction to the Missal Lectionary*; *Institutio Generalis of the new Missale Romanum of 2002*), where the first place is given to the responsory form of the inter-reading singing, which constitutes an integral part of the liturgy of the word and has great liturgical and pastoral importance. The liturgical tasks and functions of the indicated singing include: the meditative and dialog function, contemplative function, kerygmatic, mistagogical and formative functions. In the Roman tradition its 2 versions may be differentiated: *a capite* and *a latere*. The *a capite* version consisting in the repetition of the entire response and alternating it with the psalm lines became popular in the Church pastoral practice in Poland.

## ANTWORTPSALM IN GESCHICHTE UND GEGENWART

### ZUSAMMENFASSUNG

Quellen der christlichen Psalmodie soll man nach der Judemtus-Tradition suchen, die hatte einen Einfluss auf die Gestaltung der ursprünglichen Liturgie der Kirche in Jerusalem. Über die Psalmsingen zertifiziert Tertulian (c. 240) und bestätigt dies St. Augustinus (†430). Ab dem 4. Jahrhundert hat sich in der römischen Liturgie die Responsoriale-Form der Psalmodie mit dem kurzen Responsum begründet, die dem Singen des Kantors aus Roma Schola Cantorum begleitete. Während des 6. bis 8. Jahrhunderts, und vor allem ab dem 12. Jh. diese Responsoriale-Form begann zu verschwinden zugunsten der Graduale (lat. *gradus*), die von Solisten mit Ensemble, leider mit den keinen Gläubigen mehr, an die Treppe (*gradus*) auf der Kanzel durchgeführt wurde. Für fast 800 Jahre so ist diese Implementierung nicht geändert. Die Reform der Liturgie nach dem Vaticanum II. hat an die Responsoriale-Form (Antwortpsalm) zurückgekehrt, was finden wir in den liturgischen Dokumenten (Instruktion *Musicam sacram*, *Graduale romanum*, *Ordo lectionum Missae*, *Missale Romanum 2002*). Zu den Aufgaben und Funktionen des Antwortpsalms in der Liturgie gehören: die meditations-dialogische Funktion, die kerygmatische Funktion, kontemplative, mistagogische und formative Funktion. Psalm in responsorischer Ausführung hat auch zwei eigene Sorte: *a capite* und *a latere*. Die *a capite* Sorte mit der Wiederholung des gesamten Responsum hat sich in der pastorale Praxis der Kirche in Polen ausgebreitet.

## PRZEDWOJENNE DZIEJE KATOLICKIEJ PARAFII W OLSZTYNKU

**Słowa kluczowe:** diaspora diecezji warmińskiej, historia Kościoła, historia Olsztyńka, budownictwo sakralne, finansowanie parafii

**Keywords:** the Diocese of Warmia, the Bishopric of Culm, religious buildings, the funding of a parish, the Catholic Church in diaspora, the Catholic Church in Masuria

**Schlüsselwörter:** die ermländische Diözese, die Kulmer Diözese, sakrales Bauwesen, Finanzierung der Kirchengemeinde, katholische Kirche in der Diaspora, katholische Kirche in Masuren

### I. DUSZPASTERZE I ICH TROSKA O OBIEKTY SAKRALNE

W pierwszej połowie XIX wieku Olsztynek podlegał jurysdykcji biskupa chełmińskiego. Opiekę duszpasterską nad katolikami tej miejscowości mieli sprawować od połowy wspomnianego stulecia księża z Ostródy i Nidzicy. Jednakże niewielka odległość od parafii położonych na obszarze historycznej Warmii spowodowała, że za przyzwoleniem władza diecezji chełmińskiej posługę sakramentalną wśród olsztyneckich katolików pełnił proboszcz z Gryżlin<sup>1</sup>. Ten stan nie trwał długo, ponieważ już 15 maja 1859 r. został wydany przez Stolicę Apostolską dekret, dzięki któremu na nowo określono granice diecezji warmińskiej i chełmińskiej<sup>2</sup>. Na skutek nowej regulacji, do diecezji warmińskiej zostały przyłączone liczne miejscowości, w tym również Olsztynek. Zgodnie z zaleceniem biskupa warmińskiego Józefa Ambrożego Geritza z 18 grudnia 1861 r. zasadniczą część ziem Olsztyńka i okolic po-

---

\* Ks. Marek Jodkowski jest doktorem historii Kościoła, magistrem historii sztuki i archiwistą. Pracuje na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Zajmuje się historią kultury materialnej, historią Warmii w XIX i XX wieku, kampanologią historyczną i ikonografią chrześcijańską.

<sup>1</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt”, 6.06.1885, s. 88; P. R o m a h n, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 116.

<sup>2</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 20–21; P. R o m a h n, dz. cyt., s. 60.

wierzono administracji parafii w Gryźlinach, a pozostałe tereny olsztyneckie zostały włączone do Butryn<sup>3</sup>.

Dynamiczny rozwój katolicyzmu na opisywanym obszarze był związany z zapobiegliwością proboszcza z Gryźlin. Po uzyskaniu zezwolenia władz duchownych i świeckich, które wydano 3 marca 1866 r., zainicjował on powstanie placówki duszpasterskiej w Olsztynku poprzez pozyskanie nieruchomości wraz z ogrodem oraz niewielkiego obszaru ziemi uprawnej. Część gruntów przeznaczono na cmentarz<sup>4</sup>. Kolejnym etapem pieczętowania życia kościelnego było ustanowienie 17 listopada 1868 r. kuracji w Olsztynku<sup>5</sup>. Pierwszym kuratusem został Julius Albrecht, dotychczasowy komendariusz w Starym Targu. Otrzymał on także posadę nauczyciela religii w miejscowym gimnazjum<sup>6</sup>. Paul Romahn zaznaczył, że pierwszą Mszę św. celebrowano w nowej kuracji w drugą niedzielę Adwentu 1868 r.<sup>7</sup>. Oratorium wynajmowane w tym czasie przez katolików miało jedynie 30 stóp długości, 14 stóp szerokości i 6 stóp wysokości. Kuratus mieszkał w wynajmowanym mieszkaniu<sup>8</sup>.

Kolejnym krokiem umożliwiającym uzyskanie większych uprawnień przez placówkę duszpasterską było ustanowienie 27 czerwca 1870 r. dotychczasowej kuracji olsztyneckiej parafią misyjną. Skupiała ona oprócz Olsztynka również 45 pobliskich miejscowości<sup>9</sup>. Dotychczasowe oratorium było jednak zbyt małe wobec powiększającej się liczby wiernych<sup>10</sup>. Inicjatywa przekazania placówce katolickiej w Olsztynku nowego pomieszczenia na cele kultu wyszła ze strony władz miasta w 1873 r.<sup>11</sup>. Jednak dopiero 18 sierpnia 1875 r. zakupiono na potrzeby parafii budynek mieszkalny wraz ze znajdującym się za nim ogrodem<sup>12</sup>. Nowy dom misyjny urządzono ostatecznie w 1876 r. Mieściła się w nim niewielka kaplica i mieszkanie dla duszpasterza<sup>13</sup>. Dużym ciosem dla miejscowej parafii była śmierć proboszcza misyjnego ks. Juliusa Albrechta, który zmarł po wielotygodniowej chorobie. Na skutek tzw. ustaw majowych, nie można było przez ponad pięć lat mianować kolejnego pro-

<sup>3</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt” 6.06.1885, s. 88.

<sup>4</sup> Tamże. Por. P. R o m a h n, dz. cyt., s. 59.

<sup>5</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt” 6.06.1885, s. 88.

<sup>6</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 7.

<sup>7</sup> P. R o m a h n, dz. cyt., s. 60. Por. M. J o d k o w s k i, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2011, s. 77, przypis 309. Paul Jedzink w *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen* („Bonifaciusblatt” z 6.06.1885 r., s. 88) zanotował, że pierwsza Msza św. w kuracji olsztyneckiej została odprawiona w pierwszą niedzielę Adwentu 1868 r. Tę informację powtarza również Klaus Bürger (*Das katholische Kirchenwesen im Kreis Osterode* (3), „Unsere Ermländische Heimat“ 1979, nr 2, s. 7.).

<sup>8</sup> M. J o d k o w s k i, dz. cyt., s. 77; P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt” 6.06.1885 s. 88.

<sup>9</sup> Tamże, s. 88–89; K. B ü r g e r, art. cyt., s. 7.

<sup>10</sup> AAWO, AB IV 27.

<sup>11</sup> M. J o d k o w s k i, dz. cyt., s. 77.

<sup>12</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt” 6.06.1885 s. 89.

<sup>13</sup> M. J o d k o w s k i, dz. cyt., s. 77.



boszcza w Olsztynku<sup>14</sup>. W tym czasie mieszkanie duszpasterza było wynajmowane. Wierni natomiast zbierali się na wspólną modlitwę w dotychczasowym oratorium, bądź uczęszczali na Mszę św. do Gryźlin<sup>15</sup>.

Wraz ze złagodzeniem ustaw majowych ponownie gryźliński proboszcz mógł odprawiać w Olsztynku raz w miesiącu Mszę św.<sup>16</sup>. Kolejnym kuratusem w tej miejscowości został ustanowiony 15 października 1883 r. licencjat teologii Paul Jedzink<sup>17</sup>. Celebrowanie regularnych Mszy św. wznowiono 4 listopada 1883 r.<sup>18</sup>. Jednym z głównych zadań stojących przed wspomnianym duszpasterzem była budowa nowego obiektu sakralnego, ponieważ dotychczasowe oratorium od dawna nie mieściło powiększającej się liczby wiernych. Jego powierzchnia wynosiła ok. 50 metrów kwadratowych. Składało się ono z dwóch pokoi, pomiędzy którymi została usunięta ściana działowa. Wystrój wnętrza był bardzo skromny, a na dodatek ze ścian (dawnego mieszkania) nie zdjęto tapet ozdobionych różnorodnymi wzorami. Z powodu tłoku podczas nabożeństw panował zaduch, a na ołtarzu – jak twierdził P. Jedzink – osadzała się wilgoć z wydychanego powietrza<sup>19</sup>. Na zebraniu miejscowej wspólnoty katolickiej 8 lutego 1885 r. podjęto ostatecznie uchwałę w kwestii budowy kościoła<sup>20</sup>. Katolicy z Olsztyńka i okolic, którzy w większości wywodzili się spośród służby, drobnych rzemieślników i znajdujących się w nędznej sytuacji chłopów małorolnych, nie byli jednak w stanie sfinansować z własnych dochodów inwestycji budowlanej. Lokalna wspólnota parafialna zadeklarowała się dostarczyć na rzecz przyszłej świątyni, oprócz niewielkich ofiar pieniężnych, kamienie pod jej fundamenty<sup>21</sup>. Kosztorys budowy najprostszego kościoła w Olsztynku wynosił nie mniej niż 50 000 marek. Biskup warmiński Filip Krementz w liście z 18 lutego 1885 r. zwracał się poprzez kolportowane w Niemczech pismo „Bonifaciusblatt” z prośbą o wsparcie finansowe przyszłych działań budowlanych<sup>22</sup>.

Wniosek do władz ministerialnych w Berlinie dotyczący zezwolenia na budowę kościoła w Olsztynku został złożony już 25 sierpnia 1885 r. Wydano je dopiero 13 maja 1886 r. Zgodę ze strony władz miasta miejscowa wspólnota katolicka otrzymała 21 maja 1886 r. Zarząd kościelny postanowił bezzwłocznie rozpocząć prace budowlane. Tradycyjne wbicie pierwszej łopaty przez kuratusa P. Jedzinka nastąpiło 10 sierpnia 1886 r., a w ciągu kilku następujących tygodni wykopano fundamenty. W tym czasie na plac budowy dostarczono 150 000 cegieł, 330 ściętych drzew oraz

<sup>14</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt” 6.06.1885, s. 89; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 7.

<sup>15</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt” 6.06.1885, s. 89.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Należy nadmienić, że miejscowy kuratus prowadził lekcje religii (po cztery godziny tygodniowo) w ewangelickim gimnazjum i szkole miejskiej w Olsztynku. W pobliskich trzech szkołach wiejskich lekcji religii udzielali nauczyciele z sąsiednich placówek duszpasterskich. Zob. Tamże, s. 90.

<sup>18</sup> Tamże, s. 89.

<sup>19</sup> Tamże, s. 90.

<sup>20</sup> K. B ü r g e r, art. cyt., s. 7.

<sup>21</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt” 6.06.1885, s. 91.

<sup>22</sup> Tamże, s. 92.

prawie wszystkie kamienie przewidziane do konstrukcji fundamentu. Zdaniem ks. P. Jedzinka wykonano ponad tysiąc przejazdów furmanką<sup>23</sup>.

Kamień węgielny pod nową świątynię został położony 10 listopada 1886 r. Ze względu na uroczystą oprawę tego wydarzenia, warto je przybliżyć. W tym dniu o godz. 10.00 celebrowano uroczystą sumę w kaplicy. Wzięli w niej udział nie tylko parafianie, ale także goście z innych placówek duszpasterskich, zarówno z obszarów historycznej Warmii jak i z Mazur. Przed domem parafialnym wzniesiono okazałą bramę, a plac budowy przystrojono igliwem i flagami. Po Mszy św., przy znakomitej wówczas pogodzie, utworzyła się procesja. Na przedzie niesiono wiele flag kościelnych, następnie podążała mała grupa muzyczna, złożona z ośmiu chłopców pochodzących z Olsztyna. Za nimi szło piętnastu księży, z czego dwóch z sąsiedniej diecezji chełmińskiej. Wśród duchownych wyróżniał się archiprezbiter olsztyński – ks. Augustin Karau, który przewodził uroczystości. Był on ubrany w albę, stulę i kapę. Za nim kroczyli pozostali uczestnicy tego wydarzenia, wśród których należy wymienić członków rady miasta, proboszcza parafii ewangelickiej – ks. Adolpha Eduarda Rudloffa, dyrektora gimnazjum – B. Laudiena i wielu innych. W trakcie procesji, przy akompaniamencie grupy muzycznej, śpiewano pieśni kościelne. Procesja zdążając granicznymi ulicami miasta dotarła do placu budowy, przed którym wzniesiono kolejną bramę, a za nią długą aleję drzew iglastych aż do fundamentów przyszłego kościoła. Zgodnie ze zwyczajem poświęcono najpierw miejsce (oznaczone krzyżem oraz dekoracją z kwiatów i drzewek iglastych), na którym miał znajdować się ołtarz. Następnie poświęcono kamień węgielny oraz fundamenty. Akt wmurowania kamienia węgielnego przypieczętowano dołączeniem okolicznościowego dokumentu. Trzy pierwsze uderzenia młota zarezerwowano archiprezbiterowi olsztyńskiemu, następnie powtórzyli tę czynność asystujący mu księża. Przejmujące wrażenie spowodowało odśpiewanie psalmu *Miserere* oraz *Litanii do Wszystkich Świętych* przez zgromadzone duchowieństwo. Potem miejscowy duszpasterz wszedł na świątecznie udekorowaną ambonę usytuowaną pośrodku fundamentów. W języku niemieckim wskazał na znaczenie takiej uroczystości. Jego zdaniem, każdy chrześcijanin miał złożyć kamień węgielny swojej świętości, aby urzeczywistnić wiarę w Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa, Odkupiciela świata. Ks. P. Jedzink podziękował następnie wszystkim dobroczyńcom i polecił opiece Bożej budowę kościoła. Na zakończenie swojej przemowy odmówił modlitwę o pomyślność dla Kościoła i państwa, dla tutejszego miasta i dla katolickiej parafii. Zaśpiewano jeszcze jedną strofę pieśni kościelnej przy akompaniamencie wspomnianej grupy muzycznej. W dalszej części uroczystości przemawiał w języku polskim ks. Johannes Szadowski, duszpasterz z Wielbarka. W poruszających słowach odniósł się do biblijnej historii patriarchy Jakuba, który podczas swojego pielgrzymowania, w nocnym spoczynku ujrzał niebiańskiego jeźdźcę. „Nad ranem patriarcha zawołał: O jak przejmujące trwożą jest to miejsce. Prawdziwie nie ma tu nic innego, jak dom Boży i brama niebios”. Ks. J. Szadowski odniósł to porównanie do życia chrześcijanina, które jest pielgrzymowaniem. W trakcie tego wędrowania związanego z licznymi troskami i niedostatkami dom Boży stanowi jedyne, najpiękniej-

<sup>23</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt”, 11.11.1886, s. 171; K. B ü r g e r, art. cyt., s. 7; M. J o d k o w s k i, dz. cyt., s. 53.

sze miejsce pociechy. Duszpasterz wskazał na godność takiego miejsca, w którym mieszka Jezus pod postacią chleba. Kiedy mówca przypomniał smutną przeszłość miejscowej wspólnoty katolickiej, brak kościoła i szkoły, ponad pięcioletnie osierocenie w czasie *kulturkampfu*, wśród głęboko poruszonych słuchaczy dał się słyszeć „nieustający, głośny szloch”. Zdaniem ks. P. Jedzinka uroczystość wmurowania kamienia węgielnego stała się w odczuciu miejscowej wspólnoty początkiem lepszego czasu. Na zakończenie odmówiono modlitwę w intencji pierwszego duszpasterza olsztyneckiego – zmarłego ks. Juliusa Albrechta. W ten sam sposób, w jaki procesja przybyła na plac budowy, wróciła z powrotem do kaplicy, gdzie duchowieństwo odśpiewało „Te Deum”<sup>24</sup>.

Tego samego roku poszerzono plac kościelny poprzez kupno sąsiedniej parceli. Prace przy budowie świątyni wznowiono 13 kwietnia 1887 r. Realizację tego zadania powierzono mistrzowi murarskiemu – Döhlertowi z Nidzicy, a nadzór – rządowemu budowniczem Vendenburgowi, który niegdyś pracował w biurze kolejowym w Olsztynku<sup>25</sup>. Prace przebiegały bardzo sprawnie, skoro w tym samym roku wybudowano kościół w stanie surowym<sup>26</sup>. Wzniesiono neogotycką, jednonawową, oszkarpowaną świątynię na planie krzyża łacińskiego z transeptem i pięciobocznym prezbiterium od strony wschodniej. Zachodnią stronę kościoła zamknięto kwadratową wieżą z trójbocznym wykuszem klatki schodowej. Zakrystia została usytuowana pomiędzy transeptem i nawą, w południowo-wschodnim narożniku obiektu sakralnego. Korpus nakryto dachami dwuspadowymi, natomiast prezbiterium – pięciopółciami. Wieżę<sup>27</sup> zwieńczono dachem tworzącym ośmioboczny ostrosłup na podstawie czworobocznego ostrosłupa. W tym samym roku odlano dla olsztyneckiej świątyni cztery dzwony przez zakład ludwisarski Karla Friedricha Ulricha z Apoldy<sup>28</sup>.

Uroczystość konsekracji świątyni, której przewodniczył biskup warmiński Andrzej Thiel, odbyła się 26 września 1888 r. Kościół został dedykowany Najświętszemu Sercu Pana Jezusa i św. Brunonowi, biskupowi i męczennikowi. Dzień wcześniej, o godz. 18.00 wjazd biskupa do Olsztynka został uroczystie podkreślony biciem dzwonów. O odświętnym charakterze miasta miały świadczyć przystrojone domy i ulice, w czym partycypowała również ewangelicka społeczność. Od wjazdu

<sup>24</sup> P. J e d z i n k, *Mission Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt” 15.01.1887, s. 12–13.

<sup>25</sup> K. B ü r g e r, art. cyt., s. 7.

<sup>26</sup> M. J o d k o w s k i, dz. cyt., s. 53.

<sup>27</sup> W latach 20. XX wieku stare zadaszenie wieży zastąpiono blachą miedzianą, którą jednak w 1943 r. zdjęto z przeznaczaniem na cele wojenne. Zob. K. B ü r g e r, art. cyt., s. 8.

<sup>28</sup> Posiadały one następujące inskrypcje: 1. CAROLO FRIEDR. ULRICH EX APOLDA IN ALLENSTEIN FUSA A.D. 1887 | TU ES PETRUS ET SUPER HANC PETRAM AEDIFICABO ECCLESIAM MEAM | IN MEMORIAM L. ANNIVERSARII SACERDOTII SS. PATRIS D.D. LEONIS P.M. XIII; 2. CAROLO FRIEDR. ULRICH EX APOLDA IN ALLENSTEIN FUSA A.D. 1887 | AD ADORANDUM SS. COR IESU SEMPER VOCATO: SURSUM CORDA; 3. CAROLO FRIEDR. ULRICH EX APOLDA IN ALLENSTEIN FUSA A.D. 1887 | AVE MARIA GRATIA PLENA | REGINA SS ROSARII; 4. CAROLO FRIEDR. ULRICH EX APOLDA IN ALLENSTEIN FUSA A.D. 1887 | IN HONOREM S. BRUNONIS | EP.M. PATRONI REGNI PRUSSIAE | NEC NON ECCLESIAE HOHENSTEINIENSIS. Powyższe dzwony zarekwirowano na cele przemysłu zbrojeniowego w czasie I wojny światowej. Zob. APO, 367/126.

do miasta aż do budynku parafialnego towarzyszyła biskupowi eskorta jeźdźców honorowych i wozów, porównana przez kuratusa Karla Neumanna do drogi triumfalnej (*via triumphalis*). Na balkonie plebanii ordynariusz diecezji warmińskiej udzielił zgromadzonym tłumom (*Menge*) biskupiego błogosławieństwa. Następnego dnia uroczystości trwały sześć godzin. Po sumie pontyfikalnej, przy muzycznym akompaniamencie oraz śpiewie, konsekратор wraz z 26 księżmi udał się na plebanię. W obiedzie wzięło udział ok. 50 osób, w tym również ewangelicy. Następnego dnia biskup w trakcie tzw. cichej Mszy św. udzielił 716 osobom sakramentu bierzmowania, zarówno z Olsztynka, jak i z Gryźlin. O godz. 16.00 ordynariusz warmiński wyjechał z Olsztynka<sup>29</sup>.

Dotychczasowy duszpasterz, ks. Paul Jedzink opuścił Olsztynek 6 listopada 1888 r. Przyszły sufragan poznański otrzymał bowiem nominację na profesora teologii moralnej i regensa tamtejszego seminarium duchownego<sup>30</sup>. Kolejnym kuratusem w Olsztynku został 22 października 1888 r.<sup>31</sup> Karl Neumann, którego wprowadzenie w urząd nastąpiło 4 listopada 1888 r.<sup>32</sup>. W tym samym roku wyposażono kościół w dwa boczne ołtarze – św. Józefa i św. Antoniego, a w następnym roku wykonano ambonę i zawieszono stacje Drogi Krzyżowej<sup>33</sup>. Ołtarze otrzymały polichromię w 1890 r.<sup>34</sup>.

Wielkanoc 1889 r. wiązała się z wydarzeniem erygowania w Olsztynku prywatnej szkoły katolickiej. Starania o pozwolenie na jej działalność trwały przynajmniej od 1883 r. Niestety, początki jej funkcjonowania nie układały się pomyślnie. Brakowało własnościowego lokalu, podstawowego wyposażenia i dodatku do pensji nauczyciela<sup>35</sup>, który po półtorarocznej pracy zrezygnował ze stanowiska<sup>36</sup>. Wobec trudności ze znalezieniem kolejnego opiekuna, działalność szkoły została zawieszona na kilka miesięcy. Dopiero 5 sierpnia 1889 r. lekcje dla 50 dzieci mogły się ponownie rozpocząć<sup>37</sup>. Warto nadmienić, że od 1 kwietnia 1892 r. miasto przejęło finansowanie szkoły<sup>38</sup>.

Od 9 października 1890 r. kuratusem w Olsztynku został ks. Julius Teschner<sup>39</sup>. Pełnoprawną parafią Olsztynek stał się 16 lipca 1895 r.<sup>40</sup>, a miejscowy

<sup>29</sup> L. Neumann, *Hohenstein*, „Bonifaciusblatt”, 15.04.1889, s. 58–59.

<sup>30</sup> Tamże, s. 57–58; J. B a z y d ł o, *Jedzink Paweł, EK*, t. VII, red. S. Wielgus, kol. 1153.

<sup>31</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 195.

<sup>32</sup> L. Neumann, *Hohenstein*, art. cyt., s. 57.

<sup>33</sup> K. B ü r g e r, art. cyt., s. 7.

<sup>34</sup> AAWO, AB IV 27.

<sup>35</sup> L. Neumann, *Hohenstein*, art. cyt., s. 59; t e n ż e, *Aus der Missionsgemeinde zu Hohenstein in Ostpreussen*, „Bonifaciusblatt”, 15.05.1890, s. 71; Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein (28.03.1884).

<sup>36</sup> L. Neumann, *Aus der Missionsgemeinde...*, s. 71.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> W. B a r c z e w s k i, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, wyd. 2, Olsztyn 1925, s. 81.

<sup>39</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 290.

<sup>40</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein, Missionsbericht vom Jahre 1895.

kuratus 18 listopada 1895 r. został proboszczem<sup>41</sup>. W czasie jego urzędowania udało się zainstalować organy<sup>42</sup>. Anton Baranowski otrzymał nominację na administratora w opisywanej parafii 19 lutego 1903 r., a na proboszcza – 15 marca 1903 r.<sup>43</sup>. Przeprowadził on rozbudowę domu parafialnego<sup>44</sup>. Kolejnym duszpasterzem w Olsztynku został Leo Neumann (od 13 listopada 1911 r. – administrator parafii, a od 13 marca 1912 r. – proboszcz)<sup>45</sup>. Nie był to łatwy czas w administrowaniu parafią. W czasie I wojny światowej wybuch granatów uszkodził kościół, którego zresztą wieża służyła jako militarny punkt obserwacyjny<sup>46</sup>. W okresie międzywojennym posługę w olsztyneckiej parafii pełnił m.in. ks. Josef Pakalski (nominacja na urząd proboszcza – 30 czerwca 1919 r., instalacja – 29 października 1919 r.)<sup>47</sup>. Za jego czasów przeprowadzono niezbędne remonty uszkodzonego w czasie wojny kościoła. Plac kościelny ogrodzono ponadto metalowym płotem<sup>48</sup>. W Niedzielę Palmową 1924 r. ponownie rozbrzmiewał w Olsztynku dźwięk dzwonów z katolickiej świątyni, które odIANO dzięki staraniom miejscowego proboszcza. W następnym roku wymalowano ściany kościoła. Opisywana parafia stanęła również wobec niespodziewanego zagrożenia, jakie pojawiło się pod koniec kwietnia 1932 r. W dwóch miejscach usytuowanych zapewne od zewnętrznej strony świątyni zaczął rozprzestrzeniać się ogień, który wcześniej strawił sześć okolicznych szop. Bardzo szybko jednak zagaszono płomienie<sup>49</sup>. Pod koniec swojego urzędowania – w 1935 r. ks. Josef Pakalski przeprowadził remont organów<sup>50</sup>. Ostatnim przedwojennym duszpasterzem w Olsztynku był ks. Paulinus Pienski (od 7 kwietnia 1936 r. – proboszcz), którego z powodu opieki duszpasterskiej nad Polakami śledziło gestapo<sup>51</sup>.

---

<sup>41</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 290.

<sup>42</sup> K. B ü r g e r, art. cyt., s. 7.

<sup>43</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 13.

<sup>44</sup> K. B ü r g e r, art. cyt., s. 7; AAWO, AB B 279, Jahresbericht über das Dekanat Allenstein pro 1911.

<sup>45</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 196.

<sup>46</sup> K. B ü r g e r, art. cyt., s. 7.

<sup>47</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 204.

<sup>48</sup> K. B ü r g e r, art. cyt., s. 7.

<sup>49</sup> Tamże, s. 8.

<sup>50</sup> M. J o d k o w s k i, dz. cyt., s. 268.

<sup>51</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 209.

## II. STRUKTURA LUDNOŚCIOWA

W roku utworzenia samodzielnej kuracji olsztyneckiej mieszkało na jej obszarze 520 katolików<sup>52</sup>. Dzieci w wieku szkolnym było wówczas 90<sup>53</sup>. W 1877 r. do placówki duszpasterskiej w Olsztynku należało około 70 katolickich rodzin i 20 rodzin mieszanych<sup>54</sup>. Z kolei w 1879 r. liczba parafian wynosiła 626 (z czego 264 w Olsztynku i 362 poza miastem). Dzieci w wieku szkolnym było 88 (w Olsztynku 45 i poza jego obszarem – 43). Wszystkie uczęszczały do ewangelickiej szkoły<sup>55</sup>. Na podstawie państwowego spisu ludności z 1 grudnia 1880 r. na obszarze administrowanym przez miejscową parafię katolicką mieszkało 8 652 osób różnych wyznań (z tego 2 505 w samym Olsztynku). Stosunek liczbowy katolików do ewangelików na tym obszarze wynosił 1:11<sup>56</sup>.

W 1883 r. liczba parafian zwiększyła się do 667 osób (w Olsztynku – 275, poza miastem – 392). Dzieci w wieku szkolnym zanotowano w 1884 r. – 100 (40 w Olsztynku i 60 w innych miejscowościach placówki duszpasterskiej). Poza tym 13 katolików uczęszczało do miejscowego gimnazjum<sup>57</sup>. W 1888 r. należało do parafii 947 katolików (420 w Olsztynku i 527 poza miastem). Rodzin katolickich było 144. Liczba dzieci w wieku szkolnym (tu poniżej 13 lat) wzrosła do 205 (50 w Olsztynku i 155 poza miastem)<sup>58</sup>. Na podstawie obliczeń z 1895 r. liczba parafian wynosiła 1 100 (450 w mieście i 650 poza jego granicami). Dzieci objętych obowiązkiem nauczania było 248 (118 w Olsztynku i 130 poza miastem)<sup>59</sup>.

W 1902 r. liczba parafian wzrosła do 1 050, z czego w Olsztynku mieszkało 450 katolików. Obowiązkiem szkolnym objęto 230 dzieci<sup>60</sup>. Liczba parafian w 1916 r. wynosiła 1 347 (416 mieszkało w mieście). Dzieci w wieku szkolnym było 229 (105 z Olsztyńka). W szkole katolickiej uczyło się 139 osób. Bez uczęszczania na katolickie lekcje religii pozostawało 15 dzieci<sup>61</sup>. Dziesięć lat później w parafii mieszkało ok. 1 400 katolików<sup>62</sup>, a w 1929 r. – 1 480. W tym czasie na opisywanym obszarze przebywało ok. 20 katolickich robotników sezonowych<sup>63</sup>. W 1932 r. do parafii w Olsztynku należało 1 550 osób (500 w mieście i 1 050 poza jego granicami)<sup>64</sup>, natomiast po kolejnych trzech latach odnotowano jedynie 1 500 katolików<sup>65</sup>. Rok

---

<sup>52</sup> Podawana liczba osób wahała się pomiędzy 520 a 667. Por. Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein (28.03.1884).

<sup>53</sup> Tamże, (1880).

<sup>54</sup> Tamże, (1877).

<sup>55</sup> Tamże, (1880).

<sup>56</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarre Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt”, 6.06.1885, s. 90.

<sup>57</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein (28.03.1884).

<sup>58</sup> Tamże, (29.01.1889).

<sup>59</sup> Tamże, *Missionsbericht vom Jahre 1895*.

<sup>60</sup> Tamże, *Missionsbericht vom Jahre 1902*.

<sup>61</sup> Tamże, *Missionsbericht 1916*.

<sup>62</sup> Tamże, *Missionsbericht 1926*.

<sup>63</sup> Tamże, *Missionsbericht 1929*.

<sup>64</sup> Tamże, *Missionsbericht 1932*.

<sup>65</sup> Tamże, *Missionsbericht 1935*.

przed wybuchem II wojny światowej w parafii mieszkało 1 637 katolików (600 w Olsztynku i 1 037 poza jego obrębem)<sup>66</sup>.

### III. WYBRANE ASPEKTY DUSZPASTERSKIE

W 1869 r. udzielono w olsztyneckiej placówce duszpasterskiej 21 chrztów i pobłogosławiono 9 małżeństw. W tym czasie odnotowano 18 pogrzebów. W 1876 r. były 33 chrzty, 11 zawartych związków małżeńskich i 19 pogrzebów. W sumie, w latach 1869–1876 liczba chrztów wynosiła – 234, ślubów – 51 i pogrzebów – 202. Przeciętnie w niedzielę i święta uczęszczało do kościoła około 300 osób<sup>67</sup>. W 1883 r. odnotowano 36 chrztów, 4 śluby i 30 pogrzebów. Na poranną Mszę św. przychodziło 40 osób, na sumę – 180, a na popołudniowe nabożeństwa – 60. W okresie wielkanocnym udzielono 467 Komunii św., w ciągu roku około 1 500<sup>68</sup>. W ciągu 1884 r. do Pierwszej Komunii św. przystąpiły 24 dzieci, a odnotowano 43 chrzty, 5 ślubów (dwa z rodzin mieszanych) i 31 pogrzebów. Liczba udzielonych Komunii św. wyniosła 1 132<sup>69</sup>. W 1888 r. odbyło się 60 chrztów, 13 ślubów i 34 pogrzeby. Na niedzielną Mszę św. przychodziło ok. 200–300 osób. Udzielono 661 Komunii św. wielkanocnej, a w ciągu roku ok. 800–900<sup>70</sup>. W 1894 r. uczestniczyło w niedzielnej Mszy św. ok. 300 osób. Do Komunii św. wielkanocnej przystąpiło 675 osób, a w ciągu roku ok. 1 400 osób. Odnotowano wówczas 68 chrztów, 5 ślubów i 32 pogrzeby<sup>71</sup>. W 1902 r. brało udział we Mszach św. niedzielnych ok. 250 osób. Rok wcześniej udzielono 675 Komunii św. wielkanocnej. W trakcie wspomnianego roku ochrzczono 48 osób, pobłogosławiono 5 związków małżeńskich oraz zgłoszono 19 pogrzebów<sup>72</sup>. W 1911 r. zanotowano 43 chrzty, 14 ślubów i 10 pogrzebów<sup>73</sup>. W 1916 r. w niedzielnych Mszach św. miało uczestniczyć 600–700 osób. Rok wcześniej udzielono 814 Komunii św. wielkanocnej, a w ciągu roku – 3 770. Odnotowano wówczas 33 chrzty z rodzin katolickich, 4 chrzty z rodzin mieszanych i 5 chrztów z nieślubnych związków. Zawarto w tym czasie 3 śluby oraz zgłoszono 19 pogrzebów<sup>74</sup>. W 1929 r. Msze św. w ciągu tygodnia odprawiano codziennie o godz. 7.00 – zimą, a latem o godz. 6.00. W niedzielę i dni świąteczne Msze św. celebrowano o godz. 8.00 i 10.00<sup>75</sup>. W okresie przedwojennym w Olsztynku działały m.in.: kolpingowski związek czeladniczy (od 1924 r.)<sup>76</sup>, Towarzystwo św. Cecylii, Towarzystwo Panien

<sup>66</sup> Tamże, Missionsbericht 1938.

<sup>67</sup> Tamże, (1877).

<sup>68</sup> Tamże, (28.03.1884).

<sup>69</sup> P. J e d z i n k, *Missionspfarrei Hohenstein in Ostpreußen*, „Bonifaciusblatt”, 6.06.1885, s. 90.

<sup>70</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein (29.01.1889).

<sup>71</sup> Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1895.

<sup>72</sup> Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1902.

<sup>73</sup> AAWO, AB B 279.

<sup>74</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein, Missionsbericht 1916.

<sup>75</sup> Tamże, Missionsbericht 1929.

<sup>76</sup> A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, dz. cyt., s. 184; K. B ü r g e r, art. cyt., s. 8.

(od 1925 r.), Towarzystwo św. Karola Boromeusza, Towarzystwo św. Franciszka Ksawerego, Towarzystwo Dzieciątka Jezus, Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha, Caritas, Apostolat Mężczyzn (od 1925 r.), Trzeci Zakon św. Franciszka i in.<sup>77</sup>.

#### IV. FINANSE OLSZTYNECKIEJ PLACÓWKI DUSZPASTERSKIEJ

W 1877 r. na roczną pensję miejscowego duszpasterza składało się m.in.: 168 talarów od władz zwierzchnich diecezji, 100 talarów od księży z archiprezbiteratu olsztyńskiego, 150 talarów z funduszy państwowych z racji prowadzenia lekcji religii w miejscowym gimnazjum oraz 30 talarów z funduszy miejskich za lekcje religii w olsztyneckiej szkole miejskiej. Poza tym duchowny otrzymywał skromne wynagrodzenie z racji tzw. *iura stole*<sup>78</sup>. W 1884 r. w kasie kościelnej było 300 marek, a w beneficjalnej – 1 200 marek ulokowanych w listach zastawnych. Parafia nie posiadała wówczas żadnych długów<sup>79</sup>. Fundusze na budowę kościoła zbierano zarówno w diecezji warmińskiej, jak i poza jej granicami<sup>80</sup>.

W 1889 r., a zatem po konsekracji świątyni, zadłużenie placówki duszpasterskiej w Olsztynku wynosiło 5 400 marek. Warto dodać, że w kościele nie było jeszcze organów i ambony. Do 1 kwietnia 1889 r. parafia miała spłacić 400 marek długu, a do końca roku dalszych 1 000 marek. Prośby o pomoc w spłacie długów kierowano do katolików w diecezji i poza jej granicami. Od 1891 r. opisywana placówka duszpasterska miała rozpocząć spłacanie kredytu zaciągniętego w kwocie 4 000 marek, o oprocentowaniu w skali roku – 4%, którego roczne odsetki kształtowały się na poziomie 160 marek<sup>81</sup>. Dochody roczne olsztyneckiego kuratusa w tym czasie wynosiły: 90,50 marek z fundacji mszalnych, 30 marek z innych fundacji założonych przy placówce duszpasterskiej, ok. 260 marek w ramach tzw. *iura stole*, 165 marek od miejscowej wspólnoty katolickiej, 450 marek za lekcje religii w gimnazjum, 150 marek – w szkole miejskiej, 1 080 marek z diecezjalnego Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha. W sumie miejscowy kuratus zarabiał rocznie 2 225,50 marek<sup>82</sup>. W 1890 r. zadłużenie parafii z racji odlania dzwonów wynosiło 2 500 marek. W święto św. Józefa brakowało jeszcze 800 marek na ten cel<sup>83</sup>. Prośby kierowane do współwyznawców dotyczące pomocy w spłacie tego długu pojawiały się nawet w prasie pozadiecezjalnej<sup>84</sup>. Kapitał kościelny w 1895 r. nie przekraczał 400 marek, fundusz mszalny z kolei opiewał na 11 350 marek<sup>85</sup>. Zadłużenie parafii z racji budo-

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein (1877).

<sup>79</sup> Tamże, (28.03.1884).

<sup>80</sup> „Pielgrzym“, 21.03.1885 (nr 35); 3.11.1887 (nr 130).

<sup>81</sup> L. N e u m a n n, *Hohenstein*, art. cyt., s. 59. Por. „Pielgrzym“, 29.01.1889 (nr 13); 5.03.1889 (nr 28).

<sup>82</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein (29.01.1889).

<sup>83</sup> L. N e u m a n n, *Aus der Missionsgemeinde...*, s. 72.

<sup>84</sup> „Pielgrzym“, 21.01.1890 (nr 9); 27.02.1890 (nr 25).

<sup>85</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein, *Missionsbericht vom Jahre 1895*.



wy kościoła obniżyło się do 500 marek, a wskutek przeprowadzenia innych inwestycji do spłacenia pozostawało 2 000 marek. Tego roku podano również orientacyjne koszty wystawienia kościoła: na jego budowę wydano ok. 80 000 marek, na zakup gruntów ok. 27 000 marek, czyli łącznie ok. 107 000 marek. Miejskowa wspólnota wniosła ok. 2 000 marek, z Towarzystwa św. Bonifacego otrzymano ok. 45 000 marek, a inni dobroczyńcy ofiarowali 60 000 marek<sup>86</sup>. Roczna pensja proboszcza wynosiła w 1895 r. – 1 734 marki (z tzw. nieobciążonych funduszy – 1 128 marek, ze stypendiów mszalnych – 226 marek, z tzw. *iura stole* – 120 marek i z parafii – 260 marek). Podatek kościelny pobierano w wysokości 33<sup>1</sup>/<sub>3</sub>% od wartości podatku dochodowego<sup>87</sup>. W 1902 r. parafia nie posiadała kapitału kościelnego, ale w ramach 16 fundacji mszalnych zgromadzono 11 300 marek. Do spłaty z tytułu zadłużenia pozostawało jedynie 2 000 marek (za działkę pod budowę szkoły). W tym czasie proboszcz otrzymywał 2 170 marek pensji rocznie (z tzw. nieobciążonych funduszy – 82 marki, z fundacji mszalnych – 236,50 marek, z innych funduszy – 90 marek, z tzw. *iura stole* – 100 marek, z lokalnej wspólnoty – 165 marek i ze strony państwa – 751 marek)<sup>88</sup>. Reperkusją działań militarnych w ramach bitwy pod Tannenbergiem z 1914 r. były szkody poniesione przez miejscową parafię, oszacowane na 377 marek<sup>89</sup>. W 1916 r. kapitał fundacji mszalnych stanowił 17 100 marek. Na roczne dochody proboszcza w tym okresie składały się wpływy z fundacji mszalnych (482 marki), z innych funduszy (580 marek), z tzw. *iura stole* (107 marek), z donacji obciążających parafian (165 marek), z zapomogi państwowej (1 700 marek), z diecezjalnego Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha (100 marek). Podatek kościelny oraz podatek na rzecz szkoły stanowiły 33<sup>1</sup>/<sub>3</sub>% wartości podatku dochodowego<sup>90</sup>. Powojenne lata były dość uciążliwe dla diecezji warmińskiej ze względu na trudne warunki ekonomiczne. W 1926 r. państwowa dopłata do pensji olsztyńskiego proboszcza wynosiła miesięcznie 384 marki. Poza tym otrzymywał on 200 marek rocznie w ramach pobieranego podatku kościelnego oraz 180 marek z tzw. *iura stole*. Brak występowania fundacji mszalnych w Olsztynku był spowodowany najprawdopodobniej wysoką inflacją, przez którą dotychczasowe lokaty finansowe straciły niemal całkowitą wartość. Opodatkowanie mieszkańców na rzecz Kościoła stanowiło 25% wartości podatku dochodowego, gruntowego oraz od działalności przemysłowej i handlowej. W 1925 r. zakładano wpływy z tego podatku o wartości 1 710 marek, a ściągальność wyniosła 1 500 marek<sup>91</sup>. Cztery lata później podatek kościelny stanowił 15% wartości podatku dochodowego oraz 30% podatku gruntowego. Kwota, jaka powinna była wpłynąć z jego tytułu stanowiła 2 900 marek, a w rzeczywistości otrzymano 2 100 marek<sup>92</sup>. W 1932 r. podatek kościelny obniżono do 10% wartości podatku dochodowego, natomiast w przypadku podatku grunto-

<sup>86</sup> Tamże. Należy zaznaczyć, że w wypełnianych okresowo tzw. sprawozdaniach misyjnych podawano każdorazowo inne koszty budowy kościoła.

<sup>87</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein, Missionsbericht vom Jahre 1895.

<sup>88</sup> Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1902.

<sup>89</sup> „Bonifaciusblatt” 1916, s. 23.

<sup>90</sup> Arch. Paderborn, Teczka: Hohenstein, Missionsbericht 1916.

<sup>91</sup> Tamże, Missionsbericht 1926.

<sup>92</sup> Tamże, Missionsbericht 1929.

wego zachowano dotychczasową taryfikację. Obniżyła się także – w porównaniu z 1929 r. – ściągalność podatku kościelnego. Na jego poczet otrzymano 1 600 marek<sup>93</sup>. W 1935 r. podatek kościelny pobierano w wysokości 10% wartości podatku dochodowego oraz od działalności przemysłowej i handlowej i 30% wartości podatku gruntowego. W roku rozliczeniowym 1933/1934 zakładana wartość wpływów z tego podatku miała wynieść 2 500 marek, a w rzeczywistości otrzymano 1 750 marek<sup>94</sup>. Rok przed rozpoczęciem II wojny światowej na podatek kościelny pobierano 6% wartości podatku dochodowego i 30% wartości podatku gruntowego. W 1937 r. otrzymano z tego źródła 1 879 marek, zamiast zakładanych – 2 799 marek<sup>95</sup>.

Okres II wojny światowej był trudnym czasem dla olsztyneckich mieszkańców. Jej zakończenie niosło z sobą zmianę przynależności administracyjnej parafii, której proces adaptacji do nowych warunków otworzył kolejny etap lokalnej historii Kościoła i regionu.

## PRE-WAR HISTORY OF THE CATHOLIC PARISH IN OLSZTYNEK

### SUMMARY

Until the middle of the 19th century, the Catholic population of Olsztynek and its surrounding areas belonged to the Culm diocese. As a result of the decree of the Holy See of 1859, this area was incorporated into the Warmia diocese. The development of ministry was initiated in 1866 by the rector of Gryżliny. A ministry institution was established in Olsztynek in 1868. The first priest responsible for the religious life of the Catholics in this area was Julius Albrecht. After his death in 1878, there was no Catholic priest in Olsztynek for more than 5 years, due to the *Kulturkampf*. Olsztynek was given the rights of a mission parish in 1870. One of the main problems of the local community was the venue. The services were held in a chapel whose size did not correspond to the increasing number of Catholics. Therefore, in 1885 it was decided that a church should be built. Thanks to the initiative and consistent attitude of the priest Paul Jedzink, sufficient funds were collected to start the building works. The foundation stone of the new temple was laid on 10th November 1886, and the consecration took place on 26th September 1888. For a few years, building debts were paid. Olsztynek was given the rights of an ordinary parish in 1895. During the World War I, the church bells were requisitioned. The church was also damaged as a result of an artillery attack, but necessary repairs were made after the war. The roof was covered with copper sheet and new bells were cast. The number of parishioners increased constantly, from 520 in 1868 to 1637 in 1938. In the area of the parish, numerous associations and religious organisations were active. In order to carry out the building investments, there were endeavours to obtain funds from outside the parish, most of all from the Saint Boniface and Adalbert Association.

<sup>93</sup> Tamże, Missionsbericht 1932.

<sup>94</sup> Tamże, Missionsbericht 1935.

<sup>95</sup> Tamże, Missionsbericht 1938.

**VORKRIEGSGESCHICHTE DER KATHOLISCHEN  
KIRCHENGEMEINDE IN OLSZTYNEK**

## ZUSAMMENFASSUNG

Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts gehörte der katholische Bevölkerungsanteil von Olsztynek [dt. Hohenstein] und Umgebung der Kulmer Diözese an. Gemäß dem Erlass des Heiligen Stuhls aus dem Jahre 1859 wurde dieses Gebiet Teil der ermländischen Diözese. Die seelsorgerische Tätigkeit wurde 1866 von einem Pfarrer aus Gryzliny [dt. Grieslinien] initiiert. Ein Zentrum der Seelsorge wurde in Olsztynek im Jahre 1868 gegründet. Der erste Priester, der das religiöse Leben der katholischen Kirchengemeinde in der Region in seine Obhut nahm, hieß Julius Albrecht. Nach dessen Tod im Jahre 1878 hat es in Olsztynek wegen dem Kulturkampf über 5 Jahre lang keinen katholischen Seelsorger gegeben. Die Rechte einer Missionsgemeinde wurden Olsztynek 1870 zuerkannt. Eines der schwerwiegendsten Probleme der hiesigen Kirchengemeinde waren zu dieser Zeit die räumlichen Verhältnisse. Der Gottesdienst wurde in einer Kapelle abgehalten, deren Größe den steigenden Zahlen der katholischen Glaubensangehörigen nicht gerecht war. Im Jahr 1885 fasste man somit den Entschluss, eine Kirche zu bauen. Dank dem Einsatz sowie der konsequenten Haltung des Priesters Paul Jedzink konnten ausreichende Geldmittel für den Beginn der Bauarbeiten gesammelt werden. Der Grundstein für den neuen Tempel wurde am 10. November 1886 gelegt, und die Einweihung fand bereits am 26. September 1888 statt. Einige Jahre lang zahlte man dann die Bauschulden zurück. Die Rechte einer ordentlichen Kirchengemeinde erhielt Olsztynek im Jahre 1895. Während des Ersten Weltkrieges wurden die Kirchturmglöcker beschlagnahmt. Die Kirche erlitt ebenfalls Schäden infolge eines Artillerieangriffs, doch nach dem Kriegsende wurden die nötigen Renovierungsarbeiten durchgeführt. Das Dach wurde mit Kupferblech verkleidet und es wurden ebenfalls neue Glocken gegossen. Die Zahl der Gemeindemitglieder stieg unaufhörlich von 520 Mitgliedern im Jahre 1868 bis auf 1637 Mitglieder im Jahre 1938. Auf dem Gebiet der Kirchengemeinde waren verschiedene Vereine und religiöse Organisationen vertreten. Für die Durchführung von Bauinvestitionen wurden Finanzmittel von außerhalb der Gemeinde angestrebt, insbesondere aus dem Bonifatius- und Albertus-Verein.



## WARMIŃSCY DUCHOWNI. KSIĄDZ AUGUSTYN SZARNOWSKI

**Słowa kluczowe:** „Caritas” diecezjalny, kanonicy katedralni, proboszcz współkatedry św. Jakuba, ofiary totalitaryzmów hitlerowskiego i komunistycznego

**Key words:** Caritas, diocesan, cathedral canons, parish priest of St James’s co-cathedral, victims of Nazi and Communist totalitarian regimes

**Schlüsselworte:** „Diözesan-Caritas”, Domherrn, Gemeindepfarrer, Skt. Jakobi, Opfer der totalitären Systeme: des nazionalsozialistischen und des kommunistischen

Z księdzem kanonikiem Augustynem Szarnowskim zetknąłem się jeszcze w połowie lat pięćdziesiątych XX w. jako ministrant w dzisiejszej współkatedrze olsztyńskiej św. Jakuba. Przejął tę parafię po księdzu Stanisławie Chrzanowskim, którego miejscowe władze administracyjne w marcu 1953 roku usunęły z diecezji, a wikariusz kapitulny W. Zink udzielił mu urlopu „pro forma” na czas nieokreślony.

Ks. Szarnowski miał duże doświadczenie w kontaktach z przedstawicielami władzy wrogiej Kościołowi. W latach drugiej wojny światowej był więziony przez hitlerowców. W 1945 roku należał do wyróżniających się księży warmińskich obok Jana Hanowskiego z Olsztyna, Wojciecha Zinka w latach 1951–1953 zarządzającego diecezją warmińską, Leona Kamińskiego z Klewek, Pawła Dziendzielewskiego z Dywit, Józefa Przeperskiego z Klonu, Maksymiliana Tarnowskiego z Barczewa, Anastazego Szudzińskiego z Barczewka. Cieszył się uznaniem ludności rodzimej i przybyłych osadników.

Ksiądz Augustyn Szarnowski<sup>1</sup> urodził się 14 września 1892 roku w podolsztyńskich Naterkach w rodzinie rolnika także Augustyna i Matyldy z domu Kosińska.

---

\* Jan Chłosta – dr nauk humanistycznych, publicysta, krytyk literacki, autor ponad 500 artykułów oraz książek o tematyce warmińskiej, m.in. „Słownik Warmii”, *Doroczne zwyczaje i obrzędy na Warmii, Ludzie godni pamięci, Biografie Niemców z Prus Wschodnich/Biographien Deutscher aus Ostpreussen*.

<sup>1</sup> Przed 1945 rokiem jego nazwisko pisano Scharnowski. Por. *Directorium Divini Officii Recitandi Sacrique peragendi. Juxta Calendarium Dioecesis Warmiensis*, Braniewo 1933, s. 21; *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, pod red. J. Guzowskiego, Olsztyn 1996; W. Z a w a d z k i, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945; Ermländischer*

Rodzice posiadali 15-hektarowe gospodarstwo. W pobliżu zamieszkiwało wiele ze sobą spokrewnionych Szarnowskich. W Gronitach były trzy rodziny o tym nazwisku, poza tym w Naterkach, Marunach i Sząbruku<sup>2</sup>. Rodzice księdza Augustyna mieli jeszcze czworo dzieci. Jak to było w zwyczaju rodzin warmińskich, pierworodny syn otrzymywał imię ojca, a córka imię matki. Stąd urodzona w 1895 r. była Matylda. Kolejne dzieci Szarnowskich to: ur. w 1897 r. Józef, w 1900 r. Anna, w 1902 r. Jan<sup>3</sup>.

Chrzest Augustyna odbył się czwartego dnia po urodzeniu. Dokonał tego sząbrucki proboszcz ks. Zygfryd Schulz. Wtedy jeszcze nazwisko zapisano po polsku Szarnowski, ale już trzecie dziecko, zapisano w księdze urodzeń w Sząbruku jako Scharnowski. Rodzicami chrzestnymi przyszłego duchownego byli rolnicy: Mateusz Szarnowski z Naterek i Anna Ganzwid z Wołowna.

Augustyn uczęszczał do niemieckich szkół ludowych w Naterkach i Gronitach. Gimnazjum ukończył w 1913 roku w Braniewie. Po zdaniu matury, jak należy się domyślić, został wcielony do wojska i przebywał cztery lata na wojnie. Jak wynika z odpowiedzi ks. Szarnowskiego na ankietę, którą Administrator Apostolski ks. dr Teodor Bensch na początku października 1945 roku skierował do wszystkich duchownych warmińskich, w domu Szarnowskich posługiwano się językiem polskim, bo w rubryce: znajomość – języka polskiego Szarnowski napisał: *umiem już z domu rodzicielskiego dość dobrze po polsku*<sup>4</sup>. Na pewne uzupełnił swoją znajomość w trakcie studiów. Zachowane w teczce personalnej jego listy zostały zredagowane w sposób poprawny i komunikatywny. Rodzina Szarnowskich była spokrewniona z Barczami, z których Franciszek był wybitnym działaczem IV Dzielnicy Związku Polaków w Niemczech.

Święcenia kapłańskie Augustyn Szarnowski przyjął z rąk biskupa warmińskiego Augustyna Bludaua 8 lutego 1925 roku w 33. roku życia. Mszę prymicyjną odprawił następnego dnia w kościele parafialnym w Sząbruku, a 18 lutego tego samego roku podjął pracę jako drugi wikariusz w Sztumie na Powiślu. Duszpasterzował tam prawie cztery lata. Przypuszczalnie dzięki kontaktom z polskimi ziemianami bardziej udoskonalili swój język polski. Także 18 lutego 1928 roku jeszcze jako wikariusz podjął pracę w kościele św. Jakuba w Olsztynie. Równocześnie podjął współpracę z *Ermländischer Kirchenblatt*. Opublikował w nim wiele artykułów. W marcu 1933 roku, w okresie wyborów do Parlamentu Rzeszy, kiedy w Prusach Wschodnich przeprowadzono dość głośną agitację za NSDAP, ks. Szarnowski napisał artykuł przypominający katolikom, że oni mają wyłącznie jednego przewodnika (*Führera*). Jest nim Jezus Chrystus<sup>5</sup>. Z początkiem października 1932 roku otrzymał nominację biskupa Maksymiliana Kallera na sekretarza *Związku Caritas Diecezji Warmińskiej*. Ta organizacja dobroczynna powstała w diecezji warmińskiej jeszcze

---

*Klerus, Ermlandbriefe*, 1963 Ostern nr 63, s. 7; A. K o p i c z k o, *Duchowieństwo diecezji warmińskiej w latach 1821–1945, Część 2 Słownik*, Olsztyn 2003, s. 245–246.

<sup>2</sup> Informacja S. Longiny Tekli Szarnowskiej CSC z Braniewa z 12 V 2003 r. w zbiorach autora.

<sup>3</sup> Taufbuch Schönbrück, AAWO.

<sup>4</sup> AAWO, Teczka Augustyn Szarnowski. Pismo z 25 X 1945 roku.

<sup>5</sup> Herr, hier ist gutt sein für uns, *Ermländisches Kirchenblatt*, 1933 nr 11 z 12 III; por. G. R e i f e r s c h e i d, *Ermland un das Dritte Reich*, Kolonia 1975.

w 1906 roku. Od 1924 roku kierował nią ks. kanonik Józef Steinki, który znacznie rozwinął jej działalność. Właściwie pracą *Caritasu* objęte zostały wszystkie parafie w diecezji. W większości parafiach istniały tzw. stacje opieki, prowadzone przez siostry Zgromadzenia Katarzynek. Stacje skupiały się na pomocy ubogim, służyły radą w zakresie zachowania higieny, odżywiania oraz życia w rodzinie. W 52. miejscowościach prowadzone były przedszkola, urządzano też kursy dla dziewcząt, przygotowując je do życia w rodzinie<sup>6</sup>. W 1930 roku utworzone zostało w Olsztynie przy dzisiejszej ulicy Jagiellońskiej seminarium dla wychowawczyń przedszkoli. Na marginesie trzeba przypomnieć, że w końcu lat dwudziestych o otwarciu takiego seminarium w Olsztynie zabiegało bezskutecznie *Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne na Warmię*. Nadto *Caritas* prowadziła dom dla samotnych matek w Gietrzwałdzie, biura pomocy bezrobotnym, zajmowała się rozbudową szpitali i domów rencistów, organizowała wypoczynek dla dzieci z ubogich rodzin w Cranzu (teraz Zielenogorsk) i Tolkmicku. Z chwilą objęcia przez ks. Szarnowskiego stanowiska sekretarza, wiele obowiązków z tego zakresu spadło na niego. Musiał się z nich wywiązywać dość dobrze, skoro jeszcze w tym samym 1932 roku został zastępcą dyrektora *Caritasu*. Został obdarzony również innymi obowiązkami: 13 XI 1933 roku został ustanowiony diecezjalnym dyrektorem do spraw rekolekcji, 21 VIII 1934 r. mianowany diecezjalnym prezesem organizacji *Kolpingsfamilie*, (Rodzina Kolpinga) przyznano mu też 13 VI 1936 roku beneficjum św. Krzyża przy kościele parafialnym w Braniewie.

Dnia 27 marca 1936 roku został ks. Augustyn Szarnowski dyrektorem *Caritasu*. W tym czasie władze hitlerowskie wprowadziły znaczne ograniczenia w dotychczasowej działalności. Ale to najgorsze miało jeszcze nastąpić. Gdy w 1937 roku narodowi socjaliści wprowadzili zakaz publicznej pracy wszelkim stowarzyszeniom kościelnym, wtedy trzeba było *Caritasowi* nadać charakter bardziej wewnętrzno-kościelny. W 1941 roku władze hitlerowskie wytoczyły mu proces za sympatyzowanie z Polakami oraz za formy pracy *Caritasu*. Specjalny sąd w Królewcu skazał go na 18 miesięcy więzienia. Karę odbywał w Sztumie. Na wyrok wpływ miało doniesienie na ks. Józefa Steinki, który rozgłaszał wiadomości o aresztowaniu i rozstrzelaniu kanoników kapituły katedralnej z Pelplina i został skazany na 3 i pół roku więzienia. Ksiądz Szarnowski rzekomo słyszał tę wypowiedź i nie zgłosił jej władzom hitlerowskim.

Po opuszczeniu murów więzienia w Sztumie, czasowo przebywał w Braniewie. 11 czerwca 1943 roku ordynariusz diecezji powierzył mu parafię w Butrynach, w której zawsze większość stanowiła ludność polska<sup>7</sup>. W momencie wkroczenia Rosjan do Prus Wschodnich w styczniu 1945 roku, nie opuścił, jak większość warmińskich duchownych z południowej Warmii, swojej parafii. Dzięki znajomości języka polskiego starał się chronić parafian przed napastliwością czerwonooarmistów. Nie zawsze się to udawało. Rosjanie przecież tutaj jednakowo traktowali polskich i niemieckich Warmiaków. Dla nich wszystko tu było niemieckie, a przez to wrogie.

<sup>6</sup> J. S t e i n k i, *Katholische Caritas und katholisches Vereinwesen in der Diözese Ermland*, Braunsberg 1931.

<sup>7</sup> Duszpasterzowali tam w latach 1904–1933 ks. Wacław Osiński, następnie ks. Paweł Katschewski. Bezpośrednio przed ks. Szarnowskim, proboszczem był ks. Antoni Sikorski.

W 1945 roku pierwszy Administrator Apostolski ks. dr Teodor Bensch przywiązywał duże znaczenie do Diecezjalnego Związku Towarzystw Miłosierdzia *Caritas*. Stąd jeszcze 31 października tamtego roku powierzył stanowisko dyrektora właśnie księdzu Szarnowskiemu, odwołując jednocześnie z probostwa w Butrynach. Miał w powojennych warunkach uruchomić pomoc Kościoła tym, którzy tej pomocy najbardziej potrzebowali. Ks. Szarnowski zabrał się do tej pracy z wielkim zaangażowaniem. Miał doświadczenie i wzory działalności z okresu międzywojennego. Nie wszystko można było wprowadzić w innych przecież warunkach. O niektórych formach działalności wspominała Maria Zientara-Malewska: „Starał się przede wszystkim o przydział paczek UNRRA. Wiem o tym, ponieważ jeździłam z nim samochodem ciężarowym do Warszawy, potem rozdawał odzież i żywność potrzebującym, wiele rzeczy przeznaczył przedszkolom”<sup>8</sup>. Trzeba przyjąć, że podany 29 V 1947 roku władzom administracyjnym skład Zarządu Związku *Caritas* w Diecezji Warmińskiej działał od zebrania założycielskiego, które odbyło się 26 III 1946 roku (w przybliżeniu 40 lat po tym jak założono diecezjalny *Caritas* w Królewcu). Stanowili ten zarząd: Marian Krykiewicz jako prezes, ks. Antoni Kaliński (Aleksander Iwanicki) był delegatem Administratora Apostolskiego, Regina Kasperowicz – sekretarzem. Członkami zaś ks. kanonik Jan Hanowski, mjr Tomasz Galiński, Wanda Pieniężna, Wiktoria Lisiewicz, Stanisław Głowacki, Alojzy Sadowski, ks. Franciszek Skalski, Pysmak, Adam Czaudera. Na początku siedzibą *Caritasu* była parafia św. Jakuba przy ul. Staszica 18, a w 1947 roku mieściła się w Olsztynie przy ulicy Mariackiej 2 (obecnie Mariańska). Statut zatwierdzony 26 III 1946 r. przez Administratora Apostolskiego i 28 VI 1946 roku przez Pełnomocnika Rządu na Okręg Mazurski stwierdzał, że zasadniczym celem Związku jest zjednoczenie katolickiej dobroczynności na terenie diecezji, dopomaganie do usprawnienia jej działalności, kierownictwo nad nią oraz reprezentacja i ochrona jej interesów<sup>9</sup>.

Do końca 1946 roku utworzono 86 oddziałów, w tym aż 29 ze stołówkami, w 1947 było 90 Oddziałów. W Olsztynie istniały oddziały w trzech parafiach. W katedralnej parafii kierowała nim żona zamordowanego w Hohenbruch nad Mierzeją Kurońską redaktora „Gazety Olsztyńskiej”, Wanda Pieniężna, przy kościele św. Jó-

---

<sup>8</sup> M. Z i e n t a r a - M a l e w s k a, *Oskarżani za obronę ludności polskiej*, „Słowo na Warmii i Mazurach” 1966, nr 22 z 28–29 V, s. 3. Autorka przytoczyła opinię wystawioną przez krajowego dyrektora referatu do spraw miłosierdzia ks. dr. Karola Dłopolskiego: „*Caritas urzet nos* – oto dewiza, którą ks. kanonik Szarnowski nie tylko znał, ale przez dwadzieścia lat pracy charytatywnej realizował, zwłaszcza w okresie po strasznych przejściach wojennych, świecąc nam jako *Segnor Caritasu* przykładem pełnym poświęcenia i doświadczenia, co w jego jubileuszu dwudziestolecia w imieniu wszystkich pracowników „*Caritasu*” w Polsce z radością podkreślam”.

<sup>9</sup> Archiwum Państwowe w Olsztynie Urząd Miejski w Olsztynie sygn. 411/425. W dalszej części statutu napisano, spełniając swój cel podstawowy Związek wykonuje w szczególności następujące zadania: 1. Szerzy nauki Kościoła katolickiego o miłosierdziu chrześcijańskim i pogłębia jej miłosierdzie. 2. Kształci pracowników i działaczy na polu miłosierdzia chrześcijańskiego. 3. Opracowuje programy działalności dobroczynnej w diecezji Warmińskiej i stara się je przeprowadzić. 4. Daje inicjatywę do organizowania wszelkiego rodzaju stowarzyszeń charytatywnych i dzieł miłosierdzia o charakterze opiekuńczym i wychowawczym jak: ochronki, świetlice, poradnie przytułki, sierocińce, zakłady poprawcze. 6. Organizuje własne Oddziały we wszystkich parafiach diecezji, okręgu oraz inne pomocnicze organa wykonawcze.



zefa – Janina Gruszevska, w parafii NSPJ – Stanisław Tokarski<sup>10</sup>. Kuchnia przy parafii św. Jakuba wydawała ok. 5000 obiadów miesięcznie. Istniała ona przez 20 lat. Poza tym *Caritas* prowadził dwie bursy, trzy przytułki dla starców, trzy sierocińce, trzy przedszkola, dom noclegowy, żłobek, świetlice i biblioteki. Nieomal w każdej parafii zawiązywano *Apostolstwo Miłosierdzia*. Organizowana też była letnia akcja wakacyjna dla dzieci z ubogich rodzin. Uruchomiono też punkty sanitarne w parafiach. Prowadziły je siostry zakonne. Urządzano dla nich specjalne konferencje z udziałem lekarzy. W 1948 roku władze administracyjne zaczęły ograniczać pracę *Caritas*. Wsuwano zarzuty, kwestionujące legalność kościelnego stowarzyszenia, podejmowanie działań rzekomo nie mieszczących się w statucie, jak obchody rocznic uchwalenia Konstytucji 3 Maja itp. Ksiądz Augustyn był w tej sprawie wielokrotnie przesłuchiwany przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa. Potem nieformalnie *Caritas* przejęła grupa księży i działacze, skupionych wokół tygodnika „Dziś i Jutro”. Utworzone zostało Zrzeszenie „Caritas”. W tej sytuacji Administrator Apostolski pismem z 8 II 1950 roku rozwiązał *Caritas* w diecezji warmińskiej<sup>11</sup>.

Po rozwiązaniu Związku *Caritas* ks. Szarnowski został referentem do spraw Miłosierdzia Chrześcijańskiego Kurii Biskupiej w Olsztynie. Z tego tytułu brał udział w zjeździe diecezjalnych referentów, który odbył się 19 czerwca 1951 roku w Krakowie. Od marca 1948 roku jako wikariusz przypisany był do parafii św. Jakuba, ale jego obowiązki duszpasterskie ograniczały się do Dajtek i Gronit. Nauczał też religii w szkołach. Dnia 17 II 1949 roku otrzymał pod tymczasową administrację parafię Sząbruk. Zastępował tam chorego ks. Andrzeja Barczewskiego, a dzień po jego śmierci tj. 31 października 1949 roku został administratorem tej parafii.

Dnia 24 VI 1951 roku ks. Szarnowski został mianowany przez Administratora Apostolskiego ks. dr. Teodora Benschę konsultorem diecezjalnym. Był to zespół kapłanów spełniający tę samą rolę co Kapituła katedralna. W skład zespołu konsultorów, (powołanego 20 X 1948 roku) wchodził księża: Stanisław Kobyłecki – kanclerz Kurii, Stefan Zajkowski – rektor niższego seminarium duchownego, Stanisław Chrzanowski – administrator parafii św. Jakuba, Franciszek Skalski – koadiutor proboszcza parafii NSPJ, Aleksander Iwanicki – referent Kurii, Wojciech Zink – notariusz, Jan Kozakiewicz – administrator parafii św. Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim, Stanisław Majewski – administrator parafii w Młynarach, Leon Kamiński – proboszcz parafii w Klewkach.

Kiedy z początkiem sierpnia 1951 roku na mocy specjalnych uprawnień od Stolicy Apostolskiej Prymas Polski ks. kardynał Stefan Wyszyński reaktywował Warmińską Kapitułę Katedralną, to ks. Szarnowski został jednym z sześciu kanoników, w tym dwóch Warmiaków: dziekana Kapituły ks. Wojciecha Zinka i ks. Leona Kamińskiego z Klewek. Trzej pozostali to: ks. Stanisław Chrzanowski dziekan olsztyński, ks. Józef Łopot rektor Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” oraz ks. Aleksander Iwanicki – wicekanclerz Kurii, używający konspiracyjnego pseudo-

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> A. K o p i c z k o, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn, 1996, s. 89–90.

nimu Antoni Kaliński<sup>12</sup>. Włączenie ks. Szarnowskiego do Kapituły był znacznym wyróżnieniem tego warmińskiego duchownego.

Dnia 27 lutego 1953 roku został egzaminatorem posynodalnym.

Powierzenie ks. Szarnowskiemu probostwa w półkatedry św. Jakuba w Olsztynie i następnie objęcie przez niego obowiązków dziekana olsztyńskiego odbyło się w dość osobliwych okolicznościach. Oto zgodnie z obowiązującym w tamtych czasach dekretem z 9 lutego 1953 roku o obsadzaniu stanowisk kościelnych w PRL, a naruszającym status Kościoła, władze państwowe pragnęły mianować proboszczem katedralnym ks. Stanisława Małachowskiego bądź ks. Jana Romejkę. Rządca diecezji ks. profesor Stefan Biskupski uważał obu duchownych za niezdolnych do pełnienia stanowiska proboszcza kościoła katedralnego i jednocześnie dziekana olsztyńskiego<sup>13</sup>. W tej sytuacji pismem z 14 XI 1953 roku powiadomił Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, że ma zamiar mianować proboszczem parafii w Olsztynie ks. Szarnowskiego. W końcu informacji znalazła się klauzula: *Na powyższą zmianę proszę o wyrażenie zgody*<sup>14</sup>. Równocześnie zwrócił się do ks. Szarnowskiego, aby ten napisał pismo o przeniesieniu do Olsztyna. Propozycja ordynariusza spotkała się z przychylną akceptacją przewodniczącego Prezydium WRN, Juliusza Malewskiego. W tej sytuacji 20 listopada 1953 roku ks. Szarnowski objął parafie olsztyńską, w której był w latach 1928–1932 wikarym. Także 19 VI 1954 roku Prezydium WRN wyraziło zgodę na mianowanie ks. Szarnowskiego dziekanem olsztyńskim, a 24 VI rządca diecezji przekazał mu nominację na dziekana. Powierzenie przez władze administracyjne temu wiejskiemu kapłanowi eksponowanego stanowiska proboszcza w półkatedry w tamtym czasie obliczone było na jego mimo wszystko mniejszą, od poprzednika ks. Stanisława Chrzanowskiego sprawność duszpasterską, na brak kontaktów z miejscową inteligencją, mniejsze zainteresowanie życiem publicznym. Władzom zależało, moim zdaniem, przede wszystkim na usunięciu z tego stanowiska księdza Chrzanowskiego.

Ksiądz Szarnowski starał się wypełniać obowiązki proboszcza w wielkim mieście tak jak umiał. Właściwie niczego nie zmienił po swoim poprzedniku. Zachował dotąd istniejący porządek nabożeństw. W tamtym trudnym dla Kościoła czasie niósł posługę wiernym. W Olsztynie znany był miejscowej ludności jeszcze z okresu międzywojnia. Jego nazwisko nie figuruje na listach reżymowego zrzeszenia księży „Caritas”<sup>15</sup>.

Jako proboszcz ks. Szarnowski wraz z rektorem ks. kanonikiem Józefem Łopotem i kanclerzem Kurii ks. Franciszkiem Bryksem 9 V 1955 roku ekshumował zwłoki ks. kanonika Władysława Świtalskiego, rozstrzelonego 9 II 1945 roku przez

<sup>12</sup> Bp J. O b ł a k, *Dzieje Diecezji Warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945–1965)*, „Nasza Przyszłość” 1965, t. XXII, s. 203.

<sup>13</sup> A. K o p i c z k o, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa*, op. cit., s. 41–42. Następnie ks. S. Małachowski został proboszczem parafii św. Józefa w Olsztynie, a ks. J. Romejko objął parafię NSPJ w Olsztynie. Obydwaj byli zresztą związani z istniejącymi organizacjami pozakościelnymi. Ks. Małachowski był członkiem Komisji Księży przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację, a ks. Romejko członkiem Komisji Inteltektualistów i Działaczy Katolickich przy Ogólnopolskim Komitecie Obrońców Pokoju, podporządkowanej Stowarzyszeniu PAX.

<sup>14</sup> AAWO, Teczka ks. Augustyna Szarnowskiego.

<sup>15</sup> Informacja ks. prof. dr. hab. Andrzeja Kopiczki z Olsztyna.

żołnierza rosyjskiego pod swoją kanonią św. Stanisława we Fromborku i pochował je na miejscowym cmentarzu. Ks. Świtalski był zapewne jego wykładowcą w Akademii Państwowej w Braniewie.

Nadmiar obowiązków i przeżycia czasu wojny skłoniły 10 grudnia 1956 roku księdza Augustyna do złożenia prośby o zwolnienie z zajmowanych stanowisk i przejście na emeryturę. Otrzymał ją z początkiem 1957 roku<sup>16</sup>. Odtąd zawieszono obowiązki proboszcza wspólnoty objął ponownie ks. kanonik Stanisław Chrzanowski. Ks. Szarnowski został 29 XII 1956 roku mianowany spowiednikiem nadzwyczajnym Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny Dziewicy i Męczennicy. Odwiedzał wtedy często Braniewo i miejscowości, w których posługiwały katarzynki. We wspomnieniach sióstr zachował się jako postawny mężczyzna, już z niedomaganiem słuchu, poruszający się dość ociężale, ale sprawny umysłowo. Zamieszkał w Elblągu przy ulicy Zamkowej 7. Mimo choroby (artretyzm, częste zaburzenia żołądka, dolegliwości serca) przyjął 6 II 1958 roku funkcję wizytatora diecezjalnego żeńskich zgromadzeń zakonnych. Nadsyłał biskupowi warmińskiemu Tomaszowi Wilczyńskiemu sprawozdania, ale też jak w piśmie z 7 VI 1959 roku prosił ze względu na stan zdrowia o zwolnienie z udziału w konferencji księży wizytatorów w Warszawie. Zmarł 31 I 1963 roku na skutek wylewu krwi do mózgu i został pochowany na miejscowym cmentarzu. Uroczystościom pogrzebowym przewodniczył ks. biskup Jan Obląk. Mniej więcej dwadzieścia lat po śmierci ks. Szarnowskiego, zapewne pod wpływem jego siostry Anny, która prowadziła mu gospodarstwo w Butrynach i Sząbruku, zwłoki Śp. ks. Szarnowskiego ekshumowano, przeniesiono z Elbląga i pochowano na cmentarzu w Gutkowie pod Olsztynem. W tej miejscowości mieszkali inni krewni m.in. najstarsza siostra Matylda z mężem Wiktorem Blek.

\* \* \*

Księdzu Szarnowskiemu przyszło wypełniać różne urzędy w Kościele lokalnym w czasach nadzwyczaj trudnych. Właściwie ten warmiński duchowny stał się ofiarą dwóch totalitaryzmów: hitlerowskiego i komunistycznego. W okresie rządów narodowych socjalistów był więziony, a w latach panowania dyktatury komunistycznej, kiedy to władze państwowe w tak wyraźny sposób ingerowały w wewnętrzne sprawy Kościoła, została rozwiązana nadzwyczaj społecznie użyteczna organizacja charytatywna, którą kierował. Także jako proboszcz parafii katedralnej doznawał wielu upokorzeń. Nie tylko przez to zasługuje na naszą pamięć.

---

<sup>16</sup> Por. J. Chłosta, *Słownik Warmii*, Olsztyn 2002, s. 342.

**CLERGY FROM WARMIA. FR AUGUSTYN SZARNOWSKI**

## SUMMARY

Fr Augustyn Szarnowski (1892–1963), born in Naterki near Olsztyn, canon regular, was one of the most outstanding priests in Warmia. He published several articles in the diocesan paper, *Ermländisches Kirchenblatt*. He worked in different parishes near Olsztyn before and after 1945. He treated all his parishioners with equal care, both native Warmians and those who settled there after the Second World War. During his time as a director of the diocesan Caritas he endured a lot of humiliation at the hands of two totalitarian regimes, Nazism and Communism. He was imprisoned by the Nazis for 18 months in 1941–1942. He held several important posts in the diocese. He was a diocesan consultor since 20.10.1948, a cathedral canon since 01.08.1951, and a parish priest of St James's co-cathedral from 1954 to 1956.

**ERMLÄNDISCHE GEISTLICHE – PFARRER AUGUSTINUS SZARNOWSKI**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der aus Nattern bei Allenstein stammende Priester Domherr Augustinus Szarnowski (1892–1963) gehörte zu den sich auszeichnenden ermländischen Priestern. Einige seiner Artikel ließ er in der Diözesanschrift „Ermländisches Kirchenblatt“ abdrucken. Vor und nach 1945 war er Seelenhirt in den um Allenstein befindlichen Pfarreien. Mit gleichem Engagement sorgte er sowohl für gebürtige ermländische als auch nach dem II. Weltkrieg zugezogene Gemeindeglieder. Als Direktor der „Diözesan-Caritas“ musste er zahlreiche Demütigungen seitens zweier totaler Systeme hinnehmen: des nationalsozialistischen und des kommunistischen. In den Jahren 1941–1942 wurde er 18 Monate lang von deutschen Behörden inhaftiert. Hochrangige Posten bekleidete er in seiner Diözese: Ab dem 20.10.1948 gehörte er der Struktur der Diözesankonsultoren an, ab 1. 08. 1951 war er Domherr der Kathedrale, in den Jahren 1954–1956 war er Gemeindepfarrer bei Skt. Jakobi in Olsztyn.

## **THE *ROMANITAS* OF MARCUS AURELIUS' *MEDITATIONS***

**Słowa kluczowe:** filozofia starożytna, stoicyzm rzymski, ideologia, władza, imperium rzymskie

**Key words:** the ancient philosophy, Roman Stoicism, ideology, power, the Roman empire

**Schlüsselworte:** die antike Philosophie, das römische Stoicism, die Ideologie, die Herrschaft, das römische Imperium

### I. INTRODUCTION

In the modern studies on the *Meditations* of the Emperor Marcus Aurelius (Τὰ εἰς ἑαυτὸν, according to the MS tradition going back to the XIIth century)<sup>1</sup> there was (and still is) a frequent but understandable drift to see and analyze this famous treatise in purely philosophical terms. Such reading mainly pays the attention to Stoic doctrine(s) in the book. Needless to say that most frequently it came from the historians of philosophy, and was often and usually (but not exclusively) practiced regardless of the historical context in which the work itself has appeared. Of course, an approach of this kind is well justified as little is told by the author himself about the political or military realities of his day. In this sense, the *Meditations* are neither history, nor autobiography; they are not even memoirs in the common sense of this

---

\* Bogdan Burliga is Assistant Professor in the Department of Classical Philology at Gdańsk University, where he teaches, among others, ancient Greek language and classical Greek literature.

<sup>1</sup> The problem of the title of this work is discussed by P. Hadot in his admirable *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*, Cambridge (MA) 1998, p. 23ff. (Polish translation of this work has appeared in 2004 as *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tł. P. Domański, Kęty).

word. It is only the *Meditations*<sup>2</sup>, or rather ‘notes or notelets’ – as Matteo Cepporina rightly has recently put it<sup>3</sup>.

None the less, one must remind an obvious truism: no literary work – notwithstanding sublime, theoretical and esoteric in the assumption of its author – operates in a social and cultural vacuum. No differently matter presents in this case too. Suffice it to say that the circumstances in which the emperor wrote down his notices constituted the Marcomannic wars (they lasted fifteen years – between AD 166–180), one of the most turbulent and serious period in the history of the Roman empire since the end of Octavian’s conflict with the Ptolemaic queen Cleopatra. In some sense, these operations in Germany meant the end of the Roman *aurea aetas*, so glorified and immortalized by the Augustan court bards (cf. Cassius Dio, 71. 36. 4)<sup>4</sup>. The conflict was regarded by the Romans themselves as an impetuous abruption of the famous *Pax Augusta*, rude awakening from Arcadian dream and a true beginning of the period of crisis – to recall the conclusions of the very recent paper by Thomas Fischer<sup>5</sup>. Some of the Roman citizens themselves certainly were conscious of the immense danger just because either they witnessed it or took part in the long campaigns in the north; later Roman writers compared even these times of turmoil to the situation from the Hannibalic wars<sup>6</sup>. What those Romans did not know, however, was the future and the future, as we are privileged to know it today, has appeared even worse<sup>7</sup>. It looks as if in the times of the reign of the emperor Mar-

<sup>2</sup> One should perhaps to focus on the term *meditatio*, through analyzed by Robert J. Newman, *Cotidie meditare. Theory and Practice of the meditatio in Imperial Stoicism*, [in:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 36. 3, hrsg. H. Temporini und W. Haase, Berlin – New York 1989, pp. 1474–1475 and 1507ff.

<sup>3</sup> *The Meditations*, [in:] *A Companion to Marcus Aurelius*, ed. M. van Ackeren, Malden (MA) – Oxford 2012, p. 45; cf. also P. Hadot’s excellent and thoughtful *Introduction* (avec la collaboration de Concetta Luna), [in:] *Marc-Aurèle. Ecrits pour lui même I*, Paris 1998, pp. IX–CCXXV; see Ch. Gill, *Introduction*, [in:] *Marcus Aurelius, Meditations with Selected Correspondence*, tr. R. Hard, Oxford 2011, p. xviii–ix; cf. P. Grimal, *Marek Aureliusz*, tł. A. Łukaszewicz, Polish edn. Warszawa 1997, p. 5ff. D.M. Schenkeveld, *Philosophical Prose*, [in:] *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C. – A.D. 400*, ed. S.I. Porter, Boston – Leiden 2001, p. 252 includes it to the category of the ‘Ego – Documents’.

<sup>4</sup> Cassius Dio’s judgment was repeated by Gibbon in his *The Decline and Fall of the Roman Empire*, published between 1776–1788; see M. Goodman, *The Roman World 44 BC – AD 180*, London – New York 1997, p. 31ff.; recently G. Woolf, *Rome. An Empire’s Story*, Oxford 2012, p. 7.

<sup>5</sup> *Archaeological Evidence of the Marcomannic Wars of Marcus Aurelius (AD 166–80)*, [in:] *Comp. Marcus Aurelius*, p. 29; cf. B. Campbell, *The Roman Empire*, [in:] *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds. Asia, the Mediterranean, Europe, and Mesoamerica*, eds. K. Raaflaub and N. Rosenstein, Cambridge (MA) – London 1999, p. 220; cf. M. Cary i H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu od czasów najdawniejszych do Konstantyna*, t. II, tł. J. Schwakopf, Polish edn. Warszawa 1992, pp. 240–242.

<sup>6</sup> Eutropius, *Brev. 8. 13: Ingenti ergo labore et moderatione, cum apud Carnuntum iugi trienni perseverasset, bellum Marcomannicum confecit, quod cum his Quadi, Vandali, Sarmatae, Suevi atque omnis barbaria commoverat, multa hominum milia interfecit, ac Pannonis servitio liberatis Romae rursus cum Commodo Antonino, filio suo, quem iam Caesarem fecerat, triumphavit.*

<sup>7</sup> Cf. G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tr. A. Gierlińska, Polish edn. Poznań 1991, pp. 209–211.

cus (AD 161–180) Virgil's dire 'prophecy' from the *Aeneid* (6. 84) really had begun to be realized: *graviora manent*.

In following my aim is to examine the 'earthly' aspect of this famous philosophical handbook by putting a simple question how much 'Roman' were the *Meditations* and what influence had that Roman context on the philosophical character of the work? Leaving essentially aside Stoic doctrine itself, I shall try to demonstrate that the Roman character / aspect of the treatise cannot be treated separately from its purely Stoic contents. Conversely, it will be argued that Roman empire provided a necessary framework for developing of Stoic doctrines. In particular, such claim may be corroborated by exploring two questions.

The first of them is relatively easy to realize: to gather these remarks from the *Meditations* where the emperor stresses out the needs of living and working for the (Roman) community; additionally, to remind his references to his supreme position in ruling the empire as well to his political authority; further, to quote his mentions of -, or allusions to Roman power at all, to his imperial duties, Roman institutions, customs and practices. The aim of such collection of such *topoi* is to show that first and foremost the Stoic monarch was not a man living suspended somewhere in the air but a personality firmly stepping on the ground. To this goal will be devoted the subsection two (II. 'The Glimpse at *Romanitas*').

The second task (being by far more vague, hereof inevitably difficult to explore) – is to give some comment on these Roman traces in the treatise. Accordingly, in this subsection (III. 'Roman Stoicism at Work') attention will be paid to the investigation of a cliché well popular already in antiquity<sup>8</sup>, that's, topic known from Plato and concerning the rule of philosopher-king (*Legg.* 473c-e)<sup>9</sup>. To be more precise, it will be asked not only how did Emperor Marcus' deep commitment to Stoic doctrine and virtues affect his style of imperial reign but – more broadly – whether did Stoic outlook influence his sense of being Roman emperor at all. In other words, far from denying that Marcus was a philosopher (the later *vita* in *Scriptores Historiae Augustae* calls him *philosophus*; cf. n. 12), an effort will be made to ask whether is it possible to find out vestiges of Stoic influences on Marcus' imperial rule over his vast state. This last question, too often assumed than proven, was again stated nowadays by Marcel van Ackeren, the editor of the very useful and thoughtful volume *A Companion to Marcus Aurelius* (Blackwell 2012; see n. 3, above). In his introductory chapter entitled *The Study of Marcus Aurelius* van Ackeren casts a shadow of doubt on such influence by reminding one fundamental fact: essentially, the *Meditations*

<sup>8</sup> So Musonius Rufus, the teacher of Epictetus, thought that a good monarch should study philosophy: fr. VIII (*Even the kings should be philosophers*), being an extract from the treatise Discourses, quoted usually as *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae*: Μη οἶου, ἔφη, ἄλλω τινὶ μᾶλλον προσήκειν φιλοσοφεῖν ἢ σοί, μηδ' ἄλλου του χάριν μᾶλλον ἢ ὅτι βασιλεὺς τυγχάνεις ὢν. δεῖ μὲν γὰρ δήπου δύνασθαι τὸν βασιλέα σώζειν ἀνθρώπους καὶ εὐεργετεῖν τὸν δέ γε σώσσοντα καὶ εὐεργετήσοντα χρῆ ἐπίστασθαι τί μὲν ἀγαθὸν ἀνθρώπω τί δὲ κακόν, καὶ τί μὲν ὠφέλιμον τί δὲ βλαβερὸν, καὶ συμφέρον γε καὶ ἀσύμφορον (ed. O. Hense, Leipzig 1905, Teubner, p. 32).

<sup>9</sup> Cf. J. B r u c h and K. H e r m a n n, *Marcus Aurelius as Philosopher-King and Good Emperor, Good Politician (Antiquity, Medieval Age)*, [in:] *Comp. Marcus Aurelius*, p. 483ff.; see R. Flacelière, *Historia literatury greckiej*, tł. P. Sobczak, Polish edn. Kęty 2004, p. 406.

were written for private use<sup>10</sup>. It is then very reasonable to suppose that, in all likelihood, nobody (or: almost nobody) living at that time at the imperial court or serving as a staff-member of the military camp at Danube knew the emperor's intimate Stoic thoughts. The same observation was also perceptively reminded by R.B. Rutherford in his entry 'Marcus Aurelius', inserted in the standard reference book *The Oxford Classical Dictionary* (eds. S. Hornblower and A. Spawforth, Oxford 1996, p. 221)<sup>11</sup>. This does not mean that the famous reputation Marcus has won as 'the philosopher on the throne' was attributed to him just as a postmortem verdict, being popularized later by the readers of his imperial notebook (most probably, it was known from the fourth century AD onwards). Conversely – by his contemporaries Marcus certainly was perceived as philosopher just on the ground that he was a pupil of the famous thinkers of his day, to quote Eutropius' statement (*Brev.* 8. 11): *Philosophiae deditus Stoicae, ipse etiam non solum vitae moribus, sed etiam eruditione philosophus* (cf. *Medit.* 1, passim; with P. Hadot, *Marc-Aurèle*, [in:] op. cit., pp. LXIII – CXXXVII, on 'Les personnages')<sup>12</sup>. Yet, the problem is then not so much with Marcus' personal Stoic commitment (which nobody ever contested<sup>13</sup>) but rather limits in realization of Stoic precepts: all of all, the monarch was no 'professional philosopher' (cf. van Ackeren [in:] op. cit., p. 3) like, for example, the famous Epictetus who ostentatiously, in a Platonic manner, settled in Nicopolis (Epirus) and gave there the courses<sup>14</sup>. What more, Marcus had no opportunity to teach Stoic doctrine (e. g., we do not possess any firm clue how great, if any, was his influence on his offspring: the case of Commodus' personality, at least, allows us to doubt this)<sup>15</sup>. Through all his busy life the emperor acted, as Cassius Dio, 71. 6. 1, proves (cf. *Medit.* 1. 16. 1; 2. 5; 2. 17; 3. 4; 3. 12; 4. 3; 4. 33); he was a man of deeds, not an average administrator,

<sup>10</sup> Also H.F. S a n d b a c h, *The Stoics*, London 1989, p. 176.

<sup>11</sup> Also R.B. Rutherford's fundamental book *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford 1991 (reprint; I am heavily indebted to Dr. Tomasz Mojsik, University in Białystok, for his efforts to enable me consulting this study); see also Rutherford's *Introduction*, [in:] *Marcus Aurelius, Meditations*, tr. A.S.L. Farquharson, Oxford 1989, p. xxiii; cf. W. E c k, *Marcus Aurelius*, [in:] *Der neue Pauly VII*, hrsg. H. Cancik und H. Schneider, Stuttgart – Weimar 1999, cols. 870–875.

<sup>12</sup> Cf. Sextus Aurelius Victor, *Epit. de Caes.* 16. 7: *Philosophiae studens litterarumque Graecarum <peritissimus>*; cf. SHA, *Marcus Aurelius Antoninus* (by a Julius Capitolinus), 3. 1: *studium in eo philosophiae fuit* (ed. H. Rackham, Loeb); also J. H a h n, *Philosophy as Socio-Political Upbringing*, [in:] *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, ed. M. Peachin, Oxford 2011, p. 119; as he reminds, about AD 176 the emperor endowed 'four professorships of philosophy at Athens'; on this see J.H. O l i v e r, *Marcus Aurelius and the Philosophical Schools at Athens*, *American Journal of Philology* 102 (1981), pp. 213ff.

<sup>13</sup> A full treatment is given by E. Asmis in her detailed study *The Stoicism of Marcus Aurelius*, [in:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*. 36. 3, pp. 2228–2252.

<sup>14</sup> A. B o n h ö f f e r, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart 1890, pp. 2–3; idem, *Die Ethik des Stoiker Epictet*, Stuttgart 1894, p. IIIff.; cf. W.A. O l d f a t h e r, *Introduction*, [in:] *Epictetus, The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments I*, Cambridge (MA) – London 1956, pp. x–xi.

<sup>15</sup> See M. van Ackeren's remarks on 'praktische Philosophie' in his *Die Philosophie Marc Aurels I. Textform – Stilmerkmale – Selbstdialog*, Berlin – New York 2011, p. 34.



governor of province or mere bureaucrat of a local level (also Cassius Dio, 72. 5)<sup>16</sup>. So, leaving aside plenty of 'significant' stories (such as that about Marcus' beard – a sign of being philosopher), the question arises: was it possible in the case of the Roman emperor live truly that life<sup>17</sup>? Of course, it was, provided that his personal life and views are at stake. Matter complicates, however, if one investigates the dilemma how did Marcus' views affect his governing the state<sup>18</sup>. Among others, J. Hahn ([in:] op. cit., p. 121; cf. note 12, above), tried to approach this problem when regarding a practical impact of philosophy on the Romans (cf. *Medit.* 8. 1)<sup>19</sup>. Following his attempt, it may be asked whether could it be the same said of Stoic thinking?<sup>20</sup> In further remarks I would like to answer this negatively, arguing that

<sup>16</sup> Although his legal activity was recorded in the Digest. On the emperors' duties see F.A. Millar, *The Emperor in the Roman World*, Ithaca (NY) 1977; recently: P. Veyne, *Cesarstwo grecko-rzymskie*, tr. P. Domański, Polish edn. Kęty 2008, ch. 1, and H. Beek, *Structures*, [in:] *A Companion to Ancient History*, ed. A. Erskine, Malden (MA) – Oxford 2009, p. 503.

<sup>17</sup> See G.R. Stanton, *Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher*, Historia 18 (1969), pp. 570–587; the famous phrase from *SHA (Marcus Aurelius Antoninus, 27. 7)* states that *sententia Platonis semper in ore illius fuit, florere civitates si aut philosophi imperarent aut imperantes philosopharentur* looks like a typical apocryphal bon-mot, *aureum dictum* (also *Medit.* 19. 12), taking its origin in Plato, *Resp.* 473c; cf. also Herodian, 1. 2; see Rutherford, *Meditations*, p. 66.

<sup>18</sup> Cf. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Polish edn. Warszawa 2000, p. 132 who calls the attention to the fact that it was Marcus himself who deplored the lack of understanding on the part of his subjects – a significant grumble in itself, proving that the popularity of Stoic ideas and doctrines was not so easy to establish; cf. especially *Medit.* 9. 29, where the emperor expresses his disillusionment how little can any ruler influence minds of his subjects; see Rutherford, *Meditations*, pp. 172–177. This observation goes back to 1910, when a book by F.W. Bussell (*Marcus Aurelius and the Later Stoics*, Edinburgh) has appeared: the author expresses a severe judgment (p. 5) that emperor's company or character did not make anyone from his circle of associates a better person; also P.A. Brunt, *Marcus Aurelius in His Meditations*, Journal of Roman Studies 64 (1974), pp. 12–13, writes (more mildly): 'But the Stoic on the throne well knew that he was surrounded by men who did not share his principles'; cf. Rutherford, *Meditations*, p. 174, reminding that the idea goes back to Epictetus: Arrian, *Epicteti Diss.* 4. 6. 5.

<sup>19</sup> Also an earlier, important book by M. TRAP, *Philosophy in the Roman Empire. Ethics, Politics and Society*, Aldershot 2007, p. 19ff; earlier on: M.L. Clark, *The Roman Mind. Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*, London 1968.

<sup>20</sup> This point is the subject-matter of Professor L. de Blois' analysis in his chapter *The Relations of Politics and Philosophy under Marcus Aurelius*, [in:] *Comp. Marcus Aurelius*, p. 178: 'What about the influence of Marcus' philosophical ideas on politics? Very soon after his death Marcus was praised by all writers we know of, and was even made into a paradigm but literary sources that discuss his reign do not make mention of any political effect of the emperor's philosophical convictions'. Especially, as de Blois observes, neither Cassius Dio nor Herodian and the author of the Marcus – *vita* in the *SHA* note any connection between the emperor's philosophical training and ruling the empire or actual politics; in result – as de Blois concedes – 'the influence of philosophy on practical politics is not traceable'; similar doubts were expressed over hundred years ago by Samuel Dill in his book *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (London 1904, p. 506): 'Philosopher, in the large speculative sense, he certainly is not in his Meditations'; cf. also D. Schenkeweld, *Philosophical Prose*, [in:] op. cit., p. 253: 'Marcus never became a full-blown philosopher but fully sympathized with this school of thought'; see also the interesting remarks of M. Grant, *The Antonines. The Roman Empire in Transition*, Milton Park – New York 1996, p. 39ff.; cf. Ch. Gill, *Stoic Writers of the Imperial Era*, [in:] *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. Ch. Rowe and M. Schofield, Cambridge 2000, pp. 611–612: "Marcus' *Meditations* present in an extreme form a paradox also raised, though less acutely, by Seneca's philosophical writings:

there was no direct connection between Stoic doctrines and administrating Roman empire. No philosophy does work in such straightforward way as to its influences could be detected in administration or political decisions<sup>21</sup>. Instead of exploring this badly stated question or looking for a mutual interdependence, a different (and more fruitful, I believe) way to solve the dilemma will be suggested: I propose to see the Roman empire as providing a background against which Stoic views were aired, formulated and discussed. But this is not all, of course. Additionally, I shall also imply that it was the prolonged effect of the Roman rule over the inhabited world and a sense of stability given by the Roman power that inspired Stoic thinkers to raise and develop many philosophical items. This is particularly true when observing that there was not something like a separated Stoic political theory. Instead, in Stoic teaching political issues formed a part of ethical themes. To put it briefly: a great part of vital Stoic themes concerning such eternal problems as what is the world which mankind lives in, what is the nature a man must live according to (and why must he to live according to it), were, to a great extent, caused by the social and political circumstances those thinkers experienced every day<sup>22</sup>; by the same token, one may call their everyday experience by one term: Roman empire – the main (unique) point of reference for many generations of the Stoic thinkers.

## II. A GLIMPSE AT *ROMANITAS*

It is widely known that the term *Romanitas*, which can be translated as ‘Roman-ness’/ ‘Romanity’, was firstly used by Tertulian in his well-known treatise *On the Philosopher’s Cloak (De pallio)*, 4. 1). Tertulian asked there: *Quid nunc, si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen modis ad Graios estis?* (‘But now, if Romanity

---

that what seem to be the deepest reflections of a practicing politician have so little overt reference to his own political life’. On the other hand, there are scholars who seem to argue that the opposite was true: A. Dihle in his *Greek and Latin Literature of the Roman Empire from Augustus to Justinian*, London – New York 1994, p. 279, says of the *Meditations* that ‘there is not other Classical text which illustrates the impact of philosophy on the individual and on *public life*’ (italics mine – B.B.); similarly W.B. Irvine, *A Guide to the Good Life. The Ancient Art of Stoic Joy*, Oxford 2009, p. 44, claiming that ‘we watch (in the *Meditations* – B.B.) as he searches for Stoic solutions to the problems of daily life as well as the problems he encountered as emperor of Rome’.

<sup>21</sup> Suffice it to say that it was Cicero himself who revealed the doubts in his *Paradoxa stoicorum*, 4.

<sup>22</sup> It must be, however, pointed out that although Rome provided a basis for cosmopolitan thinking, no particular ‘social’ problems (in our sense of this word) were discussed by the Stoics; what do we today understand under the terms ‘political’ or ‘social’, they analyzed in, say, ‘anthropological’ and ‘ethical’ terms (cf. n. 42, below): on the one hand, their concern was ‘nature’ and ‘cosmos’ – for political order was a part of natural order; on the other, the ethical question how to live honestly in such ‘natural’ world was to them most important. To a great degree, a predecessor for such universal ‘state’ was for some Greeks the kingdom of Alexander the Great. Plutarch, living under Trajan, saw in Alexander the ruler whose aim was to unify mankind. But again, the Macedonian king was for the Greek moralist and practical philosopher. From a different angle, this theme was discussed by A. Erskine, *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, London 2011, esp. ch. 8, p. 181ff. Erskine is mainly interested in the problem how did the Stoics justify the existence of the Roman empire.

is to the benefit of all, why are you nonetheless inclined to the Greeks, even in less honourable matters?'<sup>23</sup> But what does here that enigmatic *Romanitas* mean?

As it often happens with abstract terms, no simple definition is obtainable but it may be useful to remind that by this term the bellicose Christian thinker meant, broadly speaking, ideas and practices of the Romans, as opposed to the Christians. Regrettably, the term is not found in P.W. Glare's dictionary<sup>24</sup>, nor does it appear in Ernout & Meillet' *Dictionnaire*. General rendering would be thus 'Roman colour' or 'Roman mentality', if not 'Roman spirit'. Adopting the last understanding, it appears obvious that this Roman mentality takes in Marcus' *Meditations* a place much more privileged and exposed that it was often thought. It is true, as Professor A. Birley stated (*Marcus Aurelius. A Biography*, Routledge 2000, p. 25) that 'the *Meditations* as a whole are informative about the inner life of Marcus, rather than his actions'<sup>25</sup>. Never the less, there are also many hints that hard (Roman) realities form a foundation for the monarch's most sublime, noble and generous perceptions – even when he appears to be totally disgusted and disillusioned with earthly, social phenomenons of everyday life, with his compatriots or, generally, with mankind as such (e.g. at 4. 32; 5. 33; 6. 12<sup>26</sup>; 7. 3; cf. Brunt, *Marcus Aurelius*, p. 10–11). One cannot be misled by depreciating remarks the monarch expresses so often in his work, since what he is contempting remains in fact not a decorative appendix to his noble thoughts: it is the Roman empire on which he can build his Olympic tower of indifference.

In his highly useful *Index nominum et locorum* the Teubner editor H. Schenkl<sup>27</sup> notes only three places where the term 'Roman' appears. These are: *Medit.* 2. 5; 3. 5 and 3. 14, while the noun 'Rome' occurs only once – in *Medit.* 6. 44. Statistically, it is a small number, true, but it would be a serious mistake to miss the very significance of the passages.

We may begin from a famous statement expressed in *Medit.* 6. 44; it looks as his true credo: ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτικὴ. Πόλις καὶ πατρις ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος. τὰ ταῖς πόλεσιν οὖν ταῦτα ὠφέλιμα μόνᾳ ἐστὶ μοι ἀγαθὰ ('But my nature is rational and civic; my city and country, as Antoninus, is Rome; as a man, the world. The things then that are of advantage to these communities, these, and no other, are good for me')<sup>28</sup>. It is tempting to take this

<sup>23</sup> Edited and translated by V. H u n i n k, *Tertulian, De Pallio. A Commentary*, Amsterdam 2005.

<sup>24</sup> P.W. G l a r e, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, p. 1660; nor is the word found in the standard Polish dictionary (*Słownik łacińsko-polski*), edited by M. Plezia.

<sup>25</sup> Rutherford, *Meditations*, p. 3 says of 'allusions to the actions'; cf. Ch. P a r a i n, *Marek Aureliusz*, tł. J. Rogoziński, Polish edn. Warszawa 1962, p. 81.

<sup>26</sup> This passage is particularly suggestive: a stepmother is compared to the imperial court life (ἡ ἀλλή), while a mother is like philosophy (ἡ φιλοσοφία): although it remains obvious that the latter has for the monarch a greater, *personal* value, it is equally plain that he does not condemn the former: he just cannot do so.

<sup>27</sup> *Marci Antonini Imperatoris in semet ipsum libri XII*, Lipsiae 1913, p. 197.

<sup>28</sup> Ed. A.S.L. F a r q u h a r s o n, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius I*, Oxford 1944; on this passage see E. Z e l l e r, *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, London 1880, pp. 325–326. C.R. Haines' rendering of πόλις καὶ πατρις as 'city and country' is not particularly

confession at face value, as expressing Stoic duality of earthly fatherland and the whole ‘world inhabited’ (*oikoumene*; cf. Strabo, *Geogr.* 1. 1. 8), peopled by all the human beings, regardless of their origins and ethnicity, with an additional and apparent suggestion that the latter is more important<sup>29</sup>. Generally, it seems to be right, but this does not mean that the monarch diminishes his sense of Roman-ness. Contrary to this: what may strike the modern reader in this passage is a clear exposition, if not priority, of the Roman pride<sup>30</sup>. Such was the interpretation of G.R. Stanton in his 1969 paper (see n. 17, above)<sup>31</sup>. We may add that the best explanation to it is to assume that Marcus was conscious of the lack of contradiction between *πατρίς* and *κόσμος*. Another claim from *Medit.* 4. 12 is equally emphatic here: the writer is saying of *ὁ τῆς βασιλικῆς καὶ νομοθετικῆς λόγος* (‘thy reason in its royal and law-making capacity’), and it is its presence that guarantees him to operate ‘for the good of mankind’ (*ἐπ’ ὠφελείᾳ ἀνθρώπων*)<sup>32</sup>.

Likewise, it is just the same Roman pride that finds its realization elsewhere in the *Meditations* – at 2. 5. Here the monarch gives the following advice: ‘Every hour make up thy mind sturdily as a Roman and a man to do what thou hast in hand with scrupulous and unaffected dignity and love of thy kind and independence and justice’ (Πάσης ὥρας φρόντιζε στιβαρῶς ὡς Ῥωμαῖος καὶ ἄρρην τὸ ἐν χερσὶ μετὰ τῆς ἀκριβοῦς ... καὶ ἀπλάστου σεμνότητος καὶ φιλοστοργίας καὶ ἐλευθερίας καὶ δικαιοσύνης πράσσειν)<sup>33</sup>. As the case indicates, only a few students will wonder if the exposition of *Ῥωμαῖος* is accidental; conversely, many will certainly note that ‘Roman-ness’ is proudly identified with masculinity<sup>34</sup>, an old Roman virtue.

Nor is also cursory the remark in *Medit.* 3. 5. This time the suggestion is that the strength of a man as a true philosopher takes its beginning from the fact that he is ‘manly, and full of age, and concerned with statecraft, and a Roman, and a ruler’ (ζῶου ἄρρενος καὶ πρεσβύτου καὶ πολιτικοῦ καὶ Ῥωμαίου καὶ ἄρχοντος) – a clear evidence that we are reading the words of a man of action, being thus far from

---

helpful (*The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus, Emperor of Rome. Together with His Speeches and Sayings*, London – Cambridge (MA) 1953 [reprinted]; all the quotations from *Meditations* are taken from this edition). Yet, for my purposes the literary understanding of *patris* is here crucial: it is not mere a ‘country’ but something more important: the Roman fatherland, rather than an indefinite place with its physical environment.

<sup>29</sup> To this idea an important book by M. Schofield is devoted: *The Stoic Idea of City*, Cambridge 1991.

<sup>30</sup> See C.F. N o r e ñ a, *The Ethics of Autocracy in the Roman World*, [in:] *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. R.K. Balot, Malden (MA) – Oxford 2009, pp. 272–274.

<sup>31</sup> Cf. M. J ó z e f o w i c z, *Les idées politiques dans la morale stoïcienne de Marc-Aurèle*, *Eos* 59 (1971), pp. 241–254.

<sup>32</sup> At 11. 18. 1, using a comparison known also to Dio of Prusa, or. 2. 97, he calls himself ‘a ram over a flock or a bull over a herd’ (*krios poimenes – tauros ageles*); the same public sense of duty is seen at 1. 16; cf. my paper *The Emperor’s Old Clothes: Marcus Aurelius’ Attitude towards the Christians Again*, *SE* 12 (2011), p. 162.

<sup>33</sup> Cf. P.A. B r u n t, *Marcus Aurelius*, p. 9.

<sup>34</sup> Cf. R. A l s t o n, *Arms and the Man: Soldiers, Masculinity and Power in Republican and Imperial Rome*, [in:] *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, eds. L. Foxhall and J. Salmon, London – New York 1999, p. 205ff.

the Epicurean advice λάθε βιώσας, 'live unnoticed' (Plutarch, *De latenter vivendo*, 1128c; Philostratus, *Vita Apollonii*, 8. 28. 12).

Only these four passages indicate that the alleged opposition between *philosophia* and *imperium* (to borrow the terms from the *SHA*, *Antoninus Pius*, 10. 5) was in Stoic learning not so sharp as it is usually believed. But there are other examples in the *Meditations*.

At 3. 16 Marcus mentions of those who deny the existence of the gods (καὶ τῶν θεοῦς μὴ νομιζόντων; cf. generally Rutherford, *Meditations*, ch. V, p. 192ff.; Brunt, *Marcus Aurelius*, p. 14ff.). Why is this claim so important? The reasoning is simple: such men betray their fatherland (καὶ τῶν τὴν πατρίδα ἐγκαταλείπόντων). In arguing so, the emperor appears to continue an old *topos* of the Roman ideology, known from Livy, Horace or Virgil, in which piety was typically identified with patriotism (see too *Medit.* 12. 28)<sup>35</sup>.

As a perfect example of the strict vicinity of the Roman cosmopolitan pride serves the passage from *Medit.* 4. 4. Here the argument runs: πολῖται ἔσμεν; πολιτεύματός τινος μετέχομεν; ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστί; τὸ τῶν ἀνθρώπων πᾶν γένος κοινοῦ πολιτεύματος μετέχειν; ἐκείθεν δέ, ἐκ τῆς κοινῆς ταύτης πόλεως, καὶ αὐτὸ τὸ νοερόν καὶ λογικὸν καὶ νομικὸν ἡμῖν ('we are citizens. If so, we are fellow-members of an organised community. If so, **the Universe is as it were a state**<sup>36</sup> – for of what other single polity can the whole race of mankind be said to be fellow-members? – and from it, this common State, we get the intellectual, the rational, and the legal instinct')<sup>37</sup>. The same deep sense of Roman civic mentality pervades another observation, at 4. 12. The emperor writes that Δύο ταύτας ἐτοιμότητος ἔχειν αἰεὶ δεῖ· τὴν μὲν πρὸς τὸ πρᾶξι μόνον ὄπερ ἂν ὁ τῆς βασιλικῆς καὶ νομοθετικῆς λόγος ὑποβάλλη ἐπ' ὠφελείᾳ ἀνθρώπων· τὴν δὲ πρὸς τὸ μεταθέσθαι, εἰ ἄρα τις παρῆ διορθῶν καὶ μετᾶγων ἀπὸ τινος οἰήσεως. τὴν μέντοι μετὰ γωγῆν αἰεὶ ἀπὸ τινος πιθανότητος, ὡς δικαίου ἢ κοινωφελοῦς, γίνεσθαι καὶ τὰ προηγμένα τοιαῦτα μόνον εἶναι δεῖ, οὐχ ὅτι ἡδὺ ἢ ἐνδοξὸν ἐφάνη<sup>38</sup>. The next opinion in *Medit.*, 4. 29 (φυγὰς ὁ φεῦγων τὸν

<sup>35</sup> Cf. N. B e l a y c h e, *Religious Actors in Daily Life: Practices and Related Beliefs*, [in:] *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rüpke, Malden (MA) – Oxford 2007, p. 279; also V.M. W a r r i o r, *Roman Religion*, Cambridge 2006, p. 7; cf. especially H. W a g e n v o r t, *Pietas*, [in:] *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, p. 7.

<sup>36</sup> I am convinced that this famous exposition of Stoic doctrine was rooted in the Roman imperial mentality; it was possible to formulate it thanks to a long-drawn rule of the Romans over the *oikoumene*: the process, most probably having taken its origin in the teaching of Posidonius, is visible in Seneca; elsewhere, at 3. 11, *kosmos* is identified with 'the highest state' which contains other states 'as households' – could this claim arise from the observation how the Roman subjugated other states?

<sup>37</sup> E. B r o w n, *Hellenistic Cosmopolitanism*, [in:] *A Companion to Ancient Philosophy*, eds. M.L. Gill and J. Pellegrin, Malden (MA) – Oxford 2009, p. 552ff.; cf. R u t h e r f o r d, *Meditations*, p. 239, citing Cicero, *Fin.* 4. 7.

<sup>38</sup> 'Thou shouldst have these two readinesses always at hand; the one which prompts thee to **do only what thy reason in its royal and law-making capacity shall suggest for the good of mankind**; the other to change thy mind, if one be near to set thee right, and convert thee from some vain conceit. But this conversion should be the outcome of a persuasion in every case that the thing is just or to the common interest – and some such cause should be the only one – not because it is seemingly pleasant or popular'; here and elsewhere emphasis mine – B.B.

πολιτικὸν λόγον, to be read with 12. 13), is analyzed by Rutherford (*Meditations*, p. 239) who finds Epictetus (Arrian, *Epicteti Diss.* 2. 13. 6) a forerunner of the way the Antonine monarch is arguing. The common theme in both thinkers is the need of being involved in state affairs and to participate in public life (cf. *Medit.* 6. 23). With this demand comes a critique of those who escape civic activity and the two types of characters are aligned: as the one is who does not understand what happens in the universe is an alien (*xenos*), in the same mode a man who does not participate in social machinery is ‘an exile’ (*phygas*), because he ‘exiles himself from civic reason’ (*ho pheugon ton politikon logon*). A little further the emperor uses even more radical language: the first type of man is called ἀπόστημα κόσμου (‘an imposthume on the Universe’), as he is ὁ ἀφιστάμενος καὶ χωρίζων ἑαυτὸν τοῦ τῆς κοινῆς φύσεως (‘who renounces, and severs himself from, the reason of our common Nature’); the second type of man is like ‘a limb cut off from the community’ (*apochisma poleos*); see also especially 9. 9. 2; 9. 23; 5. 8. 5; and 11. 8<sup>39</sup>).

An interesting line of argumentation is found at 4. 32–33. This time the topic is the usual, Heraclitean motif of vanity; as a warning example, the previous generations of the (happy) Romans, living and acting under Vespasian and Trajan (the ‘good’ emperors), are revoked: all their passions and problems – Marcus observes – simply disappeared, the men do not exist yet<sup>40</sup>. But again, characteristically, such sad reflection is followed by a remarkable note (*Medit.* 4. 33) that this does not mean a total despair: even then one must try to act in such a way as to be useful to the community (πράξεις κοινωνικαί; cf. 6. 2; 6. 16; 6. 30<sup>41</sup>). This last duty of living for others occupies a central theme of the first chapter in the Book V, whose suggestion is that man is born to a hard work for the good of the others (*epi anthropou ergon egeiromai*); such working is then man’s destiny (*poreuomai epi to ponein, hon heneken gegona*; an aphorismm repeated at 11. 18: ἀλλήλων ἔνεκεν γεγόναμεν; cf. 6. 23: χρῶ κοινωνικῶς; and 1. 16); it constitutes the essence of *ta anthropika* (‘the work of a man’). Similar sentiments occur at 5. 6. 2: here we read that ἴδιον γάρ, φησί, “τοῦ κοινωνικοῦ τὸ αἰσθάνεσθαι ὅτι κοινωνικῶς ἐνεργεῖ (‘for it is, we are told, the peculiar character of the man of true neighbourly instincts to be aware that he puts such instincts into practice’); it may be compared with 5. 9, being an appeal to acting ὀρθῶν ἕκαστα πράσσειν (see also 6. 30. 1 on τὰ πρέποντα ἔργα).

Elsewhere (at 5. 16) it is also explicitly said that τὸ ἄρα ἀγαθὸν τοῦ λογικοῦ ζῴου κοινωνία. ὅτι γὰρ πρὸς κοινωνίαν γεγόναμεν (‘The Good then, for a rational creature, is fellowship with others. For it has been made clear long ago that we were

<sup>39</sup> A beautiful metaphor where a man separated from others and living in a margin of society is compared to a branch cut off from the tree; cf. Rutherford, *Meditations*, p. 122.

<sup>40</sup> By the way, this passage has a uniquely strong association with Thackeray’s philosophy of life as interpreted by Stanley Kubrick in his wonderful *Barry Lyndon* (1975). In the Epilogue of Kubrick’s masterpiece the Narrator says something that sounds as if was taken directly from Marcus Aurelius’ treatise: ‘It was in the reign of King George III that the aforesaid personages lived and quarreled; good or bad, handsome or ugly, rich or poor, they are all equal now’.

<sup>41</sup> At 4. 33 Haines’ rendering is ‘in act unselfishness’; at 6. 30.1: ‘social acts’; cf. Brunt, *Stoicism and the Principate*, Proceedings of the British School at Rome (PBSR) 30 (1975), p. 22.

constituted for fellowship')<sup>42</sup>. This statement does not contradict the ruler's other claim, expressed at §20, according to which a man is to him at both close (ἡμῖν ἔστιν οικειότατον ἄνθρωπος) and indifferrent (see note 42, below). He is close, if he remembers that 'we must do him good and forbear' (καθ' ὅσον εὖ ποιητέον αὐτοῦς καὶ ἀνεκτέον)<sup>43</sup>. At the same time he remains 'one of things indifferrent' (ἐν τι τῶν ἀδιαφόρων) – like sun, wind or beast – 'so far as any stand in the way of those acts which concern us closely'.

At other place, where the emperor's social (in its Stoic meaning, cf. n. 22, above) thinking is visible, at 5. 22, we are told 'That which is not hurtful to the community cannot hurt individual' ('Ὁ τῇ πόλει οὐκ ἔστι βλαβερόν, οὐδὲ τὸν πολίτην βλάπτει). In the same vein, a similar 'social' perception of reality may be detected at 5. 29: 'Ὁ τοῦ ὅλου νοῦς κοινωνικός. This last statement – a particularly important and unequivocal passage – has been understood by Haines as 'The intelligence of the Universe is social', and again, it permits us to observe that a hard difference between κόσμος and πόλις/πατρις is an exaggeration, at best. This social, civic ideology is not denied by advices like that famous at 6. 30. 1, where the ruler warns himself: 'Ὁρα μὴ ἀποκαισαρωθῆς' ('See thou be not Caesarified'; cf. Rutherford, *Meditations*, p. 65)<sup>44</sup>. Some scholars took it as the evidence for Marcus' contempt of power and empire. But the impression is misleading, as the problem concerns the form only: very existence of Roman rule is not undermined, so would be misleading to infer about the monarch' scorning the legitimacy or righteousness of the Roman domination over the world. Marcus' deep connection with others as members of the same community is pointed out at 7. 13, when adducing a metaphor of human body; it gives him the opportunity to confess that there is necessity 'to work in conjunction', like in a body, since 'I am a limb of the organized body of rational beings' (cf. 6. 48: *symbiountes*;

<sup>42</sup> Also meaningful is the question stated in *Medit.* 5. 31: Πῶς προσενήνεξαι μέχρι νῦν θεοῖς, γονεῦσιν, ἀδελφῶ, γυναικί, τέκνοις, διδασκάλοις, τροφεῦσι, φίλοις, οικείοις, οἰκέταις; ('How hast thou borne thyself heretofore towards Gods, parents, brethen, wife, children, teachers, tutors, friends, relations, household?'). To such statements a different, on first look at least, judgment might be withstood: that from 7. 48. He suggests that one should look at humanity from a cosmic perspective, without emotion, taking 'a bird's-eye view' (ὡσπερ ποθὲν ἄνωθεν κάτω; see also 7. 25 and 9. 30). But, of course, the discrepancy is virtual, cf. 5. 1. Although the ruler says at 7. 31 of the need of loving human race (φιλεῖσιν τὸ ἀνθρώπινον γένος), it is of course not a love in a most common sense of this word: for Marcus to be engaged in social life did not mean loving men in such a way; rather, his 'love' was rational (cf. 9. 27: *physei philoi*) and resulted from the process of a constant rethinking the world, that's, it was essentially based on reasonable grounds (cf. 8. 2: τὸ παρὸν ἔργον ζῶου νοεροῦ καὶ κοινωνικοῦ; see especially 9. 27 and 11. 1. 1: ἴδιον δὲ λογικῆς ψυχῆς καὶ τὸ φιλεῖν τοὺς πλησίον; cf. 1. 16); cf. P. V e y n e, *Humanitas. Rzymianie i nie-Rzymianie*, [in:] *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, tr. P. Bravo, Polish edn. Warszawa 2000, pp. 438–439; cf. M. S c h n e i d e w i n, *Die antike Humanität*, Berlin 1897, p. 10.

<sup>43</sup> T. I r w i n, *Socratic Paradox and Stoic Theory*, [in:] *Companions to Ancient Thought 4. Ethics*, ed. S. Everson, Cambridge 1998, p. 154; cf. M. C a n t o-S p e r b e r, *Ethics*, [in:] *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*, eds. J. Brunschvig, G.E.R. Lloyd and P. Pellegrin, Cambridge (MA) – London 2000, pp. 114ff.

<sup>44</sup> Rutherford, *ibid.*, rightly reminds that 'Marcus, like the first-century Stoics, notably Seneca, was opposed not of monarchy as an institution, but to the corrupt form of tyranny'; cf. *Medit.* 1. 14 – a crucial passage, in which the emperor confesses that the core of just democratic regime is justice and equality, while kingship rests on the tolerance of the freedom of his subjects.

10. 36: *koinonoi*). Another congruent passage, that from 10. 6. 2, announces in turn that ‘the life flow smoothly of a citizen who goes steadily on in a course of action beneficial to his fellow-citizens and cheerfully accepts whatever is assigned him by the State’ (πολίτου βίον εὔρου ἐπινοήσεως προιόντος διὰ πράξεων τοῖς πολίταις λυσιτελῶν καὶ ὅπερ ἂν ἡ πόλις ἀπονέμη, τοῦτο ἀσπαζομένου). It may be set together with the statement at 10.33.4, where the importance of laws is emphasized<sup>45</sup>: τὸν φύσει πολίτην οὐδὲν βλάπτει ὁ πόλιν οὐ βλάπτει, οὐδὲ γε πόλιν βλάπτει ὁ νόμον οὐ βλάπτει· τούτων δὲ τῶν καλουμένων ἀκληρημάτων οὐδὲν βλάπτει νόμον. ὁ τοίνυν νόμον οὐ βλάπτει, οὔτε πόλιν οὔτε πολίτην. This last sentence is worth of remembering – ‘nothing that harms not the city can harm him whom Nature has made a citizen’.

As we have seen, the passages gathered above, by necessity selected, stress out the significance of ‘society’ in Marcus’ *ethical* thinking (cf. n. 22, above). This must be stressed out: all of all, he was a type of introvert, constantly seeking his own ‘inner citadel’ (in P. Hadot’s famous term). This being so, by the same we cannot mistake his deeply personal feelings about men with his (equally deep) conviction that he must live among them and act *for* them: even if men did irritate and jar him, they still were his fellow country-men and members of the same (Roman) *oikoumene*. Such observation, trivial otherwise as it is, in one respect remains exceptionally important. It shows that Marcus’ Stoic social and political thoughts were rooted in his *a priori* Roman imperial thinking. Such kind of perceiving reality was under constant exercising of Roman power, taken in both literally as metaphorically, in spatial and spiritual terms. As the Rome extended her power on the Eastern provinces and Egypt, for many generations of its inhabitants its territorial (worldwide) range became something persistent and immutable. Roman power constituted thus a constant point of departure for men of letters and philosophers, and this was of course Marcus’ case: it was just the presence of the empire that along the lecture of Stoic writings influenced his more general, say, metaphysical consideration about *kosmos*.

In order of reinforcing this line of argumentation, let me adduce another kind of examples from Marcus’ work. They reveal a thoroughly Roman mentality of its author – despite of the fact that they usually serve him as an occasion to express disdain and similar feelings. Nevertheless, they are telling as they provide the priority of emperor’s Roman standpoint (cf. many dispersed remarks, e. g., 6. 20 on Ἐν τοῖς γυμνασίοις and 11. 20 on παγκρατίου; 12. 36 on praetor; see sepecially sentiments from *Medit.* quoted by Brunt, *Marcus Aurelius*, p. 10–11: 5. 33; 7. 3; 9. 24).

Take a representative example. As every student of the *Mediations* knows, at 2. 17 the emperor famously remarks that ὁ δὲ βίος is πόλεμος. All (or almost all) scholars would certainly see in this sentence an allusion to the famous aphorism of Heraclitus (Diels & Kranz, *FVS*, 22B, F53)<sup>46</sup>. This is essentially right, yet by the same we cannot reject the possibility that emperor’s personal war experience played cru-

<sup>45</sup> Accordingly, some historians devote interesting passages to the Stoic aspect of the Roman law, cf. especially the valuable study by M.L. C o l i s h, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages* I, Leiden 1985, pp. 341–388.

<sup>46</sup> See the comment of W.K.Ch. G u t h r i e, *A History of Greek Philosophy* I, *The Earlier Pre-socratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962, pp. 446–447 and 453.



cial role here. In fact, I suspect that his acquaintance with war atrocities was prior. If this is the case, the same may be also said of other noble, philosophical remarks in the treatise. And again: what I am going to suggest is that in this second type of cases Roman reality pervades the work, being its real background, not 'an addition'.

For the sake of the present study, I shall call this Marcus' sense of reality a 'Roman eye'<sup>47</sup>, a term, by which I mean that extraordinary gift of observation of the day-to-day particulars. Concerning this aspect, his notebook is an astonishing piece of literature<sup>48</sup>. It is the monarch's 'Roman eye' and his gift to record the details, by which the ruler appears to be a man of concretes, in a mode of physician observing the *minutiae* of the natural world. Again, this feature of his handbook cannot be treated in a cursory way as an insignificant adornment or mere attachment to the noble considerations; rather, it constitutes a basis that seems to have inspired author's generalizing speculations. Let us recall another forgotten example, albeit certainly drastic. At 8. 34 the emperor wishes to instruct his imaginary student that since the man is a part of nature, so it would be ridiculous to make efforts to detach him from society. Yet the example explaining this truth, taken certainly from autopsy, remains really shocking: 'Thou hast seen a hand cut off or a foot, or a head severed from the trunk, and lying at some distance from the rest of the body'<sup>49</sup>. This brutal reminiscence, occasional as it stands, allows us to inquire into the world that differs essentially from that of the philosophical climate, known the diatribes of Plutarch, or even Epictetus. Below I adduce some further examples from Roman life, not referring to the author's apparent lack of enthusiasm for them (this seems to be beyond the doubt). The aim of such contamination is purely practical: to show that despite of his disaffection of Roman customs and institutions, Marcus remained, first and foremost, a flesh-and-bone Roman, with that peculiar Roman gift of 'sharp' insight (the ancients writers has called it *enargeia*) and judgment.

To continue the rare topic of war (see also a brief remark about 'in wars treaties and armistices' at 9. 9), other mention of it appears at 10. 10, where the emperor alludes to the capturing of the Sarmatians (μέγα φρονεῖ, ἄνθρωπος... ἄλλος Σαρμάτας). Expressing Stoic disregard for war, he thinks it is just a robbery. Yet, if his hint refers to the famous victory celebrated in the year 175 (R.B. Rutherford, *Meditations*, p. 116 doubts this<sup>50</sup>), the fact itself remains telling, as it shows that emperor's disdain for such and similar military actions did not led to abandoning the Roman imperial principles. Other glimpses of *Romanitas* abound in the treatise too<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> A term borrowed from J. Elsner's book, see. n. 92, below.

<sup>48</sup> See Rutherford, *Meditations*, p. 147ff. on imaginery.

<sup>49</sup> The example has us to remember of the scenes from the famous Column of Marcus, cf. note 92, below. Rutherford, *Meditations*, p. 115–116 thinks on this occasion that in Marcus 'Warfare is a topic used only as a metaphor'; also he sees the present example as an exception to the rule that war is omitted in the treatise.

<sup>50</sup> But earlier on, at p. 2–3, citing *CIL* VIII. 2276, Rutherford seems to accept that here Marcus alludes to his military success over the Sarmatians.

<sup>51</sup> Rutherford, *Meditations*, p. 115 seems to argue differently: he points out 'what is excluded from the *Meditations*, for it is illuminating to appreciate how wide a range of subjects Marcus does not discuss' (author's italics). This statement, however, is based on a *a priori* assumption and one may wonder, why should be more themes be discussed in the treatise? It was not historical work, so eve-

To begin with, as the first come various aspects of the Roman public life. At 1. 5 he makes mention of the horse races: circus factions of ‘the Greek Jacket’ (Πρασιανός), ‘the Blue’ (Βενετιανός), ‘the Light-Shield Champion’ (Παλμουλάριος; *palmularius*), ‘the Heavy-Shield’ (Σκουτάριος; *scutarius*) appear<sup>52</sup>; occasionally Marcus focuses on a detail, writing unexpectedly of ‘the whip of the charioteer’ (τοῦ μαστιγίου τῷ ἡνιόχῳ: 10. 38). Other remarks revoke the most spectacular and bloody institution of Roman culture – gladiator games<sup>53</sup>. Of course, the readers are already prepared that Marcus betrays no enthusiasm for the *panem et circenses* spectacles; nevertheless, his familiarity with the widespread Roman phenomenon is clear. Gladiators seem to be despised by him (12. 9), as it was the case of other representatives of the Roman upper classes (cf. Juvenalis, 6), but for a strange (non Stoic, non-Senecan) reason: the brutal shows bring a monotony (6. 46; with Rutherford, *Meditations*, p. 117). But even in this case ambiguity appears, and the passages in *Medit.* 7. 68 and 10. 8. 1 are here typical. The emperor’s vivid attention is laid both on the beasts tearing ‘limb from limb’ as on the act of ‘half-devouring’ of the fighters (the suggestive τοῖς ἡμιβρώτοις θηριομάχοις; they are μεστοὶ τραυμάτων καὶ λύθρου) in the arena by carnivores. The scenes serve as negative illustrations in Marcus’ argumentation, but by the same the details do reveal – small wonder – a mentality of an astute spectator who finds pleasure in gazing such games. Animals, both wild (5. 20; 6. 16; 10. 10: hare and bear) and domestic (6. 14; 6. 16; 7. 3: cows), great and small (e. g. mice at 11. 22; including also insects, like ants, 5. 1; 7. 3; flies and bees, 10. 10; also spiders, 5. 1; fishes, 7. 3; or shell-fish, 6. 13), were certainly the object of the emperor’s great interest, if sometimes not fascination (at 11. 1 he writes of the parts of animals). But in the case of wild beasts, again, great emotion, seen e. g. at 3. 2, is typically Roman in its manner, not Stoic. The episode concerns an aesthetic pleasure when viewing fighting predators<sup>54</sup>. Read what called the attention of our fragile Stoic: τὸ τοῦ λέοντος ἐπισκύνιον καὶ ὁ τῶν συῶν ἐκ τοῦ στόματος ῥέων ἀφρὸς (‘the lion’s beetling brows, and the foam dripping from the jaws of the wild-boar’ – perhaps a remembrance of the Roman peculiarity, *venationes*; but see Fronto, *Epist.* 1. 178), for such scenes have ‘an added charm and entice our admiration’. No wonder, then, that the passage was commented by Guilielmus Xylander (Wilhelm Holtzmann) in his *M. Antonini Philosophi Imp. Romani, de vita sua Libri XIII* (Basileae 1563, p. 332)<sup>55</sup>. Later on, at 3. 2. 2, we are also told that it is nice to ‘look on the actual gaping jaws of wild beasts’ (θηρίων ἀληθῆ χάσματα οὐχ ἥσσαν ἠδέως ὄψεταί) – the evidence I again find highly ‘Roman’ in its curiosity, rather than Stoic; it agrees also with a highly contemptuous, ‘Roman’ tone in *Medit.* 9. 39. Dogs, especially hunting

---

rything that concerns Roman realities, although priceless for our understanding Roman mentality, was of course less important for the author’s purposes.

<sup>52</sup> See generally A. C a m e r o n, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976.

<sup>53</sup> Cf. E. K ö h n e, *The Politics of Entertainment*, [in:] *Gladiators and Caesars. The Power of Spectacle in Ancient Rome*, eds. E. Köhne and C. Ewigleben, Berkeley – Los Angeles 2000, p. 8ff.

<sup>54</sup> Cf. B. B u r l i g a, *The Aristocratic Aspect of Hunting in Arrian’s Cynegeticus*, *Fasciculi Archaeologiae Historicae* 22 (2009), p. 35ff.

<sup>55</sup> Edited together with the works of Antoninus Liberalis and Phlegon of Thralles. It is striking that the passage was associated by Xylander with Homeric descriptions of this beast.

ones, are listed several times: at 5. 3; 5. 6 (κύων ἰχνεύσας; cf. 6. 16 on 'the keeper of the kennel'); 5. 33 (at 7. 3 he even does not forget to say of 'a bone thrown to lap-dogs': κυνιδίους ὀσάριον ἐρριμμένον). An effective (Homeric?) metaphor is used at 11. 15, where a false friendship is called 'wolfish' – οὐδέν ἐστιν αἴσχιον λυκοφιλίας<sup>56</sup> ('There is nothing more hateful than the friendship of the wolf for the lamb'). Another gruesome picture is at 10. 28, where the monarch mingles a typical Roman cruelty with a desired Stoic *apatheia* – plausibly explaining how close is man showing affects and hopelessly fighting the fate to an idly kicking animal victim (the pig) – just before being slaughtered at the altar.

To this short overview of the imperial fauna, a few words may be added on Marcus 'the gardener's' flora and the allure of it. He evidently was impressed by the beauty of nature<sup>57</sup>, of which he inserts a laudatory remark at 11. 10 (cf. his amenable mentioning of greenery, 10. 35; of leaves, 10. 34; or, of gardens, 11. 8 and 12. 27); his look and mentality was that of physician (cf. 8. 50. 1: ἀνθρώπου φυσιολόγου). And it is astonishing to observe how acute and sensitive observer of the natural world was this busy man – say, in the best tradition of the great Roman natural writers (Cato, Varro, Cicero, Virgil or Columella) on agriculture. Let us only note that his imperial gaze focuses on 'tiny plant' (5. 1); 'grape-cluster' (6. 13); 'figs, vines, olives' (6. 14; cf. 8. 15); 'the vines' (6. 16; see 6. 13 on *Phalernum*); 'the gherkin' (8. 50. 1); 'branches of trees' (11. 8); 'corn' (11. 34); 'grape dried' (11. 35).

So much with Marcus' imperial sight ('eye') which, as I have tried to show, in itself significantly betrays Roman mentality and way of thinking. The interest of the Antonine ruler in physical environment as well his previous remarks concerning war or animal world leave little doubts that we are dealing with Roman, not purely dry, theoretical treatise. As it appears (again), the Roman-ness of the book becomes thus plain, and this is even clearer, when taken together with author's previous instances of 'social' thinking about community, that's – in fact – not about a fictitious community but his imperial ethical care of the empire and his subjects<sup>58</sup>. In sum, all that we do have constitutes a very basis of Marcus' treatise. I think this argument is not only a necessary step in further investigation, as its importance lies in the fact that it does affect our interpretation of the 'strictly' philosophical passages in the work. Most of all, it enables thus adopting a slightly different look at the phenomenon of the so-called 'Roman' Stoicism in his book.

<sup>56</sup> As *LSJ Lexicon* (ad loc.) informs, this word was in use only by Plato, *Ep.* 318e.

<sup>57</sup> This does not stand in contradiction to the fact that he used many examples from natural life to stress out vanity of human efforts; on the conception of nature in ancient philosophy, especially in Pliny, see R. F r e n c h, *Ancient Natural History*, London – New York 1994, pp. 166ff.

<sup>58</sup> By the way of comparison, the opinion of K. Kumaniecki about Cicero's treatise *De re publica*, may be adduced: Kumaniecki rightly points out that it is not an abstract work on an ideal constitution but the *Roman* constitution (*Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977, p. 324).

## III. ROMAN STOICISM AT WORK

Having already suggested in the 'Introduction' that there was no direct connection between Stoic doctrines on the ruling and administrating the Roman empire, time has come to try to qualify how should be the term 'Roman Stoicism' understood.

As the acknowledged French historian, P. Veyne once observed in his famous chapter on *Cesarstwo Rzymskie* ([in:] *Historia życia prywatnego I: Od cesarstwa rzymskiego do roku tysięcznego*, red. idem, Polish edn. Wrocław 2005<sup>2</sup>, p. 238) that for many observers in the second century AD to be a Stoic meant not so much belonging to Stoic school (this was the privilege of the addicted disciples), but more loosely, a be a man of culture, cultivated in the famous Greek *paideia*.

Examining the problem of Stoic thought in writers such as Seneca and other Roman authors (cf. the study of M.L. Colish, n. 45, above), it may be often read that the doctrines of this sect constituted an unofficial philosophy of the Roman intellectuals and elite involved in state affairs<sup>59</sup>. Suffice it to say that almost all modern experts agree. For instance, in an excellent paper by P.A. Brunt we are told that 'The wide circulation of Stoic ideas among the Romans of the upper class from the time of Panaetius in the second century B.C. to the reign of Marcus Aurelius (A.D. 161–180) is a familiar fact' (*Stoicism and the Principate*, p. 7, see n. 41, above)<sup>60</sup>. Of the same opinion was another leading authority, A.A. Long, who maintains that 'For the Roman elite during the first century of the Christian era Stoicism remained the dominant philosophy'<sup>61</sup>. Accordingly, one may often read that 'Roman Stoicism' was affected by Roman values.

Among the students of ancient philosophy agreement prevails that in Rome Stoicism reached its third (and last) phase. In the *urbs aeterna* this old Greek philosophical school (Reale, *Hist. filoz. staroż.* III, p. 329 and IV, p. 95ff.) has found its ideal place, having become a doctrine highly attractive to some of the representatives of the Roman ruling class<sup>62</sup>, gradually becoming an expression of the Roman 'national' spirit that was, in turn, allegedly well suited to Stoic high ethical requirements. To quote the judgment of P. Garnsey and R.P. Saller, 'Stoicism dominated the world of

<sup>59</sup> On this M. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 1992; cf. G. Reydams-Schils, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago (IL) – London 2005, p. 20; above all, consult M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1992 (seventh edn.), p. 257ff.; also Ch. Gill, *The School in the Roman Imperial Period*, [in:] *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge 2003, p. 34.

<sup>60</sup> E.V. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge 1911, pp. 101–102, calls Panaetius 'the founder of Roman stoicism', cf. M.L. Colish, *Stoic Tradition*, pp. 10–1, with L. Edelstein, *The Philosophical System of Posidonius*, *American Journal of Philology* 57 (1936), pp. 286–325; cf. generally R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London – New York 1996, p. 8.

<sup>61</sup> *Roman Philosophy*, [in:] *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. D. Sedley, Cambridge 2003, p. 207; also A.A. Long's, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans*, Berkeley – Los Angeles 1986, pp. 232–235.

<sup>62</sup> See W.W. Batstone, *Literature*, [in:] *A Companion to the Roman Republic*, eds. N. Rosenstein and R. Morstein-Marx, Malden (MA) – Oxford 2007, p. 560ff (on „Roman Philosophy” – author's inverted commas).

ideas for much of our period. It was the ethical system, not the theoretical speculations, of Stoicism that appealed to Romans' (*The Roman Empire. Economy, Society, and Culture*, Berkeley – Los Angeles 1987, p. 179). Not different was the verdict of C.R. Haines in the Loeb series: 'In spite of its origin Stoicism has appeared to be ideally adapted by the practical Roman character'<sup>63</sup>. Such views were endorsed nowadays by the authoritative treatments by Professors Max Pohlenz in his pathbreaking study on *Die Stoa*<sup>64</sup>, and the quoted above Giovanni Reale<sup>65</sup>. Concerning our philosopher on the throne, the German scholar maintained even that not only Marcus confessed Stoicism but he *acted* like a Stoic (italics mine – B.B.). Additionally (and understandably), such impression certainly has been confirmed by one fundamental fact, namely that for the European culture Stoic doctrines were essentially saved by the Roman philosophers and writers – entirely they came down to us thanks to the Romans<sup>66</sup>.

As I have said, if one seeks to find out any connection between Stoic ideals and ruling Roman state, its politics or administrative machinery, suspenses arise. Thinking of such kind presupposes that ideas cultivated in the circle of Stoic devotees might have had such great power as to influence, affect or change Romans' mind so far as it had left visible traces in collective political decisions. What more, such claim is based on the other assumption that there was in the *Stoa Poecile* ('Painted Porch') an elaborated political theory (of course, in a very general sense of this word). These presuppositions, plausible enough, are highly doubtful. We cannot imagine that such 'theory' has been 'invented' in order to be employed later in practice (that was, in some sense, Plato's case). I think that from its beginnings political thinking occupied no privileged place in Stoa and that in this sense the school created no 'political' theory. To be sure, its masters wrote the books on state (*politeia*; Latin: *res publica*) – apparently as a continuation of the Platonic interests – but actual Stoic philosophical discussions were thought to be comments on states, governments or powerful, influential individuals. In a word: Stoics discussed some themes in response to political problems they actually were facing (Seneca on his own exile etc.), and this means that it was political context that generated their reactions, or more refined, 'theoretical' considerations. The adjective 'political' could not be maintained as referring to actual events or controversies. The majority of Stoics were 'above' them (although Thræsea Paetus might be seen as an exception). What constituted this 'political' context?

Many scholars discussing the topic 'Stoics and politics' inevitably say of 'cosmopolitanism'; such type of 'global' thinking became a benchmark of the Hellenistic political thought at all (cf. Brown, [in:] op. cit.; cf. n. 37, above), and was

<sup>63</sup> *The Communings with Himself*, p. xxi; cf. an earlier opinion of Ch.H.S. Davis, *Greek and Roman Stoicism and Its Disciples*, Boston 1903, p. 89: 'At Rome Stoicism fell upon congenial soil'.

<sup>64</sup> See n. 59, above.

<sup>65</sup> The latter popular in Poland due to the translation of his fifth-volume *Storia della filosofia antica (Historia filozofii starożytnej)*, t. I–V, Lublin 1993–2002 (quoted subsequently after Polish edn.).

<sup>66</sup> So M. Morford, *Stoicism*, [in:] *The Classical Tradition*, eds. A. Grafton, G.W. Most and S. Settis, Cambridge (MA) – London 2010, p. 908; cf. G. Reale, *Hist. filozofii staroż.* IV, Lublin 1999, p. 95.

the philosophical response of the intellectuals to the decline of the classical *polis*, with its narrow, civic ideology. It is doubtful, if an old thesis on the decline of *polis* is right, but what remains of crucial importance here is the observation that for the understanding Stoic ideas the primacy of the socio-political factors must be pointed out: from the beginnings, i. e. after the conquests of Alexander the Great, it was the actual political situation in which Stoic philosophers operated and responded to. Vast kingdoms that arose on the ruins of Alexander's 'world-empire' project provided this context (so Reale, with Hadot's reserved voice in *The Inner Citadel*) and this, among others, explains the uncommon, later popularity of the kingship-literature, the subject-matter of Stoic thinkers too<sup>67</sup>. The kingship writings were a kind of the theoretical response to the actual political realities in mainland Greece (the Antigonid monarchy), Ptolemaic Egypt and the kingdoms of Seleucids or Pergamum. But soon, however, the political situation has been changed: there came the descendants of she-wolf, who conquered the Graeco-Oriental world (cf. A.-M. Wittke, E. Olshausen u. R. Szydłak, *Historischer Atlas der antiken Welt* [Der Neue Pauly Suppl. Band 3], Stuttgart 2007, pp. 116–117).

Space forbids me to retell the story of how did Rome made the conquest of the Mediterranean world. This still is a fascinating theme and from the outset it was the subject-matter of great interest of many ancient historians and philosophers who sought to explain the sources of the unique Roman success. Not only was the Romanized Greek Polybius a most renowned example of such investigation, of course; also many generations of the ancient and later thinkers responded to this question and variously interpreted the phenomenon, but for my purposes one thing remains here fundamental: these theoretical speculations were second to the newly created political situation. So we came to the case of the Roman Stoicism.

When did the Romans encounter the Greek Stoics? Again, the story is relatively well known. To put it briefly, the precepts of the first Stoic masters, identified today as representatives of the so called Old Stoa (IV–III centuries BC, mainly: Zeno, Cleanthes, Chrysippus), were introduced to the Roman nobility by the teachers representing the group that nowadays is known as 'the Middle Stoa' (Pohlenz' 'die mittlere Stoa'; II–I centuries BC) – especially Panaetius of Rhodes (about 190–100 BC; cf. n. 60, above) and his pupil, Posidonius of Apamea (ca 140–50 BC), the author of the famous Stoic bible – *Peri Kathekontos* (cf. L. Edelstein and I.G. Kidd, *Posidonius, The Fragments I*, Cambridge 1972, F39–41, pp. 56–57). The former made several visits in Rome between 140–139, and was a companion to Scipio Aemilianus in his journey to the East. The latter became even more important figure: he knew influential Roman aristocrats. As a teacher he settled at Rhodes and stayed many of them, most famously Pompey and Cicero, a well known translator of the Posidonian treatise.

The influence of the two Greek thinkers on the Roman mentality hardly can be overestimated. Without going into the history of development of their thought, we

---

<sup>67</sup> More information on the nature of the kingship literature (*Peri basileias*) can be found in my paper *Do the Kings Lie? Royal Authority and Historian's Objectivity in Arrian's Anabasis*, [in:] *Leadership in Antiquity. Language – Institutions – Representations* [Classica Cracoviensia 15], eds. J. Janik and S. Sprawski, Cracow 2012 (forthcoming).

only should observe that both philosophers worked in concrete circumstances – the established Roman world-order (it was Posidonius who identified the ‘world-state’ with Roman republic). Many of the conclusions from their works must have been formulated with regard to the situation when Roman state extended its rule over the world. It was then this Roman power that provided an earthly equivalent of the philosophical *cosmopolis*. The transition from the Roman republic to the principate of Augustus and the fully developed, ‘high’ empire did not change in the eyes of its inhabitants this way of understanding the Rome’s worldwide (sometimes mystical) importance. As it was in the days of the late republic, the imperial Rome under the caesars still represented the sole, all embracing world-power. After the annexion of Egypt in 30 BC it might have been a common impression that the great kingdoms of the Diadochs had been definitely replaced by one political entity. Additionally, political power has been transformed on this occasion in what Virgil has boastfully called *novus ordo saeculorum*, an entity that during the Flavians and the Antonines gave ‘nourishment’ for Stoic thinking.

A brief look at the Roman empire at its peak is certainly helpful for understanding this factor – for this article’s sake here I must refer to the map in the standard monument of modern learning, *The Barrington Atlas of the Greek and Roman World* (ed. R.J. Talbert, Princeton 2000). The map 100 (‘Provinces of the Roman Empire at the Death of Trajan (AD 117), by R.S. Bagnall, J.F. Drinkwater, C.B. Welles & others, gives us some idea about the feelings of the ancients. Both this map as the comment by Polish historian, E. Wipszycka (*Cywilizacja starożytna*, Warszawa 1998, p. 75) that Roman empire – while occupying an area of the modern 17 European states – was administrated from one center, act quite refreshingly on the modern student. But now we only may try to *understand* what for many (but not all, of course) ancient observers was an overwhelming, yet perhaps slightly disturbing reality.

In a paper *The Emperor’s Old Clothes: Marcus Aurelius’ Attitude towards the Christians Again* (see n. 32, above), I quoted the famous Roman legacy as transmitted by the great Virgil (some scholars saw in him a writer under Stoic influence) in the *Aeneid*, 6. 851–853. This half-mythical ‘testament’ must be repeated here. In the edition of Otto Ribbeck it runs:

*Tu regere imperio populos, Romane, memento  
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,  
Parcere subiectis et debellare superbos*<sup>68</sup>.

Naturally, Virgil’s words are proud, and by the same hybristic. But they are also revealing, as do they show a common attitude, certainly shared by the Roman elite. Seneca, the typical Roman (and Stoic, in second sequence) views the Roman rule as salutary, beneficial and necessary to the rest of the world. He straightforwardly confesses that it was (Stoic) providence that brought the empire to the Romans (*De*

---

<sup>68</sup> This proud legacy was quoted also by Professor E.S. Gruen in his classic book *The Hellenistic World and the Coming of Rome I*, Berkeley – Los Angeles – London 1984, p. 276, n. 18; Gruen adds also Livy’s ‘testament’: 30. 42. 17; consult especially: W.V. Harris, *War and Imperialism in Republican Rome 327–70 BC*, Oxford 1985.

*benef.* 2. 23. 2; 3. 33. 2); elsewhere, adducing many examples (*De brevit.* 18. 3; *Cons. Helv.* 9. 7; *Cons. Marc.* 14. 3; *De ira.* 1. 11. 7), he several times repeats that Roman conquests and rule are watched for the good of the subjects. Professor Colin B. Wells in his monograph on the Roman Empire<sup>69</sup> reminds another priceless phrase from Pliny the Elder's encyclopaedia, *Historia naturalis*. In the Book XXVII, 1. 3 the Flavian compiler proudly says of *immensa Romanae pacis maiestate*, a never-ending time of prosperity and happiness (views also shared by many Greeks: Plutarch, Arrian and Aelius Aristides). Is Pliny's confession political? Of course, on the fundamental level it is. But should we confine it to the 'political' aspect (that's Roman power) only? Not necessarily. For my purposes, the most interesting is the context of this statement. Let us observe that when Pliny praises the famous *pax Romana* (a continuation of *pax Augusta*), he connects it with a harmony in nature, that's, his argumentation runs that peace brought by the Roman empire carries also *pax* to the natural world, so to speak – plants and animals; political security guarantees thus the prosperity of the natural (that's, still Roman) environment: we are suggested that even flora and fauna blossomed under the Roman imperial peace (!)<sup>70</sup>. Pliny's argumentation is so striking that it is worth of quoting in full: *immensa Romanae pacis maiestate non homines modo diversis inter se terris gentibusque, verum etiam montes et excedentia in nubes iuga partusque eorum et herbas quoque invicem ostentante! aeternum, quaeso, deorum sit munus istud! adeo Romanos velut alteram lucem dedisse rebus humanis videntur*. A remarkable passage, indeed, which in the translation of J. Bostock and H.T. Riley (*Pliny the Elder, The Natural History*, London 1855) runs: 'the peace that reigns under the majestic sway of the Roman power, a peace which brings in presence of each other, not individuals only, belonging to lands and nations far separate, but mountains even, and heights towering above the clouds, their plants and their various productions! That this great bounteousness of the gods may know no end, is my prayer, a bounteousness which seems to have granted the Roman sway as a second luminary for the benefit of mankind.' The same idea appears in Plutarch's diatribe *De tranquillitate animi*, 9 (= *Mor.* 469d) when writing: ζῶμεν ὑγιαίνομεν τὸν ἥλιον ὀρῶμεν· οὐ πόλεμος οὐ στάσις ἐστίν ('we live, we are of good health, we look at the sun, there is neither war, nor civil discord') – otherwise older (political) idea anticipated already in Virgil's first eclogue (*Ecl.* 1.)<sup>71</sup>.

To sum up this section, I wish to quote the words of the modern authority, sufficiently explaining the phenomenon: 'Landscapes exist differently for different cultures and for different groups within a society', wrote Graham Shipley in his *Preface* to the collection of papers on ancient landscapes<sup>72</sup>. In the times of Marcus the process of transforming of Rome from purely political power to the more meta-

<sup>69</sup> In Polish translation: *Cesarstwo rzymskie*, tr. T. Duliński, p. 265.

<sup>70</sup> Cf. the excellent treatment of M. B e a g o n, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford 1992; also H. S i d e b o t t o m, *Philosophers' Attitude to War under the Principate*, [in:] *War and Society in the Roman World*, eds. J. Rich and G. Shipley, London – New York 1993, p. 243.

<sup>71</sup> Cf. S.E. A l c o c k, *Graecia capta. The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge 1993, p. 17.

<sup>72</sup> G. S h i p l e y, *Preface*, [in:] *Human Landscapes in Classical Antiquity. Environment and Culture*, eds. G. Shipley and J. Salmon, London – New York 1996, p. 12.



phorical 'landscape', all-embracing counter-part of divinely inspired nature, let us say, the philosophical *kosmos*, has reached its zenith.

#### IV. ROMA SEMPER AETERNA

The modern experience of Marcus Aurelius' *Meditations* is not a time easily spent: the first impression is that this is a book of a grumpy, growing old man. Soon the reader discovers, however, that the author was not only a very tender observer (cf. Philostratus, *Vit. Soph.* 2. 69<sup>73</sup>) but brave man, who had courage to face heroically the tragedy of human existence (cf. 8. 1; 8. 38; 8. 52). To him, a true devotee of the Stoic doctrine, all around remained or certainly should have remain indifferent. From this point of view the message the reader receives from the lecture of *Meditations* is relatively clear. Marcus plays on the Heraclitean tones conceding that everything in this world passes on (cf. esp. 2. 12; 4. 19; 4. 46; 6. 36; 6. 47; 7. 10; 10. 34<sup>74</sup>; 11. 18; 12. 32); all is vane (4. 33: *holon kenon*; 4. 19; 7. 58); all is thus really ephemeral and unimportant (cf. 8. 3; 8. 5; 8. 8. 21; 8. 25; 8. 31; 8. 37; 9. 30; 9. 33; 10. 27; 10. 31)<sup>75</sup> – a point stressed out by many later thinkers, to begin with Blaise Pascal's pessimistic speculations in his *Pensées*<sup>76</sup>. Giovanni Reale usefully collects in his fourth volume of the history of philosophy these 'Heraclitean' (broadly speaking) and somewhat wearisome passages in the *Meditations*<sup>77</sup>. These are: 2. 12; 2. 14; 2. 17; 4. 33; 4. 35; 4. 43; 4. 48; 5. 23; 6. 15; 6. 36; 7. 1; 9. 19; 9. 29; 9. 33; 9. 36. In the same vein, in the Book III of the *Meditations* one can read a famous, beautiful and apt comparison, so often used in later literature (and sometimes abused in the modern popular culture): life is a trip, in fact (cf. 3. 3. 2). To live simply means to go aboard; to live is to 'set sail'; and finally, to live means touching land and going ashore (another evident echo of Heraclitean themes like Πάντα ῥεῖ, or πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, or δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἄν ἐμβαίης; cf. Rutherford, *Meditations*, p. 148). Do such statements sound sadly? Certainly. Do they bring a gloomy perspective, expressing a *taedium vitae*?<sup>78</sup> Surely. All of all, 'Death and Oblivion' always await, as R.B. Rutherford (*Meditations*, p. 161–162) aptly interprets this clue. But behind statements that ring for the modern ear somewhat nihilistically and desperately (see *Medit.*

<sup>73</sup> In his famous essay *Marcus Aurelius* (in: *Essays in Criticism. First Series*, London 1865, pp. 217–241), the Victorian critic T. Arnold has even emphatically called Marcus 'perhaps the most beautiful figure in history' (Arnold's essay was reprinted in the book *Marcus Aurelius, Meditations*, introduction Ch. Gill; translated R. Hard, Hertfordshire 1997, p. 164).

<sup>74</sup> A beautiful literary *topos*, comparing the fate of men to the leaves on the wind – known from many other writers, e. g. Horace, or Clement of Alexandria.

<sup>75</sup> In Polish edition, Warszawa 1989 (tr. T. Boy-Żeleński) pp. 163, 169, 390; cf. also A.A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley – Los Angeles 2001, p. 56; cf. D. Clay, *Introduction*, [in:] *Marcus Aurelius, Meditations*, tr. M. Hammond, London 2006, pp. xi–xiv.

<sup>76</sup> Cf. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Polish edn. Warszawa 1997, pp. 378–379; V.J. Bourke, *Historia etyki*, tr. A. Białek, Polish edn. Warszawa 1994, p. 35.

<sup>77</sup> *Medit.* 3. 3.

<sup>78</sup> Cf. M.L. Clarke, *Roman Mind*, p. 127.

8. 3) – like *sententiae* drawn from the Book of Quohalet (Ecl 1–2)<sup>79</sup> or the medieval *vanitas vanitatum*-lamentations – there remains something else and something more important. One type of remedy was the defense attitude of ‘cultivating *apatheia*’ (in S. Asbell-Rappe’s words<sup>80</sup>). The second was more human – a pride. For what underlies almost all considerations put by Marcus into papyrus is just pride and almost every chart of his *Meditations* supports such interpretation. Nihilistic tones prevail in the book, it is true, but they are alleviated by this peculiar sense of being a Roman. This pride is quite unmasked to be passed over unnoticed by any reader of the treatise. Being Roman, belonging to-, and representing or leading the Roman community – these were Marcus’ priorities on his earthly ‘post’. Such conclusion by no means could be surprising. The *Meditations* are deeply embedded in a serious conviction that to be a Roman means to stand on his/her ‘station’<sup>81</sup>, to practice his own Stoic destiny, his own καθῆκον<sup>82</sup>, his *officium* (see B. Inwood and C. Donini’ chapter on *Stoic Ethics*, p. 697)<sup>83</sup>. But in the *Meditations* it just means as if simply confessing that Rome is a Roman’s *kathekon*<sup>84</sup>.

Let us quote here the voice of the modern authority. ‘Physisch wie geistig kann der Mensch nur innerhalb der Gemeinschaft existieren’, observed Pohlenz in his great book (*Die Stoa* I, p. 131; cf. p. 134), and this reflection echoes John Donne’s *Meditation XVII*, immortalized by Hemingway’ novel: ‘No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main’. The truth of this statement is particularly visible in the *Meditations*, but there remains one additional point of great importance, omitted by Pohlenz in his analysis: the emperor’s pride is stressed out not *despite of* the conviction that *officium* constitutes a nasty burden which necessarily must be worn; on the contrary – such pride appears so evident just *because of* the profound belief that duty must be filled – most often against all odds, as if the essence of life is to bear his own burden. In other words, here a straightforward impression inevitably arises that although in Marcus’ attitude all in human life is *at the end unimportant*<sup>85</sup>, one thing constitutes certainly an exception that cannot be discussed, contested or doubted: it is the eternity of Rome, followed by a glory, whose source is the well-being of the Roman empire. In fact, it is the sense of *Ro-*

<sup>79</sup> Cf. C. Wells, *Cesarstwo rzymskie*, tr. T. Duliński, Polish edn. Warszawa 2004, p. 290.

<sup>80</sup> S. Asbell-Rappe, *Philosophy in the Roman Empire*, [in:] *A Companion to the Roman Empire*, ed. D.S. Potter, Malden (MA) – Oxford 2006, p. 531.

<sup>81</sup> A list of relevant passages in *Medit.* is cited by Rutherford, *Meditations*, p. 148: 3. 5; 3. 6. 1; 5. 27; 11. 20.

<sup>82</sup> [in:] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield, Cambridge 2002; cf. the emperor’s *credo* from *Medit.* 6. 22: Ἐγὼ τὸ ἑμᾶντοῦ καθῆκον ποιῶ. A next beautiful passage may be here cited: it is found in Robert Graves’ *Claudius and Messalina*, in the last scene in which the dead emperor talks to Sybilla; ending the dialogue, she requests him to close eyes, enter the Charon’s boat and sail to his own destiny.

<sup>83</sup> Cf. N. Spivey and M. Squire, *Panorama of the Classical World*, London 2004, p. 238.

<sup>84</sup> On the importance of *kathekon* see R. Bett, *Stoic Ethics*, [in:] *Comp. Ancient Philosophy*, p. 541.

<sup>85</sup> See P. Veyne, *Seneca. The Life of a Stoic*, London 2003, p. 31, quoting Seneca’s *De benef.* 7.

*manitas*<sup>86</sup>, that remains thus the earthly framework of all activity a Stoic philosopher or Stoic ruler undertakes.

Such interpretation of Stoic thought in the *Meditations* has serious consequences for us: it means that we cannot interpret it in the terms of 'a by-product' which Stoic thinkers tolerated in their isolated mental rooms. To the contrary – this Roman context provided the necessary circumstances, which enabled to be a Stoic and formulate more general, abstract considerations concerning cosmos, world, nature, social life and so on. Bearing this in mind it is also obvious that general political circumstances were thus prior to the ideas<sup>87</sup>, as the latter appear a response (a kind of explanation or understanding) to the former. The whole treatise remains deeply imbued in such deep thinking and his author seems to suggest it quite clearly to his (Roman) addressee: sooner or later, each human trip always finds its end but the trip of (our) *Romanitas* must go on<sup>88</sup>. Reading the handbook in such a way may also be proven and strengthened by confronting the contents of the notices with their another sibling monument from the reign of Marcus<sup>89</sup> – that famous column, erected at Rome, in Piazza Colonna, on the occasion of the emperor's victories over the Marcomanni and Sarmati. As for the present paper, it must be observed that this monument constitutes a very valuable 'companion' to the emperor's literary notices. If anything, it is just this column that may be seen as the most evident realization of a proud homage the victorious monarch has paid to his *urbs aeterna*. Along the Trajan column it remains today certainly one of the most boastful monuments to the Roman power at all<sup>90</sup>, showing its *imperator triumphans*, that's, realizing his Stoic (i. e. Roman) duties<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> As far as it can be stated, this idea goes back to the second century BC, when Polybius wrote his history. Many times he stresses out the pervasive, all-embracing nature of the Roman power, e. g.: 1. 1. 5; 3. 1. 4; 3. 2. 6 – with F.W. Walbank's remarks, *A Historical Commentary on Polybius I*, Oxford 1957, pp. 40, 297–298; cf. D. H a h m, *Polybius' Applied Political Theory*, [in:] *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, eds. A. Laks and M. Schofield, Cambridge 1995, pp. 7–8; see also Gruen, *Hellenistic World and Coming I*, p. 316, citing Polybius, 3. 3. 9. Later on, of similar opinion were Appian, *Praef.* 8–9, and Dionysius of Halicarnassus, 1. 2. 1–4.

<sup>87</sup> Cf. K. von F r i t z, *Influence of Ideas upon Ancient Historiography*, [in:] *Dictionary of History of Ideas II*, ed. P.P. Wiener, New York 1973, p. 449.

<sup>88</sup> Cf. Jane L. Lightfoot's remark that the imperial Greek literature is 'the record of the winners' (*Romanized Greeks, Hellenized Romans: Later Greek Literature*, [in:] *Literature in the Greek and Roman Worlds*, ed. O. Taplin, Oxford 2000, p. 284) may be also referred to the *Meditations*, despite of melancholy pervading the work.

<sup>89</sup> Its construction has begun in AD 175 and was ended during the reign of Septimius Severus.

<sup>90</sup> As T.W. A f r i c a, *The Opium Addiction of Marcus Aurelius*, *Journal of History of Ideas* 22 (1961), pp. 97, believes, 'The testimony of his physician and his notebooks suggest that a wall of narcotics insulated the emperor from family disorders and all but public calamities'. Avoiding the entering the discussion (see the reserved voice of Rutherford, *Meditations*, p. 118), one of Africa's arguments for emperor's alleged addiction to drugs seems to be mistaken: his supposition that Marcus was mild toward the enemies. The famous column provides a quite different picture: it is just very doubtful, if Marcus really favoured a politics of clemency toward 'the enemies of the Roman order' (Professor R. MacMullen's phrase').

<sup>91</sup> See F. L e p p e r and S. F r e r e, *Trajan's Column*, Gloucester – Wolfboro 1988, s. 15. The authors rightly think that Marcus' Column was an imitation of the Trajan's monument.

Viewing the column essentially does overlap with the message found in the *Meditations*<sup>92</sup>, as the small booklet substantially remains also the same manifestation of Roman imperial power. The difference between the two is that of a degree. Bearing in mind the monarch's memorable confession from *Medit.* 1. 16. 3 about his τὸ φυλακτικὸν ἀεὶ τῶν ἀναγκαίων τῆ ἀρχῆς ('unsleeping attention to the needs of the empire')<sup>93</sup>, we may say that Roman reality incessantly knocks at the *Meditations'* door.

<sup>92</sup> Cf. the studies of G. B e c a t t i, *La Colonna di Marco Aurelio*, Milan 1957 and I. F e r r i s, *Hate and War. The Column of Marcus Aurelius*, Stroud 2009); consult also M. B e c k m a n n, *The Column of Marcus Aurelius*, [in:] *Comp. Marcus Aurelius*, p. 251ff (with the same author's *The Column of Marcus Aurelius. The Genesis & Meaning of a Roman Imperial Monument*, Chapel Hill 2011, with excellent photos). Of this masterpiece of the Roman art and testimony to the victory over the barbarians, the acknowledged French historian Paul Veyne wrote that it was meant to reflect not only pathetic triumph (what is obvious) but an ambiguous delight. Veyne does not fail to add that it is a paradox: the Roman killers on the monument are by the same defenders of the civilization, representatives of the *humanitas* (*Humanitas: Rzymianie i nie-Rzymianie*, [in:] op. cit., pp. 439–440); cf. also I.M. F e r r i s, *The Pity of War. Representations of Gauls and Germans in the Roman Art*, [in:] *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, ed. E.S. Gruen, Los Angeles 2011, p. 185 and 193ff. A. G o l d s w o r t h y' s, *Roman Warfare*, London 2000, p. 160 contains an excellent photo of the famous, impressive relief-scene presenting the emperor Marcus who, sitting on a horse, is triumphantly about to decide what to do with the captive Germans (tellingly, the relief picturing the emperor receiving act of surrender from the barbarians, opens also Haines' Loeb edition) – a picture proved by Cassius Dio, 72. 11. 1. Especially helpful in explaining the ideological aspect of such representations in Roman art remains the book by J. E l s n e r, *Roman Eyes. Visuality & Subjectivity in Roman Art & Text*, Princeton 2007, p. 3ff., that may be usefully read together with an excellent paper by T. H ö l s c h e r, *Images of War in Greece and Rome: between Military Practice, Public Memory, and Cultural Symbolism*, *Journal of Roman Studies* 93 (2003), pp. 2–3, and M.T. B o a t w r i g h t, *Antonine Rome: Security in the Homeland*, [in:] *The Emperor and Rome. Space, Representation, and Ritual* [Yale Classical Studies 35] eds. B.Ch. Ewald and C.F. Noreña, Cambridge 2010, p. 192ff.; at p. 12 Hölscher gives the following description: 'A peak of brutality and de-humanization is reached in the well-known scene on the Column of Marcus Aurelius where the brutality of punishment and slaughter is enhanced by the symbolic position of the Romans above their victims and by the expressive physiognomies of the defeated, distorted by pain and despair'. Sallust's words from *Bellum Catilinum*, 7. 3, on the Roman reasons for wars (quoted by W.V. H a r r i s, *War and Imperialism*, pp. 16–18) might be also relevant here.

<sup>93</sup> See G i b b o n' s (*Zmierzch cesarstwa rzymskiego I*, tr. St. Kryński, Polish edn. Warszawa 1995, p. 69) comment upon Cassius Dios' information (71. 23): after the death of Avidius Cassius, the rebellious commander in Syria, Marcus was to have told that he regrets from having lost opportunity to transform his enemy into a friend. No one can now verify the emperor's noble and honest attitude (it seems to me to be a typically apocryphal story), but every student of the Roman history realizes that it was Marcus himself who quickly decided to led an army to Syria in order to prevent the mutiny of Cassius: all of all – *ordo Romanus* must have been restored. Yet, a small (rhetorical) question arises: was it the decision undertaken by the Roman ruler, above all guarding the unity of the empire, or the deed of Stoic disciple, fulfilling his *kathekon*?

## ROMANITAS „ROZMYŚLAŃ” MARKA AURELIUSZA

## STRESZCZENIE

Uczeni zajmujący się *Rozmyślaniami* – sławym dziełem rzymskiego cesarza Marka Aureliusza (w greckim rękopisie zatytułowanym: *Do siebie samego*) – zwracają najczęściej uwagę na ich filozoficzny i religijny wymiar. Jest to w pełni zrozumiałe, skoro zapiski tego władcy miały charakter prywatnego duchowego pamiętnika, a ich celem było – zgodnie z regułami etyki stoickiej – znalezienie pocieszenia i szczęścia.

W artykule poruszono jednak nieco inny od podnoszonych dotychczas problem: kwestię ‘rzymkości’, to jest, rzymskiego charakteru (łac. *Romanitas*) tego niezwykłego zabytku literackiego.

Punktem wyjścia jest obserwacja, że jest to dzieło napisane przez tradycyjnie myślącego, i hołdującego dawnym wartościom, Rzymianina, który przez blisko 20 lat życia (panował w latach 161–180 po Chr.) zajmował w dodatku najwyższe stanowisko w imperium rzymskim (*Imperium Romanum*). Oznacza to, iż na równi z filozoficznym odczytaniem traktatu (taki zaś dominował w przez wiele lat w badaniach naukowych, szczególnie zaś w pracach z zakresu historii filozofii), w pełni uzasadniona jest polityczna interpretacja tego pisma. Przymiotnika ‘polityczny’ nie należy tu, rzecz jasna, rozumieć w dzisiejszym, wąsko rozumianym znaczeniu tego terminu, ile raczej w jego greckim sensie, oznaczającym całokształt spraw związanych z państwem.

Artykuł podzielony został na cztery części. Pierwsza jest rodzajem ‘Wprowadzenia’ do tematu. Problem przedstawia się następująco: Marek Aureliusz był stoikiem; świadomość tego sprawiła, że w wielu opracowaniach współczesnych filozoficzne zagadnienia rozpatrywane są w izolacji od faktu, że jego życie upłynęło na zarządzaniu olbrzymim imperium i prowadzeniu wojen z germańskimi plemionami Kwadów i Markomanów. Interesujące pytanie, które w związku z tym stawia obecnie wielu uczonych, ogniskuje się wobec kwestii, czy możliwe jest w takim razie, aby określić wpływ nauk stoickich na funkcjonowanie cesarstwa? Argumentuję, że takiego bezpośredniego wpływu nie było, a kwestię ‘rzymkości’ należy rozumieć inaczej: odgrywała ona w rzymskiej myśli stoickiej (co widoczne jest doskonale w traktacie cesarza) fundamentalną rolę, ponieważ to istnienie *Imperium Romanum* stanowiło niezbędne polityczne tło dla rozwoju filozofii nad Tybrem. W tym właśnie sensie można mówić o ‘rzymskim stoicyźmie’.

W części drugiej (‘Spojrzenie na „rzymkość” [*Romanitas*]’) starałem się zebrać te miejsca z pamiętnika cesarza, które potwierdzają jego na wskroś rzymską mentalność: są to zarówno wypowiedzi, gdzie pisze on o konieczności poświęcenia się dla innych, jak i uwagi, w których zdradza on typowe dla Rzymianina zainteresowanie szczegółami z życia społecznego i przyrodniczego. Ponownie staram się zwrócić uwagę na fakt, że wzmianki te nie mogą być traktowane jako zwykłe dodatki do filozoficznych rozważań cesarza, ile dowód, iż stoickie rozważania czerpały inspirację z ideologii rzymskiej: wynika to przeświadczenia, że kilkusetletnie trwanie światowego *Imperium Romanum* (które zastąpiło imperia monarchii hellenistycznych) i niezwykłej potęgi stało się niepisany paradygmatem w stoickich rozważaniach o państwie ogólnoswiatowym, niezmiennej naturze świata, przeznaczeniu, nieuchronności praw przyrody.

Część trzecia (‘Stoicyzm rzymski w praktyce’) jest próbą rozwinięcia i interpretacji poprzedniej tezy. Jej zasadniczym elementem jest przypomnienie, w jaki sposób Rzym stał na kilkaset lat się światową potęgą polityczną, oraz jak fakt ten wpłynął na popularność i rozwój doktryn stoickich w Rzymie. Nacisk został położony na fakt samego istnienia światowego imperium, które w decydującej mierze zadecydowało o przyjęciu i późniejszej atrakcyjności filozofii stoickiej nad Tybrem.

Wnioski z poprzednich części zostały podsumowane w części IV ('Roma semper aeterna'). Ponownie zwracam w niej uwagę na fakt, że idea wieczności Rzymu nie jest zanegowana przez cesarza w jego pamiętniku. Pomimo obecności myśli o przemijaniu i znikomości ludzkiego życia, staram się wskazać, iż tym egzystencjalnym przemyśleniom cesarza towarzyszyło niepisane, dumne przeświadczenie o wieczności Rzymu i rzymskiej potęgi – odczucia te nadają charakterystyczny rys filozoficznemu traktatowi imperatora rzymskiego.

## ROMANITAS „BETRACHTUNGEN” VON MARK AURELIUS

### ZUSAMMENFASSUNG

Die sich mit den „Betrachtungen” beschäftigenden Gelehrten – dem berühmten Werk des römischen Kaisers Mark Aurelius (griechisch handschriftlich betitelt: *An sich selbst*) – heben vor allem ihre philosophische und religiöse Dimension hervor. Dies ist voll verständlich, da die Notizen dieses Herrschers die Form privater geistiger Memoiren hatten, und ihr Ziel war es – gemäß Regeln der stoischen Ethik – Trost und Glück zu finden.

In diesem Beitrag wurde etwas anderes angesprochen als bisher – nämlich das Problem des 'Römertums', also des römischen Charakters (lat. *Romanitas*) dieses ungewöhnlichen literarischen Denkmals.

Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass dieses Werk geschrieben wurde von einem traditionell denkenden, und herkömmlichen Werten huldigenden Römer, der fast 20 Jahre seines Lebens regierte (161–180 nach Chr.) also den höchsten Posten im römischen Imperium (*Imperium Romanum*) innehatte. Dies bedeutet, dass der philosophischen Wertung der Abhandlung gleich (solch eine dominierte während vieler Jahre in wissenschaftlichen Forschungen, besonders in Arbeiten aus dem Bereich der Philosophiegeschichte), eine politische Interpretation dieser Schrift voll begründet ist.

Das Eigenschaftswort 'politisch' ist hier natürlich nicht im heutigen engen Sinne zu verstehen, sondern eher in seinem griechischen Sinne, der das Gesamtbild mit dem Staat verbundener Angelegenheiten bedeutete.

Der Artikel ist in vier Teile aufgeteilt worden. Der Erste davon ist eine Art 'Einführung' ins Thema. Das Problem stellt sich folgendermaßen dar: Mark Aurelius war Stoiker; das Wissen darüber hat verursacht, dass in zahlreichen zeitgenössischen Bearbeitungen philosophische Probleme von der Tatsache isoliert erwogen werden, dass sein Leben beim Regieren über ein riesengroßes Imperium und der Kriegsführung gegen germanische Stämme der Quaden und Markomannen abgelaufen ist. Die interessante Frage, die zurzeit im Zusammenhang damit zahlreiche Wissenschaftler stellen, konzentriert sich dem Problem gegenüber, ob es in diesem Falle möglich sei, den Einfluss stoischer Wissenschaften aufs Funktionieren des Kaiserreiches zu bestimmen? Ich meine, dass es keinen solchen direkten Einfluss gab, und die Frage des 'Römertums' ist anders zu verstehen: Sie spielte im römischen stoischen Gedanken (was in des Kaisers Abhandlung gut erkennbar ist) eine fundamentale Rolle, weil die Existenz des *Imperium Romanum* den unerlässlichen politischen Hintergrund für die Entwicklung der Philosophie am Tiber bildete. In eben diesem Sinn kann über 'römischen Stoizismus' gesprochen werden.

Im zweiten Teil ('Blick aufs „Römertum" [*Romanitas*]') bemühte ich mich diese Gedanken der Memoiren des Kaisers zusammenzustellen, die seine durch und durch römische Mentalität bestätigen: Es sind sowohl Äußerungen über die Notwendigkeit des sich Aufopfrens für andere, wie auch Bemerkungen, in denen er für die Römer typische Interessen an Einzelheiten aus gesellschaftlichem und naturwissenschaftlichem Leben verrät. Erneut bemühe ich mich, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu richten, dass diese Notizen nicht als gewöhnliche

Zulagen zu philosophischen Überlegungen des Kaisers behandelt werden können, als vielmehr als Beweis, dass die stoischen Überlegungen Inspirationen aus der römischen Ideologie bezogen haben: Dies ergibt sich aus der Überzeugung, dass das jahrhundertlange Bestehen des *Weltimperium Romanum* (welches die Imperien hellenistischer Monarchien ersetzt hatte) und der unbesiegtten Macht, zum ungeschriebenen Paradigma in den stoischen Überlegungen über einen weltweiten Staat, die unveränderliche Natur der Welt, das Schicksal und die Unabwendbarkeiten von Naturgesetzen geworden war.

Der dritte Teil ('Römischer Stoizismus in der Praxis') ist ein Versuch die vorherige These zu entwickeln und zu interpretieren. Darin wird erinnert, auf welche Art Rom für einige Hundert Jahre zur politischen Weltmacht geworden ist, und wie diese Tatsache die Beliebtheit und die Entwicklung der stoischen Doktrinen in Rom beeinflusste. Betont wurde vor allem die Tatsache der Existenz des weltweiten Imperiums selbst, welche im entscheidenden Maße über die Aneignung und spätere Attraktivität der stoischen Philosophie am Tiber entschied.

Die Schlußfolgerungen wurden in Teil IV ('Roma semper aeterna') zusammengestellt. Erneut weise ich auf die Tatsache hin, dass die Idee von Roms Ewigkeit vom Kaiser in seinen Memoiren nicht bestritten wurde. Trotz der Gedanken an das Verrinnen und die Geringfügigkeit des menschlichen Lebens bemühe ich mich darauf hinzuweisen, dass die ungeschriebene, stolze Überzeugung des Kaisers über Roms Ewigkeit und die römische Macht begleitet wurde von existentiellen Überlegungen – und diese Eindrücke geben den philosophischen Betrachtungen des römischen Imperators ihren charakteristischen Wesenszug.





# **TEOLOGIA**



## BIBLIJNE PODSTAWY MARIOLOGII

**Słowa kluczowe:** kobieta, Ewa – Córka Syjonu, Maryja – Matka Zbawiciela

**Key words:** woman, Eve, the Daughter of Zion, Mary, the Mother of the Saviour

**Schlüsselworte:** Weib, Eva – Zions Tochter, Heilige Maria – Mutter des Erlösers

W konstytucji dogmatycznej o Kościele (*Lumen Gentium*) paragraf o „Roli Błogosławionej Dziewicy w ekonomii zbawienia” rozpoczyna się od słów: „Pismo święte Starego i Nowego Testamentu oraz czcigodna tradycja w sposób coraz bardziej jasny przedstawiają i naocznie niejako ukazują rolę Matki Zbawiciela w ekonomii zbawienia”<sup>1</sup>. Z kolei wielka karta kultu maryjnego „Redemptoris Mater” Jana Pawła II<sup>2</sup> jest prawdziwą sumą mariologii biblijnej. Wiele tekstów Starego Testamentu, a zwłaszcza nowotestamentalne teksty Łukasza i Mateusza na temat dzieciństwa Jezusa oraz perykopy Jana są w biblistyce przedmiotem pogłębionych studiów. Zachęcał do nich już papież Paweł VI w „*Marialis Cultus*” pisząc: „Lektura Pisma świętego dokonująca się pod tchnieniem łaski Ducha świętego pomaga odkryć, jak Maryja może być uważana za wzór tego, czego oczekują ludzie naszych czasów”<sup>3</sup>.

W Starym Testamencie Bóg powoli przygotowywał ludzkość na przyjście na świat Chrystusa Zbawiciela. Już na początku dziejów ludzkich, wypędzając z raju pierwszych ludzi, Bóg daje im obietnicę i pociechę zawartą w Protoewangelii. Obietnica ta łączy postać niewiasty z pokonaniem szatana, a niewiastą tą, w świetle pełnego Objawienia, była matka zwycięzcy nad szatanem. Po wiekach oczekiwania

---

\* Ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk (ur. 1951 r.), profesor zwyczajny w Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach, kierownik Zakładu Historii i Kultury Antycznej; dyrektor Instytutu Historii w tejże Uczelni. Profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Biblijnej na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

<sup>1</sup> *Lumen gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Paris 1967, nr 55.

<sup>2</sup> *Encyklika Redemptoris Mater Ojca Świętego Jana Pawła II o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, w: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, t. I, s. 257–317.

<sup>3</sup> *Marialis Cultus*. Adhortacja Papieża Pawła VI (nr 37).

nadeszła pełnia czasu: „Gdy nadeszła pełnia czasu – ogłasza święty Paweł w najstarszym tekście maryjnym Nowego Testamentu – zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty” (Ga 4,4). Dzięki macierzyństwu Maryi Syn Boży istniejący odwiecznie u Ojca, wchodzi w ludzkie ciało. Ona jest tą Niewiastą, która jest obecna w całej historii zbawienia: od betlejemskiego żłobka aż do krzyża na Kalwarii, zawsze głęboko zaangażowana w sprawę Syna.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie roli Maryi w ekonomii zbawienia w świetle tekstów Starego i Nowego Testamentu. Biblijne podstawy mariologii zawarte są w Starym Testamencie w Protoewangelii oraz w tekstach proroków Izajasza, Sofoniasza i Zachariasza, a w Nowym Testamencie w ewangeliami Łukasza i Marka oraz Jana. Bogactwo treści teologicznej tych tekstów sprawia, że – nie wchodząc w szczegółowe analizy egzegetyczne – w moim opracowaniu koncentruję się na zasadniczych przewodnich ideach teologicznych zawartych w tych tekstach.

Artykuł składa się z czterech części. Część I stanowi zarys starotestamentalnej teologii kobiety. W części II podejmę próbę mariologicznej interpretacji Protoewangelii. W części III zawarta jest analiza głównych tekstów prorockich, a w części IV tekstów nowotestamentalnych (Ewangelię Jana uwzględniłam w części II ze względu na paralelizm z Rdz 3,15).

## I. ZARYS STAROTESTAMENTALNEJ TEOLOGII KOBIECY.

W kodeksach starożytnego Izraela, podobnie jak w prawodawstwie starożytnego Bliskiego Wschodu, kobieta nie jest istotą pełnoprawną. Jej miejsce w społeczeństwie wiąże się przede wszystkim z jej funkcją macierzyńską. Natomiast Biblia poza funkcją macierzyńską, w wieloraki sposób podkreśla niezwykłość kobiety w innych obszarach życia ludzkiego indywidualnego i społecznego. Oto Duch Jahwe zstępuje na niektóre z nich przemieniając je w prorokinie i wykazując zarazem, że płeć wcale nie stanowi przeszkody do potężnego działania w nich Ducha Bożego. Tak jest w przypadku Miriam (Wj 15,20n), Debory i Jael (Sdz 4,4–5,31), Huldy (2 Krl 22,14–20)<sup>4</sup>. „Znaleźć żonę – to znaleźć dobro” (Prz 18,22), to „otrzymać odpowiednią dla siebie pomoc”, mocne oparcie, zabezpieczenie swojego mienia, miejsce schronienia w chwilach pokusy do zejścia na bezdroża (Syr 36,24–27). Roli kobiety – w świetle tekstów biblijnych – nie wolno jednak ograniczać tylko do obszaru obyczajowego, do jej funkcji w naturalnym obszarze życia ludzkiego. Kobieta odgrywa ważną, a nawet istotną rolę w Bożych planach zbawienia. Można więc mówić o teologii kobiety<sup>5</sup>.

W Starym Testamencie spotykamy się z kilkoma nurtami teologii kobiety. Na pierwszym miejscu wymienić należy postać Ewy. W podaniu o ukształtowaniu kobiety z „boku Adama” wyrażona jest idea „bycia jednym” mężczyzny i kobiety;

<sup>4</sup> A. S t r u s, *Biblijne podstawy tytułu „Wspomożycielka” nadawanego Matce Zbawiciela*, w: S. Prus (red.), *Maryja wspomóżenie wiernych*, Warszawa 1986 („przykłady niewiast-bohaterek ratujących w nieszczęściu” zob. s. 28–39).

<sup>5</sup> Zob. X. L e o n - D u f o u r, *Kobieta*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1973, s. 377–381.

wprawdzie kobieta może stać się dla mężczyzny pokusą, ale równocześnie jest ona matką wszelkiego życia i stąd otrzymuje swoje imię. Zostało ono jej nadane po upadku i po słowach Bożego potępienia wyrażając w ten sposób jej powołanie i jej godność. Podczas gdy wiele religii starożytnych chętnie przyrównuje kobietę do ziemi, to Biblia utożsamia kobietę z życiem. Jest ona, zgodnie z określeniem jej natury Ewą, „żyjącą”, matką życia, zapewniającą trwałość rodzajowi ludzkiemu. To ona, kobieta, jako źródło życia zbliża się bezpośrednio do misterium bytu, do Boga Żywego, od którego pochodzi wszelkie życie.

Drugi nurt starotestamentalnej teologii kobiety związany jest z ideą dziewictwa. W tekstach Starego Testamentu zwykle płodność przeciwstawiana jest niepłodności – płodność jest znakiem Bożego błogosławieństwa, a niepłodność jest znakiem przekleństwa. Ale w Starym Testamencie pojawia się już idea, że płodność jest czymś naturalnym, zwyczajnym, natomiast niepłodność jako dziewictwo staje się czymś naprawdę błogosławionym. To przewartościowanie jest znamienne. Oto prawdziwym synem Abrahama nie jest już ten, kto pochodzi od niego w sensie fizycznym, lecz ten, kto ponad narodzinami fizycznymi poczyna się dzięki stwórczej mocy Boga. Abraham stanie się ojcem wielu narodów choć stwierdził, że ciało jego już „obumarłe (...) i że obumarłe jest łono Sary” (Rz 4,19). Niepłodność jako dziewictwo jest wychwalana w Starym i w Nowym Testamencie. „Śpiewaj z radości, niepłodna, któraś nie rodziła, wybuchaj weselem i wykrzykuj” (Iz 54,1). „Wesel się, nie płodna, któraś nie rodziła, wykrzykuj z radości, która nie znałaś bólów rodzenia, bo więcej dzieci ma samotna niż ta, która żyje z mężem” (Ga 4,27).

Kolejny etap rozwoju teologii kobiety związany jest z postaciami dwóch wielkich wybawicielek Izraela: Estery i Judyty. Obie, jako wybawicielki narodu symbolizują duchową siłę Izraela. Oto kobieta pozostaje w służbie życia.

Dalszym rozwinięciem teologii kobiety jest koncepcja narodu wybranego jako partnera przymierza. Izrael, naród wybrany, jest określany mianem kobiety, dziewicy, oblubienicy. Związek przymierza Jahwe z Izraelem jest przymierzem miłości małżeńskiej; Jahwe ukochał Dziewicę – Izraela miłością, która okazuje się niezniszczalna i wieczna (Oz 11,8–9). Prorok Sofoniasz zwraca się do upersonifikowanego Izraela słowami; „Wyśpiewuj, Córko Syjońska! Podnieś radosny okrzyk! Ciesz się Córko Jeruzalem” (So 3,14).

W tekstach w późniejszej warstwie Starego Testamentu centralne znaczenie ma kategoria pojęciowa mądrości, która najczęściej jest interpretowana chrystologicznie. Jednak mądrość zarówno w języku hebrajskim (*hokma*) jak i w greckim (*sophia*) jest rodzaju żeńskiego, a „jako taka w świadomości językowej Starego Testamentu nie jest tylko pustym zjawiskiem gramatycznym”<sup>6</sup>. Mądrość towarzyszyła Bogu przy stworzeniu świata (Prz 8,30), jest matką troszczącą się o swe dzieci (Syr 15,2; Mdr 7,12), jak szcudra gospodyni wysłała sługi, by zaprosić wszystkich na ucztę (Prz 9,1–6). W historii egzegezy dominuje interpretacja chrystologiczna tych tekstów mądrościowych, stąd Kościół w odniesieniu do Maryi nigdy nie użył tytułu: „Mądrość”, lecz „Stolica Mądrości”. I chociaż tego określenia nie znajdujemy w Piśmie świętym, to jednak egzegeci coraz częściej stwierdzają, że chodzi tu nie tylko o zwykłą akomodację tekstów mądrościowych do Matki Chrystusa. „Pismo święte

<sup>6</sup> J. R a t z i n g e r, *Wzniosła Córa Syjonu*, Poznań 2002, s. 21–22.

odslaniając w niezwykle sposób plan zbawienia ludzkiego, wszędzie przepojone jest tajemnicą Zbawiciela i wskazuje – od Księgi Rodzaju do Apokalipsy – bardzo wyraźnie na tę, która była Matką i Towarzyszką Tegoż Zbawiciela<sup>7</sup>. Myśli autorów biblijnych uwydatniają postać kobiety, zapowiadanej w Starym Testamencie typologicznie, ale w Nowym Testamencie uosabianej w pokornej służebnicy, której cały byt wypowiada się w słowach: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego” (Łk 1,38). A stało się – „gdy nadeszła pełnia czasów” i gdy „Bóg zesłał Syna swego zrodzonego z niewiasty, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4,4). Jest to najstarsze świadectwo o Maryi, jakby „pierwsza warstwa Dobrej Nowiny o Maryi, głęboko ukryta w pokładzie słów”<sup>8</sup>.

## II. MARYJA W PROTOEWANGELII

Trzy teksty Starego Testamentu mówią o zbawczej interwencji Boga w ludzkie dzieje za pośrednictwem Wybrańca Bożego, w których zawarte są aluzje do Jego Matki. Pierwsza z nich jest zawarta w Protoewangelii (Rdz 3,15). Przejdźmy do analizy tego proroctwa:

*„Ustanawiam nieprzyjaźń między tobą a niewiastą  
oraz między potomstwem twoim i potomstwem jej.  
Ono zdepcze twój głowę,  
a ty zranisz mu piętę”.*

Podstawowy problem interpretacyjny tego tekstu polega na rozstrzygnięciu, czy ma on przesłanie mariologiczne, chrystologiczno-mariologiczne, czy raczej jest tylko zapowiedzią walki i zwycięstwa rodzaju ludzkiego (potomstwa Ewy) z wszystkimi formami zła, jakie towarzyszyć będzie historii człowieka. Aby opowiedzieć się za którąś z tych interpretacji należy przeprowadzić dokładną analizę tekstu. Zaczniemy od ustalenia sensu istotnych terminów.

**Nāhāš – wąż.** Określenie to ma w tekście podwójne znaczenie. Z jednej strony chodzi o węża jako zwierzę: „A wąż był najbardziej przebiegły ze wszystkich zwierząt polnych, które Jahwe Bóg stworzył” (Rdz 3,1). Z drugiej strony wąż jest ukazany jako wróg Boga i człowieka, a jego celem jest zniszczenie przyjaźni łączącej pierwszych ludzi ze Stwórcą. Trudno przyjąć, że autor biblijny miał na myśli tylko węża jako zwierzę, bowiem wąż jako taki nie mógł przecież wiedzieć o zakazie Bożym i nie mógł buntować ludzi przeciw Bogu. Ale z drugiej strony błędnym byłoby również twierdzenie, że autor biblijny przez węża rozumiał szatana. Autor biblijny nie mówi o wężu jako tylko zwierzęciu ani o diable, który przybrał postać węża; mówi „o rzeczywistym wężu, ale w jakiś specjalny sposób: jako symbolizującym przeciwnika Boga i człowieka”<sup>9</sup>. Księga Mądrości (2,24) i Apokalipsa (12,9) wyraźnie utożsamiają rajskiego węża z szatanem, wrogiem człowieka i Boga.

<sup>7</sup> *Marialis Cultus*, nr 30.

<sup>8</sup> R. Laurentin, *Matka Pana*, Częstochowa 1989, s. 18.

<sup>9</sup> M. Filipiak, *Protoewangelia Rdz 3,15: pierwsza Ewangelia czy ewangelia pierwotna?*, w: S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. II, Lublin 1977, s. 53; R. Krawczyk, *Protoewangelia Rdz 3,15 próba interpretacji mesjańskiej*,

**•Ăřît – ustanawiam.** Czasownik ten może wyrażać zarówno czas przyszły („ustanowię”: tak tłumaczy Vg – *ponam*), jak i czas teraźniejszy. Bardziej uzasadniony jest czas teraźniejszy; przemawia za tym kontekst wiersza: nieprzyjaźń i stan walki rozpoczęły się już z chwilą wypowiedzenia wyroku. **•Ĕbāh – nieprzyjaźń** (Vg *inimittiae*). Na miejsce przyjaźni, którą oszukańczo między wężem a niewiastą chciał wprowadzić wąż, Bóg ratując człowieka wprowadza nieprzyjaźń. Wrogość ta dotyczy niewiasty i jej potomstwa w stosunku do potomstwa węża. Tekst nie wspomina tu Adama, ponieważ bezpośrednio tylko Ewa została przez węża skuszona, Adam jednak również zgrzeszył – zgrzeszył za pośrednictwem Ewy.

**Šűf – zdepcze.** Opierając się na tłumaczeniu Septuaginty (*terein*) niektórzy autorzy termin *šűf* tłumaczą: „godzić”, „czyhać”. W takim wypadku chodziłoby o nieustanne zmaganie się dwóch sił, ale nie byłoby w tekście żadnej sugestii co do wyniku tej walki. Ale termin *šűf* użyty w innych tekstach Starego Testamentu oznacza: „zetrzeć”, „zniszczyć” (Hi 9,17; Ps 139,11), sugeruje więc wyraźnie zwycięstwo jednej ze stron. Ponieważ czasownik *šűf* użyty jest w tekście dwukrotnie i w odniesieniu do pięty i w odniesieniu do głowy, należy w przekładzie nadać mu sens adekwatny do rodzaju walki: człowiek może zdeptać, zniszczyć, zmiażdżyć głowę węża, ten zaś może jedynie zranić człowiekowi piętę. Wydaje się, że można bez zniekształcenia myśli tekstu hebrajskiego czasownik *šűf* odniesiony do węża tłumaczyć: „zranisz”<sup>10</sup>.

**Hā iššāh – niewiasta.** W tekście Rdz 3,15 termin ten odnosi się do Ewy, żony mężczyzny, ona gra główną rolę w opowiadaniu o upadku. O niej jest mowa w kontekście poprzedzającym ogłoszenie wyroku, jak i w kontekście następnym. Ale kara spotyka wszystkich trzech uczestników zdarzenia. Ewa skłoniła męża do zjedzenia owocu, więc odtąd będzie musiała być mu podporządkowana (Rdz 3,16). Adam zjadł zakazany owoc, i dlatego zostaje skazany na ciężką pracę dla zdobycia pożywienia (Rdz 3,17–19). Wąż w miejsce chwilowej przyjaźni z Ewą zostaje skazany na wieczną nieprzyjaźń. Ewa jest tą niewiastą, której potomstwo ma zniszczyć głowę węża.

**Hű: on, ona, ono?** Kto zniszczy głowę węża: Ona (kobieta), on (potomek niewiasty, Mesjasz?), ono (potomstwo Ewy?). Wulgata tłumacząc ten zaimek przez „ipsa”, przypisuje walkę z wężem kobiecie. Septuaginta zaś tłumacząc go przez „autos”, sugeruje myśl o jednym potomku niewiasty. Natomiast w tekście hebrajskim zaimek *hű* odnosi się do *zera<sup>c</sup>* – potomstwa niewiasty. Ono będzie zwyciężcą kusiciela.

**Zera<sup>c</sup> – potomstwo.** Termin ten w tekstach biblijnych określa potomstwo człowieka w sensie indywidualnym (Rdz 4,25) to jest syna, lub zbiorowym (Rdz 22,17). Ponieważ tekst Rdz 3,15 mówi o walce, która trwać będzie przez wszystkie pokolenia, w naszym tekście termin *zera<sup>c</sup>* ma sens kolektywny, oznacza cały rodzaj ludzki. Tekst Rdz 3,15 z potomstwa niewiasty nie wyodrębnia nikogo, kto miałby spełniać wyjątkową rolę w walce z szatanem, nie możemy więc traktować go jako tekstu

w: *Verbum Caro factum est, Księga pamiątkowa dla Ks. Profesora T. Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 305–314.

<sup>10</sup> J. J e l i t o, w: *Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961, s. 92, uzasadnia zwycięstwo człowieka w walce z szatanem na podstawie analogii pozabiblijnych wyrażenia: głowa–pięta.

mesjańskiego. Są jednak w tekście zawarte pewne aluzje, które pozwalają wnosić, że jest on otwarty na nadzieję i zwycięstwo<sup>11</sup>.

Najpierw przeciwstawienie: zdeptanie głowy – zranienie pięty. Wprawdzie ukąszenie w piętę ludzką może mieć tak samo śmiertelny skutek, jak zdeptanie głowy węża, jednak człowiek może się uratować, jeśli nie zaniedba odniesionej rany. A zatem, szanse w tej walce nie będą równe. „Potomkowie Ewy mogą mieć zawsze przewagę, chociaż z walki tej również nie wyjdą bez szkód. Ostateczne zwycięstwo nie wyklucza wielorakich porażek”<sup>12</sup>.

Aluzje do zwycięstwa zawiera też Wulgata, która przez użycie dwóch różnych słów: *conteret* – *insidiaberis* wprowadza rozróżnienie między czynnością człowieka i węża i opowiada się za zwycięstwem. Przekleństwo Bóg rzuca tylko na węża („bądź przeklęty”: Rdz 3,14) wyrok na Adama i Ewę zawiera tylko karę, nie przekleństwo.

I wreszcie – tekst Rdz 3,15 należy do tradycji jahwistycznej, a ta jest historią zbawienia ukazującą dobrego Boga kochającego człowieka, naprawiającego bez przerwy swój plan zbawienia mimo ludzkich grzechów.

Czy w tekście Rdz 3,15 stanowiącym zapowiedź zwycięstwa, zawarta jest również zapowiedź Mesjasza i Jego Matki? Gdy zwycięstwo odnosi zbiorowość ludzka, jest oczywiste, że jest jakaś jednostka, która temu ogółowi przewodzi. Potomstwo Ewy zwycięży kusiciela przez jednego swego przedstawiciela. Późniejsze proroctwa określają dokładniej, kim będzie ta jednostka: będzie nią potomek Judy (Rdz 49,10), syn Dawida (Iz 11,1), który narodzi się w Betlejem (Mi 5,1), z Dziewicy (Iz 7,14), który przez cierpienie i śmierć wybawi ludzi (Iz 53,1–12). Tym potomkiem zapowiedzianym już w zaraniu dziejów ludzkich przez Rdz 3,15 będzie Mesjasz. Tak pojęty tekst Rdz 3,15 można więc traktować chrystologicznie jako punkt wyjścia nadziei mesjańskich Izraela<sup>13</sup>.

Czy Protoewangelię można interpretować również mariologicznie? Czy w zapowiedzi Mesjasza, zwycięzcy szatana, mieści się również zapowiedź Jego Matki? W perspektywie chrystologicznej zwycięstwo nad kusicielem-szatanem dokonało się przez Jezusa Chrystusa z Nazaretu, w Nim bowiem urzeczywistniła się proroctwa zapowiedź Rdz 3,15. W tej perspektywie teologicznej zapowiadaną w wyroczni Rdz 3,15 niewiastą matką Zwycięzcy, jest Matka Chrystusa. Niewiastą (*hā iššāh*) w wyroczni Rdz 3,15 w sensie wyrazowym jest Ewa, w sensie zaś pełniejszym jest Maryja, Matka Mesjasza<sup>14</sup>. Ale wiemy o tym z całości Objawienia, a pierwszymi aluzjami – ale jedynie aluzjami – do interpretacji mariologicznej może być tłuma-

<sup>11</sup> A. K l a w e k (*Pierwsze proroctwo Gen 3,14–19*, RBL 2–3 (1963), s. 131) opowiadając się za takim rozumieniem tekstu Rdz 3,15 proponuje przekład 3,15d następująco: „gdy czyhał będziesz na piętę”. A zatem: wąż zginie, gdy będzie się gotował, by ukąsić w piętę. Jego przeznaczeniem jest klęska, przeznaczeniem niewiasty – zwycięstwo.

<sup>12</sup> M. F i l i p i a k, *Protoewangelia Rdz 3,15: pierwsza Ewangelia czy Ewangelia pierwotna*, art. cyt., s. 59.

<sup>13</sup> Zob. R. K r a w c z y k, *Nadzieje mesjańskie w historii starożytnego Izraela*, Warszawa 2008, s. 35–48.

<sup>14</sup> Potwierdza taką opinię S. Styś w swoim artykule pt. „Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego” Rdz 3,15, *RTK* 1(1949).



czenie Wulgaty (*ipsa*) oraz rodzajnik *hā* przy słowie *ʾiššāh* w tekście hebrajskim wskazujący zdaniem niektórych autorów na niewiastę specjalną.

Więcej światła na kwestię maryjnego znaczenia Protoewangelii rzuca tekst Apokalipsy 12, gdzie na nowo spotykamy się z bohaterami Rdz 3,14–17:

1. wielki smok, wąż starodawny, który nazywa się diabłem i szatanem (12,3–9),
2. niewiasta (12,1–2),
3. syn niewiasty (12,4–9),
4. pozostałe potomstwo (12,17)<sup>15</sup>.

Oto postacie pierwszej walki biblijnej z siłami zła w Rdz 3,14–17 stają się bohaterami ostatniej walki apokaliptycznej w Ap 12<sup>16</sup>. Paralelizm obu tekstów jest niewątpliwy, trudno więc wykluczyć sens mariologiczny zapowiedzi kobiety z Ap 12 i kobiety z *Księgi Rodzaju*. Sens (wyrazowy) postaci niewiasty z Ap 12 jest jeden – eklezjologiczny, ale taki, który obejmuje lud Boży obu Testamentów. Ten eklezjologiczny sens zawiera w sobie również sens mariologiczny: zapowiedź Mesjasza mieści w sobie zapowiedź Jego Matki. Maryja, Matka Mesjasza, zwycięzcy szatana, znajduje się w centrum historii zbawienia, a to właśnie miejsce centralne przyznaje Jej zarówno Rdz 3,15 jak i Ap 12<sup>17</sup>. F. Gryglewicz pisze: „W ujęciu autora czwartej Ewangelii na Gulgocie spełniła się przepowiednia z Protoewangelii: odkupienia ludzkości dokonał – Jezus na krzyżu, a współpracowała z Nim Jego Matka jako ta niewiasta, o której w Protoewangelii była mowa”<sup>18</sup>.

Tak więc – pisze J. Homerski – „u progu historii ludzkości i u początków dziejów zbawienia pojawiła się zapowiedź Zwycięzcy nad szatanem i Jego Matki. Matkę Zwycięzcy prorok ukrył niejako w cieniu misji jej Syna, ale tym samym związał ją bardzo silnie z Jego dziełem”<sup>19</sup>. Przekaz maryjny stawał się w historii zbawienia coraz wyraźniejszy, a w pełnym świetle zabłysnął u proroka Izajasza, który zapowiedział kim będzie ów zwycięzca szatana, potomek niewiasty i kim będzie Jego Matka.

### III. MARYJA W ZAPOWIEDZIACH PROROCKICH

#### 1. Zaczniemy od analizy tekstu Izajasza 7,14.

Kiedy współczesny Izajaszowi król Achaz nie posłuchał wezwania proroka, by nie szukał pomocy wśród ludzi, lecz aby zaufał „Bogu – wtedy Izajasz – chcąc pokazać, że Bogu warto zaufać, bo jest wszechmocny – wygłasza prorocstwo: „Dlatego Pan sam da wam znak:

Oto panna brzemienna porodzi syna

<sup>15</sup> S. Ł a c h, *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 218–219, 573–579.

<sup>16</sup> A. F e u i l l e t, *Triumf niewiasty w świetle Protoewangelii*, „Communio” 3(1983), nr 5, s. 17–29.

<sup>17</sup> Zob. M. K a r c z e w s k i, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010, s. 136–145.

<sup>18</sup> F. G r y g l e w i c z, *Błogosławiona przez wszystkie narody Matka Boża w Nowym Testamencie*, Częstochowa 1984, s. 72.

<sup>19</sup> J. H o m e r s k i, *Maryja Matka Chrystusa*, RTK 35(1988), z. 1, s. 30.

i nazwie go imieniem Emmanuel (Iz 7,14)<sup>20</sup>.

Dla pełniejszego zrozumienia prorocstwa należy określić zasadniczą treść terminologii użytej w proroctwie.

Rzeczownik „znak” (hebr. *ôl*) oznacza szczególne, nadzwyczajne wydarzenie zdziałane przez Boga na potwierdzenie Jego słów. Znak nie zawsze musiał nastąpić bezpośrednio po przekazaniu słowa Bożego, mógł również odnosić się do przyszłości. Z kolei czasownik „da” (hebr. *jittēn*) wyraźnie rzutuje w przyszłość, ale Izajasz widzi spełnienie znaku jako fakt dokonujący się na jego oczach, jakby w teraźniejszości. Czas spełnienia znaku nie jest więc wyraźnie określany.

Znak będzie przekazany za pośrednictwem „panny”. Termin hebrajski „panna” = *almāh* występuje w Starym Testamencie stosunkowo rzadko, bo tylko dziewięć razy, a może oznaczać albo dziewczynę, która osiągnęła wiek umożliwiający jej zawarcie małżeństwa (Rdz 24,43; Wj 2,8; Ps 68,26), albo narzeczoną (Pnp 1,3; 6,8), a przypuszczalnie także kobietę zamężną (Prz 30,19). Większość tekstów występujących w Starym Testamencie nie wyklucza wyraźnie aspektu dziewictwa w rzeczowniku *almāh* to jednak nie wydaje się, żeby dziewictwo było aspektem zasadniczym i szczególnym tego rzeczownika<sup>21</sup>.

Niewiastę zamężną język hebrajski określa słowem *iššāh* tym terminem określona jest Ewa, żona Adama – natomiast dziewicę słowem *betūlāh*. Izajasz użył jednak słowa *almāh* Większość egzegetów przyjmuje, że użyty w Iz 7,14 termin *almāh* odnosi się do żony króla Achaza – w tym właśnie kontekście historycznym było wygłoszone prorocstwo. Taki jest podstawowy sens wyrazowy wypowiedzi Izajasza.

Dalszy etap refleksji nad prorocstwem Izajasza 7,14 widzimy w Septuagincie. Tłumacze *Biblii Hebrajskiej* na język grecki nie wahali się oddać terminu hebrajskiego *almāh* za pomocą greckiego słowa *parthenos* – dziewica. Oznacza to, że prorocstwo Izajasza rozumiano już wtedy w sensie dziewiczego poczęcia Mesjasza. Można więc na podstawie tekstu Septuaginty za włoskim egzegetą Luigi Melottim powiedzieć, że „prorok ma na uwadze wprost narodziny króla Achaza, lecz jego prorocstwo wykracza poza swą realizację bezpośrednią i będzie miało swą pełną realizację w narodzinach Jezusa Chrystusa z Maryi Dziewicy”<sup>22</sup>.

Wróćmy do analizy dalszego ciągu prorocstwa. Imię dziecka, które *almāh* urodzi – *Immānūʿel* (Bóg z nami) należy do imion teoforycznych wyrażających ufność w opiekę Bożą. Wyrocznia – nie mówi kim będzie ów Emmanuel i czego dokona, każe się jednak domyślać, że będzie to ktoś, którego życie i dzieło, jakiego dokona będą świadczyć, że Bóg jest z ludźmi, z nami. Niezwykłość Syna Niewiasty, Emmenuela, podkreślają dwie pieśni o Emmanuelu w Iz 9,5–6; 11,1–3.5.10.

Oto treść tych prorocstw:

„Oto Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany.

Na Jego barkach spoczęła władza.

<sup>20</sup> A. Strus, *Rozwój prorocstwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie*, RBL 39(1986), nr 3, s. 197–211.

<sup>21</sup> H. L e m p a, *Almah rodząca Emmenuela (Iz 7,14)*, w: J. Szłaga (red.), *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej*, Lublin 1984, s. 48.

<sup>22</sup> L. M e l o t t i, *Maryja i jej misja macierzyńska*, Kraków 1983, s. 17.

Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca,  
 Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Księżę Pokoju.  
 Wielkie będzie Jego panowanie i pokój bez końca nad tronem Dawida i nad jego królestwem,

które On utwierdzi i umocni  
 prawem i sprawiedliwością odtąd aż na wieki.  
 Zazdrosna miłość Jahwe Zastępów tego dokona” (Iz 9,5–6).

(...) „Gałązka wyrośnie z pnia Jessego,  
 Odrośl się puści z jego korzenia.

I spocznie na Nim Duch Jahwe:  
 Duch mądrości i rozumu, Duch rady i męstwa,  
 Duch wiedzy i bojaźni Jahwe.

I upodoba sobie w bojaźni Jahwe.

Nie będzie sądził z pozorów

Ni wyrokował z pogłosek.

(...) Sprawiedliwość będzie mu pasem na biodrach  
 a wierność przepasaniem łądzwi.

(...) Owego dnia się to stanie:

Korzeń Jessego stać będzie za znak dla narodów.

Do niego ludy przyjdą po radę,

i sławne będzie miejsce Jego spoczynku” (Iz 11,1–3.5.10)<sup>23</sup>.

Zadanie, jakie według tych tekstów ma do spełnienia Emmanuel przerasta ludzkie możliwości. Toteż ich spełnienie będzie znakiem, że „Bóg jest z nami”, uderzające jest jednak, że zanim prorok bliżej nakreślił sylwetkę tego niezwykłego Księcia-Króla, na pierwszym miejscu w pierwszej pieśni, w Iz 7,14, obwieścił Jego Matkę.

Wyjątkowość Emmanuela podkreśla również to, że ziemia Judy, uważana za własność Boga Jahwe (Iz 14,2; Jr 2,7; Oz 9,3; 1 Sm 26,19), w tekście Iz 8,8 nazwana jest „krajem Emmanuela”. Jest to niejako postawienie znaku równości pomiędzy Jahwe a Emmanuelem, a przynajmniej wskazaniem na Emmanuela jako na wysłannika, z którym Jahwe dzieli prawa własności kraju.

Rozwój świadomości wiary kierowany Duchem świętym zmierzał – do przekonania, że w przyszłości Bóg wybierze Matkę, która pocznie i porodzi Mesjasza. Taką myśl można wyczytać w prorocztwie Micheasza (Mi 5,2). Prorok ten, nawiązując do Iz 7,14 zapowiada, że Jahwe wyda Izraelitów w ręce nieprzyjaciół i będą cierpieli aż do czasu, gdy „rodzić będzie ta, która ma porodzić”, to jest do czasu, kiedy wybrana przez Boga niewiasta wyda na świat Mesjasza. „Zapóżyczony od Izajasza obraz tej, która ma rodzić, wyraźnie już nie odnosi się do jakiejś osoby współczesnej Micheaszowi, ale do mającego przyjść Mesjasza”<sup>24</sup>. Ewangelia Mateusza (Mt 1,22–23) nadaje ostateczną postać tej tradycji egzegetycznej. „A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez proroka: „Oto Dziewica pocznie i porodzi syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: Bóg z nami” (Mt 1,22–23; por. Łk 1,31). Wiara pierwotnego Kościoła uznała prorocstwo Iz 7,14 za zrealizowane w Maryi, dziewiczej Matce Jezusa. Tak więc, głęboki sens

<sup>23</sup> Cytowane teksty w tłumaczeniu autora artykułu.

<sup>24</sup> H. L e m p a, *Almah rodząca Emmanuela*, art. cyt., s. 52.

proroctwa Iz 7,14 w pełni został odczytany dopiero w świetle wydarzeń Nowego Testamentu, który dał autorytatywną wykładnię Starego Testamentu.

2. Poza proroctwami Izajasza także w tekstach proroka Sofoniasza (3,13–17) i Zachariasza (9,9–10) znajdujemy zapowiedzi, które można odnieść do Maryi. Są to wyrocznie o „Córce Syjonu”. Pisarze judaistyczni interpretowali wyrocznie tych proroków o Córce Syjonu w świetle wydarzeń powrotu Izraelitów z niewoli babilońskiej, natomiast w Nowym Testamencie Łukasz interpretuje je w świetle wydarzenia Jezusa.

Użyty w tekstach Sofoniasza i Zachariasza tytuł „Córa Syjonu” występuje zawsze w kontekście mesjańsko-eschatologicznym i jest personifikacją Izraela, a szczególnie „Reszty Sprawiedliwych”, którą Bóg ocalił z katastrofy. Należy zwrócić uwagę, że Łukasz zwiastowanie Maryi przedstawił na wzór tych proroctw, które świetle nowotestamentalnego spełnienia nabierają sensu mesjańskiego.

Najbardziej wyraźne związki występują między Łk 1,28–33 i So 3,14–17. W obydwu tekstach występują analogiczne terminy owiane „tą samą atmosferą radości mesjańskiej”<sup>25</sup>. Oto Sofoniasz zwraca się do upersonifikowanego Izraela słowami: „Wyśpiewuj, Córa Syjońska! Podnieś radosny okrzyk Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca Córa Jeruzalem” (So 3,14). Słowa te są bardzo podobne do pozdrowienia skierowanego do Maryi przez anioła: „Ciesz się pełna łaski, Pan z tobą” (Łk 1,28). W obydwu tekstach wezwanie do radości jest oddane za pomocą tego samego terminu: „chaire” – *ciesz się*. W obydwu tekstach podobna jest motywacja tego wezwania: „Nie bój się, Syjonie! Jahwe twój Bóg, mocarz, jest pośród ciebie. On zbawi, uniesie się weselem nad tobą” (So 3,15–17). Podobnymi słowami wezwania do ufności i radości zwraca się do Maryi anioł w tekście: „Nie bój się Maryjo. Oto poczniesz i porodzisz Syna i dasz mu imię Jezus. On będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego *panowaniu* nie będzie końca” (Łk 1,30–33).

Czasownik „chaire” – *ciesz się*, występuje w Septuagincie cztery razy (So 3,14; Za 9,9; Jl 21,23; Lm 4,21) zawsze w sensie religijnym i jest wezwaniem do radości mesjańsko-eschatologicznej. Motyw wezwania do radości w obydwu tekstach jest analogiczny: u Sofoniasza jest nim przyjsie Jahwe na tron Syjonu (Ciesz się, bo „Jahwe, król Izraela, jest pośród ciebie”: So 3,15), natomiast u Łukasza są nim narodziny Jezusa, którego imię oznacza Jahwe zbawiciel. Tytułowi: „Jahwe twój Bóg” u Sofoniasza 3,17 odpowiada u Łukasza wzmianka o panowaniu Mesjasza na tronie Dawida (Łk 1,32–33). A zatem: proroctwo wygłoszone przez Sofoniasza Łukasz aktualizuje: odnosi je do nowotestamentalnej rzeczywistości zbawczej – Córa Syjonu to Maryja.

Tę samą interpretację można zastosować do proroctwa Zachariasza: „Raduj się wielce, Córa Syjonu, wołaj radośnie, córko Jeruzalem! Oto król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Jedzie na osiołku (...) Jego władztwo sięgać będzie od morza do morza, od brzegów rzeki aż po krańce ziemi” (Za 9,9–10).

W tekście tym „córa Jeruzalem” oznacza Jeruzalem czasów ostatecznych, w których Bóg odbuduje swoje królestwo na Syjonie, król natomiast oznacza Mesjasza i jego uroczysty wjazd do Jerozolimy. W świetle tekstów Deutero-Izajasza (Iz

<sup>25</sup> J. K u d a s i e w i c z, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 46–49.

60,4.11.14; 61,9–10) Jerozolima jest jakby obrazem macierzyństwa dla wszystkich ludzi: dla pogan i powracających z diaspory synów Izraela.

„Córa Syjonu” pojawia się również w tekstach qumrańskich, w których nawiązuje się do Za 9,9 i odczytuje się je w sensie mesjańsko-eschatologicznym (1 QM XII 13–14). Dopiero w pełni Objawienia rzeczywistość zapowiadana przez proroków nabiera sensu mariologicznego, a także eklezjologicznego: „Córa Syjonu” wskazuje nie tylko na Matkę Zbawiciela, ale także na Jej związek z Kościołem założonym przez Jej Syna<sup>26</sup>.

#### IV. MARYJA MATKA ZBAWICIELA W NOWYM TESTAMENCIE

Do realizacji Bożych planów zbawienia Bóg powołuje i posyła konkretnych ludzi. Do szczególnej, wyjątkowej, jedynej w historii zbawienia misji została powołana Maryja. „W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi imieniem Józef, z rodu Dawida, a Dziewicy było na imię Maryja, anioł wszedł do Niej i rzekł: bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z tobą (...) Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus...” (Łk 1,26–31).

W opisach biblijnych anioł jest posyłany zawsze z polecenia samego Boga (Wj 3,2; Sdz 6,11–24). Obecność anioła w chwili zwiastowania oznacza więc charakter zbawczy tego wydarzenia. Anioł był posyłany do wielkich postaci Starego Testamentu, które miały do spełnienia specjalną misję w Bożych planach zbawienia (Mojżesz: Wj 3,2; Gedeon: Sdz 6,11–24). Podobnie w zwiastowaniu anioł posłany od Boga przekazuje Maryi szczególną misję w historii zbawienia: z woli Bożej pocznie i porodzi Syna Najwyższego (Łk 1,31). Na swoje pełne tajemnicze powołanie Maryja odpowiada: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie (*fiat mihi*) według słowa Twego” (Łk 1,38). W Starym Testamencie formułę „sługa Pana” odnoszono do Mojżesza („Pamiętajcie o Prawie mego sługi Mojżesza, któremu na Horebie poruczyłem ustawy i prawa dla całego Izraela”: Ml 3,22; zob. też Dn 9,11), Jozuego (Joz 24,29; Sdz 2,8), Dawida (2 Sm 7,5–29), Jakuba (Ez 28,33), a w Nowym Testamencie tytuł ten został przypisany samemu Jezusowi (Mt 20,28; Flp 2,7). Tak jak „fiat” w akcji stworzenia powołało do istnienia świat, tak „fiat” Maryi sprowadziło na świat Zbawcę, tak też „fiat” zabrzmiał w Getsemani w szczytowym momencie odkupienia: „Nie moja wola, a Twoja niech się stanie” („*Fiat voluntas Tua*”). *Fiat* w ustach Maryi wskazuje na Jej samookreślenie się jako służebnicy<sup>27</sup>. Wiare Maryi można przyrównać do wiary Abrahama, który uwierzył, że Bóg może w starości obdarzyć go potomstwem z bezpłodnej żony (Rdz 15,5–6). Wątpliwościom Zachariasza, który nie uwierzył orędziu anioła („Bo nie uwierzyłeś moim słowom, któ-

<sup>26</sup> S. Napiórkowski, *O Mariologii eklezjologicznej*, w: J.S. Gajek i K. Pek (red.), *Teotokos. Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, Warszawa 1993, s. 19–36.

<sup>27</sup> Szczegółowe analizy zob. w: Cz. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2003; E. Adamiak, *Mariologia*, Poznań 2003; A. Janowski, *Bliżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004; C. Napiórkowski, *Służebnica Pana. Problemy – poszukiwania – perspektywy*, Lublin 2004.

re się spełnią w swoim czasie”: Łk 1,20) Łukasz przeciwstawia wiarę Maryi. Jak podkreśla Jan Paweł II: „Przy zwiastowaniu Maryja okazując posłuszeństwo wiary (Rz 16,26). Temu, który przemawiał do Niej słowami Zwiastuna (...) w pełni powierzyła się Bogu”<sup>28</sup>. Zawierzenie Bogu nie przekreśla ani racjonalności ani wolności człowieka, dlatego Maryja pyta: „Jakże się to stanie, skoro nie znam pożycia z mężem?” (Łk 1,34). Na to pytanie usłyszy odpowiedź: „Duch święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię” (Łk 1,35)<sup>29</sup>. Zdanie Maryi: „Nie znam pożycia z mężem” oznacza po prostu: „jestem dziewicą”. Maryja stanie się Matką dzięki szczególnej mocy Bożej, bez udziału człowieka. Tą mocą Bożą jest Duch święty. Duch Boży unoszący się nad wodami pierwotnego chaosu oznaczał stwórczą moc Boga przygotowującą chaos do życia (Rdz 1,1–2). W wyrażeniu: „moc Najwyższego” (Łk 1,35) Łukasz nawiązuje do Iz 32,15: „Wreszcie zostanie wylany na nas Duch Jahwe”. „Dla Boga nie ma nic niemożliwego” (Łk 1,37). Tą „rzeczą niemożliwą” jest dziewicze poczęcie Mesjasza. Pisze J. Kudasiewicz: „Ten, który był czynny przy stworzeniu pierwszego człowieka, działa również przy stworzeniu Nowego Adama”<sup>30</sup>. Fakt dziewiczego poczęcia Mesjasza podkreślają dwie Ewangelie Dzieciństwa Jezusa<sup>31</sup>. W Ewangelii Mateusza czytamy: „Po zaślubinach Matki Jego, Maryi z Józefem, wpieryw nim zamieszkali razem, znalazła się brzemienną za sprawą Ducha świętego (...) A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka: Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy Bóg z nami” (Mt 1,18.22–23). W dziewiczym poczęciu i urodzeniu Mesjasza Mateusz widzi wypełnienie się „słowa Pańskiego”, dziewictwo Maryi potwierdzone jest również w zacytowanym wyżej tekście Łukasza: „Posłał Bóg anioła Gabriela do Dziewicy (...) a Dziewicy było na imię Maryja” (Łk 1,26–27).

Jak rozumieć dziewictwo Maryi, biorąc pod uwagę fakt, że w Starym Testamencie pragnieniem każdej izraelskiej kobiety było posiadanie dzieci, a pozostanie bez potomstwa (a więc w stanie dziewictwa) uchodziło za coś hańbiącego. Kiedy Elżbieta poczuła w swym łonie dziecko, rzekła: „Tak uczynił mi Pan (...) zdjął ze mnie hańbę w oczach ludzi” (Łk 1,25). Potomstwo było uważane za dar Boży, za znak Jego błogosławieństwa. Przeanalizujmy więc dokładniej świadectwa obu Ewangelistów.

Mateusz początki ziemskiego życia Jezusa przedstawia dwukrotnie na wzór początków świata: „Rodowód (*genesis*) Jezusa Chrystusa” (Mt 1,1) i drugi raz: „Z narodzeniem (*genesis*) Jezusa Chrystusa było tak” (Mt 1,18). Mateusz chce więc wyraźnie powiedzieć, że z poczęciem i narodzeniem Jezusa Chrystusa rozpoczyna się nowy początek, nowe stworzenie, zapowiadane przez proroków: a stało się to

<sup>28</sup> *Redemptoris Mater*, nr 13.

<sup>29</sup> Zwrot: „Duch święty zstąpi na ciebie” winien być rozumiany nie w sensie trynitarnym, lecz jako określenie Mocy Bożej wyrażonej w Starym Testamencie przez działanie Ducha Jahwe.

<sup>30</sup> J. K u d a s i e w i c z, *Matka Odkupiciela*, dz. cyt., s. 37.

<sup>31</sup> W Ewangelii Marka tylko dwa teksty mówią o Maryi: 3,31–35 i 6,1–6. W pierwszym z nich Jezus odrzuca interwencję swej rodziny; krewni przyszli odciągnąć Go od misji, której nie rozumieli (Mk 3,20–21). Jezus podkreśla, że jego „prawdziwą rodziną” są Jego uczniowie. W drugim tekście rodacy Jezusa nie chcą w Niego uwierzyć, ponieważ jest to „cieśla”, syn Maryi.

wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez proroka: oto dziewica pocznie i porodzi” (Mt 1,22–23). Ale ten początek nowego stworzenia, początek ery mesjańskiej, ma swe wyłączone źródło w Bogu, który działa przez Ducha świętego.

Ten sam przekaz teologiczny zawiera Łukasz: na pytanie Maryi: „Jakże się to stanie skoro nie znam pożycia z mężem” (Łk 1,34), anioł Pański odpowiada: „Duch święty zstąpi na ciebie” (Łk 1,35). Nowy Adam przyszedł na świat dzięki działaniu samego Boga – nie ludzki eros, lecz pełne tajemnicy działanie Ducha świętego inicjuje początek ery mesjańskiej. Realizacja obietnic i wypełnienie Przymierza nie dokonuje się drogą naturalną, drogą ludzkiej płodności. Realizacja obietnic zbawienia jest dziełem samego Boga; On w sposób darmowy, własną mocą realizuje te plany<sup>32</sup>.

Bóg, powołując Maryję do realizacji swoich zbawczych planów, równocześnie obdarza Ją szczególną łaską, aby mogła temu zadaniu podołać. Boski posłaniec, anioł, zanim przekaze Maryi misję, pozdrawia ją słowami: „Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z tobą” (Łk 1,28). Pierwsze słowo anioła: bądź pozdrowiona, raduj się, „chaire”, nie jest zwykłym życzeniem pokoju, jak hebrajskie *shalom*, które jest odpowiednikiem naszego „witaj”. Tutaj, słowo to, jest echem radości mesjańskiej, którą prorocy zwiastują Córce Syjonu (Za 9,9; So 3,14–17; Jl 2,21–27).

Pierwszym darem, jaki otrzymała Maryja, jest łaska; „Łaski pełna” (Łk 1,28), „Znalazłaś łaskę u Pana” (Łk 1,30). Wyrażenie: „pełna łaski” (*kecharitomene*) można przetłumaczyć: Bóg Cię miłuje, Maryjo, Bóg jest dla ciebie życzliwy. A tę łaskę, tę Bożą życzliwość otrzymała wcześniej, zanim stała się Matką Syna Najwyższego. Ten szczególny dar bliskości i przyjaźni Bożej podkreślają kolejne słowa anioła: „Pan jest z Tobą”. Wyrażają one ideę pomocy, dodania odwagi i mocy, błogosławieństwa i wsparcia w spełnianiu powierzonych misji. Misja jedyna i wyjątkowa oznacza równocześnie wyjątkowe uprzywilejowanie. Wiele postaci Starego Testamentu otrzymało takie wsparcie, z postaci Nowego Testamentu formułę tę dzieli Maryja jedynie z Jezusem (J 3,2; 16,32; Dz 10,38), który dzięki temu, że „Bóg był z Nim” (Dz 10,38) czynił znaki (J 3,2). Obdarzenie Maryi obietnicą „obecności Pana” może być dla Niej źródłem odwagi, ale i radości. Pierwsze słowo skierowane do Maryi to: „raduj się” (*chaire*: polskie tłumaczenie: „bądź pozdrowiona”).

Orędzie anioła powinno być źródłem radości. Tam, gdzie działa Bóg, tam jest najgłębsza podstawa do zawierzenia Bogu i radości. Ale aby dodatkowo wzmocnić w Maryi postawę radości i odwagi, boski posłaniec mówi: „Nie bój się Maryjo” (Łk 1,30). Tam, gdzie działa Bóg, nie ma miejsca dla lęku, ponieważ Bóg jest wszechmocny i może człowieka ochronić swą mocą w każdej sytuacji. „Jeżeli Bóg jest z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8,31). To przesłanie biblijne może i powinno dotrzeć do wszystkich ludzi, zwłaszcza w czasach trudnych i stać się podstawą wiary i ufności.

<sup>32</sup> J. K u d a s i e w i c z, *Matka Odkupiciela*, dz. cyt. s. 42.

**BIBLICAL FOUNDATIONS OF MARIOLOGY**

## SUMMARY

The author of the paper presents and explains the role of Mary in the plan of salvation based on texts included in the Old and the New testament. Biblical foundations of mariology can be found in the Old Testament in the Proto-Gospel (Genesis 3,15) and in the texts written by the following Prophets: Isaiah (7,14; 9,5–6; 11,1–3.5.10), Zephaniah (3,13–17) and Zacharias (9,9–10), as well as in the New Testament – in the Gospels according to Luke, Mark and John. The author focuses on the main theological ideas contained in the tests.

**BIBLISCHE GRUNDLAGEN DER MARIOLOGIE**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor des Artikels bringt uns die Rolle der Heiligen Maria im Plan der Erlösung näher, indem er seine Überlegungen auf Texte des Alten und Neuen Testaments stützt. Biblische Grundlagen der Mariologie enthält das Alte Testament im Protoevangelium (Kapitel 3,15) sowie in Texten der Propheten: Isaias (7,14; 9,5–6; 11,1–3.5.10), Sofonias (3,13–17) und Zacharias (9,9–10) und im Neuen Testament im Evangelium von Lukas, Markus sowie Jan. Der Autor konzentriert sich in seiner Bearbeitung auf grundsätzliche theologische in diesen Texten enthaltene Ideen.



## JEZUS JAKO ZBAWICIEL SŁABYCH W TEOLOGII ŚW. ŁUKASZA (Łk–Dz)

**Słowa kluczowe:** soteriologia Łk, Jezus i grzesznicy, Jezus i kobiety, Jezus i chorzy, Jezus i biedni, Jezus i prześladowani

**Key words:** Theology of Luke – Jesus and sinners – Jesus and women – Jesus and the sick – Jesus and the poor – Jesus and the persecuted

**Schlüsselworte:** Theologie des Lukas – Jesus und Sünder – Jesus und Frauen – Jesus und Kranken – Jesus und Armen – Jesus und Verfolgten

### WSTĘP

Na tle pozostałych synoptyków Łukasz uważany jest za ostatniego z ewangelistów, najbardziej dojrzałego pod względem teologicznym. Zdaje się potwierdzać to najbardziej obfity materiał własny, a co za tym idzie – niezwykle oryginalna, piękna teologia<sup>1</sup>. Dotyczy to zarówno chrystologii, pneumatologii i eklezjologii<sup>2</sup>. Możemy znaleźć tu istotne treści mariologiczne<sup>3</sup>.

W niniejszym opracowaniu podjęto próbę zaprezentowania obrazu teologicznego Jezusa – Zbawiciela w Jego relacji słabych i wykluczonych w świetle Ewangelii św. Łukasza<sup>4</sup>. Wydaje się bowiem, że wszechstronność w podejściu do problemu

---

\* Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, wykładowca na Wydziale Teologii UWM oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu.

<sup>1</sup> Zob. S. Mędała, *Czas Jezusa (Ewangelia wg św. Łukasza)*, w: *Ewangelie synoptyczne*, opr. S. Mędała, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 8*, Warszawa 2006, s. 265–274; J. Kudasięwicz, *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, *RTK* 32,1 (1985), s. 75–98.

<sup>2</sup> M. Karczewski, *Prorocy chrześcijańscy w Dziejach Apostolskich*, w: „*Bóg jest miłością*” (1 J 4,16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasięwicza w 80. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, *Rozprawy i Studia Biblijne* 25, Warszawa 2006, s. 175–195.

<sup>3</sup> Zob. J. Kozyra, *Magnificat – kantykt Maryi i maryjna pieśń Kościoła*, w: „*Bóg jest miłością*” (1 J 4,16), s. 252–266.

<sup>4</sup> Zob. R. O’Toole, *L’unità della teologia di Luca. Un’analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, Leumann 1994, s. 101–138.

słabych stanowi cechę charakterystyczną soteriologii Łukaszej<sup>5</sup>. Poniższy artykuł zawiera dwa główne punkty. Pierwszy, stanowi krótkie omówienie cech charakterystycznych soteriologii Łukasza. Omówienie to stanowi zarazem ogólne wprowadzenie do kwestii szczegółowych, które pojawią się w części drugiej. W części drugiej zaprezentowano bowiem główne grupy słabych i wykluczonych, którym Łk w perspektywie soteriologicznej poświęca szczególną uwagę.

## I. GŁÓWNE CECHY CHARAKTERYSTYCZNE SOTERIOLOGII DZIEŁA ŁUKASZOWEGO

### 1. Jezus Zbawiciel jako szczyt historii zbawienia

Ewangelista Łukasz w sposób bardzo oryginalny prezentuje istotne tematy teologiczne. Oryginalność ta ma swoje źródło w wyjątkowości dzieła Łukasowego oraz w specyficznym klimacie teologicznym, który tworzy jego autor. Mówienie o teologii św. Łukasza zakłada bowiem, w odróżnieniu od pozostałych synoptyków, uwzględnienie nie tylko tekstu Ewangelii, ale także Dziejów Apostolskich<sup>6</sup>. Z punktu widzenia teologii – te dwa dzieła, mimo że chronologicznie odnoszą się do różnych okresów – tworzą jedną całość. To sprawia, że Ewangelię Łk należy interpretować uwzględniając przesłanie Dz. Natomiast Dz należy omawiać biorąc pod uwagę przesłanie teologiczne Ewangelii Łk. Oczywiście pod kątem literackim istnieją tu różnice i Dz zachowują swoje cechy specyficzne, ale pod kątem teologicznym są sobie bardzo bliskie. Dotyczy to także soteriologii – czyli przesłaniu teologicznemu dotyczącemu zbawienia. Jezus przychodzi na świat jako Zbawiciel. Jego misja zbawcza opiera się na schemacie drogi<sup>7</sup>. Cel tej drogi stanowią wydarzenia zbawcze dokonujące się w Jerozolimie. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa stanowią kulminację drogi<sup>8</sup>. Ale paradoksalnie droga się nie kończy, ale multiplikuje<sup>9</sup>. Dzieje się tak dzięki przemianie, jaką powoduje wypełnienie zapowiedzi Joela – wylanie Ducha Świętego. Dokonuje się ono w Jerozolimie i powoduje, że towarzysze Jezusa

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> R. S c h n a c k e n b u r g, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments: Die urchristlichen Verkünder*, t. II, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 134–135; zob. W. R a k o c y, „Będziecie moimi świadkami...” (*Dz 1,8*), w: *Dzieje Apostolskie. Listy Pawła*, opr. A.S. Jasiński, S. Mędała, G. Rafiński, W. Rakocy, H. Skoczylas, B. Widła, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 9*, Warszawa 1997, s. 13–81.

<sup>7</sup> J. K u d a s i e w i c z, *Rola Jeruzalem w Łukaszej sekcji podróży (9,51–19,27)*, *RTK* 16,1 (1969), s. 17–40; K. M i e l c a r e k, *ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukasowego obrazu świętego miasta w świetle onomastki greckiej*, *Studia Biblica Lublinensia* II, Lublin 2008, s. 25–74.

<sup>8</sup> Jest to droga życia, J. G n i l k a, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 264–265.

<sup>9</sup> Zob. D. K o t e c k i, „Droga” jako element jedności literackiej i teologicznej Ewangelii Łukasza i *Dziejów Apostolskich*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 1 (2008), s. 55–76.

wyruszają w różnych kierunkach niosąc dobra nowinę o zbawieniu<sup>10</sup>. Temat soteriologii posiada zatem w dziele Łukaszym zawsze dwa wymiary: – czysto chrystopologiczny i eklezjologiczny. Wcielenie i narodziny Jezusa, Jego misja zbawcza stanowią realizację zapowiedzi starotestamentowych<sup>11</sup>. Łukasz zasadniczo odnosi się do Starego Testamentu na trzy sposoby: przywołuje Prawo, Proroków i Psalmy (Łk 24,22), Prawo Mojżesza i Proroków (Łk 16,16; 24,17; Dz 24,14; 26,22; 28,23) lub jako Prorocy (Dz 26,27). Jest uderzające, że Jezus rozpoczyna swoją działalność przywołując w synagodze w Nazarecie słowa proroka Izajasza (Łk 4,18; Iz 61,1–2). Misja Jezusa jest wypełnieniem słów proroka. Jezus realizuje plan Boga. Bóg działał w historii Izraela i działa nadal<sup>12</sup>. Szczyt<sup>13</sup> i przełom tej historii stanowi wydarzenie Jezusa Chrystusa.

## 2. Jezus jako Zbawiciel wszystkich

W świetle Łk i Dz Jezus jawi się jako Zbawiciel uniwersalny, ogarniający wszystkich, którzy tego potrzebują. Już spotkanie ze starcem Symeonem w świątyni jerozolimskiej uświadamia nam, że w Jezusie realizują się te zapowiedzi starotestamentowe, które zapowiadają powszechne zbawienie, którego pośrednikiem jest Izrael (Łk 2,27–32). Jezus nie jest oczekiwanym mesjaszem politycznym, Jego zbawienie ogarnia coraz szersze kręgi etniczne, dotyczy Żydów, Samarytan, Etiopczyków, Greków i Rzymian. Jeżeli istnieje jakaś opozycja wobec Dobrej Nowiny o Jezusie to posiada ona charakter bardziej religijny niż etniczny. Przeciwnikami Jezusa są faryzeusze, ale także poganie, którzy z różnych względów nie chcą przyjąć Ewangelii. Wyjątkowość działania zbawczego Jezusa wg Łk wyraża się przede wszystkim w tym, że Jezus uwalnia od grzechu. Głoszenie Ewangelii jest głosem przebaczenia. Zbawienie dotyczy wszystkich grzeszników. Jezus jest królem nawróconych grzeszników<sup>14</sup>. Cechą charakterystyczną soteriologii Łukaszej jest fakt, że szczególną uwagę dedykuje się różnym grupom wykluczonych pod kątem społecznym i moralnym. Nikt nie jest wyłączony ze zbawienia ani ze względów moralnych, ani ze względów etnicznych.

---

<sup>10</sup> Por. D. D z i a d o s z, *Apostolski kerygmat Kościoła rodzącego się z Bożego Ducha. Pierwsza mowa Piotra (Dz 2,14–41)*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 1 (2008), s. 77–98; A. B a n a s z e k, *Teologiczny wizerunek Jerozolimy w dwuczłonowym dziele Łukasza*, w: *Więcej szczęścia jest w daniu niżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60 rocznicę urodzin*, red. B. Strzałkowska, t. II, Warszawa 2011, s. 545–565.

<sup>11</sup> Zob. F. M i c k i e w i c z, *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w Pismach św. Łukasza i św. Jana*, Ząbki 2003, s. 105–124.

<sup>12</sup> J. G n i l k a, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 252–253.

<sup>13</sup> J. K u d a s i e w i c z, *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, *RTK* 32,1 (1985), s. 75–98; B. P r e t e, *L'opera di Luca, contenuti e prospettive*, Leumann 1986, s. 9–16.

<sup>14</sup> R. S c h n a c k e n b u r g, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. II, s. 137.

### 3. Wspólnota kontynuuje dzieło zbawcze Jezusa

Dzieło zbawcze Jezusa jest kontynuowane we wspólnocie wierzących zgromadzonych wokół Apostołów<sup>15</sup>. Dokonuje się ono poprzez świadectwo. Kontynuatorem dzieła Jezusa i uzdalniającym do efektywnego dawania świadectwa jest Duch Święty<sup>16</sup>. Działanie Ducha jest tożsame z działaniem samego Jezusa. Apostoł czy chrześcijanin jest świadkiem Chrystusa. Można powiedzieć więcej. Chrześcijanin jest drugim Chrystusem. Łukasz intencjonalnie podkreśla pewne cechy, które upodabniają chrześcijanina do Chrystusa – szczególnie, gdy chodzi o prześladowania i męczeństwo. Świadek Szczepan, zamordowany z nienawiści do Chrystusa i Jego wyznawców upodabnia się do swojego Zbawiciela poprzez swoje męczeństwo. Szczególnie wyraziście brzmią tu słowa: „Panie, nie poczytaj im tego grzechu” (Dz 7,60). Podobieństwa do losu Jezusa można znaleźć także w historii Piotra czy Pawła.

Najważniejszą formą głoszenia Ewangelii i dawania świadectwa jest praca misyjna. Dlatego główne postaci Dz: Piotr i Paweł są prezentowane głównie jako misjonarze<sup>17</sup>. W pracę misyjną angażują się inne osoby, takie jak Barnaba, Jan zwany Markiem, Syłas, Filip i inne. Oni budują i umacniają wspólnoty chrześcijańskie. Między misjonarzami i nawróconymi na chrześcijaństwo powstają silne więzi, nie tylko strukturalne, ale czysto ludzkie, emocjonalne.

Świadectwo dotyczy także sposobu życia nawróconych na chrześcijaństwo. Wspólnota wierzących, to wspólnota osób, którzy uwierzyli w Ewangelię. się do nich praktycznego zastosowania Ewangelii. Są to ludzie przemienieni, co nie znaczy, że są pozbawieni wad, ale razem budują jedną wspólnotę. Dotyczy to idealistycznego obrazu wspólnoty jerozolimskiej, ale także poprzez więź, jaka rodzi się pomiędzy Kościołem pogan i żydów (Dz 11,17–30). Kościół chrześcijański stanowi kontynuację starożytnego Izraela. Jednakże, kryteria przynależności do „nowego Izraela” nie są etniczne. W nim jednoczą się wszyscy, którzy doświadczają uzdrawiającej mocy Ewangelii. W budowanie Kościoła jako środowiska głoszenia i realizacji zbawienia powinni szczerze angażować się wszyscy wierzący niezależnie od pochodzenia i statusu społecznego.

<sup>15</sup> Zob. M. Wojciechowski, *Funkcje Dwunastu w Dziejach Apostolskich*, w: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszcza*, red. C. Rogowski, W. Nowak, A. Kopiczko, M. Wojciechowski, Olsztyn 2004, s. 61–68.

<sup>16</sup> F. Mickiewicz, *Świadkowie zbawczego posłannictwa*, s. 168–177; W. Rakocy, „*Będziecie moimi świadkami...*” (Dz 1,8), w: *Dzieje Apostolskie. Listy Pawła*, opr. A.S. Jasiński, S. Mędała, G. Rafński, W. Rakocy, H. Skoczylas, B. Widła, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 9*, Warszawa 1997, s. 54–56.

<sup>17</sup> Zob. J. Gilka, *Piotr i Rzym*, Kraków 2002, s. 189–199. Wypełniają także inne funkcje, zob. M. Wojciechowski, *Funkcje Dwunastu w Dziejach Apostolskich*, s. 66–68.

## II. JEZUS I SŁABI

### 1. Jezus i grzesznicy

Zbawienie grzeszników stanowi główny temat soteriologiczny Łukasza (Łk 24,46). Jezus nie odrzuca nikogo. W niektórych tekstach Łk jest to ukazane w sposób wyjątkowo wyrazisty i niezwykle poruszający. Klasyczny przykład stanowi przytoczona jedynie u Łk przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15,11–32)<sup>18</sup>. Ewidentne treści soteriologiczne zawarte są w obrazie Ojca. Ojciec wybiega naprzeciw powracającego grzesznika, przyodziewa go w nowe szaty, daje mu pierścień na rękę i wyprawia ucztę. Jest to celebracja przebaczenia. Przebaczenie jest faktem radosnym.

Inne emblematyczne teksty to spotkanie Jezusa z Zacheuszem (Łk 19,1–10). W perykopie tej rozwija się temat, który pojawił się także w przypowieści o synu marnotrawnym. Zacheusz jest przedstawicielem grupy ludzi o bardzo wątpliwej moralności. Jest celnikiem, czyli potencjalnym złodziejem i współpracownikiem okupantów. Jezus przyjmuje zaproszenie, czym wywołuje oburzenie tłumów<sup>19</sup>. Spotkanie z Jezusem przemienia Zacheusza. Konkluzja perykopy stanowi program dzieła zbawczego Jezusa: „Syn Człowieczy przyszedł aby szukać i zbawić to co zginęło” (Łk 19,10).

Do materiału własnego Łk należy narracja o dobrym łotrze (Łk 23,39–43). Dobry łotr wyraża skruchę w ostatnim momencie swojego życia: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy będziesz w Twym królestwie” (w. 42). Słowa łotra brzmią jak modlitwa. Jezus do końca szuka możliwości przebaczenia: przyjmuje modlitwę dobrego łotra. Drugi umiera będąc o włos od zbawienia. Dialog między dobrym łotrem i Jezusa uzmysławia, jak daleko sięga miłosierdzie Boga i jak niewiele potrzeba by dostąpić zbawienia.

Ta wola zbawienia, oferta przebaczenia grzechów, którą przynosi Jezus jako Zbawiciel grzeszników jest także tematem podstawowym przepowiadania apostołów. Warto wspomnieć reakcję słuchaczy po kazaniu Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy. Co mamy czynić? (Dz 2,38). Odpowiedź Piotra jest bardzo konkretna: niech każdy nawróci się, przyjmie chrzest na odpuszczenie grzechów i weźmie w darze Ducha Świętego<sup>20</sup>. Kościół uczestniczy w przebaczeniu grzechów. Jednocześnie składa się z ludzi, którzy tego przebaczenia także potrzebowali. Wspólnota wierzących umożliwia dalszą działalność zbawczą Jezusa. Głoszenie Ewangelii jest tożsame z głoszeniem przebaczenia grzechów. Przebaczenia potrzebują nie tylko żydzi, którzy nie rozpoznali Jezusa w czasie Jego ziemskiej misji, ale także poganie, którzy nigdy wprost Jezusa nie poznali (zob. Dz 10,43; 13,38–39).

Przy okazji omawiania specyficznej relacji Jezus – grzesznicy w perspektywie teologicznej Dz należy wspomnieć Szczepana. Szczepan umiera za Chrystusa, któ-

<sup>18</sup> S. Mę d a l a, *Czas Jezusa*, s. 308–316.

<sup>19</sup> Zob. W. R a k o c y, *Obraz i funkcja faryzeusza w Dziele Łukasowym (Łk–Dz)*. Studium literacko-teologiczne, Lublin 2000, s. 161–168.

<sup>20</sup> Zob. D. D z i a d o s z, *Apostolski kerygmat Kościoła rodzącego się z Bożego Ducha*. Pierwsza mowa Piotra (Dz 2,14–41), s. 94–96.

ry głosił przebaczenie grzechów wszystkim grzesznikom: Panie nie poczytaj im tego grzechu (Dz 7,60). Szczepan nie tylko umiera bez nienawiści do oprawców, ale dodatkowo za nich się modli. Najpiękniejszym życzeniem chrześcijańskim dla przeciwnika jest zatem życzenie przebaczenia i zbawienia.

Relacja Jezusa do grzeszników zlokalizowana jest w centrum przepowiadania Ewangelii. Jezus przyszedł na świat, aby darować grzechy i zbawić grzeszników. W tym wymiarze Syn Boży łamie wszelkie kulturowe i ogólnoludzkie stereotypy. Dla Zbawiciela Jezusa nie ma ludzi straconych. Ci, którzy po ludzku sami pozbawili się szacunku, dzięki przebaczeniu stają się innymi ludźmi. Chrześcijanie powinni naśladować Jezusa oraz głosić przebaczenia grzechów, którego On dokonał.

## 2. Jezus i kobiety

W czasach nowotestamentowych status społeczny kobiety był bardzo niski<sup>21</sup>. Dlatego warto zwrócić uwagę na kolejną specyficzną cechę pism Łukasza, którą jest podkreślanie znaczenia kobiet<sup>22</sup>. Według Łk kobiety odegrały istotną rolę zarówno w życiu Jezusa jaki w początkach Kościoła. Już w tekstach Ewangelii Dzieciństwa pojawiają się istotne figury niewiast<sup>23</sup>. Oczywiście sama postać Maryi, Matki Jezusa odgrywa tu rolę decydującą<sup>24</sup>. Ważna jest także Elżbieta, matka Jana. Widać intencjonalne powiązanie Maryi i Elżbiety ze starotestamentową tradycją dotyczącą pobożnych kobiet izraelskich. Widać to zarówno w *Magnificat* Maryi<sup>25</sup> jaki i w samej historii narodzin Jana Chrzciciela.

Zwróciłbym także szczególniejszą uwagę na postać prorokini Anny (Łk 2,36–38). Anna, wdowa, starsza kobieta przebywa na terenie świątyni i jest prorokinią. Jej postać otwiera temat obecności kobiet, które w różny sposób Łk łączy z misją Jezusa. W przypadku Anny, jest ona niejako przedstawicielką wierzących Starego Przymierza, którzy z utęsknieniem wyczekują Mesjasza. Fakt, że kobieta jest prorokinią w pewien sposób przywołuje postać Debory. Przejście między Starym i Nowym jest łagodne. Jest to kontynuacja.

W swojej relacji do kobiet Jezus wykazuje się wyjątkową wrażliwością. Na początku swojej działalności publicznej uzdrawia z gorączki teściową Piotra (Łk 4,38–40). Teściowa wstaje i służy Jezusowi. Jezus naciskany zewsząd przez tłum dostrzega i uzdrawia kobietę cierpiącą na krwotok (Łk 8,43–48). Niektórzy egzegeci sugerują, że może chodzić o dolegliwości bardziej intymne. Wrażliwość na cierpienie kobiety, w tym przypadku matki oplakującej śmierć swojego jedyne go syna widać w perykopie o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain (Łk 7,11–17). Łukasz

<sup>21</sup> Zob. Z. Ż y w i c a, *Ewangeliczna emancypacja kobiety*, w: *Przyjmijcie ją w Panu (Rz 16,2). Kobieta w życiu Kościoła*, red. M. Karczewski, M. Żmudziński, Elbląg 2004, s. 199–208.

<sup>22</sup> Zob. R. S c h n a c k e n b u r g, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. II, s. 144–145.

<sup>23</sup> R. O't o o l e, *L'unità della teologia di Luca*, s. 111; A. O h l e r, *Postacie kobiet w Biblii*, Kraków 1996, s. 191–214.

<sup>24</sup> Zob. B. P r e t e, *L'opera di Luca*, s. 118–142.

<sup>25</sup> J. K o z y r a, *Magnificat – kanty Maryi i maryjna pieśń Kościoła*, s. 266.

prezentując motyw wskrzeszenia podkreśla reakcję Jezusa: „zobaczył ją, ulitował się nad nią i powiedział – nie płacz” (w. 13). Wskrzesił go i oddał go jego matce. Matka zmarłego jest w centrum opowiadania o cudzie z Nain.

Kobiety są pełnoprawnymi adresatkami Jego orędzia. Ilustruje to opowiadanie o gościnie Jezusa u Marty i Marii (Łk 10,38–41). Marta troszczy się o Jezusa usługując Mu. Maria przysłuchuje się Jego słowom. Można zaryzykować, że tekst Łk odnosi się na pierwszym miejscu do kobiet. Są one równorzędnymi słuchaczkami Słowa Bożego. Wybór Marii oznacza przyjęcie tego co trwałe i bezcenne.

Niezwykle oryginalny motyw Łk stanowi grupa kobiet z Galilei, która towarzyszy Jezusowi w czasie Jego nauczania (Łk 8,1–3; 23,49.55–56; 24,1–12)<sup>26</sup>. Usługują apostołom ze swego majątku. One stoją potem pod krzyżem Jezusa, są świadkami Jego pogrzebu, przychodzą namaścić ciało Jezusa, są pierwszymi słuchaczkami orędzia o zmartwychwstaniu. Należy podkreślić, że w odróżnieniu np. od Mk po spotkaniu z aniołami niezwłocznie udają się do apostołów<sup>27</sup>. Są zatem przedstawione w sposób pozytywny. Przy tym podkreśla się jednocześnie brak zaufania do słów kobiet ze strony Apostołów (Łk 24,11)<sup>28</sup>. Nie przyjmują początkowo do wiadomości, tego, że Jezus zmartwychwstał. Piotr sam osobiście udaje się do grobu, ale prawda o zmartwychwstaniu dociera do Apostołów bardzo powoli (por. Łk 24,13–53). Kobiety są zatem blisko Jezusa. Apostołowie niekoniecznie je należy doceniają.

Znaczenie kobiet jest widoczne także w Dz. We wspólnocie oczekującej na Zesłanie Ducha Świętego są także kobiety (Dz 1,12–14). Kobiety od samego początku należą do wspólnoty wierzących<sup>29</sup>.

W opowiadaniu o wskrzeszeniu Tabity, którego dokonuje Piotr (Dz 9,36–42). Łk podkreśla, że czyniła dużo dobrego i pomagała ubogim. Jej wskrzeszenie poza oczywistym kontekstem cudu jest także okazją, by docenić zwykłe prace kobiet wykonywane dla dobra wspólnoty chrześcijańskiej.

Kobiety wspierają dzieło ewangelizacji. Warto wspomnieć opowiadanie o nawróceniu Lidii z Tiatyry (Dz 16,14–16). Jej zajęcie – handel purpurą – sugeruje, że była osobą bardzo odpowiedzialną i niekoniecznie ubogą. Udzielając gościny Pawłowi, Syłasowi i Łukaszowi Lidia wspiera ich działania apostołskie. Talenty kobiet stawały się wielkim bogactwem wspólnot chrześcijańskich.

Kobiety prorokują. Córki diakona Filipa są określone jako dziewice – prorokujące (Dz 21,9)<sup>30</sup>. Łukasz nie dostarcza informacji na temat natury ich posługi. Natomiast wzmianka o prorokowaniu świadczy o zaangażowaniu młodych kobiet w życiu lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej. Córki Filipa, podobnie jak prorokini Anna, są dowodem na nieustanne działanie Ducha Świętego. Bóg powołuje proroków w sposób zupełnie niezależny od ludzkich stereotypów.

<sup>26</sup> U. G o s t o m c z y k, *Kobiety wśród uczniów Jezusa w Ewangelii wg św. Łukasza*, w: *Przyjmijcie ją w Panu (Rz 16,2)*, s. 28–40.

<sup>27</sup> Zob. S. M ę d a l a, *Czas Jezusa*, s. 329.

<sup>28</sup> Podobna sytuacja wydarzyła się po uwolnieniu Piotra z więzienia w Jerozolimie (Rode, Dz 12,6–19).

<sup>29</sup> Zob. B. P r e t e, *L'opera di Luca*, s. 468–472.

<sup>30</sup> Por. M. K a r c z e w s k i, *Prorocy chrześcijańscy w Dziejach Apostolskich*, s. 189–191.

W świetle tekstów Łk kobiety wprawdzie nie należą do grona Apostołów, ale są niezwykle blisko Jezusa, towarzyszą Mu i wpisane są w początki Kościoła. Łk odnosi się do kobiet z niezwykłym szacunkiem i taktem. Docenia się pracę kobiet, ich uczucia macierzyńskie, ich predyspozycje do wsparcia ubogich. Pełnią także funkcje charyzmatyczne i w sposób istotny wspierają misję chrześcijańską. Są pełnoprawnymi słuchaczkami Słowa Bożego. Kobiety do końca stały pod krzyżem i jako pierwsze usłyszały o Zmartwychwstaniu Jezusa.

### 3. Jezus i chorzy

Łk uważany jest za znawcę kwestii medycznych. Podobnie jak inni ewangelisti prezentuje Jezusa jako uzdrowiciela i cudotwórcę. Często wyraża się to za pomocą sumariów, w których podkreśla się sławę Jezusa w tym względzie. Z punktu widzenia teologii Łk obraz Jezusa pochylającego się nad cierpiącymi stanowi istotną cechę Mesjasza. Ważna charakterystyka Jezusa – uzdrowiciela i lekarza pojawia się w kontekście powołania celnika Lewiego. Wobec zarzutów faryzeuszów i uczonych w Piśmie padają znamienne słowa Jezusa: „nie potrzebują lekarza zdrowi lecz chorzy” (Łk 5,31–32)<sup>31</sup>. Jezus widzi swoją misję zbawczą jako leczenie, przywracanie zdrowia. Przywracanie zdrowia jest powiązane także z uwalnianiem od grzechu<sup>32</sup>. Uzdrawienie nie jest u Łk automatyczne, ale jest efektem wiary (Łk 5,12–16; 17,11–19). Widać to szczególnie w perykopie o uzdrowieniu sługi setnika (Łk 7,1–10). Dzięki wierze setnika uzdrowienia dostępuje nawet osoba fizycznie nieobecna. Jezus uzdrawia na odległość. Dodatkowo uzdrowienie to posiada charakter symboliczny, ponieważ dotyczy żołnierza rzymskiego. Podobnie jak u innych ewangelistów uzdrowienia dokonują się także w szabat (Łk 6,6–11). W ten sposób Jezus włącza się w dyskusję nad formułą przestrzegania szabatu oraz podkreśla swój autorytet boski.

W Dz uzdrowienia dokonują się ze względu na Jezusa. Uzdrawianie nie jest darem prywatnym. Przykład stanowi uzdrowienie chromego od urodzenia, który żebrał przy bramie świątynnej i oczekiwał jałmużny od Piotra i Jana. (Dz 3,1–10). Piotr uzdrawia paralityka w imię Jezusa. Jezus uzdrawia nadal przez ręce Apostołów. Cud świadczy o współdziałaniu Jezusa z wysiłkami misyjnymi Apostołów. Znaki towarzyszące Apostołom potwierdzały ich posłannictwo. Podobna sytuacja dzieje się w Troadzie (Dz 20,7–12). Tym razem wskrzeszenie dotyczy nieszczęśliwego wypadku, który dotknął słuchaczy Pawła. Działanie Pawła jest znakiem jego posłannictwa i działania dla dobra Kościoła.

Obraz Jezusa cudotwórcy nie różni się od pozostałych tekstów ewangelicznych. Jezus jest posłany do tych, którzy się źle mają. Choroba może być tożsama z grzechem. Troska Jezusa chorych trwa w pierwotnym Kościele<sup>33</sup>. Uzdrawienia stanowią wsparcie dla działań misyjnych lub służą dobru Kościoła.

<sup>31</sup> W. R a k o c y, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, s. 40–44.

<sup>32</sup> R. O’T o o l e, *L’unità della teologia di Luca*, s. 117.

<sup>33</sup> R. S c h n a c k e n b u r g, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. II, s. 147.



#### 4. Jezus a bogaci i biedni

Na tle innych synoptyków Łk w sposób bardziej dobitny podkreśla pozytywne walory ubóstwa i niebezpieczeństwa bogactwa<sup>34</sup>. Temat ten jest ewidentnie obecny w Ewangelii Dzieciństwa. Pojawia się tu szereg tekstów, które w sposób bardzo pozytywny prezentują ubogich. Warto wspomnieć dwa: pokłon pasterzy i ofiarę z dwóch synogarlic przez Józefa i Maryję.

Do ubogich należą pasterze, prości ludzie, którzy jako pierwsi dowiadują się o narodzinach Mesjasza (Łk 2,7–13). Niektórzy komentatorzy podkreślają kontrast wobec Mt, gdzie pokłon i bogate dary składają Jezusowi Mędrcy ze Wschodu<sup>35</sup>.

Wymagana przez Prawo ofiara na zakończenie okresu oczyszczenia, złożona przez Maryję i Józefa jest typowa dla ubogich (Łk 2,22–24). Jezus sam wzrasta w rodzinie ubogiej.

Temat pozytywnego wymiaru ubóstwa pojawia się także w innych tekstach Łk. Jedynie Łukasz podkreśla fakt pozostawienia wszystkiego przez powołanych na Apostołów (Łk 5,1–11; 27–28). Pójście za Jezusem wymagało wyrzeczenia się związków z dotychczasowym, materialnie ustabilizowanym życiem i naśladowaniem stylu życia Jezusa, który nie ma gdzie głowy skłonić.

Szczególnie uderzający i charakterystyczny jest pochwała ubóstwa i potępienie bogactwa zawarta w Łukaszowej wersji błogosławieństw (Łk 6,20–26)<sup>36</sup>. W stosunku do Ośmiu Błogosławieństw z Kazania na Górze w Mt 5–7 błogosławieństwa w wersji Łk brzmią bardziej bezpośrednio. Po nich następują cztery biada dedykowane bogaczom, które zapowiadają radykalną, negatywną odmianę ich losu.

Nobilitacja ubóstwa rozpoznawalna jest także w Dz. Ewidentny przykład stanowi temat wspólnoty dóbr (Dz 2,44–45; 4,32–34)<sup>37</sup>. Wspólnotę dóbr udało wprowadzić się jedynie w Jerozolimie. Cel stanowiło stworzenie wspólnoty idealnej, pozbawionej różnic na tle majątkowym<sup>38</sup>. We wspólnocie tej nie było żyjących w niedostatku. Sytuacja nie była tak idealna, jak można by się spodziewać. Świadczy o tym epizod z Ananiaszem i Safirą (Dz 5,1–11), którzy próbują obejść wspólnotę dóbr i zachować część pieniędzy dla siebie. Przypadek Ananiasza i Safiry wpisuje się w krytykę bogactwa. Ananiasz i Safira są nieuczciwi. Próbuje oszukać Piotra i całą wspólnotę chrześcijańską. Dlatego spotyka ich bardzo surowa kara.

Z troską o ubogich było związane także ustanowienie diakonów (Dz 6,1). Opcja troski o potrzebujących zajmowała ważną pozycję we wspólnocie chrześcijańskiej.

Z tematem relacji Jezusa i chrześcijan do ubóstwa wiąże się także temat pomocy braterskiej. Warto wspomnieć sytuację z początków wspólnoty chrześcijańskiej

<sup>34</sup> Tamże, s. 144; J. G n i l k a, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 266.

<sup>35</sup> S. M ę d a l a, *Czas Jezusa*, s. 287.

<sup>36</sup> Por. S. M ę d a l a, *Czas Jezusa*, s. 293.

<sup>37</sup> Zob. W. R a k o c y, „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1,8), s. 56–58; P. P o d e s z w a, *Eucharystia pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, Biblica et Patristica Thorunia 1 (2008), s. 123–143.

<sup>38</sup> R. S c h n a c k e n b u r g, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. II, s. 147.

w Antiochii Syryjskiej (Dz 11,28–30). Proroctwo Agabosa<sup>39</sup> wygłoszone wobec chrześcijan w Antiochii dotyczy nadchodzącego głodu, który w sposób szczególnie ma dotknąć chrześcijan z Judei. Pod wpływem proroctwa zostaje przeprowadzona zbiórka, stosownie do możliwości darczyńców, aby pomóc współbraciom pochodzenia żydowskiego<sup>40</sup>. Umiejętność dzielenia się i wspomagania potrzebujących jest nie tylko naturalnym odruchem chrześcijańskiej solidarności, ale w szerszej perspektywie eklezjalnej odegrała istotną rolę w przewyciężaniu uprzedzeń etnicznych i religijnych w pierwotnym Kościele.

Preferowany przez Łk styl życia to zachowanie dystansu do bogactwa<sup>41</sup>. Wzorem jest sam Zbawiciel, który sam był ubogi. Ubodzy łatwiej przyjmują prawdę o zbawieniu. We wspólnocie Kościoła istotną rolę odgrywa właściwa relacja do dóbr materialnych, umiejętność dzielenia się z potrzebującymi oraz wspieranie działań apostołskich.

## 5. Jezus i prześladowani

Relacja do prześladowanych to kolejny wymiar relacji Jezus – słabi. Sam Jezus spotyka się często z oporem, odrzuceniem i krytyką. Dlatego także uczniowie Jezusa muszą przygotować się na prześladowania. Prześladowania są pewne (Łk 12,11–12; 21,12–19)<sup>42</sup>. Dotyczą przyszłości zarówno tej bliskiej jak i eschatologicznej. Jezus obiecuje pomoc prześladowanym. Będzie to przede wszystkim niezwykle zdolność do złożenia świadectwa wobec prześladowców.

W tekście Dz dość często spotykamy relacje o prześladowaniach. Prześladowani są Piotr i Apostołowie<sup>43</sup>. Wielokrotnie prześladowany jest Paweł<sup>44</sup>. Wytrwałość Apostołów wobec prześladowców jest dowodem ich wiarygodności oraz wierności wobec Boga (Dz 5,17–32). Trzeba słuchać bardziej Boga niż ludzi. Dlatego Apostołowie pozostają wierni Jezusowi aż do śmierci (Dz 12,1–2)<sup>45</sup>. Męczeństwo Szczepana świadczy o tym, że prześladowania dotknąć mogą każdego chrześcijanina. Jako męczennik Szczepan jest typem cierpiącego Chrystusa (Dz 6,8–8,1).

Niekiedy prześladowani zostają uwolnieni w cudowny sposób z rąk swoich oprawców. Piotr w efekcie modlitwy Kościoła zostaje uwolniony z rąk Heroda Agryppy (Dz 12,3–19). Jeszcze bardziej spektakularny charakter posiada opis cudownego uwolnienia Pawła i Sylasa z więzienia w Filipi (Dz 16,25–40).

<sup>39</sup> Zob. M. K a r c z e w s k i, *Prorok Agabos w Dziejach Apostołskich*, Biblica et Patristica Thoruniensia 1 (2008), s. 99–122.

<sup>40</sup> Por. M. K a r c z e w s k i, *Wszystko mieli wspólne (Dz 2,44b). Pierwsi chrześcijanie wobec dóbr materialnych*, Forum Teologiczne VIII (2006), s. 15–28.

<sup>41</sup> R. O' T o l e, *L'unità della teologia di Luca*, s. 126.

<sup>42</sup> F. M i c k i e w i c z, *Świadkowie zbawczego posłannictwa*, s. 283–297.

<sup>43</sup> Zob. J. G n i l k a, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 282.

<sup>44</sup> Zob. P. P a c z e w s k i, *Trudności młodego Kościoła w głoszeniu Ewangelii w świetle Dziejów Apostołskich (Dz 8,5–24; 14,8–18)*, Biblica et Patristica Thoruniensia 1 (2008), s. 203–214.

<sup>45</sup> Por. F. M i c k i e w i c z, *Świadkowie zbawczego posłannictwa*, s. 219–225.

Okazuje się, że jeżeli Bóg chce Apostołowie zostają w cudowny sposób uwolnieni z więzienia. Paweł i Syłas są zaprezentowani jako wierni świadkowie Jezusa. Jako uwięzieni głośno się modlą i śpiewają Bogu (w. 25). Cudowne uwolnienie prowadzi do nawrócenia ich strażnika i jego rodziny (w. 30–34).

Jeżeli Bóg może uwolnić z więzienia to znaczy, że znoszenie prześladowań ma głębszy sens. Widać to w losach Pawła przedstawionych w ostatnich rozdziałach Dz. Prześladowany Paweł nie przestaje być apostołem<sup>46</sup>. Ożywia go jedna idea – nawrócenie tych, którzy nie znają Jezusa. Przykład Pawła, który odwołując się do Cezara udaje się do Rzymu (Dz 25,1–12) by świadczyć o Chrystusie wskazuje, że chrześcijanin zawsze świadczy o swojej wierze. Także prześladowanie może stanowić część planu, który Bóg przeznacza dla swoich wiernych<sup>47</sup>.

Prześladowania apostołów i chrześcijan nie są zatem niczym wyjątkowym. Nie powinny budzić strachu, ale mobilizować do sprostania wyzwaniu chwili. Świadectwo poparte wiernością w prześladowaniu ma wielką wartość. Potwierdza autentyczność wiary chrześcijańskiej i stanowi wyjątkowe zaproszenie do przyjęcia wiary dla niewierzących.

## 6. Jezus i inni uciśnieni

Relacja Jezusa Zbawiciela do słabych dotyczy także innych grup. Na uwagę zasługuje przede wszystkim relacja do Samarytan i do dzieci, które stają się wzorem do naśladowania.

W Łk 9,51–56 Jezus okazuje miłosierdzie wobec Samarytan, którzy nie chcą Go przyjąć<sup>48</sup>. Jego zachowanie uniemożliwia działanie Jakuba i Jana, którzy chcą zesłać na nich ogień z nieba. Być może ważny jest fakt, że w perspektywie Dz Samaria jest jednym z pierwszych obszarów udanej działalności misyjnej (Dz 8,4–17). Do materiału własnego Łk należy także przypowieść o dobrym Samarytaninie (Łk 10,25–37). Postępowanie Samarytanina jest wzorcowe. Na płaszczyźnie religijnej Samarytanin jest półpoganinem, heretykiem. Na płaszczyźnie etnicznej jest wrogiem Żydów. Jednak jego religijność jest autentyczna, ponieważ wyraża się w konkretnej pomocy bliźniemu<sup>49</sup>.

Podobnie jak w innych ewangeliach synoptycznych dzieci są niedocenianym wzorem zaufania Bogu. Jezus stawia je jako wzór postawy prostej, ufnej wiary (Łk 18,15–17). Chrześcijanie zostają porównani do dzieci<sup>50</sup>, gdy chodzi o wywoływanie zgorszenia i działanie na szkodę Kościoła (Łk 17,1–2).

<sup>46</sup> R. O'Toole, *L'unità della teologia di Luca*, s. 132.

<sup>47</sup> Zob. B. Prete, *L'opera di Luca*, s. 509–544.

<sup>48</sup> Zob. S. Mędała, *Czas Jezusa*, s. 300–301.

<sup>49</sup> R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. II, s. 143.

<sup>50</sup> R. O'Toole, *L'unità della teologia di Luca*, s. 136.

## KONKLUZJA

W świetle teologii Łk Jezus jest nie tylko uzdrowicielem i cudotwórcą, ale jest wyjątkowym Dawcą nadziei. Niestrudzenie szuka grzeszników, do ostatniej chwili ich ziemskiej egzystencji oczekując na chęć nawrócenia i powrotu do Boga. Jezus otacza się grzesznikami, kategoriami osób zasadniczo niedocenianymi i uważanymi za mało wartościowe. Należą do nich także kobiety, które w świetle Dzieła Łukasowego odgrywają istotną rolę zarówno w perspektywie działalności ziemskiej Jezusa jak i kontynuacji dzieła zbawienia poprzez Apostołów i wspólnotę chrześcijańską. Jezus nie odrzuca nikogo. Obraz Zbawiciela jest niezwykle ludzki, ciepły. Jezus jest wrażliwy na ludzkie cierpienie. Postawa Jezusa stanowi wzór i zadanie dla chrześcijan. Postulaty te są zawsze aktualne.

### **JESUS AS THE SAVIOR OF THE WEAK IN THE THEOLOGY OF ST. LUKE**

#### SUMMARY

The Gospel according to Luke contains the original theology. The important role played by a particular soteriology. Jesus is presented as the savior of the weak. This group is composed of sinners, women, the sick, the poor, the persecuted. This article attempts to present a synthetic description of the relationship.

### **JESUS ALS HEILAND DER SCHWACHEN IN DER THEOLOGIE DES LUKAS (LK – APG)**

#### ZUSAMMENFASSUNG

Das Evangelium nach Lukas behaltet eine originale Theologie. Eine wichtige Rolle spielt hier eine besondere Soterologie ab. Jesus wird als Heiland der Schwachen dargestellt. Zur dieser Gruppe gehören die Sündern, die Frauen, die Kranken, die Verfolgten. In diesem Artikel versucht man eine synthetische Charakteristik dieser Relation zu präsentieren.

## MAŁŻEŃSTWO I RODZINA W KULTURZE STAROŻYTNEGO IZRAELA

**Słowa kluczowe:** Stary Testament, małżeństwo, rodzina, dzieci, rozwód

**Key words:** the Old Testament, matrimony, parents, children, divorce

**Schlüsselworte:** das Alte Testament, Ehe, Familie, Kinder, Scheidung

Na podstawie dwóch opisów stworzenia świata i człowieka można stwierdzić, że formalny związek między mężczyzną i kobietą, zwany we wszystkich językach europejskich małżeństwem, był zamierzony przez Boga i stanowił najmniejszą podstawową instytucję społeczną. Oba biblijne opisy – kapłański (Rdz 1,26–28) i jahwistyczny (Rdz 2,21–23), kończą się sceną wyrażającą radość ze wzajemnego odnalezienia się dwóch osób: mężczyzny i kobiety. Inny zaś tekst starotestamentowy mówi: „Kto znalazł żonę – dobro znalazł i zyskał łaskę u Pana” (Prz 18,22). Już tylko te trzy skromne teksty pozwalają stwierdzić wysokie zainteresowanie Starego Testamentu małżeństwem i relacjami między mężczyzną i kobietą.

### I. ISTOTA I CELE MAŁŻEŃSTWA IZRAELSKIEGO

Już na początku swych wypowiedzi Biblia ukazuje, że człowiek nie jest istotą stworzoną do samotności, lecz do życia w szeroko rozumianej wspólnoty. W kulturze izraelskiej człowiek samotny lub wygnany ze społeczności zawsze był traktowany jako coś nienormalnego. Dążeniem zatem każdego dorosłego Izraelity było założenie własnej rodziny, z której zrodzone byłoby potomstwo. Mężczyzna bez rodziny nie miał wysokiego uznania w społeczności izraelskiej (zob. Syr 36,26n). Należy wykluczyć tu osoby, które w sposób szczególnie poświęcały się odrębnym zadaniom. Można więc wymienić w tym miejscu proroków, którzy niejednokrotnie odchodzili od swych żon i rodzin, by całkowicie oddać się głoszeniu orędzia Bożego. Z perspektywy zaś kobiety jej bezdzietność odbierana była za coś obciążającego i wręcz hańbiącego ją (zob. 1 Sm 1,14–17). Stąd też ideałem każdego Izraelity oraz Izraelitki było żyć w małżeństwie i cieszyć się dużą ilością potomstwa, co było

---

\* Ks. dr hab. Bogdan Wiktor Matysiak, prof. UWM w Olsztynie, Wydział Teologii.

znakiem Bożego błogosławieństwa. Płodność zatem była uważana za zasadniczą wartość, której wszystko inne było podporządkowane<sup>2</sup>.

## 1. Mężczyzna i kobieta

W Izraelu mężczyzna (hbr. *'iš*) był w sposób szczególnie wyróżniany we wszystkich dziedzinach życia, jak kult, prawo, polityka i rodzina. Uchodził on za człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu, obok którego znajdowała się jego żona, do której mógł rościć wszelkie prawo (zob. Wj 20,17). Słowo „mężczyzna” jako człowiek (*'iš*) posiada swe synonimy w języku hebrajskim – *'adam* i *'enôš*. Niemniej jednak bardzo ściśle rozróżniano między człowiekiem i Bogiem i każda z tych osób miała swój własny zakres istnienia i działania<sup>3</sup>. Nic zatem dziwnego, że wręcz patetycznie sam Bóg pyta: *Czy może się człowiek ukryć w zakamarkach, tak bym go nie widział? – wyrocznia Pana. Czy nie wypełniam nieba i ziemi?* (Jr 23,24)<sup>4</sup>.

Za w pełni odpowiedzialnego za własne postępowanie Izraelita uchodził od dwudziestego roku życia (zob. Lb 14,29, 32,11). Od tego czasu zobowiązany był także do płacenia podatków (zob. Wj 30,14) oraz odbycia służby wojskowej (zob. Lb 1,3; 2 Krn 25,5). Niemniej jednak dopiero mężczyzna w wieku trzydziestu lat uchodził za w pełni wiarygodnego w swoim działaniu i wypowiedaniu się (zob. Lb 4,3; 2 Sm 5,4; Łk 3,23). Pełna natomiast wartość człowieka, z ekonomicznego punktu widzenia, rozciągała się między dwudziestym a sześćdziesiątym rokiem życia mężczyzny.

Szacowanie wartości danej osoby dokonywano na podstawie wydajności w pracy, co zależało od wieku i płci. Tego rodzaju postępowanie zostało zanotowane w Kpł 27,1–8, gdzie jest mowa o ślubach składanych przez członków społeczności izraelskiej. Pierwotnie ślub jakiejś osoby był równoznaczny ze złożeniem ofiary z człowieka (zob. Sdz 11,29–40), która bardzo szybko została zastąpiona ofiarami zwierzęcymi (zob. Rdz 22,13). Na bazie złożonego ślubu można było ofiarować kogoś na służbę w sanktuarium (zob. 1 Sm 1,11.23–28) lub wykupić wpłacając do skarbcza ustaloną sumę, jak było to w przypadku pierworodnych (zob. Wj 13,13; 2 Krl 12,5n). Było to oczywiste zwłaszcza w czasach powygnaniowych, kiedy nie można było sprawować kultu. Wówczas zaczęto szacować wartość człowieka na podstawie jego możliwości pracowania, wieku oraz płci<sup>5</sup>.

W przepisach prawnych starożytnego Izrael kobieta (hbr. *'iššah*) zawsze jest przedstawiana jako osoba nie posiadająca pełnych praw. Jej natomiast znaczenie w społeczeństwie wynikało z macierzyństwa, a zrównanie jej płci z męską wyni-

<sup>2</sup> Zob. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 102.

<sup>3</sup> Symbolem dwóch sfer, Boskiej i ludzkiej, mogą być dwa rajske drzewa: życia oraz poznania dobra i zła, czyli „drzewo wszechwiedzy”. Te dwa drzewa wskazują na obszar i zakres działania zarezerwowanego tylko Bogu i niemożliwego do uzyskania przez człowieka. Jak człowiek nie może sam sobie dać życia, tak też nie może osiąść „dobra i zła” – wszechwiedzy. Stąd też tylko Bóg zapewnia człowiekowi te dwa komponenty idealnego wyposażenia człowieka. Zob. *NBL* 4, kol. 565.

<sup>4</sup> Szczegółowe ukazanie na podstawie tekstów biblijnych różnic między Bogiem i człowiekiem zob. *TWAT I*, kol. 245.

<sup>5</sup> W. Kornfeld, *Levitikus*, Würzburg 1983, s. 109n.

kało z faktu stworzenia obojga przez Boga. Według też opisów stworzenia kobieta osiągała swą pełnię osobowości dopiero stając się żoną i matką. Stwierdzenie, że kobieta jest „kością z kości i ciałem z ciała”, wyraźnie mówi o jej równej naturze z męską. Na płaszczyźnie stworzenia zatem kobieta uzupełnia męczyznę sprawiając, że staje się on jej mężem.

Kobieta tworzy z mężczyzną nie tylko podstawową społeczność, lecz staje się także matką wszystkich żyjących i otrzymuje imię „Ewa” (hbr. *hawwah*), tzn. „żyjąca”, w przeciwieństwie do religii pozaizraelskich, gdzie często przyrównywano kobietę do ziemi<sup>6</sup>. Nic więc dziwnego, że na całym starożytnym Bliskim Wschodzie kobiety odgrywały w kulcie dużą rolę. Nie jest przy tym wykluczone, że przy świątyni jerozolimskiej istniała również jakaś wspólnota kobiet, która pełniła służbę w sanktuarium. Świadectwa archeologiczne z okresu po wygnaniu babilońskim (po 538 r. przed Chr.) pozwalają stwierdzić, że mimo skoncentrowania kultu jahwistycznego tylko do Jerozolimy nadal oddawano cześć obcym bogom i boginiom (zob. Jr 7; 44), gdzie dosyć duży udział miały kobiety izraelskie. Paralelnie można powiedzieć, że miały one także spory wkład w czynnościach kultycznych sprawowanych dla JHWH<sup>7</sup>, ale nigdy nie pełniły funkcji kapłańskich. Ich czynności kultyczne ograniczały się do śpiewu, tańca i grania na prostych instrumentach muzycznych (zob. Wj 15,20n; Ps 68,26; Ne 7,67). Mogły także składać ofiary oraz wykonywać prace potrzebne do podtrzymania kultu (zob. Wj 35,22.25n).

Naturalnym jednak środowiskiem życia i działalności kobiety w kręgu izraelskim była rodzina. Jako córka kobieta była całkowicie poddana swemu ojcu, który decydował o jej przyszłym życiu (zob. Sdz 19,24–26). Jako żona zaś dozgonnie tworzyła ze swym mężem nierozzerwalny związek, w którym prawa obu stron były jednakowe (zob. 1 Kor 7,3–5)<sup>8</sup>.

Z drugiej jednak strony wartość ekonomiczna kobiety była mniejsza niż mężczyzny. W najbardziej produktywnych latach, czyli w wieku od dwudziestu do sześćdziesięciu lat, kobieta była szacowana prawie o połowę mniej niż mężczyzna w tych samych latach. Po przekroczeniu sześćdziesięciu lat wartość ekonomiczna kobiety bardzo szybko spadała w dół i wynosiła tylko 10 sykli. Taka ocena kobiety wynikała z jej przydatności do wykonywania różnej pracy w domu i poza domem. Dopiero pójście za mąż podnosiło rangę kobiety w społeczności, a stawszy się żoną i matką stawała się po prostu kimś (zob. Wj 21,7; 2 Krl 4,1–7; Ne 5,1–5)<sup>9</sup>.

## 2. Charakter i cele

W czasach rodzenia się Izraela jako narodu, czyli w czasach jego Patriarchów, małżeństwa w ich kręgu kulturowym posiadały charakter poligamiczny. Taki charakter utrzymywał się przez okres sędziów aż do czasów królewskich. Za normalny stan uważano więc istnienie bigamii (zob. Pwt 21,15–17; 1 Sm 1,1n). Podstawą dla

<sup>6</sup> STB, s. 378.

<sup>7</sup> NBL 5, kol. 695.

<sup>8</sup> EK IX, kol. 232.

<sup>9</sup> M. Filipiak, dz. cyt., s. 103n.

zaistnienia małżeństw poligamicznych była niewątpliwie chęć posiadania licznego potomstwa, które posiadało prawo dziedziczenia, a przede wszystkim przedłużało istnienie rodu, co liczyło się najbardziej w kulturze starożytnego Wschodu. Małżeństwa poligamiczne nie były normą w społeczności izraelskiej, choć dopuszczał je utarty zwyczaj. Większość małżeństw była monogamiczna, czyli była związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą. Takimi związkami w odległych czasach biblijnych były małżeństwa Izaaka i Rebeki (zob. Rdz 24,67) bądź Mojżesza i Sefory (zob. Wj 2,21–22)<sup>10</sup>.

W przekonaniu starożytnego Izraela małżeństwo było instytucją zamierzoną i ustanowioną przez Boga. Istniało ono i funkcjonowało w ramach tzw. „wielkiej rodziny”, czyli społeczności złożonej z najbliższych krewnych wielu pokoleń. Było ono bardzo ważnym aktem pozwalającym zachować ciągłość nie tylko rodu, ale i całego narodu. Nic zatem dziwnego, że jego zawarcie nie leżało w gestii tylko młodych, ale dużo do powiedzenia w tej materii mieli przede wszystkim rodzice obojga młodych. Ceremonię zaślubin poprzedzał okres narzeczeństwa, choć Biblia nie zawiera zbyt wielu informacji na ten temat (zob. Pwt 22,23).

O zawarciu małżeństwa decydowali przede wszystkim ojcowie młodych, a rolę wiodącą odgrywał ojciec chłopaka, który wyszukiwał mu żonę (zob. Rdz 24), choć także i sam chłopak mógł wyszukiwać i przedstawić ojcu swą przyszłą żonę (zob. Rdz 26,34; 29,14–30; Sdz 14,2n; Tb 7,9–14). Na gorszej pozycji znajdowała się dziewczyna, która praktycznie nigdy nie decydowała, kto miałby zostać jej mężem i musiała całkowicie poddać się woli rodziców<sup>11</sup>.

Podstawowym celem małżeństw izraelskiego było spłodzenie dzieci, co wynikało z Bożego nakazu zawartego w Rdz 1,28: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną*. Wy pływało to z przeświadczenia, że płodność zamierzona była przez Boga stanowiąc jednocześnie bardzo ważny element jedności małżeńskiej. Dlatego podczas ceremonii ślubnej składano młodej parze życzenia, by posiadała potomstwo „tak liczne jak gwiazdy na niebie” (zob. Rdz 15,5; 22,17; 24,60; Rt 4,11n). Nie dziwi więc, że za największą karę i dla kobiety, i dla samego małżeństwa uważano bezpłodność.

Innym celem małżeństwa izraelskiego było zrównanie żony z mężem tak, by ta stała się dla niego pomocą, co także wy pływało z pierwotnego zamiaru Boga (zob. Rdz 2,18–25). Dlatego jedność małżonków nie ograniczała się tylko do sfery seksualnej, lecz dotyczyła całości życia wspólnego w małżeństwie sprawiając, że małżonkowie stawali się „jednym ciałem” (zob. Rdz 2,24)<sup>12</sup>. To zadanie stojące przed małżeństwem posiadało zatem charakter wewnętrzny, psychologiczny, osobowościowy, gdzie odkrywanie drugiego człowieka przyczyniało się do odkrywania samego siebie pozwalając na mocniejsze wzajemne osobowościowe zespolenie się i zrozumienie. Ze wzajemnego zatem miłosego współżycia małżonków powinno powstać nowe życie. Małżeństwo bowiem jest nie tylko prawem natury, ale także

<sup>10</sup> S. S z y m i k, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1998, s. 206.

<sup>11</sup> *EK XI*, kol. 1058.

<sup>12</sup> S. S z y m i k, dz. cyt., s. 207.



instytucją pochodzącą od Boga, co sugeruje trwanie w wierności i czystości małżeńskiej.

W rzeczywistości jednak małżeństwo, również w Izraelu, mogło być obciążone różnymi nieprawidłowościami spowodowanymi przez człowieka, lecz w tradycji biblijnej nigdy nie zapomniano o idealnym małżeństwie z okresu rajskiego, dlatego uważano je za święte, czemu wyraz dał Tobiasz (zob. Tb 8,6–8). O świętości małżeństwa zdecydowanie mówi prorok Malachiasz stwierdzając, że Bogu nie podobają się składane ofiary, kiedy została naruszona jedność i nierozzerwalność małżeństwa (zob. Ml 2,14–16). Biblijna tradycja zdecydowanie więc stoi na stanowisku nierozzerwalnej wierności małżeńskiej<sup>13</sup>.

W późniejszym okresie istnienia Izraela, w czasach po niewoli babilońskiej, mądrość izraelska wychwalał troskliwą i pełną zapobiegliwości żonę (zob. Prz 31,10–31), która wynikała z bojaźni Bożej. Powstała także w późniejszych czasach Pnp opiewa i wychwala wspianymi słowami radość i szczęście narzeczonych, a może też i małżonków. Obok tych myśli ukazana jest potęga miłości obojga młodych, a bycie własnością w małżeństwie może mieć wymiar pozytywny, co symbolizuje użyta metafora pieczęci (Pnp 8,6). O pozytywnym przeżywaniu relacji dwojga małżonków świadczą także słowa Raguela skierowane do Tobiasza: *Od teraz ty jesteś jej bratem, a ona twoją siostrą jest ona dana tobie od dziś na zawsze* (Tb 7,12).

W zdaniu tym zawiera się także zakaz rozerwania małżeństwa, czyli rozwodu, co bardzo negatywnie oceniają wszystkie wypowiedzi biblijne rozsiane po różnych księgach. Tak np. Prz 2,17 mówi o niewiernej żonie, że *przyjaciela młodości rzuciła, Bożego przymierza niepomna*. Pojmowanie małżeństwa przez Izraelitów jako przymierza z Bogiem wskazuje nie tylko na trwały związek zobowiązujący do wierności, lecz zawarta jest tu myśl o wzajemnym zobowiązaniu, które zostało potwierdzone kontraktem. Nie ma tu już żony jako własności męża, lecz jest dwoje równoprawnych partnerów (zob. Tb 7,14–16). Widać tu wyraźną analogię do przymierza z Bogiem, które należało bezwarunkowo zachować<sup>14</sup>.

### 3. Miłość w małżeństwie

Stary Testament niezbyt często mówi o wzajemnej miłości dwojga małżonków, a jeśli już przedstawia to uczucie, ukazuje je jako bardzo gorące i w sposób niezwykle intensywny ich łączące. Na oznaczenie uczucia miłości język hebrajski od zarania swych dziejów posiadał termin *'ahab* (sum. *KI.ĀG*, asyr. *ra'āmu* – „kochać”) i *'ahabah* – „miłość”<sup>15</sup>. Jeśli chodzi o etymologię słowa, językoznawcy dopatrują się w nim pokrewieństwa z arabskim terminem *'ihāb* („skóra”). Wyraża się w tym

<sup>13</sup> K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu* 3, Kraków 1984, s. 224.

<sup>14</sup> M. Wojciechowski, *Moralny wymiar małżeństwa, płciowości i posiadania dzieci według Biblii*, w: W. Nowak, M. Tunkiewicz (red.), *Małżeństwo w świetle dialogu kultur*, Olsztyn 2009, s. 26.

<sup>15</sup> Rdzeń *'hb* spotyka się w ST w różnych jego formach w sumie 251 razy, z tego najczęściej w Psalmach, Prz i Pwt. Dokładniejsze dane zob. *THAT I*, kol. 61.

zatem cielesne odczuwanie bliskości drugiej osoby, która następnie powoduje duchowe poruszenie i pragnienie<sup>16</sup>.

W Starym Testamencie podany wyżej termin jest używany na określenie miłości seksualnej wyrażonej m.in. w związku małżeńskim jako wewnętrzna siła motoryczna dana przy stworzeniu człowieka. Natomiast na określenie samego aktu płciowego Biblia używa innego terminu, mianowicie *jada* ‘ („doświadczyć, odczuć, poznać”). Tak więc użycie terminu *'ahab* nie odnosi się tylko do czysto seksualnego odczucia, lecz bardziej do płaszczyzny emocjonalnej. Można podać tu kilka przykładów, kiedy Jakub zdobywa Rachelę swoją miłością (zob. Rdz 29,18.20.30), Samson zakochuje się w pewnej Filistynie (zob. Sdz 14,16) i Dalili (zob. 16,4.15), a Kohelet uważa, że nie ma niczego najlepszego, jak spędzanie czasu z ukochaną kobietą (zob. Koh 9,9). Prz 5,18n zaś wysławia przywiązanie i oddanie się wzajemne małżonków, gdzie żona nazwana została nawet „świętym źródłem”<sup>17</sup>.

Nieszczęściem staje się miłość wtedy, gdy nie jest ona kierowana rozsądkiem, lecz pozwala się jej wymknąć spod kontroli i przestaje szczerze traktować ukochanego człowieka, przekraczając przykazanie czystości zakochanych osób. Przykładem tego może być Amnon, który wiedziony namiętnością do pielęgnującej go przyrodniej siostry Tamar zhańbił ją najpierw, a potem z zimną krwią odrzucił (zob. 2 Sm 13,1–19). Tym samym złamał moralny porządek Izraela, gdyż „tak się w Izraelu nie postępuje” (w.12). Widać zatem, że także ludzkie relacje intymne podlegały jasno sformułowanemu porządkowi. Pozbawione wszelkich hamulców zachowanie się, które nie było skierowane na szczerą wzajemną wspólnotowość, lecz na podmiotowość drugiej osoby, musiało przecież zmienić się w przeciwne emocje rodząc gniew i nienawiść.

Miłość mogła doprowadzić czasem do cierpienia, kiedy kilka rywalizujących ze sobą kobiet było żonami jednego mężczyzny, który preferował bardziej jedną z nich (zob. 2 Krn 11,21). Było to podyktowane niczym innym jak przekonaniem, by obdarzyć małżonkę błogosławieństwem licznych dzieci. Nic więc dziwnego, że ST podkreśla te zdarzenia, które pokazują mężów kochających swe żony mimo ich bezdzietności. Wymienić należy tu Elkanę i Hannę (zob. 1 Sm 1,5), która nie urodziła mu dziecka w przeciwieństwie do drugiej żony Peninny. Wspomnieć w tym miejscu też można relacje między bogatą w dzieci Leą i bezdzietną Rachelą, którą Jakub bardziej kochał niż tę pierwszą (zob. Rdz 30,1). Znamiennym jest także konflikt między Sarą i Hagar, jaki zrodził się po urodzeniu przez tę drugą Izmaela (zob. Rdz 16; 21,9–14). Niemniej jednak starożytne prawo mezopotamskie jak i biblijne starało się zabezpieczyć w sposób wystarczający prawo dziedziczenia niekochanych żon (zob. Pwt 21,15–17; por. *Kodeks Hammurabiego* § 163, 167, 171, 173)<sup>18</sup>.

Wyraźnie podkreślany emocjonalny charakter miłości jest zdecydowanie przewartościowany tam, gdzie chodzi o relacje między pokoleniami. Miłość między pokoleniami była uwarunkowana tym, że dzieci faworyzowanej żony cieszyły się większą życzliwością ojca niż pozostałe. Istniały jednak i inne tego motywy. Abra-

<sup>16</sup> H.H. Hirschberg, *Some Additional Arabic Etymologies on Old Testament Lexicography*, VT 11(1961)373.

<sup>17</sup> TWATI, kol. 115.

<sup>18</sup> THATI, kol. 63–65.

ham kochał Izaaka w sposób bardzo emocjonalny. Był on jedynym jego bardzo późno zrodzonym z pierwszej żony synem, który jednocześnie przejął dziedzictwo oraz obietnice Boże. Także Jakub bardzo mocno kochał swego późno zrodzonego syna Józefa (zob. Rdz 37,2–4). Ciekawe jest przy tym, że Stary Testament nie mówi bezpośrednio o uczuciowej relacji odwrotnej: synów, czy w ogóle dzieci, do ojca, rodziców. Można tylko z kontekstu narracyjnego domyśleć się o takich związkach. Jedynie w przypadku Rut zostało powiedziane, że pokochała swoją teściową (zob. Rt 4,15).

Mędrzec Kohelet powiedział m.in. w swej słynnej pieśni, że jest *czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju* (zob. Koh 3,8). Ba, uważa on, że istota miłości i nienawiści są w ogóle względne: *zarówno miłość jak i nienawiść – nie rozpozna człowiek tego wszystkiego* (Koh 9,1b). Może rzeczywiście tak jest, ponieważ emocje są bardzo subiektywne i niesamowicie zmienne. Chyba zatem dlatego radzą mędrcy izraelscy, by umiłowanego syna karcieć (zob. Prz 13,24), a mądrego upominać, by zyskać jego przyjaźń (zob. Prz 9,8). Niemniej jednak każdy to wie, może już z własnego także doświadczenia, że prawdziwa miłość i przyjaźń okazują się dopiero w krytycznym momencie, co wyraża m.in. polskie przysłowie: „Prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie” (zob. Prz 17,17)<sup>19</sup>.

## II. DZIECI W MAŁŻEŃSTWIE

### 1. Pozycja potomstwa w kulturze izraelskiej

Od początkowych wierszy Stary Testament podkreśla, że rozprzestrzenianie się i wzrost liczebności ludzkości jest wynikiem błogosławieństwa Bożego (zob. Rdz 1,28). Liczne zatem potomstwo odbierane było jako dar Boga i wielkie szczęście (zob. Ps 127,3–5). Na przeciwnym krańcu tej idei znajduje się przekonanie, że bezdzietność przynosi ze sobą cierpienie wewnętrzne i swoiste poniżenie kobiety. Wynika zatem z tego, że dzieci są naturalnym przedłużeniem istnienia pokoleń. Do tego dołączona była myśl, że jednocześnie przekazują one błogosławieństwo lub przekleństwo wcześniejszych generacji (zob. Wj 20,5n). Niemniej jednak dzieci zawsze były niecierpliwie wyczekiwane i kochane przez swych rodziców<sup>20</sup>.

Terminem ogólnosemickim używanym na określenie rodzenia oraz dziecka jest rdzeń *jld*, z którego wyprowadzane są następujące słowa: *jalad* („rodzić”), *jeled* („dziecko, chłopiec”), *jaldah* („dziewczynka”), *jal<sup>e</sup>dût* („młodzieź, młodość”), *jalid* („syn”), *môledet* („potomstwo, krewni”), *tôl<sup>e</sup>dôt* („potomek, pokolenie”)<sup>21</sup>.

W początkach kształtowania się narodu izraelskiego, w epoce Patriarchów, myśl o rodzącym się ludzie znajduje się jako jedna z głównych w *Pięcioksięgu*. Dzieje

<sup>19</sup> O etycznej stronie miłości i uczuć zob. *TWAT* I, kol. 118–120.

<sup>20</sup> *NBL* 8, kol. 472.

<sup>21</sup> W różnych swych formach czasownik występuję w całym ST 492 razy, rzeczownik natomiast – 179 razy. Zob. *THAT* I, kol. 732n.

praojców Izraela ukazane zostały jako historia rodu, gdzie spłodzenie oraz zrodzenie potomka stanowi zasadniczy element konstrukcyjny opowiadania. Pomnażanie się rodziny Abrahama, które apogeum osiąga w dwunastu synach Jakuba, doprowadziło do powstania ludu Izraela, w czym wypełniła się Boża obietnica licznego potomstwa (zob. Rdz 12,2; 15,5).

Obok wyraźnego podkreślania działania Bożego w historii Patriarchów Biblia ukazuje Jego interwencję również w życie wielkich bohaterów Izraela, czego przykładem może być Mojżesz (zob. Wj 2,1–10), Samson (zob. Sdz 13) czy Samuel (zob. 1 Sm 1). Także wielki potomek z dynastii Dawida (zob. Iz 9,5n) oraz syn dziewicy (zob. Iz 7,14) przychodzą na świat w wyniku wypowiedzianego słowa przez Boga i Jego działania. W ten sposób Bóg kieruje historią ludu i kontynuuje ją przedłużając jego istnienie<sup>22</sup>. Należy przy tym jednak podkreślić, że we wszystkich prezentacjach nie uwzględnia się prawie indywidualności dziecka. Musi się ono przede wszystkim uczyć od starszych (zob. Pwt 11,19) i być posłuszne (zob. Prz 13,1), gdyż jest ono jeszcze niesformne i niewychowane (zob. Koh 10,12–20)<sup>23</sup>.

Narodziny dziecka zawsze były w rodzinie wielkim wydarzeniem i nie ma żadnych przekazów, by z tej okazji urządzano jakieś specjalne uroczystości. Niewątpliwie w domu rodziła się wówczas radość, a była ona podwójna, kiedy urodził się syn. Po porodzie matka i dziecko podlegały szczególnym przepisom prawa izraelskiego. Przez fakt narodzin matka zaciągała na siebie nieczystość rytualną, tzn. nie mogła brać udziału w aktach kultu. Po urodzeniu chłopca pozostawała nieczysta siedem dni, a okres jej oczyszczania trwał cały miesiąc (zob. Kpł 12,2,4). Po urodzeniu zaś dziewczynki okres nieczystości rytualnej trwał dwa razy dłużej: dwa tygodnie i dwa miesiące (zob. Kpł 12,5)<sup>24</sup>.

Bezpośrednio po urodzeniu się dziecko otrzymywało imię, które zwyczajowo było wybierane przez matkę (zob. Rdz 29,31; 35,18; 1 Sm 1,20), a tylko okazynie nadawał je ojciec (zob. Rdz 16,15; Wj 2,22). W kulturze izraelskiej, podobnie jak na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, nadanie komuś imienia oznaczało przejęcie nad nim władzy; odnosiło się to do ludzi, zwierząt i przedmiotów. W odniesieniu do osób poznanie czyjegoś imienia było swoistym tabu, gdyż imię określało istotę osoby, jej charakter oraz los. Imię było także wyrażeniem związanej z daną osobą nadziei lub jej symbolem. Stąd też nadawano imiona na podstawie zaistniałych zdarzeń podczas porodu (zob. np. Rdz 4,1 przy Kainie; 29,32 przy Rubenie; 35,17–20 przy Beniaminie), zachowania się dziecka: Nachor („chrapacz”), Paseach („chromy”). Nierzadko nadawano dzieciom imiona pochodzące od zwierząt, co miało uwidaczniać ich cechy i charakter: Rachel („owca”), Debora („pszczoła”), Jonasz („gołębica”), Kaleb („pies”), Nachasz („wąż”) lub roślin: Elon („dąb”), Setam („oliwka”), Tamar („palma”).

Najważniejszą jednak grupę stanowiły imiona teoforyczne, tzn. zawierające w sobie formant imienia Bożego. Niektóre z nich tworzone z pierwiastkiem *ba'al* („pan”), który był bóstwem kananejskim, np.: Iszbaal (2 Sm 2,8), Jerubbaal (Sdz 6,32), Etbaal (1 Krl 16,31). Znacznie częściej jednak występują w tradycji izraelskiej

<sup>22</sup> *TWAT* III, kol. 635n.

<sup>23</sup> *NBL* 8, kol. 473.

<sup>24</sup> S. S z y m i k, dz. cyt., s. 214.

imiona zawierające element imienia JHWH, El lub 'Elohim złączony najczęściej z czasownikiem, rzadziej z rzeczownikiem lub przymiotnikiem, co wyraża ważną myśl religijną: moc, siłę, miłosierdzie Boga, Jego pomoc lub uczucie pokrewieństwa z Nim. Wśród nich można podać przykładowo: Abbijja (2 Krn 29,1), Barakeel (Hi 32,6), Elisafat (2 Krn 23,1), Izrael (Rdz 32,29), Jechiel (1 Krn 15,18), Sedecjasz (1 Krl 22,11). Ciągłe nadawanie i używanie imion teoforycznych osłabiało niewątpliwie ich nośną siłę, lecz w czasach kryzysu religijnego lub odnowy religijnej na nowo zyskiwały swe znaczenie, a także wyrażały religijną sytuację swych czasów<sup>25</sup>.

## 2. Wychowanie dziecka

Dzieci izraelskie, podobnie jak i dzisiaj dzieci w innych kulturach na całym świecie, uczyły się i wychowywały przebywając w rodzinnym domu z rodzicami, rodzeństwem i krewnymi do pewnego czasu. Pierwszy rok życia dziecko pozostawało w ścisłym kontakcie ze swoją matką lub pod opieką mamki, zanim nie zaprzestano karmić je piersią. Chłopcy pozostawali pod wyłączną opieką matki do trzeciego roku życia (zob. 1 Sm 1,22–25), co rodziło silne związki emocjonalne między synem i matką. Dziewczynki natomiast pozostawały pod opieką matki praktycznie aż do zamążpójścia, co mogło się zdarzyć już w wieku 10–15 lat. Bycie przy matce miało przygotować córkę do roli dobrej gospodyni domowej, żony i matki (zob. Prz 31).

Wychowywanie natomiast chłopca rozpoczynało się pod okiem ojca, którego celem było przede wszystkim zapoznanie się z Prawem i zdobycie zawodu. Ojciec przekazywał także synowi bardzo ważne w społeczności izraelskiej tradycje rodowe oraz narodowe, które były jednocześnie tradycjami religijnymi (zob. Wj 10,2; Pwt 4,9; 32,7). Dzieci uczyły się również na pamięć fragmentów rodzimej literatury w wydaniu ustnym, co w praktyce oznaczało przekazywanie jej z pokolenia na pokolenie, by w pewnym czasie być spisaną. Ojciec przekazywał także przeważnie swój zawód synowi, który praktycznych umiejętności nabywał pracując w jego warsztacie.

Poza swoją rodziną chłopiec, młodzieniec i młody mężczyzna miał także możliwość zdobywania wiedzy. Ludzie prowadzący karawany przynosili ze sobą z dalekich stron ciekawe wieści, przy źródłach i studniach z wodą opowiadano zdarzenia z minionych czasów (zob. Sdz 5,10n). W bramie miejskiej młodzi chłopcy przysłuchiwali się rozmowom starszych oraz wysłuchiwali sentencji prawnych. Wielką lekcją religii były zawsze odwiedziny w lokalnym sanktuarium (zob. 1 Sm 1,4.21) lub w czasach późniejszych w świątyni jerozolimskiej, gdzie młodzież widziała, jak uwielbiano JHWH przez składanie ofiar, śpiewanie psalmów (zob. Ps 122) oraz odczytywanie Prawa.

Niektórzy z mężczyzn mieli szczególne zadanie nauczania ludu. Należeli do nich przede wszystkim kapłani oraz interpretatorzy Prawa (*tórah*), które etymologicznie oznacza przepis, pouczenie, naukę. Nie jest wykluczone, że już w czasach

<sup>25</sup> R. de V a u x, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I*, Freiburg – Basel – Wien 1960, s. 82–85.

sędziów przy lokalnych sanktuariach istniało systematyczne religijne nauczanie. W tego rodzaju wydarzeniu mógł brać udział mały Samuel, którego matka przeprowadziła do proroka i sędziego Helego w Szilo (zob. 1 Sm 2,21.26), a młody król Joasz słuchał nauk kapłana Jojady (zob. 2 Krl 12,3)<sup>26</sup>.

Także i prorocy mieli za zadanie nauczanie ludu, a raczej pouczanie Izraela, jeśli chodziło zwłaszcza o jego przyszłość. Prorockie natchnienie nadawało ich orędziom wielki autorytet słowa Bożego<sup>27</sup>. W czasach królewskich prorocy byli najlepszymi nauczycielami ludu w kwestiach religijnych i moralnych, choć nie zawsze byli wysłuchiwani i to było ich największym przykrym doświadczeniem. Prócz nich zawsze w Izraelu istnieli pobożni i mądrzy mężowie, którzy mieli posłuch i doradzali, jak mądrze i dobrze żyć. Zwłaszcza po powrocie z wygnania babilońskiego, kiedy doświadczenie mędrców spłotło się z wiedzą uczonych w Piśmie, co poskutkowało połączeniem wychowania moralnego ze studium Prawa (zob. Syr 6,34; 9,16).

Nurt przypadkowego zdobywania wiedzy był tylko jednym z aspektów przygotowywania się do dorosłego życia. Równoległe do tego istniał zwyczaj gromadzenia wokół siebie uczniów przez proroków i mędrców, którzy prowadzili planowe wychowanie i wykształcenie (zob. Prz 8,32; Iz 8,16; 50,4). Od czasów królewskich istniały zorganizowane szkoły, gdzie kształcono i wychowywano państwowych urzędników, a na określenie szkoły ukuto termin *bêt midraš* (zob. Syr 51,23). Ale dopiero w 63 roku po Chr. arcykapłan Jozue Ben Gimla nakazał zorganizowanie w każdym mieście i w każdej wiosce szkoły, do której zobowiązani byli uczęszczać chłopcy od szóstego lub siódmego roku życia<sup>28</sup>.

### 3. Syn w rodzinie

Hebrajskim słowem na określenie syna jest termin *bên*, terminem zaś późniejszym – aramejskim – jest *bar*<sup>29</sup>. Oba słowa mają bardzo szerokie zastosowanie w przedstawianiu związków rodzinnych odniesionych do potomstwa oraz pokrewieństwa. Bardzo często używana jest także formuła typu „ojciec–syn” wskazująca na osobisty związek dwóch bliskich sobie osób. Tak więc *bên* oznacza najpierw spłodzonego syna (zob. Rdz 4,17; Wj 1,6; Dn 5,22), a swoistą wartość posiadają ci spłodzeni w młodości (zob. Ps 127,4 – *b<sup>e</sup>nê han<sup>e</sup> ‘ûrîm*). Omawianym terminem określa się w języku hebrajskim także przynależność do rodu lub całego narodu, można więc powiedzieć „synowie Ezawa” (zob. Pwt 2,4.12) czy „synowie ludu”

<sup>26</sup> O roli Szilo w historii Izraela zob. B. W. M a t y s i a k, *Izraelskie sanktuaria okresu przed-królewskiego*, Olsztyn 2003, s. 40–44.

<sup>27</sup> Otrzymywanie i głoszenie słowa zob. B. W. M a t y s i a k, *Heroldowie słowa Bożego*, Olsztyn 2011, s. 13–16.

<sup>28</sup> R. de V a u x, dz. cyt., s. 89–93.

<sup>29</sup> Jest jednym z najczęściej występujących terminów w Biblii hebrajskiej – 4929 razy oraz pojęciem ogólnosemickim. Szczegóły występowania w innych językach semickich oraz etymologię zob. *TWAT I*, kol. 670n.

(zob. Kpł 20,15; Lb 22,5). Za pomocą słowa *bên* określa się także bliską zażyłość między mistrzem i uczniem lub słuchaczem (zob. 1 Sm 3,6; Koh 12,12; Iz 19,11)<sup>30</sup>.

Swoista wartość syna, a co z tym jest związane, także pozycja w rodzinie określana była przez wartość życia, które dla Izraelity było najwyższym dobrem. W dzieciach przedłużało się życie rodziców i dlatego troska o synów stanowiła główne uczucie rodziców. Nic zatem dziwnego, że życie ojca tylko wtedy miało sens, gdy przekazywał je dalej następnemu pokoleniu w swoim synu (zob. Rdz 15,2n). Bezdzietność (zob. Jr 16,2) lub utrata jedyne go syna (zob. Rdz 22,2; 37,34; 44,30n) była największym cierpieniem dla obojga rodziców. Syn bowiem zachowywał imię ojca przed zapomnieniem (zob. 2 Sm 18,18), stąd obietnica (zob. Sdz 13,3–7; 2 Krl 4,16) i jego narodzenie (zob. Rdz 16,15, Rt 4,13; Jr 20,15) były najważniejszym wydarzeniem w życiu ojca i matki. Odnosi się to zwłaszcza do pierworodnego (*b<sup>e</sup>kôr*), który nie tylko kontynuował ród, ale także dawał początek kolejnej linii poprzez swoje przyszłe dzieci.

Synowie byli zatem największą dumą i chlubą rodziców, a zwłaszcza kobiety. Nic więc dziwnego, że nie płodna Rachelą prosi Jakuba: *Spraw, abym miała dzieci; bo inaczej przyjdzie mi umrzeć!* (Rdz 30,1). Odmówienie zaś ojcu czy dziadkowi pożegnalnego pocałunku dzieci lub wnuków było przejawem bezduszości (zob. Rdz 31,28). W tym kontekście wydaje się więc dziwne, że dobry mąż znaczy dla swej żony więcej niż dziesięciu synów (zob. 1 Sm 1,8), a dobra synowa warta jest dla swej teściowej więcej niż siedmiu synów (zob. Rt 4,15)<sup>31</sup>.

Syn i córka, sługa i służąca tworzyli razem z rodzicami rodzinę w ścisłym tego słowa znaczeniu (zob. Pwt 16,11.14), a rodzice ponosili odpowiedzialność za moralne wychowanie swych dzieci (zob. Wj 20,10; Hi 1,5) i nauczali przede wszystkim synów Prawa (zob. Wj 13,14; Pwt 11,19; Joz 4,6n). Tradycja izraelska zalecała surowe wychowanie (zob. Prz 13,24; 19,18; 29,17), gdyż *mądry syn radością ojca* (Prz 10,1), a Prawo przewidywało w skrajnych przypadkach nawet ukamienowanie nieposłusznego i krnąbrnego syna (zob. Pwt 21,18–21; Prz 19,26). Niemniej jednak litościwa miłość ziemskiego ojca wobec syna była widocznym znakiem litościwej ojcowskiej miłości Boga (zob. Ps 103,13; Ml 3,17)<sup>32</sup>.

Z chłopcami zrodzonymi w rodzinie izraelskiej związany jest zwyczaj obrzezania (*mûlah*) dokonywany osiem dni po narodzeniu. Opiera się on na przepisie z Kpł 12,3 oraz nakazie Bożym tego rytu dla Abrahama (zob. Rdz 17,10–12). Dokonywał go początkowo ojciec, a w późniejszym czasie specjalnie przeznaczeni do tego mężczyźni (zob. 1 Mch 1,61). Miejszem obrzezania był dom rodzinny i nigdzie nie ma wzmianki, by dokonywano go w jakimkolwiek sanktuarium. Izraelici obrzezali nie tylko swe dzieci płci męskiej, ale także swych cudzoziemskich niewolników, obcych i przyłączających się do ludu, by wszyscy mogli brać udział w święcie Paschy (zob. Wj 12,43–49)<sup>33</sup>. Według wszelkiego prawdopodobieństwa Hebrajczycy prze-

<sup>30</sup> Szersze zastosowanie terminu *bên* w ukazaniu rozmaitych relacji personalnych zob. *TWATI*, kol. 673–675.

<sup>31</sup> *TWATI*, kol. 676.

<sup>32</sup> *TWATI*, kol. 677.

<sup>33</sup> O pochodzeniu zwyczaju obrzezania oraz jego praktykowaniu w różnych kulturach starożytnych oraz pochodzeniu w Izraelu zob. R. de V a u x, dz. cyt., s. 86–89.

jęli zwyczaj obrzezania od pierwotnych mieszkańców Kanaanu, który bardzo szybko nabrał w ludzie Abrahama znaczenia religijnego (zob. Rdz 17,9–14.23–27; Joz 5,2–9). W toku wielowiekowej tradycji izraelskiej nadano mu różnorakie znaczenie. Tradycja kapłańska (P), pochodząca z czasów niewoli babilońskiej, widziała w nim znak przymierza (zob. Rdz 17,11), w którym z jednej strony zawiera się wierność Boga, z drugiej zaś strony – zobowiązanie Izraela do przestrzegania wszystkich 613 nakazów i zakazów zawartych w Prawie, co podkreśla Talmud w porządku *našîm* („kobiety”) w traktacie *nēdarîm* („śluby”) 32a. Trzecie znaczenie obrzezania można wyprowadzić z Pwt 30,6 i Joz 5,4 w tłumaczeniu LXX, gdzie terminy hebrajskie w wersji greckiej oznaczają całkowite oczyszczenie. Oznacza to, że obrzezanie jest warunkiem czystości kultycznej<sup>34</sup>.

#### 4. Córka w rodzinie

Terminem hebrajskim na określenie córki jest *bat*<sup>35</sup>. Pole znaczeniowe podanego słowa pokrywa się w zasadzie z omówionym wyżej terminem *bēn*, a więc w pierwszym rzędzie oznacza własną zrodzoną córkę (zob. Rdz 11,29; Wj 2,5). Oba zaś pojęcia oznaczające dwojaką płeć oddawane są wyrażeniem *banîm ûbanôt* („synowie i córki”, zob. np. Rdz 5,4). Siostra przyrodnia była określania wyrażeniem *bat ’abî* („córka ojca, np. Rdz 20,12) lub *bat ’immî* („córka matki”, np. Kpł 18,9), a każde z nich wskazuje na wspólnego ojca lub wspólną matkę, czyli wyraża się w tym siostra przyrodnia. Wnuczka w j. hebrajskim określana jest jako *bat banaiw* (zob. Rdz 46,7) lub *bat bēnô* i *bat batô* (zob. Kpł 18,10). Siostrzenica natomiast jest określana jak *bat ’ahî*. *Bat* może także oznaczać zwyczajnie młoda kobietę lub dziewczynę<sup>36</sup>.

W porównaniu z synem córka nie była zbyt wysoko ceniona, co widać nawet w ilości występowania obu terminów w tekście Starego Testamentu. Na określenie dzieci obojga płci Biblia używa także zwrotu *banîm*, lecz bez wyjątku najczęściej stosowane jest wyrażenie *banîm ûbanôt* w takiej właśnie kolejności, gdzie na pierwszym miejscu znajduje się syn. Obfite błogosławieństwo Boga wyrażało się m.in. w zrodzeniu dużej liczby synów bardziej niż córek (zob. Hi 1,2; 42,13; Ps 127,3n) i chociaż kobieta została nazwana „matką wszystkich żyjących” (zob. Rdz 3,20), przekazywanie życia według Biblii jest bardziej zadaniem mężczyzny niż kobiety (zob. Wj 1,16). Niemniej jednak zarówno synowie jak i córki są wspólnym symbolem pełnego błogosławieństwa (zob. Ps 144,12). W nich bowiem przedłuża się życie przebiegające już to szczęśliwie, już to tragicznie (zob. Pwt 28,41; Jr 16,2; 29,6).

Ojciec posiadał całkowitą władzę nad córką, która przynosiła gospodarstwu domowemu konkretną i wymierną korzyść ekonomiczną (zob. Rdz 24,15; Wj 20,10),

<sup>34</sup> *TWAT* IV, kol. 738.

<sup>35</sup> Rdzeń występuje we wszystkich językach semickich o tym samym znaczeniu oprócz j. etiopskiego. Formą podstawową jest *bant*, *bint*. W j. ugaryckim i fenickim używano słowa *bt*, w j. staroaramijskim – *brt*, a w j. targumów oraz babilońskich tekstach – *berratta*, w dialekcie galilejskim – *berta*. Natomiast w j. syryjskim – *barta*. Język akadyjski posiadał kilka terminów na określenie córki: *bintu*, *bunatu*, *buntu*. W tekście hebrajskim ST termin występuje 579 razy. Szczegółowiej zob. *TWAT* I, kol. 867.

<sup>36</sup> *TWAT* I, kol. 868.



powiększając dobrobyt i majątek rodzinny. W późniejszym okresie czasu można było z niego wziąć część na zapłacenie zwyczajowej ceny za pannę młodą (*mohar* – Rdz 29,15–30; Oz 3,2). Nic więc dziwnego, że córki były „dawane” i „brane” (zob. Wj 2,21; Pwt 7,3; Sdz 1,12n). Byłoby jednak błędem ów dar za pannę młodą zrównywać ze współczesnym pojęciem ceny za tę swoistą transakcję, zwłaszcza że częściowo był on zwracany przez ojca córki jako podarek. W niektórych przypadkach był on nawet wyższy niż wstępna cena, co zostało uwidocznione m.in. w *Kodeksie Hammurabiego* (zob. § 164). Szczególnym gestem życzliwości było oddanie córki królewskiej za żonę mężczyźnie, którego władca chciał w sposób szczególnie uhonorować (zob. 1 Sm 17,25; 18,17–29), ale z drugiej strony ojciec mógł także sprzedać córkę w niewolę (zob. Wj 21,7)<sup>37</sup>.

W czasach późniejszych mędrzec Syrach zwraca uwagę na to, by wydać córkę za mądrego męża, co będzie dokonaniem wielkiego dzieła (zob. Syr 7,25). By tak się stało, ojciec musi ciągle czuwać nad swymi córkami i pilnie je strzec (zob. Syr 7,24; 42,9–12). Dla nieobyczajnie zachowujących się córek prawo izraelskie przewidywało karę śmierci przez ukamienowanie (zob. Pwt 22,21). Ale z drugiej strony jak lekko obchodzone się czasem z własnymi córkami pokazuje historia Lota, który chciał je oddać do seksualnej zabawy obcym mężczyznom (zob. Rdz 19,8; Sdz 19,24).

Mimo tak surowego i ściśle określonego autorytetu ojca córka w rodzinie izraelskiej posiadała mimo wszystko swą prywatną sferę. Przykładem może być świadoma swej wartości dumna i piękna Rebeką (zob. Rdz 24,16–27). Istniejąca w rodzinie ściśle ustalona relacja ojca i córki nie odbierała jednak serdeczności i uczucia dla obu stron. Wzruszająca jest np. historia miłości ojcowskiej Jefte do jego córki, którą ślubował złożyć w ofierze (zob. Sdz 11,34–40)<sup>38</sup>.

Prawo izraelskie pozwalało córkom brać udział w czynnościach kultycznych (zob. Pwt 12,12.18; 16,11.14)<sup>39</sup>, a jeśli w małżeństwie nie urodził się żaden syn, córki nabierały prawa do dziedziczenia (zob. Lb 27,1–11; Joz 17,3n), lecz mogły wówczas wychodzić za mąż tylko w obrębie swego pokolenia (zob. Lb 36,1–12).

Dziewczęta były bardziej obłożone tabu seksualnemu niż chłopcy. Niemoralne zachowanie się dziewczyny mogło pociągnąć za sobą katastrofalne skutki. Już urodzenie córki sprowadzało na matkę podwójną nieczystość niż w przypadku urodzenia syna, ponieważ wierzono w starożytności, że kobiety łatwiej ulegają atakom demonów oraz są bardziej na nie podatne. Bunt córki przeciw matce odbierany był zawsze jako jedno z największych przestępstw moralnych (zob. Mi 7,6). Istniał także w Izraelu naturalny zakaz współżycia seksualnego między bliskimi krewnymi i powinowatymi, co Kpł 18 stwierdza krótko: *Nikt nie będzie się zbliżał do ciała swojego krewnego, aby odstąpić jego nagość* (w. 6). Następnie wymienione są synowa, bratowa, siostra przyrodnia ze strony ojca, szwagierka i wnuczka<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> W. Plautz, *Die Form der Eheschließung im Alten Testament*, ZAW 76(1964)307.

<sup>38</sup> TWAT I, kol. 871.

<sup>39</sup> O udziale kobiety w życiu religijnym na starożytnym Bliskim Wschodzie oraz w Izraelu zob. I. Penner, W. Zwickel, F. Kogler, *Das Leben der Frauen in biblischer Zeit*, Linz 2007, s. 33n.

<sup>40</sup> Pełne wyjaśnienia zob. B.W. Matysiak, *Przepisy prawne Księgi Kapłańskiej dotyczące małżeństwa*, w: M. Pawliszyn, M. Tunkiewicz (red.), *Rodzina w dialogu Kultur*, Kraków 2011, s. 85–89.

Zaznaczone wyżej przepisy miały przede wszystkim uchronić rodzinę przed różnymi patologiami, które zagrażały i rozbijały nie tylko ją samą, lecz także całą społeczność izraelską. Stąd każdy członek tej społeczności miał jasno określone prawa, obowiązki, zakazy i nakazy, które stały na straży jednostki, a poprzez nie – całego narodu.

### III. ZAWARCIE MAŁŻEŃSTWA

Nie ulega wątpliwości, że od zarania historii narodu izraelskiego małżeństwo posiadało zawsze charakter patriarchalny. Zwyczaj ten został przeniesiony przez Abrahama na obszar jego rodziny oraz sukcesywnie na cały lud. Pierwszy patriarcha izraelski wywodził się bowiem z terenu Mezopotamii, gdzie w dobie wysoko rozwiniętej już cywilizacji dominował patriarchalny model społeczeństwa przejawiający się w różnych dziedzinach życia. Przybywając do Kanaanu Abraham przetransponował ze sobą wiele zwyczajów prawnych i tradycji. Jednym z tych przejawów był sposób dochodzenia do małżeństwa.

#### 1. Wybór panny młodej

W Biblii nie znajdują się dane mówiące o wieku, w jakim dziewczyna może zawrzeć związek małżeński. Niemniej jednak istniała starodawna tradycja sugerująca, że najstarsza spośród córek powinna być pierwsza, która wyjdzie za mąż (zob. Rdz 29,26). Innym zwyczajem było wydawanie za mąż córki w dosyć młodym wieku, choć nie określano go dokładnie. Dopiero w czasach późniejszych uczeni żydowscy określili wiek odpowiedni do zawarcia małżeństwa na 12 lat dla dziewczyny i 13 lat dla chłopca. Stąd nic dziwnego, że decydujące zdanie co do zawarcia małżeństwa mieli zawsze rodzice, a dzieci w tym przypadku były bardzo rzadko pytane o zdanie. Zostało opisanych w Starym Testamencie kilka przypadków, gdzie młodzi proszą rodziców chłopca czy dziewczyny o danie ręki (np. Rdz 34,1–4; Sdz 14,1–3) lub rodzice sugerują o poślubieniu danej osoby (zob. Joz 15,16n; Tb 4,12n). Autorytet rodziców nie przeszkadzał jednak brać pod uwagę także uczuć dwojga młodych ludzi. Istniały przypadki, kiedy chłopiec sam przejawiał inicjatywę w sprawie zawarcia małżeństwa działając czasem nawet wbrew woli rodziców (zob. Rdz 26,34n). Dziewczyna zaś ze swej strony znacznie rzadziej przejawiała inicjatywę. W zasadzie znany jest tylko jeden przypadek opisany w Biblii odnoszący się do córki króla Saula Mikal, która zakochała się w Dawidzie i prosiła ojca o zgodę na jego poślubienie (zob. 1 Sm 18,20.27).

W Izraelu istniał zwyczaj zawierania małżeństw między krewnymi i to od czasów Patriarchów. Abraham posłał swego sługę w swe rodzinne strony do Mezopotamii, by z jego rodziny wybrać żonę dla syna Izaaka (zob. Rdz 24,4). Ten zaś później czyni podobnie w odniesieniu do swego syna Jakuba posyłając do swego krewnego

Labana (zob. Rdz 28,2). W większości jednak przypadków małżeństwa zawierano poza rodziną<sup>41</sup>.

## 2. *Mohar* – dar za pannę młodą

Tylko trzy razy spotyka się słowo *mohar* w Starym Testamencie i to w tekstach najstarszych (Rdz 34,12; Wj 22,16; 1 Sm 18,25)<sup>42</sup>. Oznacza ono każdorazowo ustaloną sumę czegoś wartościowego, jaką narzeczony, jego ojciec lub opiekun dziewczyny musi określić, zanim zostanie ona przyrzeczona chłopcu; nigdy jednak termin ten nie oznacza ceny sprzedaży w tym słowa znaczeniu. Wysokość *moharu* ustalana była do możliwości ekonomicznych ojca (zob. Rdz 34,12), a uiszczano ją w pieniądzach lub naturaliach (zob. Wj 22,16). Wygląda więc na to, jakby od zapłacenia *moharu* zależała ważność małżeństwa tym bardziej, że ustaloną sumę można było zastąpić przez wykonanie jakiejś pracy (zob. Rdz 29,15–30; Joz 15,16n; Sdz 1,12n; 1 Sm 18,17–27). Po uiszczeniu *moharu* dziewczyna była oddawana mężczyźnie jako swoiste wynagrodzenie.

Można przy tym przypuszczać, że omawiany termin uważany był za specyficzne odszkodowanie, jakie rodzina dziewczyny otrzymywała za uszczuplenie ekonomicznego potencjału i utratę siły roboczej, gdyż nie można przecież zapomnieć, że każda córka wypełniała w ojcowskim domu ważną ekonomiczną funkcję (zob. Rdz 24,11–16; 29,6.9; 1 Sm 9,11, Rt 2,2). Nadto dobre zamążpójście przysparzało rodzinie dziewczyny lokalnej sławy i autorytetu. *Mohar* zatem miał swe znaczenie i sens wtedy, kiedy przyszły mąż posiadał prawo dziedziczenia i mieszkał w znanej miejscowości, tak że zamążpójście było dla dziewczyny swoistym awansem społecznym i ekonomicznym<sup>43</sup>.

Całkowite zapłacenie *moharu* przypieczętowywało małżeństwo, które od tego momentu uchodziło za zawarte. Końcowy akt zawarcia małżeństwa domagał się tzw. *'eraś*, czyli zaręczenia się mówiąc ogólnie. Oficjalnie zaślubiona kobieta, nawet jeśli nie weszła jeszcze w posiadanie męża, była od tego momentu już nazywana *m<sup>e</sup>'oraśah* („poślubiona”, zob. Wj 22,15; Pwt 22,23.25). Jej zgwałcenie było traktowane jako ingerencja w prawnie istniejące małżeństwo i podlegało karze śmierci (zob. Pwt 22,23–27)<sup>44</sup>.

## 3. Zawarcie małżeństwa

Interesujące jest, a może także nawet zaskakujące, że na obszarze kultury semickiej, do której należy także Izrael, małżeństwo było wydarzeniem czysto cywilnym

<sup>41</sup> R. de V a u x, dz. cyt., s. 60n.

<sup>42</sup> Znane jest ono na całym obszarze kultury semickiej: w Ugarit, spotyka się je w umowach egipsko-aramejskich z Elefantyny, w targumach i w literaturze rabinackiej. Termin ten znają dobrze Arabowie z terenów Syrii, Palestyny i Jordanii.

<sup>43</sup> *TWAT* IV, kol. 719.

<sup>44</sup> *TWAT* IV, kol. 721.

niezwiązanym z żadnym aktem religijnym. Wprawdzie mówi się niekiedy w Starym Testamencie o małżeństwie jako przymierzu (*b<sup>e</sup>rit*), lecz jest to tylko przenośnia określająca umowę małżeńską bez żadnych religijnych konotacji (zob. np. Ez 16,8; Ml 2,14). Stary Testament wspomina tylko jeden raz o pisemnym sporządzeniu kontraktu małżeńskiego w Tb 7,13n. Spoza terenu Palestyny natomiast znane są liczne umowy małżeńskie spisane w kolonii żydowskiej na Elefantynie z V w. przed Chr. Trudno jednak jest w ogóle powiedzieć, od kiedy w Izraelu sporządzano pisemne potwierdzenia zawarcia małżeństwa. W każdym razie na podstawie *Kodeksu Hammurabiego* brak takiego dokumentu czynił małżeństwo nieważne. Można jednak się domyślać, że skoro wystawiano pisemne listy rozwodowe (zob. Pwt 24,1.3; Jr 3,8), to także spisywano kontrakty małżeńskie<sup>45</sup>.

Zawarcie małżeństwa było jednocześnie okazją do świętowania, które było swoistą ceremonią wstąpienia w związek dwojga ludzi. Najważniejszą częścią uroczystości było przeprowadzenie panny młodej do domu narzeczonego. Ozdobiony diademem (zob. Pnp 3,11; Iz 61,10) w towarzystwie swych przyjaciół przy wtorze bębenków i muzyki (zob. 1 Mch 9,39) udawał się pan młody do domu narzeczonej. Ubrana odświętnie, przyozdobiona drogocennymi ozdobami (zob. Ps 45,14n; Iz 61,10), zasłonięta welonem (zob. Pnp 4,1.3; 6,7), który zdejmowała dopiero w komnacie ślubnej, czekała z niecierpliwością na oblubieńca. Otoczona swymi przyjaciółkami (zob. Ps 45,15) udawała się na spotkanie przeznaczonego jej męża (zob. Ps 45,16; Rdz 24,67). Śpiewano przy tym pieśni miłosne (zob. Jr 16,9), które wychwalały przymioty obu narzeczonych<sup>46</sup>.

Po przyprowadzeniu do domu pana młodego następowała uroczysta uczta (zob. Rdz 29,22; Sdz 14,10; Tb 7,14). Czasem mogła ona odbyć się w domu rodziców panny młodej. Przyjęcie trwało zwyczajowo siedem dni (zob. Rdz 29,27; Sdz 14,12), a mogło przeciągnąć się nawet do dwóch tygodni (zob. Tb 8,20; 10,7). Do samego małżeństwa dochodziło praktycznie w pierwszą wspólną noc (zob. Rdz 29,23; Tb 8,1). Prześcieradło po nocy poślubnej ze śladami krwi było skrzętnie przechowywane i służyło jako dowód dziewictwa panny młodej w przypadku, gdy mąż chciałby kiedyś oczernić swą żonę (zob. Pwt 22,13–21)<sup>47</sup>.

W tym miejscu warto wspomnieć o przeszkodach małżeńskich. Starożytne prawo orientalne nie daje wyraźnych wskazówek co do zakazu zawierania małżeństwa. *Kodeks Hammurabiego* zakazuje tylko współżycia płciowego z własną córką oraz syna z matką po śmierci ojca (§ 154, 157). Podobnie ma się rzecz w tekstach w treści Starego Testamentu. Nie wiadomo także, o ile niesprawności fizyczne, choroby czy różnice społeczne mogły stanowić przeszkodę w zawarciu małżeństwa. Rzadko tylko wspomniane są ułomności cielesne, które mogły wykluczyć kogoś z Izraela (zob. Pwt 23,2; 2 Sm 4,4; 9,13).

W czasach przedwygnaniowych zawarcie małżeństwa nie było ściśle określone przepisami prawnymi, tak że nawet kobiety obcego pochodzenia mogły być brane za żony (zob. Rdz 26,34; 27,46; Sdz 14,1–4). Po wygnaniu babilońskim natomiast

<sup>45</sup> *NBL* 3, kol. 476. Zob. tu także jeden z tekstów umowy małżeńskiej zachowanej na tzw. „Papiirusie Kraeling 7” z 420 r. przed Chr.

<sup>46</sup> R. de V a u x, dz. cyt., s. 67.

<sup>47</sup> Tamże, s. 68.

Izrael musiał określić się na nowo jako wspólnota wyznaniowa, stąd rozpoczął się proces odseparowywania się od nieizraelskiego otoczenia. Wierność swemu Bogu JHWH, weryfikowana ścisłym zachowywaniem przykazań i czystością kultyczną, stała się najwyższą normą społeczną. Kultury zagraniczne, często przynieszone przez obce kobiety (zob. 1 Krl 11), zagrażały w dużym stopniu tożsamości izraelskiej, a królowa Izebel stała się symbolem obcej inkulturacji (zob. 1 Krl 21). W V w. przed Chr. strach przed obcością oraz nietolerancja wobec wszelkich przejawów obcych kultur przybrały w Izraelu na sile, a rzecznikami izraelskiej czystości rasowej stali się Ezdrasz i Nehemiasz. Ci dwaj swego rodzaju reformatorzy nakazali rozerwać wszelkie małżeństwa mieszane, jakie Izraelici obojga płci zawarli, by w ten sposób oczyścić Izraela od obcych elementów etnicznych (zob. Ezd 10; Ne 10). Od tego czasu więc była to, zdaje się, jedyna przeszkoda małżeńska w społeczności izraelskiej<sup>48</sup>.

#### 4. Rozerwanie małżeństwa

Na terenie języka biblijnego nie występuje termin „rozwód”, choć rozerwanie małżeństwa było praktykowane w Izraelu. W takim przypadku mówi się o odesłaniu żony, a inicjatywa tego czynu wychodziła najczęściej ze strony męża. Można więc w naszym współczesnym języku nazywać to rozwodem, jeśli jeden z małżonków porzuca drugiego. Podstawą do takiego kroku jest przepis prawny dający możliwość mężowi oddalenia żony, kiedy ten *nie będzie darzył jej życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego* (*'erwat dabar*, Pwt 24,1). Jest to bardzo ogólne stwierdzenie, nad którym uczeni żydowscy bardzo długo dyskutowali rozważając, co można podciągnąć pod pojęcie „coś odrażającego”. I to właśnie dopiero judaizm pozabiblijny pozwolił na rozwody, natomiast Stary Testament stoi niezbiacie na stanowisku, że małżeństwo zawarte jest trwałe. Także odesłanie żony jest negatywnie ocenione przez Biblię (zob. Kpł 21,7,14; Iz 50,1; Jr 3,1–5). Wiele tekstów starotestamentowych wyraźnie bowiem mówi o nierozzerwalności małżeństwa (zob. Tb 7,12; Oz 3,1; Ml 2,14–16).

Wspomniany wyżej tekst z Pwt wbrew pozorom nie sankcjonuje rozwodów, lecz raczej reguluje zwyczaj porzucania żony. W przepisie tym odzwierciedla się jednocześnie patriarchalna pozycja męża w małżeństwie, gdzie żona jest jego własnością, którą dowolnie dysponuje. To dlatego nie ona, lecz mężczyzna decydował o rozpadzie małżeństwa. Opierając się na hebrajskim znaczeniu wyrażenia *'erwat dabar* można stwierdzić, że chodziło tu o odrazę fizyczną, jaką mogła wzbudzać w mężczyźnie poślubiona żona<sup>49</sup>.

Należy w tym przypadku spojrzeć także na kontekst oraz sposób zawierania małżeństwa w środowisku izraelskim, gdzie małżonkowie najczęściej widzieli się

<sup>48</sup> NBL 3, kol. 481.

<sup>49</sup> Podstawowym znaczeniem słowa *'erwah* jest nieobyczajny widok narządów płciowych, które należało zasłonić przy spełnianiu czynności kultycznych przez kapłanów. Istniał także w Izraelu kategoryczny zakaz oglądania narządów płciowych swych bliskich krewnych, co uchodziło za wielce niemoralne (zob. Rdz 9,22–27; Iz 47,3; Ez 16;22,10; Oz 2,11). Zob. *TWAT* VI, kol. 371n.

bie po raz pierwszy w czasie ceremonii ślubnej, a zwłaszcza podczas wspólnie spędzonej pierwszej nocy. Młodzi, czy w ogóle nowo pobrani, poddani byli wcześniej także licznym zakazom związanymi ze sferą cielesną i seksualną, stąd o rozczarowanie nie było trudno, gdyż praktycznie dochodziło bardzo często do spotkania osób dotychczas zupełnie sobie obcych. Można wręcz powiedzieć, że rozwód był traktowany jak zwrócenie wadliwego towaru. Wskazuje na to także wymowa Pwt 22,28n, gdzie prawodawca zakazuje zwrotu ojcu dziewicy, którą do współżycia zmusił mężczyzna<sup>50</sup>.

W każdym razie kiedy mężczyzna postanowił odesłać swoją żonę, musiał wręczyć jej tzw. „list rozwodowy” (dosł. „książkę odesłania”, *sefer k<sup>e</sup>ritut*). Wyrażenie pochodzi od czasownika *karat* („oddzielać, odcinać”), a w przypadku zakończenia małżeństwa termin *k<sup>e</sup>ritut* oznacza „odesłanie, rozwód”<sup>51</sup>. Obok wręczenia listu rozwodowego prawo zakazywało odsyłającemu swą żonę mężowi ponownie ją przyjąć. Oba te wymagania nie były zbyt łatwe do spełnienia. Dokument wręczany kobiecie musiał bowiem zawierać przyczynę rozwodu, co sprawiło, że cała sprawa nabierała publicznego rozgłosu. Warunek drugi natomiast był dosyć skuteczną barierą przed pochopnym podejmowaniem decyzji o zakończeniu małżeństwa. Widać w tym także myśl o jego nierozzerwalności ze swej natury.

Podana wyżej „biblijna” przyczyna rozwodu była najczęściej rozumiana przez ludzi Starego Testamentu najczęściej jako zdrada małżeńska ze strony kobiety. Niemniej jednak za taki czyn groziła kara śmierci przez ukamienowanie, więc dopatrywano się także innych przyczyn, takich jak: bezdzietność, ciężka i długotrwała choroba żony, jej przykry charakter czy też stwierdzenie braku dziewictwa na początku małżeństwa. Mężczyźni nie wolno było odesłać żony, jeśli został zmuszony do jej poślubienia w wyniku jej uwiedzenia jako dziewicy (zob. Pwt 22,28n).

Przez długie wieki tradycja izraelska pozwalała tylko mężczyźni wyjść z inicjatywą rozwodu. Znane są jednak przypadki z kolonii żydowskiej na Elefantynie, gdzie kobiety pochodzenia żydowskiego również wносиły wnioski o rozwód. Podobnie prawo talmudyczne dozwalało wymieniając przypadki, w jakich z inicjatywą rozwodu mogła wystąpić żona, mianowicie brutalność męża czy jego odrażająca i nieuleczalna choroba, np. trąd. Ważnie rozwiedziona kobieta uchodziła za wolną i mogła ponownie wyjść za mąż. Gdy jednak rozwiodła się po raz drugi, nie wolno jej było już wrócić do swego pierwszego męża<sup>52</sup>.

Mimo że w tradycji izraelskiej małżeństwo nie było związane z żadną instytucją kultyczną, jednak w świadomości narodu posiadało charakter święty. Wynikało to z jego ustanowienia przez Boga w chwili stworzenia pierwszej pary ludzkiej – kobiety i mężczyzny. W założeniu Stwórcy obie osoby w swym związku były sobie równe osobowościowo i społecznie, a różniły się tylko swoją płcią. Ta różnica płci była jednocześnie zadaniem dla małżonków, by się w czasie trwania małżeństwa

<sup>50</sup> Szczegółowe wyjaśnienia tego problemu, także w tekstach w treści Nowego Testamentu oraz interpretacji prawa starotestamentowego przez Jezusa zob. M. W o j c i e c h o w s k i, dz. cyt., s. 32–35.

<sup>51</sup> Podany termin występuje tylko 4 razy w ST: Pwt 24,1.3; Iz 50,1; Jr 3,8). Pochodzenie terminu *krt*, jego derywaty oraz znaczeniologiczne zob. *TWAT* IV, kol. 355–358.

<sup>52</sup> Zob. M. F i l i p i a k, dz. cyt., s. 120–122.

poznawać nie tylko fizycznie i seksualnie, lecz nade wszystko emocjonalnie i charakterologicznie. W ten sposób powstawała ściślejsza wspólnota będąca od swego zarania nierozzerwalna. Na takim stanowisku stoją wszystkie wypowiedzi starotestamentowe. Wykroczenie zaś przeciw tym zasadom naruszają świętość małżeństwa jako instytucji oraz czynią głęboką rysę w społeczności małżeńskiej i narodowej.

## MARRIAGE AND FAMILY IN THE CULTURE OF THE ANCIENT ISRAEL

### SUMMARY

Even though the ancient Israel was a nation which all areas of life were adjusted by religion, that marriage was not connected with no cult institution. Even so, in the feeling of each Israelite, it had saint character. It resulted from the God created first humans as a man and woman as equal each other and meant to common and social life. They were differed for the sake of their gender. That gender difference was simultaneously a task for spouses. They should have known each other not only sexually and physically, but also emotionally and personally. In that way it came into existence the community which was indissoluble. This conviction follows from utterance of the Old Testament. Exceeding these rules violated the sanctity of marriage as a social institution and acted deep cranny not only in the marriage but in all national community. The elementary aim of Israeli marriage was having offspring and then sons had more privileges than daughters. Marriage in Israel could be dissolved when the man gave his wife so called *note of divorce*.

## EHE UND FAMILIE IN DER KULTUR DES ALTEN ISRAEL

### ZUSAMMENFASSUNG

Erstaunlicherweise war die Ehe im alten Israel mit keiner kultischen Institution verbunden. Trotzdem besaß sie nach Meinung der Israeliten einen heiligen Charakter. Das begründete sich damit, dass Gott bei der Erschaffung der ersten Menschen, sie als Man und Frau erschuf. Nach der Absicht Gottes waren die beiden Personen auch in sozialer Hinsicht gleich gestellt. Sie unterschieden sich nur durch das Geschlecht. Der Geschlechtsunterschied war gleichzeitig eine Aufgabe für die Eheleute. Sie sollten sich in der Ehe gegenseitig nicht nur sexuell und physisch erkennen, sondern auch ihre emotionalen Eigenschaften erkennen. Auf diese Weise entstand eine enge Gemeinschaft, die von Anfang an untrennbar war. Diese Meinung vertreten alle alttestamentlichen Aussagen. Eine Übertretung dieser Prinzipien verletzte die Heiligkeit der Ehe als soziale Institution und brachte einen tiefen Riss in die Ehe- und Nationalgesellschaft. Das Grundziel der Ehe war die Nachkommenschaft, wobei die Söhne gegenüber den Töchtern bevorzugt wurden. Die israelitische Ehe konnte durch einen sogenannten „Scheidungsbrief“ aufgelöst werden.





## IDEAŁ ŻONY W HOMILIACH ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

**Słowa kluczowe:** patrologia, Jan Chryzostom, ideał, żona, homilie antiocheńskie

**Key words:** patrology, John Chrysostom, homilies, ideal, wife

**Schlüsselworte:** die Patrologie, Johannes Chrysostomus, die Homilien, das Ideal, die Ehefrau

Św. Jan Chryzostom, bez wątpienia jeden z największych Ojców Kościoła<sup>1</sup>, zyskał swą sławę nie jako obrońca ortodoksyjności, lecz jako niezmordowany kaznodzieja<sup>2</sup>, który jako bystry obserwator świata i ludzi, ich obyczajów i stylu życia<sup>3</sup>, w swej pracy duszpasterskiej, komentując w homiliach księgi Pisma świętego, starał się ukazać słuchaczom swoich wystąpień sens moralny poszczególnych tekstów biblijnych, a zarazem znaleźć dla nich aktualne zastosowanie<sup>4</sup>. Co więcej, chciał, aby głoszone przez niego homilie nie tyle przyniosły pogłębienie wiedzy religijnej wśród jego słuchaczy, co raczej, aby zaowocowały realizacją zawartych w nich wzorców

---

\* Ks. Brunon Zgraja, dr nauk teologicznych w zakresie patrologii, adiunkt w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii Uniwersytetu Opolskiego, zainteresowania badawcze dotyczą problematyki moralnej Ojców Kościoła.

<sup>1</sup> Posiadamy kilka opracowań opisujących jego życie, działalność i dorobek, z których najważniejsze to: Ph.E. L e g r a n d, *Saint Jean Chrysostome*, Paris 1924; A. M o u l a r d, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre*, Paris 1949; D. A t t w a t e r, *John Chrysostom, Pastor and Preacher*, London 1959; A. P u e c h, *Saint Jean Chrysostome et les moeurs de son temps*, Paris 1981; J.N.D. K e l l y, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostome – Ascetic, Preacher, Bishop*, London 1995 (*Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001).

<sup>2</sup> Por. H. v o n C a m p e n h a u s e n, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 112.

<sup>3</sup> Por. W. C e r a n, *Przykłady z życia wzięte w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, N. Widok (red.), Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, s. 160.

<sup>4</sup> Por. M. S i m o n e t t i, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 182–183, 190–191; A. Ż u r e k, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, s. 118.

zachowań, a tym samym uczyniły z nich autentycznych wyznawców Chrystusa<sup>5</sup>. Temu celowi służyła przede wszystkim kaznodziejska działalność Chryzostoma w Antiochii, której mieszkańcy mieli opinię poszukiwaczy przyjemności, materialistów i cyników, a co za tym idzie, dalecy byli od pielęgnowania chrześcijańskich ideałów postępowania<sup>6</sup>. Homiletyczna forma przekazu Chryzostoma sprawiła jednak, iż nie tylko głoszone przez niego treści teologiczne, jak zauważa B. Częsz<sup>7</sup>, ale także i te, które miały wydźwięk czysto praktyczny, domagają się usystematyzowania. Jest zatem rzeczą zrozumiałą, że mówiąc o wzorcach czy modelach zachowań, trzeba nam, siłą rzeczy, dokonać najpierw ich zrekonstruowania w oparciu o pozytywny, jak i negatywny obraz zachowań, na który składają się zbudowania, zachęty oraz napomnienia jakie kierował Chryzostom w swoich homiliach do szerokiego grona audytorium<sup>8</sup>, którego – zdaniem W. Mayera<sup>9</sup> – zasadniczy trzon stanowiły kobiety<sup>10</sup>, a większość bezpośrednich zwrotów do kobiet kierowana była do żon<sup>11</sup>. W niniejszym artykule podejmiemy zatem próbę naszkicowania Chryzostomowego wzorca zachowań żon<sup>12</sup> w oparciu o analizę jego homilii wygłoszonych w Antiochii w latach 386–397, gdzie ugruntował on swą sławę kaznodziei i gdzie powstały zarazem najlepsze jego homilie egzegetyczne<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> Por. P. S z c z u r, *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich*, w: dz. cyt., N. Widok (red.), s. 167, 187; A.-M. M a l i n g r e y, *Chrześcijańska literatura grecka*, tłum. M. Starowieyski, Tarnów 1995, s. 141; P. B r o w n, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstenencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006, s. 322.

<sup>6</sup> Por. J.N.D. K e l l y, *Złote usta...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>7</sup> Por. B. C z ę s z, *Jan Chryzostom – teolog*, „Teologia Patrystyczna” 2008, t. 5, s. 8.

<sup>8</sup> Audytorium Chryzostomowych wystąpień omawia P. S z c z u r, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, s. 101–123..

<sup>9</sup> Por. W. M a y e r, *Female Participation and the Late Fourth-Century Preacher's Audience*, „Augustinianum” 1999, t. 39, s. 139–147. Innego zdania jest MacM u l l e n, *The Preacher's Audience (AD 350–400)*, „The Journal of Theological Studies” 1989, t. 40, s. 510.

<sup>10</sup> Zagadnienie kobiet w twórczości Chryzostoma omawiają m.in.: C. M i l i t e l o, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985; V. K a r r a s, *Male Domination of Woman in the Writings of Saint John Chrysostom*, „The Greek Orthodox Theological Review” 1991, t. 36, s. 131–140; D.C. F o r d a, *Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom*, Pennsylvania 1996; V. H a r r i s o n N o n n a, *Women and the Image of God according to St. John Chrysostom*, w: *In Lordly Eloquence/In dominico eloquio: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken*, P. Blowers (red.), Grand Rapids 2002, s. 259–279.

<sup>11</sup> Por. P. S z c z u r, *Problematyka społeczna...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>12</sup> Chryzostomowy wizerunek żony przedstawiła T. Krynicka. Uczyniła to jednak tylko w oparciu o kazanie *Quales ducendae sint uxores*, które wygłosił Chryzostom w Konstantynopolu w 398 roku. Zob. T. K r y n i c k a, *Przymioty i zadania żony według Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 2009, t. 53–54, s. 113–121.

<sup>13</sup> Por. B. A l t a n e r, A. S t u i b e r, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 434.

## I. POZYTYWNY OBRAZ ŻONY

Parentyczny charakter Chryzostomowych homilii, o czym już wspomnieliśmy, wyrastał z pewnością z jednej strony z jego duszpasterskiej troski o powierzonych jego opiece wiernych, zaś z drugiej strony – z przekonania, że Pismo święte zawiera całą mądrość praktyczną i z niego wypływają zasady chrześcijańskiego postępowania<sup>14</sup> oraz wszelka reguła życia<sup>15</sup>. W ukazywaniu słuchaczom chrześcijańskich zasad postępowania zawartych w Biblii, szczególnie pomocne zdają się być obecne w niej przykłady ludzi sprawiedliwych<sup>16</sup>. Autentyzm owych postaci sprawia bowiem, że reprezentowane przez nich chrześcijańskie wzorce zachowań, zaproponowane nie przykładowym chrześcijanom, stają się zarazem propozycją możliwą do zrealizowania. Chryzostom mając to na uwadze, w homiliach głoszonych w Antiochii, stawia żonom za wzór Pryscyllę, żonę Akwili<sup>17</sup>, która zyskała sławę i powszechne uznanie<sup>18</sup> dzięki temu, że wraz ze swym mężem realizowała w swym życiu Chrystusowy nakaz miłości bliźniego:

„Oni przecież byli małżeństwem, a bardzo zasłynęli, chociaż ich rzemiosło nie było świetne; trudzili się przecież wyrabianiem namiotów. Cnota jednak przysłoniła wszystko i przydała im blasku jaśniejszego od słońca. Ani rzemiosło, ani małżeństwo im nie zaszkodziło, lecz okazali miłość, której żądał Chrystus. *Nikt nie ma większej miłości od tej, powiada, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich*”<sup>19</sup>.

Wyrazem tej miłości, świadczonej, jak podkreśla nasz kaznodzieja, „z narażaniem własnego życia”<sup>20</sup>, a przez to przybierającej znamiona męczeństwa<sup>21</sup>, było przede wszystkim udzielenie przez Pryscyllę i Akwilę schronienia św. Pawłowi w ich domu w Koryncie<sup>22</sup>. Okazana w ten sposób gościnność wobec Apostoła Narodów, jak również udzielane mu wsparcie finansowe, będące przejawem cnoty miłości bliźniego, świadczyły ponadto z jednej strony o umiłowaniu Chrystusa<sup>23</sup>, zaś z drugiej – o zaangażowaniu Pryscylli i Akwili w głoszenie Ewangelii<sup>24</sup>. To godne pochwały zaangażowanie na rzecz Królestwa Niebieskiego, czyniące z nich współpracowników i pomocników św. Pawła<sup>25</sup>, dopełnia fakt uczynienia przez nich

<sup>14</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In epistulam ad Hebraeos*, hom. 8, 4, PG 63, 74.

<sup>15</sup> Por. t e n ż e, *In Joannem*, hom. 81,3, PG 59, 441.

<sup>16</sup> Por. t e n ż e, *De poenitentia*, hom. 4,1, PG 49, 300.

<sup>17</sup> Akwila – Żyd rodem z Pontu oraz jego żona Pryscylla byli chrześcijanami z Rzymu, którzy po wypędzeniu stamtąd Żydów przez Klaudiusza przybyli do Koryntu, gdzie spotkali św. Pawła (Dz 18,1–3).

<sup>18</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In epistulam ad Romanos*, hom. 30,3, PG 60, 665.

<sup>19</sup> Tamże, PG 60, 664. Św. J a n C h r y z o s t o m, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1/2, tłum. T. Sinko, Kraków 1998, s. 442–443 (dalej cyt.: *Homilie na List do Rzymian I/2*).

<sup>20</sup> Tamże, PG 60, 664, *Homilie na List do Rzymian I/2*, s. 443.

<sup>21</sup> Por. tamże, hom. 30,4, PG 60, 665.

<sup>22</sup> Por. tamże, hom. 30,2, PG 60, 664. Por. Dz 18,1–6; Rz 16,3–4.

<sup>23</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In epistulam ad Romanos*, hom. 30,4, PG 60, 665.

<sup>24</sup> Por. tamże, hom. 30,3, PG 60, 665.

<sup>25</sup> Por. tamże, PG 60, 665.

ze swego domu miejsca zgromadzeń, gdzie wszystkich nauczali wiary, dając tym samym dowód swej religijności i głębokiej bojaźni Bożej<sup>26</sup>, jak również przyjęcie przez Pryscyllę do ich domu, znajdującego jedynie chrzest Janowy – Apollosa, któremu razem ze swym mężem Akwilą przekazała całą naukę o Chrystusie<sup>27</sup>. Według Chryzostoma zatem, co zresztą nietrudno zauważyć na przykładzie żony Akwili, w realizację przykazania miłości bliźniego wpisana jest więc szeroko pojęta działalność apostołska<sup>28</sup>, możliwa do pogodzenia z życiem w małżeństwie i z wykonywanym zawodem. Aby zatem zachęcić, jak również i przekonać słuchające jego kazania żony do naśladowania Pryscylli, nasz autor dodaje, że zaangażowanie w głoszenie Ewangelii przynosi każdej kobiecie prawdziwą ozdobę jej duszy, której to ozdobie nie dorównuje żadne bogactwo, upiększanie twarzy, sława, czy też stroje<sup>29</sup>.

Postulat angażowania się w głoszenie Ewangelii, stanowiącego jeden z elementów Chryzostomowego wzorca aktywności żon, uzupełnia nasz autor zachętą do lektury ksiąg Pisma świętego. W przekonaniu Chryzostoma, lektura Biblii daje bowiem nie tyle możliwość przebywania z prorokami i apostołami, co pozwala doświadczać świętości ich życia, mającej istotny wpływ na postawę życiową:

„Weź księgi tychże błogosławionych mężów i ustawicznie obcuń z ich pismami, a one potrafią uczynić cię taką, jak była żona wyrabiacza namiotów”<sup>30</sup>.

W nabywaniu i utrwalaniu osobistej świętości pomocną staje się jednak nie tylko lektura ksiąg natchnionych, ale także przyjmowanie świętych i otaczanie troską tych, którzy wierzą w Chrystusa. Zdaniem Chryzostoma bowiem, „w ten sposób nawet po ich odejściu, pozostanie ci wiele pamiątek [twojej] pobożności. Gdyż nawet stół, przy którym jadł święty i krzesło, na którym siedział, i łóżko, na którym spał, po odejściu gościa wzruszają gospodarza”<sup>31</sup>. Dla zilustrowania pozytywnego wpływu świętości życia na zachowanie człowieka, Chryzostom raz jeszcze przywołuje postać małżonków – Pryscyllę i Akwilę. Oni bowiem zbudowani świętością życia św. Pawła, którego przez dwa lata gościli u siebie w Efezie<sup>32</sup>, stali się wzorem dla innych w podążaniu drogą cnoty miłości Boga i bliźniego<sup>33</sup>.

Przedstawiony powyżej Chryzostomowy ideał żony, zabiegającej o własne uświęcenie, którą cechuje ponadto głęboka wiara oraz bojaźń Boża, a także zaangażowanie w głoszenie Ewangelii, będące wyrazem miłości Boga i bliźniego, a zarazem troski o piękno duszy, uzupełnia nasz autor nowymi elementami, przywołując

<sup>26</sup> Por. tamże, *PG* 60, 664.

<sup>27</sup> Por. *J o a n n e s C h r y s o s t o m u s*, In *epistulam ad Romanos*, hom. 30,2, *PG* 60, 664. Por. Dz 18,24–26.

<sup>28</sup> Por. P. R e n t i n c k, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, s. 251–280.

<sup>29</sup> Por. *J o a n n e s C h r y s o s t o m u s*, In *epistulam ad Romanos*, hom. 30,3, *PG* 60, 664.

<sup>30</sup> Tamże, hom. 30,4, *PG* 60, 666, *Homilie na List do Rzymian* 1/2, s. 445.

<sup>31</sup> Tamże, *PG* 62, 666, *Homilie na List do Rzymian* 1/2, s. 445. Uwzględniając pozytywne i negatywne znaczenie użytego tu słowa *katanŷksai* (zob. *J o a n n e s C h r y s o s t o m u s*, In *epistulam ad Romanos*, hom. 19,1, *PG* 62, 583) można powiedzieć, iż według Chryzostoma człowiek dobry przez zetknięcie się ze świętymi, czy to poprzez przedmioty, czy wspomnienia, utrwala swą świętość, która staje się jego postawą życiową. Por. *Homilie na List do Rzymian* 1/2, s. 445, przypis 57.

<sup>32</sup> Por. Dz 18,2–3.

<sup>33</sup> Por. *J o a n n e s C h r y s o s t o m u s*, In *epistulam ad Romanos*, hom. 30,3, *PG* 60, 664–665.

w homilii na *List św. Pawła do Rzymian* postać Sary, żony Abrahama<sup>34</sup>, a także Rebeke – żonę Izaaka<sup>35</sup>. Ukazany na ich przykładzie model doskonałości, nawiązujący w swej treści również do Chrystusowego przykazania miłości bliźniego, zawiera bowiem wezwanie do gościnności i postawy służby wobec świętych oraz żebraków<sup>36</sup>. Okazywana w ten sposób miłość bliźniego zakłada, zdaniem Chryzostoma, wolność od pychy, czego przejawem jest sposób poruszania się oraz skromny ubiór kobiety<sup>37</sup>. Brak przesadnej troski o wygląd zewnętrzny warunkowany jest z kolei posiadaniem przez żonę właściwej hierarchii wartości<sup>38</sup>, która przenosząc wszystkie jej zabiegi na duszę, jak mówi nasz kaznodzieja, każe jej niejako widzieć w kosztownych strojach, klejnotach i wonnych olejkach jedynie bagno i błoto<sup>39</sup>. Troska o właściwą hierarchię wartości, będącą, jak się wydaje, siłą sprawczą szeroko rozumianego dobra, winna stać się zatem dla każdej żony najważniejszym zadaniem, stanowiącym fundament całego modelu doskonałości. Dzięki niej bowiem, jak dało się to z pewnością zauważyć, możliwa jest między innymi postawa pokory, której owocem jest służba bliźniemu. Służba ta, podejmowana w przekonaniu usługiwania samemu Chrystusowi<sup>40</sup>, przysparza zaś nie tylko dobrej opinii u ludzi, co przede wszystkim przynosi uwolnienie od piekła i odpuszczenie grzechów, a tym samym gwarantuje nagrodę nieba. Co więcej, żony naśladowujące Sarę i Rebeke, jak przekonuje Chryzostom, są ozdobą Kościoła, zaś w ich duszy zamieszkuje Chrystus<sup>41</sup>. Można zatem powiedzieć, iż Chryzostom przywołując w homilii starotestamentalne niewiasty, Sarę i Rebeke, apelował do żon, by stawały się prawdziwą ozdobą Kościoła, pielęgnowując w swym życiu właściwą hierarchię wartości i wybierając tym samym, będącą wyrazem pokory i przynoszącą uwolnienie od piekła i grzechów, ofiarną służbę drugiemu człowiekowi.

Postulowana jako jedno z zadań wzorowej żony, służba drugiemu człowiekowi oznaczała jednak dla Chryzostoma coś więcej niż tylko wspomnianą okazjonalną gościnność czy świadczenie pomocy najbardziej potrzebującym. Dla Chryzostoma, przekonanego o wyznaczonym przez naturę i praktykowanym w społeczeństwie podziale funkcji<sup>42</sup>, służba ta wiązała się bowiem przede wszystkim z obowiązkiem prowadzenia przez żony domu<sup>43</sup>, którego właściwe funkcjonowanie w dużej mierze zależało od ich gospodarności i roztropności, co znajdowało wyraz w umiejętnym

<sup>34</sup> Por. Rdz 11,29; 13,15–16; 15,5; 17,5–6; 22,17; 18,6.10.

<sup>35</sup> Por. Rdz 24,1–67.

<sup>36</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In epistulam ad Romanos*, hom. 30,4, PG 60, 666.

<sup>37</sup> Por. tamże, PG 60, 667.

<sup>38</sup> O hierarchii wartości zdaje się mówić Chryzostom w następującym fragmencie *In epistulam ad Romanos*: „[...] rozważając męstwo i mądrość owych niewiast, zrzuc z siebie obecną pychę, stroje, kosztowne klejnoty, wonne olejki i zaniechawszy lubieżnych ruchów, mizdrzenia się, tanecznego kroku, przenieś wszystkie swoje zabiegi na duszę”, tamże, PG 60, 667, *Homilie na List do Rzymian* I/2, s. 447.

<sup>39</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In epistulam ad Romanos*, hom. 30, 4, PG 60, 667.

<sup>40</sup> Por. Mt 25,40.

<sup>41</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In epistulam ad Romanos*, hom. 30,4, PG 60, 668.

<sup>42</sup> Por. t e n ż e, *In epistulam ad Titum*, hom. 5,4, PG 62, 693–694.

<sup>43</sup> Por. t e n ż e, *In epistulam I ad Corinthios*, hom. 34,3, PG 61, 290.

wykorzystywaniu przez nie czasu, jak również w racjonalnym dysponowaniu środkami finansowymi<sup>44</sup>. Dobrze prowadzony dom stawał się z kolei miejscem rozwoju duchowego jego domowników<sup>45</sup>. Stożące bowiem u podstaw jego należytego funkcjonowania zalety moralne żony, z pewnością uświęcały samych domowników<sup>46</sup>, zaś powstały dzięki nim dobrze funkcjonujący, a tym samym dający wolność od zajmowania się sprawami codzienności dom, tworzył sprzyjającą atmosferę do zajmowania się sprawami duchowymi<sup>47</sup>.

Posługa wobec bliźnich, jaką powinna pełnić żona jako „strażniczka domu”<sup>48</sup> ma, oprócz wymiaru materialno-duchowego, jeszcze jeden ważny aspekt. Zdaniem naszego kaznodziei, bez żony odpowiedzialnej za niemalą część gospodarstwa domowego, nie mogłyby być prowadzone w sposób właściwy także i sprawy publiczne. Jak bowiem zauważa Chryzostom, „gdyby gospodarstwa domowe pełne były niepokoju i zamieszania, to by każdy obywatel musiał siedzieć w domu i źle byłoby ze sprawami publicznymi”<sup>49</sup>. Można zatem powiedzieć, że pełniona przez żonę funkcja „strażniczki domu”, będąca realizacją przykazania miłości bliźniego, wiąże się tym samym ze służbą na rzecz społeczeństwa, zaś ich odpowiedzialność, a także zaangażowanie w prowadzenie domu, nie pozostają bez wpływu na sprawne funkcjonowanie całego państwa. Innymi słowy, pełniona dzięki odpowiednim zaletom moralnym i osobistemu zaangażowaniu funkcja „strażniczki domu”, oznaczała także poniekąd bycie „strażniczką państwa”. Co więcej, ten ważny aspekt posługi wobec bliźnich miał z pewnością z jednej strony uświadomić słuchającym Chryzostoma żonom ich wielką odpowiedzialność za właściwy rozwój spraw publicznych, a tym samym zwrócić uwagę na istniejącą zależność pomiędzy funkcjonowaniem domu a rozwojem spraw państwowych, zaś z drugiej strony – zachęcić do wykształcenia w sobie cnót niezbędnych do wzorowego prowadzenia domu.

Przemówić do słuchaczy, a zarazem utrwalić w ich wyobraźni pozytywny wizerunek żony, ma nie tylko jej porównanie do „strażniczki domu”, czy odwołanie się do biblijnych niewiast, ale także przedstawienie jej jako portu, dającego schronienie w każdej trudnej życiowej sytuacji:

„[...] mąż niech ma możliwość ucieczki w swojej żonie od spraw zewnętrznych i niepokojów, jak do portu, gdzie może znaleźć pociechę w każdym kłopotcie. Po to została mu dana żona do pomocy, aby rozradowany jej zachętą, był zdolny oprzeć się wszelkiemu złu, które wypada mu znosić. Cnotliwa zaś i spokojna żona, nie tylko umacnia go swoim towarzystwem, ale jest mu także pożyteczna w wielu innych sprawach. Czyni wszystko dogodnym i łatwym dla niego. Nie pozwala, aby zamartwiał się zewnętrznymi trudnościami, jakie przynosi każdy

<sup>44</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 4,2, PG 62, 488.

<sup>45</sup> Por. tamże.

<sup>46</sup> Por. t e n ż e, *In Matthaëum*, hom. 77,6, PG 58, 709; t e n ż e, *In Joannem*, hom. 61,3, PG 59, 340.

<sup>47</sup> Por. t e n ż e, *In epistulam ad Ephesios*, hom. 20,9, PG 62, 148.

<sup>48</sup> T e n ż e, *In epistulam II ad Timotheum*, hom. 10,3; PG 62, 659, Św. J a n Z ł o t o u s t y, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona* (Tym. I, II. Tyt. Filem.), tłum. T. Sinko, Kraków 1949, 299 (dalej cyt.: S i n k o).

<sup>49</sup> Tamże.

dzień. Dlatego niczym dobry zarządca zamienia swoją mądrością każdy niepokój w pogodę ducha i przynosi pociechę swoją wielką roztropnością<sup>50</sup>.

Jak zatem widać, realizowana w ten sposób miłość bliźniego sprawia, że cnotliwa żona jest dla męża nie tylko prawdziwym portem pokoju, ale także źródłem wszelkiego dobra, zaś jej mądre rady, będące owocem jej mądrości przynoszą rozwiązanie wszelkich życiowych problemów.

Wyłaniający się z analizy Chryzostomowych homilii pozytywny wizerunek żony, na który składają się różne sfery jej aktywności oraz pełnione przez nią funkcje, uzupełnia nasz kaznodzieja zobowiązaniami, które zdają się stać w sprzeczności z preferowanym przez niego patriarchalnym modelem rodziny<sup>51</sup>. Zawierający echa Pawłowej teologii Chryzostomowy model małżeństwa<sup>52</sup>, zobowiązywał bowiem wzorową w swym zachowaniu żonę do posłuszeństwa i uległości wobec męża, będącego głową rodziny<sup>53</sup> oraz okazywania mu szacunku i oddawania czci<sup>54</sup>, zaś męża czynił odpowiedzialnym za jej rozwój moralno-duchowy, nakładając tym samym na niego obowiązek zachęcania żony do doskonalenia życia chrześcijańskiego i praktykowania cnót<sup>55</sup>. Zasygnalizowana tutaj, wynikająca z wyższości męża i wspomnianego modelu rodziny, funkcja nauczyciela i wychowawcy<sup>56</sup>, mogła być jednak także pełniona przez żonę. Sytuacją dopuszczającą odwrócenie pełnionych przez małżonków ról było grzeszne życie męża<sup>57</sup>, który pouczany i poprawiany przez żonę<sup>58</sup> miał wejść na drogę nawrócenia. Uprawnioną do nauczania męża była także żona żyjąca w małżeństwie z człowiekiem niewierzącym<sup>59</sup>. Jej pouczanie, katechizowanie i wprowadzanie w temat pobożności, jak mówi Chryzostom<sup>60</sup>, wsparte dobrymi czynami, będącymi owocami posiadanych przez nią cnót, miały bowiem nakłonić męża poganina do przyjęcia wiary żony i stania się chrześcijaninem<sup>61</sup>. W przekonaniu naszego autora, co warto jest podkreślić, opisane powyżej zachowania żony mają swoje źródło w miłości<sup>62</sup>, której nakaz zawarty w Chrystusowym przykazaniu

<sup>50</sup> T e n ż e, *In Genesim*, hom. 38,7, PG 53, 360.

<sup>51</sup> Por. tamże, hom. 17,5, PG 53, 140; t e n ż e, *In epistulam ad Ephesios*, hom. 20,4, PG 62, 140.

<sup>52</sup> Por. Ef 5,22–24; Kol 3,18.

<sup>53</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In Genesim*, hom. 8,4, PG 53, 73.

<sup>54</sup> Por. t e n ż e, *In epistulam ad Ephesios*, hom. 20,5, PG 62, 142. Prawdziwa cześć oddawana mężowi powinna polegać na tym „aby nie sprzeciwiać się, nie występować przeciw mężowi, nie pragnąć pierwszeństwa”, tamże, Św. J a n C h r y z o s t o m, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, tłum. M. Jurek, BOK 19, Kraków 2002, s. 59.

<sup>55</sup> Por. t e n ż e, *In Joannem*, hom. 47,5, PG 59, 270.

<sup>56</sup> Por. 1 Tm 2,12; 1 Kor 14,34–35. Zob. S. L o n g o s z, *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym*, RT 2004, z. 10, s. 36–50.

<sup>57</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In Matthaem*, hom. 7,6, PG 57, 80.

<sup>58</sup> Por. t e n ż e, *In epistulam ad Romanos*, hom. 31,1, PG 60, 669.

<sup>59</sup> Więcej na temat małżeństw mieszanych zob. J. I l u k, „Apistia” nie zrywa małżeństwa. *Jan Chryzostom o małżonku (-nce) spoza chrześcijańskiej politeii*, „Vox Patrum” 2009, t. 53–54, s. 175–189.

<sup>60</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In Genesim*, hom. 5,1, PG 53, 49.

<sup>61</sup> Por. t e n ż e, *In epistulam ad Titum*, hom. 4,2, PG 62, 683.

<sup>62</sup> Por. tamże.

miłości Boga i bliźniego, stał również u podstaw opisanych wcześniej pozytywnych zachowań i związanych z nimi moralnych zalet. Co więcej, pielęgnowana przez żonę miłość do męża była także gwarancją obecności owej cnoty w procesie wychowawczym dzieci<sup>63</sup>, na konieczność której wskazuje Chryzostom przywołując postać matki Machabeusz<sup>64</sup>. Można zatem powiedzieć, że Chryzostomowy ideał żony to przede wszystkim wsparty na fundamencie nabytych i rozwijanych cnót wzorzec realizacji imperatywu miłości Boga i bliźniego, który to imperatyw odczytywany w duchu podejmowania koniecznych zadań, zarówno odnoszących się do sfery materialnej, jak i duchowej człowieka, stanowił o pięknie moralnym jej duszy.

## II. NEGATYWNY WIZERUNEK ŻONY

W konstruowaniu Chryzostomowego ideału żony nie można pominąć jej negatywnego wizerunku, jaki rysuje przed słuchaczami Chryzostom, piętnując w swych homiliach wiele nieprawidłowości obecnych w ich zachowaniu. Krytyka niewłaściwych postaw, wygłaszana przez Chryzostoma nierzadko przy użyciu ostrych słów nagany, miała z pewnością służyć poprawie ich życia<sup>65</sup>. Dzięki niej, możemy jednak także uzupełnić, przemawiający do wyobraźni, bo ukazany w oparciu o wzorcowe sylwetki i czytelne porównania, pozytywny wizerunek żony elementami właściwych dla chrześcijańskich mężatek zachowań, będących owocami, postulowanej w słowach owej krytyki, ich wewnętrznej przemiany.

Jan Chryzostom był zdania, że wielbi Boga tylko „ta niewiasta, która nie używa pachnideł, nie maluje barwiczką twarzy; która zadowala się tym, co stworzył Bóg”<sup>66</sup>. Co więcej, w przekonaniu Chryzostoma, każda kobieta jest skończonym Bożym dziełem, którego nie trzeba upiększać, gdyż każda poprawka naraża ją na niebezpieczeństwo<sup>67</sup>. Jeśli więc Bóg stworzył ją jako piękną, nie ma tym samym potrzeby, by upiększała ona siebie robiąc makijaż, który porównuje nasz kaznodzieja do nakładania kału na złoty posąg<sup>68</sup>. By zatem zniechęcić żony do praktyki upiększania swojej twarzy, nasz autor dodaje:

„Jeśli pięknie ukształtujesz oblicze duszy, nie zobaczysz wtedy szpetnej twarzy cielesnej: ani uczzerwionych warg, ust podobnych do zbroczonego krwią niedźwiedziego pyska, ani brwi uczernionych jakby sadzą z jakiegoś garnka, ani

<sup>63</sup> Por. tamże.

<sup>64</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *De Maccabeis*, hom. 1,3, PG 50, 621. Według Chryzostoma matka-żona odgrywa szczególną rolę w wychowaniu córek. Por. t e n ż e, *In epistulam I ad Corinthios*, hom. 34,3, PG 61, 290. Zob. także J. J u r k i e w i c z, „*Mater familias*” w *nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, „*Vox Patrum*” 2009, t. 53–54, s. 229–230; L. D i a t t r i n o, *Il matrimonio nel pensiero di San Giovanni Crisostomo*, Roma 2002, s. 118; J. K r y k o w s k i, *Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, w: BOK 19, s. 32.

<sup>65</sup> Por. P. S z c z u r, *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma...*, dz. cyt., s. 173.

<sup>66</sup> J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 4,3, PG 62, 524, S i n k o, s. 60.

<sup>67</sup> Por. t e n ż e, *In Matthaem*, hom. 30,6, PG 57, 370.

<sup>68</sup> Por. t e n ż e, *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 4,3, PG 62, 524.



policzków pobielanych jak ściany grobowców. Wszystko to jest sadzą, prochem i popiołem oraz oznaką największej zgnilizny”<sup>69</sup>.

Ukazana w powyższych słowach krytyka robienia makijażu, stanowiącego jeden z elementów negatywnego wizerunek żony, zawiera także w swej treści, co nie trudno dostrzec, postulat troski o prawdziwe piękno, jakim jest piękno duszy. Owo przewartościowanie, do którego wzywa żony Chryzostom, a co za tym idzie, troska o szeroko rozumianą cnotliwość, stanowiącą o prawdziwym pięknie żony, jest z kolei, w przekonaniu Chryzostoma, fundamentem małżeńskiej miłości, zaufania, wierności oraz pokoju. Jak bowiem słusznie zauważa nasz kaznodzieja, dbałość żony o piękny wygląd często staje się przyczyną przeróżnych podejrzeń męża, a tym samym rodzi zazdrość, agresję, nieufność oraz kłótniwość<sup>70</sup>. Co więcej, w kontekście Chryzostomowej krytyki makijażu, można ponadto stwierdzić, iż godną naśladowania jest ta żona, która akceptuje swój wygląd i urodę, dając tym samym wyraz swej pokory, a jednocześnie uznaje siebie za dzieło Boże w pełni doskonałe<sup>71</sup>, które zgodnie z Jego wolą na tyle stało się piękne, by mogło stanowić dla człowieka źródło uwielbienia i podziwu okazywanego samego Stwórcy<sup>72</sup>. Wyrażona zaś, jak się wydaje, w akceptacji swego wyglądu, wiara żony w Bożą Opatrzność, która mając na względzie dobro swych stworzeń, czyni możliwym uwielbienie przez człowieka ich Stwórcy dzięki odnoszonemu wrażeniu piękna stworzeń i ich doskonałości, a szczególnie związana z wiarą postawa pokory wobec Boga, stanowią istotny element Chryzostomowego ideału żony, który gwarantuje troskę o pielęgnowanie szeregu innych zalet moralnych tworzących prawdziwe jej piękno, pozostających ponadto nie bez wpływu na charakter pożycia małżeńskiego.

Chryzostom jest ponadto przekonany, iż nadmierna troska o wygląd prowadzi do zaniedbywania przez żonę swoich obowiązków:

„Te bowiem, strzegąc swej urody, nie oddają się pracy, lecz bezczynności (...); tamte zaś, nie troszcząc się zupełnie o urodę, po prostu do syta zużywają wszystkie siły na pracę”<sup>73</sup>.

Zaniechanie z kolei sztucznego upiększania się ma, zdaniem naszego kaznodziei, co warto podkreślić, wymiar wychowawczy. Żona nie poprawiająca swego wyglądu, uczy bowiem swego męża „kochać charakter i skromność”<sup>74</sup>, a przez to chroni go przed niewiernością:

„(...) nie upiększajmy się sztucznie; zbyteczne i daremne jest to staranie. Nie uczmy mężów kochać tylko wygląd: jeżeli bowiem będziesz tak upiększona, to on, wywiczysz się na twoim widoku, wnet da się złowić heterze. Gdy go natomiast nauczysz kochać charakter i skromność, nieprędko odda się nierząd-

---

<sup>69</sup> T e n ż e, *In Matthaeum*, hom. 30,5, PG 57, 369, Św. J a n C h r y z o s t o m, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część pierwsza: homilie 1–40)*, tłum. J. Krystyniacki, ZMT 18, Kraków 2000, s. 362.

<sup>70</sup> P o r. t e n ż e, *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 4,3, PG 62, 524.

<sup>71</sup> P o r. t e n ż e, *In Matthaeum*, hom. 30,5, PG 57, 370.

<sup>72</sup> P o r. t e n ż e, *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 4,3, PG 62, 524.

<sup>73</sup> Tamże, S i n k o, s. 62.

<sup>74</sup> Tamże, S i n k o, s. 62. P o r. t e n ż e, *In Matthaeum*, hom. 89,4, PG 58, 788.

nicy; nie znajdzie bowiem u niej tego, lecz przeciwieństwo. Nie ucz go więc lecieć w sidła śmiechu, ani rozwiązej postawy”<sup>75</sup>.

Wzorowa żona oprócz osobistych, wspomnianych już walorów moralnych, winna więc, jak widzimy, odznaczać się także pracowitością, jak również swoją postawą moralną wspomagać męża w kształtowaniu jego moralności.

W konstruowany ideał żony wpisać należy również jej uwielbianie Boga, jakie dokonuje się dzięki jej trosce o prawdziwe piękno, powstałe na drodze nieustannego upiększania swej duszy cnotami<sup>76</sup>, które w przeciwieństwie do krytykowanych przez Chryzostoma kosztownych wonności, przykrywających ciała pełne grzesznych nieczystości, zapewniają duszy duchową wonność, odpędzającą demony i gwarantującą nagrodę nieba. Zabieganie o tego rodzaju zapach, do czego wzywa nasz kaznodzieja swoje słuchaczki, piętując zarazem używanie drogich pachnidła, jest niczym innym, jak nieustannym podejmowaniem starań o zachowanie duchowej wonności, którą zostały one namaszczone w sakramencie chrztu<sup>77</sup>. Innymi słowy, Chryzostom uświadamia słuchającym go żonom, iż winny wykazać się nie tyle roztropnością w wydawaniu pieniędzy, co zabiegać przede wszystkim o swój rozwój moralno-duchowy, którego postęp zależy od różnych form ascezy, w tym także o wymiarze materialnym, znamionuje obecność w ich życiu szeregu cnót, będących owocem życia w łasce uświęcającej, zapoczątkowanego w sakramencie chrztu. Krótko mówiąc, według Chryzostoma, wzorem do naśladowania może być tylko ta żona, która jest wierna zobowiązaniu trwania w jedności z Bogiem, wypływającym z przyjętego sakramentu chrztu. W tak określonym ideale mieści się zaś zarysowany wcześniej pozytywny wizerunek żony, jak i głoszone przez Chryzostoma postulaty konkretnych jej zachowań.

Żadnego pożytku duchowego nie przynosi żonie także noszenie kosztownych ozdób. Co gorsza, w ocenie Chryzostoma, ozdabianie się nimi jest szkodliwe również dla innych:

„(...) taka [kobieta] poniża się na duchu i wzbudza wszędzie zazdrość. Rozdrażnione sąsiadki wszczynają kłótnie ze swoimi mężami, a tobie wypowiadają straszliwą wojnę. Oprócz tego obraca taka na to cały swój czas i całą dbałość, niewiele dba o duchowe uczynki, wzbija się w pychę, zarozumiałość i próżność, przykuwa się do ziemi, opuszcza skrzydła, i zmienia się, zamiast w orła, w psa i świnię. Przestajesz bowiem kierować swój wzrok i lot ku niebu i, jak wieprze, miotasz wzrokiem po ziemi, przetrząsas chciwie kryjówki kruszców, masz zniewieściałą i niewolniczą duszę. Lecz, gdy pokażesz się na rynku, zwracasz ku sobie oczy wszystkich? Właśnie dlatego nie należy zdobić się złotem, abyś nie stała się publicznym widowiskiem. (...) Bo nikt z tych, którzy zwracają ku tobie oczy, nie podziwia cię, lecz śmieją się z ciebie, że lubisz się stroić, że jesteś zarozumiała, że jesteś kobietą światową. Gdy przyjdiesz do kościoła,

<sup>75</sup> Por. t e n ż e, *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 4,3, PG 62, 524.

<sup>76</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 4,3, PG 63, 524.

<sup>77</sup> Por. tamże, hom. 2,2, PG 62, 475 .

wychodzisz stamtąd doświadczając jedynie tysiąca szyderstw, urągania i złorzeczeń”<sup>78</sup>.

Ponadto, jak mówi Chryzostom, „stąd rodzi się (...) rozpusta mężów, jeśli nie zachęcacie ich do wstrzemięźliwości, ale uczycie mieć upodobanie w takich rzeczach, jakimi się zdołają nierządne kobiety”<sup>79</sup>.

By zrobić więc dobry użytek z posiadania kosztownej biżuterii, Chryzostom zachęca żony do jej sprzedaży, a zyskane w ten sposób pieniądze proponuje przeznaczyć na zakup żywności dla najbardziej potrzebujących. Ta sugerowana tutaj przez Chryzostoma niewłaściwie postępującym żonom możliwość zmiany ich negatywnego wizerunku, daje im z kolei, w następstwie podjętych proponowanych działań, okazję do wykształcenia podobnej wrażliwości na potrzeby najbiedniejszych wśród swoich najbliższych<sup>80</sup>. Tego rodzaju postawa okazywania przez żonę miłosierdzia najbardziej potrzebującym, wpisująca się w pozytywny obraz jej zachowań, jest bez wątpienia również przejawem dbałości o prawdziwe piękno<sup>81</sup>, do kształtowania którego wzywa nieustannie swe słuchaczki nasz kaznodzieja, powstające, jak to już zresztą zaznaczyliśmy, w efekcie podejmowania działań, służących rozwojowi szeregu cnót.

Negatywny wizerunek żony kształtuje także, nie znajdujące aprobaty u Chryzostoma, zamiłowanie żony do zakładania wykwintnego stroju, który poleca on zastąpić o wiele kosztowniejszym płaszczem – utkanym ze złotych nici, jakimi są cnoty:

„Chęlpisz się z rzeczy, która rodzą i niszczą robaki, bo mówią, że są pewne owady indyjskie, z których sporządza się te nici. Nabądź, jeśli chcesz, szatę utkaną z nici niebieskich, odzienie przedziwne i świetne, płaszcz prawdziwie złoty. A owo złoto nie pochodzi z kruszców, które wykopały ręce skazańców, lecz rodzi się z cnoty. Odziejmy się ową szatą, którą sporządzili nie ludzie biedni i niewolnicy, lecz sam Pan!”<sup>82</sup>.

Ten rodzaj stroju – wyraz zabiegania o coraz większą doskonałość moralną w oparciu o nieograniczoną możliwość rozwoju cnót, oznacza równocześnie z troskaniem o własne zbawienie. Chryzostom apelując o zakładanie owego „płaszczka cnót”, wzywa więc żony do tego, by nie lekcewały swego zbawienia, a zarazem nie obrażały Boga i dbały o potrzebujących:

„Czy więc nie jest to objawem ostatecznej głupoty czynić tak wielkie zabiegi o rzecz nic nie wartą i wszystkich środków używać, a zdradzać własne zbawienie, lekceważyć piekło, obrażać Boga i nie dbać o Chrystusa łaknącego?”<sup>83</sup>.

Jan Chryzostom nie poleca także żonom naśladować kobiet noszących zbyt bogate obuwie. Piętnowana przez niego skłonność do przesadnego ozdabiania obu-

<sup>78</sup> T e n ż e, *In Matthaeum*, hom. 89,3, PG 58, 787, Św. J a n C h r y z o s t o m, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część druga: homilie 41–90)*, tłum. A. Baron (homilie: 41–60), J. K r y s t y n i a c k i (homilie: 61–90) *ŻMT* 23, Kraków 2001, s. 522.

<sup>79</sup> Tamże, hom. 89, 4, PG 58, 788, *ŻMT* 23, s. 524.

<sup>80</sup> Por. tamże, PG 58, 786.

<sup>81</sup> Por. tamże, PG 58, 787.

<sup>82</sup> T e n ż e, *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 2,1, PG 62, 510, Sinko, s. 41. Por. t e n ż e, *In epistulam ad Romanos*, hom. 30,4, PG 60, 667.

<sup>83</sup> T e n ż e, *In epistulam I ad Timotheum*, hom. 2,1, PG 62, 510, Sinko, s. 41.

wia, będąca oznaką kobiecej próżności, głupoty i pychy<sup>84</sup>, jest zarazem pytaniem skierowanym do żon o wierność w odwzorowywaniu Chrystusowego ideału życia ukazanego na kartach Ewangelii<sup>85</sup>. Ideał ten, uosobiony przez Chrystusa ubogiego, nie mającego domu i niezbędnego pożywienia, stanowi bowiem imperatyw zobowiązujący do wykształcenia w sobie z jednej strony cnoty skromności, zaś z drugiej – do wspomagania ubogich<sup>86</sup>.

Powtarzające się, ogólnie rzecz ujmując, w kontekście krytyki niestosownych zachowań żon, wezwania do nabywania coraz większej doskonałości, będącej przejawem właściwej dla chrześcijanina troski o piękno duszy, staje się, w przekonaniu Chryzostoma, niemożliwe do zrealizowania bez nieustannego rozpalania w sobie tęsknoty za niebem:

„Rozmyślając nad tym, oraz rozważając męstwo i mądrość (...), zrzuć z siebie obecną pychę, strojne szaty, kosztowne klejnoty, wonne olejki i (...) przenieś wszystkie swoje zabiegi na duszę i rozpal w swym umyśle tęsknotę za niebem. Jeżeli ogarnie cię takie pragnienie, dostrzeżesz w tamtych rzeczach bagno i błoto; wyśmiejesz wszystko, co teraz podziwiasz, gdyż niemożliwe jest, ażeby niewiasta, ozdobiona duchowymi uczynkami, uganiała się za takimi śmiesznościami”<sup>87</sup>.

Można zatem powiedzieć, że u podstaw całego procesu rozwoju moralno-duchowego żon, a co za tym idzie, podejmowania przez nie różnego rodzaju stosownych działań służących kształtowaniu szerokiego wachlarza cnót, stoi przeświadczenie o możliwości osiągnięcia tą drogą zbawienia, będącego nieustannie, z racji nabytej właściwej hierarchii wartości, przedmiotem ich tęsknoty, mobilizującej je jednocześnie do pozytywnego działania.

Podsumowując, wypada stwierdzić, iż zarysowany powyżej ideał żony stanowi z pewnością czytelny obraz zachowań, właściwych chrześcijańskim małżonkom. Tworzące go przedstawione powyżej elementy, odpowiadające postulowanym przez Chryzostoma działaniom, wpisany w wyłaniający się z analiz homilii pozytywny, jak i negatywny wizerunek żony, wymagają jednak pewnego uporządkowania. Stanowiąca bowiem istotę owego ideału, nieustanna dbałość o piękno duszy, musi być, jak się wydaje, poprzedzona nabyciem właściwej hierarchii wartości, dającej przekonanie o słuszności podejmowanych działań. Owemu przekonaniu i związanej z nim nadziei zbawienia, towarzyszyć zaś winna, będąca owocem wykształconej hierarchii, pielęgnowana przez żony tęsknota za niebem. Pragnienie nieba, a więc zbawienia, wyrosłe na gruncie dobrze ukształtowanej hierarchii wartości, stanowi bowiem siłą sprawczą całego procesu moralnego doskonalenia. Rozumieć go należy przede wszystkim jako realizację Chrystusowego przykazania miłości Boga i bliźniego, stanowiącego wezwanie do podejmowania przez żony wszelkich koniecz-

<sup>84</sup> Por. t e n ż e, *In Matthaeum*, hom. 49,5, PG 58, 502; t e n ż e, *In Kalendas 5*, PG 48, 960, Św. J a n C h r y z o s t o m, *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, PSP 8, Warszawa 1971, s. 182–194.

<sup>85</sup> Por. tamże. Zob. Mt 8,20; 10,10; 25,35–40; Łk 10,4.

<sup>86</sup> Por. J o a n n e s C h r y s o s t o m u s, *In Matthaeum*, hom. 49,5, PG 58, 503.

<sup>87</sup> T e n ż e, *In epistulam ad Romanos*, hom. 30,4, PG 60, 667, *Homilie na List do Rzymian I/2*, s. 447.

nych działań związanych ze sferą materialno-duchową człowieka, służących nie tylko dobru jednostki, rodziny, ale i społeczeństwa. Zgodnie z Chryzostomowym ideałem, żona winna zatem, oprócz szeroko pojętej działalności ewangelizacyjnej, pełnić także funkcję „strażniczki domu”, „strażniczki państwa” oraz być nauczycielem i wychowawcą. Co więcej, zgodnie z oczekiwaniami Chryzostoma, przesadna troska o wygląd winna ustąpić miejsca dbałości o piękno wewnętrzne. Realizacja tak zarysowanego modelu doskonalenia, sprzyjająca bez wątpienia powstawaniu wielu cnót, wymaga ponadto, zdaniem Chryzostoma, obecności jako nieodzownych w jego urzeczywistnieniu – cnoty pokory, skromności, bojaźni Bożej oraz wiary w Bożą Opatrzność. Wypada ponadto dodać, że postulowany przez Chryzostoma ideał żony, to, jak się wydaje, troska o zapoczątkowaną w sakramencie chrztu św. łączność z Bogiem poprzez nieustannie urzeczywistnianą i pogłębianą wierność Chrystusowemu przykazaniu miłowania Boga i bliźniego.

### THE IDEAL OF A WIFE IN THE HOMILIES OF ST. JOHN CHRYSOSTOM

#### SUMMARY

This article is an attempt to sketch out the Chrysostom's ideal of a wife, on the basis of his homilies delivered in Antioch. In brief, this ideal should be understood as a realization of Christ's commandment to love God and the neighbor. It is a call to the wife to undertake all necessary actions related to the material and spiritual sphere of a person, which serve not only the good of the individual, the family, but also the good of the society. So, according to Chrysostom's ideal, the wife should, besides a broadly understood evangelization activity, perform also the function of a „guard of the home“, „guard of the state“, and be a teacher and educator. The realization of such outlined model of perfecting, undoubtedly conducive to many virtues that come into being, as well as assuming their development, requires furthermore a presence of the virtue of humility, modesty, fear of God, and faith in God's Providence, as indispensable to its realizing; the virtues should be preceded by acquirement of a right hierarchy of values. In other words, the ideal of a wife, postulated by Chrysostom is, as it seems, a care about the, initiated in the sacrament of baptism, unity with God through unceasingly realized and deepened fidelity to Christ's commandment of love god and neighbor.

**DAS IDEAL DER EHEFRAU  
IN DEN HOMILIEN  
DES HEILIGEN JOHANNES CHRYSOSTOMUS**

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Abhandlung bildet den Versuch einer Skizze des chrysostomalen Ideals der Ehefrau in der Anlegung an seine in Antochia verkündete Homilie. Kurz gefasst sollte man dieses Ideal als Realisierung des Gebots der Nächstenliebe auffassen, das einen Aufruf zu einer Übernahme allen nötigen Aufgaben durch die Ehefrauen darstellt, die mit der materiell-geistlichen Seite des Menschen zu tun haben. Diese dienen nicht nur dem Individuum und der Familie sondern auch der Gesellschaft. Einmütig mit dem chrysostomalen Ideal, sollte die Ehefrau folglich außer der breit aufgefassten evangelisierender Tätigkeit auch die Aufgabe einer „Wächterin des Haussegens“ und „Wächterin des Landes“ übernehmen. Sie sollte auch eine Lehrerin und Erzieherin sein. Die Realisierung solch skizzierten Modells der Vollkommenheit, die ohne Zweifel der Entstehung vieler Tugenden dient, als auch deren Entwicklung voraussetzt, veranlagt darüber hinaus das Vorhandensein der Demut, Bescheidenheit, Ehrfurcht und des Glaubens an die Gottes Vorsehung. All dies sollte durch den Erwerb einer angemessenen Hierarchie der Werte eingeleitet werden. Anders ausgedrückt, ist der postulierte durch den Chrysostomus Ideal der Ehefrau, wie es scheint, eine Sorge um die Verbindung mit dem Gott, die mit dem Sakrament der Taufe angefangen hat. Diese wird durch ununterbrochene Verwirklichung und Vertiefung der Treue dem Gebot der Nächstenliebe ausgedrückt.

## JAN PAWEŁ II NAUCZYCIELEM MODLITWY

**Słowa kluczowe:** Jan Paweł II, nauczyciel modlitwy, modlitwa, nauczanie papieskie, katecheza

**Key words:** John Paul II, teacher of prayer, pray, papal teaching, catechesis

**Schlüsselworte:** Johannes Paul II, Gebet, Katechese, päpstliche Belehrung, Lehrer des Gebetes

Na temat bł. Jana Pawła II istnieje obecnie wiele publikacji. Analizowane są różne aspekty Jego życia i nauczania. Przypomina się też wydarzenia związane z osobą Jana Pawła II. We wspomnieniach często zwraca się uwagę na modlitwę Papieża, stwierdzając, że stanowiła ona tajemnicę Jego duchowej siły i wyjątkowej skuteczności działania. Świadkowie codziennego życia bł. Jana Pawła II opowiadają, iż była to modlitwa i zjednoczenie z Jezusem. Często też wiele osób zgłębia nauczanie Papieża na temat modlitwy i stawia sobie pytania: jak się modlił codziennie Papież? Jak rozwijała się jego modlitwa? Jak przewyciężał rozproszenia podczas modlitwy? Jak współczesny człowiek może naśladować Jego przykład? Poszukiwanie odpowiedzi na wyżej postawione pytania wpisuje się w hasło przewodnie XI Dnia Papieskiego, który był obchodzony 9 października 2011 r., a więc w niedzielę poprzedzającą 33. rocznicę wyboru Polaka na Stolicę Piotrową. Temat przewodni tego dnia brzmiał: „Jan Paweł II – Człowiek Modlitwy”. Dziękując Bogu za błogosławionego Papieża – Polaka, starano się w tym szczególnym dniu również zgłębiać katechezę Jego życia, przepełnionego modlitwą i nauczaniem o modlitwie.

---

\* Anna Zellma – dr hab. nauk teologicznych w zakresie katechetyki, profesor nadzwyczajny w Katedrze Katechetyki i Pedagogiki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; absolwentka KUL (magisterium z teologii i doktorat z katechetyki); Zainteresowania badawcze koncentruje wokół katechezy integralnej, a zwłaszcza katechezy młodzieży, edukacji regionalnej w katechezie i dydaktyki nauczania religii w różnych grupach uczniów (także dzieci autystycznych i w klasach integracyjnych). Jest autorką dwóch monografii (*Katechetyczny wymiar edukacji regionalnej*, t. 1–2, Olsztyn 2001; *Wielostronne aktywizowanie młodzieży w szkolnym nauczaniu religii. Studium w świetle „Programu nauczania religii katolickiej” z 2001 roku*, Olsztyn 2006) oraz licznych publikacji w czasopiśmie naukowych i w recenzowanych opracowaniach zbiorowych.

Celem niniejszego artykułu nie jest przedstawienie całościowej wykładni na temat bł. Jana Pawła II jako nauczyciela modlitwy. Jest ona zawarta w Jego nauczaniu (adhortacjach, encyklikach, listach, katechezach, przemówieniach, pismach, biografach), jak też w postawie pielgrzyma, kapłana, biskupa zanurzonego w Bogu. Chodzi raczej o wydobycie tych prawd z Jego nauczania i przykładów z Jego życia, które zdają się mieć wielkie znaczenie w ukazaniu, że Papież uczył czym jest modlitwa, jak należy modlić się i jaką wartość stanowi ona w życiu każdego wierzącego człowieka nie tylko tym, co mówił, ale również świadectwem życia. Dlatego treść niniejszego artykułu będzie oparta przede wszystkim na konkretnych wypowiedziach i wydarzeniach z życia Jana Pawła II. Punkt wyjścia stanowiło będzie wyjaśnienie, kim jest nauczyciel modlitwy? W dalszej kolejności zostanie podjęty wątek, jakie treści dotyczące modlitwy akcentował Papież w swoim nauczaniu, adresowanym zarówno do osób duchownych, jak i świeckich, dorosłych, dzieci i młodzieży oraz chorych i cierpiących. Pozwoli to na podjęcie próby charakterystyki postawy Jana Pawła II jako świadka, który swoim życiem uczył o modlitwie. To zagadnienie zdaje się być warte szczególnej uwagi. W warunkach, kiedy coraz więcej osób świeckich i duchownych poszukuje mistrzów modlitwy poprzez udział w rekolekcjach, dniach skupienia, sesjach i lekturę osobistą, w pełni uzasadnione, a wręcz konieczne, wydaje się zwrócenie uwagi na bł. Jana Pawła II jako nauczyciela modlitwy. Jeśli zaniedbana zostanie troska o ukazywanie bł. Jana Pawła II jako wzoru człowieka modlitwy, pojawi się realne zagrożenie redukcji Jego posługi papieskiej tylko do aktywności o charakterze zewnętrznym. Dopełnieniem tych zagadnień będzie zwrócenie uwagi na skuteczność modlitwy bł. Jana Pawła II – nie tylko po śmierci, ale również w czasie ziemskiego życia. Nauczanie o modlitwie i świadectwo życia zanurzonego w Bogu zostanie w ten sposób dopełnione doświadczeniem orędownictwa Papieża u Boga.

## I. KIM JEST NAUCZYCIEL MODLITWY?

Termin „nauczyciel modlitwy” jest powszechnie używany w literaturze teologicznej, głównie z zakresu teologii duchowości. Również w języku potocznym często używa się określenia „nauczyciel modlitwy”. Dawniej odpowiednikiem tego terminu był „mistrz modlitwy”.

Zgodnie z uznawanym zakresem znaczeniowym, termin ten wskazuje na odpowiednio wyrobioną duchowo osobę, która osiągnęła nie tyle wiedzę o modlitwie, ile najwyższy stopień zjednoczenia z Bogiem poprzez systematycznie praktykowaną, osobistą i wspólnotową modlitwę. Tak więc termin „nauczyciel modlitwy” nie odnosi się do odpowiednio przygotowanego specjalisty, który odznacza się szerokim zakresem wiedzy na temat prowadzenia dialogu z Bogiem i uczy innych o tym, jak modlić się. Przeciwnie, określa on osobę, która poprzez kontakt z Bogiem, dokonujący się przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, mocą Ducha Świętego, doświadczyła wielkości i fascynującej doskonałości Boga oraz tajemnicy własnego człowieczeństwa i dzieli się tym przeżyciem z innymi, zachęcając ich do osobistego spotkania z Bogiem na modlitwie<sup>1</sup>. Dzięki osobistym doświadczeniom, nauczyciel modlitwy posiada wiedzę o tym, czym jest modlitwa, jak przezwycięzać kryzysy



związane z modlitwą oraz w jaki sposób dążyć do zjednoczenia z Bogiem. Cieszy się on swoistym autorytetem w kwestiach życia duchowego. Dzieliąc się z innymi wiedzą osobistą i składając świadectwo wiary, nauczyciel modlitwy staje się dla innych wzorem do naśladowania.

W określeniu „nauczyciel modlitwy” należy zatem upatrywać przede wszystkim człowieka, który będąc stworzeniem uczynionym przez Boga na Jego obraz i podobieństwo i przez to przekraczającym świat rzeczy, ale jednocześnie zawodnym, wznosi swoją duszę ku swojemu Stwórcy i doznaje modlitewnego przeżycia we wszystkich jego rodzajach: uwielbienia, dziękczynienia, prześlągania, prośby, medytacji, adoracji i kontemplacji<sup>2</sup>. Osobiste doświadczenie modlitwy ma tu duże znaczenie. Odgrywa bowiem główną rolę w procesie kształtowania życia duchowego innych osób. Poprzez swoje osobiste przeżycia duchowe nauczyciel modlitwy ułatwia innym rozumienie, czym jest modlitwa i jak modlić się, by dążyć do zjednoczenia z Bogiem. Uczy też zasad życia duchowego oraz pomaga w poszukiwaniu i odnajdywaniu Boga we własnym życiu, słowem wspiera w nawiązywaniu i pogłębianiu osobistej więzi z Bogiem na modlitwie. Jest więc przewodnikiem, mistrzem, wychowawcą i świadkiem. Co więcej, nauczyciel modlitwy oddziałuje na uczniów swoim postępowaniem, całym swoim życiem osobistym i duchowym. Jego zachowanie i postawa wpływają na postępowanie, sposób myślenia i praktykowanie modlitwy innych osób. Nauczyciel modlitwy uczy i wychowuje nie tylko przez to, co wie i umie w związku z modlitwą, lecz przede wszystkim kim jest, jaką kulturę duchową reprezentuje. Zachowanie nauczyciela modlitwy musi być autentyczne. Oznacza to, że między tym, co nauczyciel mówi na temat modlitwy oraz co praktykuje, dążąc do dialogu z Bogiem i zjednoczenia z Nim, musi istnieć jedność.

Chrześcijańska perspektywa rozumienia określenia „nauczyciel modlitwy” domaga się uznania faktu, że pełni on funkcję animatora, doradcy, kierownika duchowego i świadka wiary w życiu innych osób. Dzieliąc się doświadczeniem, nauczyciel modlitwy jedynie zachęca innych do nawiązania i podtrzymywania dialogu z Bogiem. Bardzo cenną jego umiejętnością jest stymulowanie innych osób do systematycznego dialogu z Bogiem. Uczniowie muszą być pobudzani do modlitwy, stosownie do własnych możliwości. Ucząc innych dialogu z Bogiem, nauczyciel modlitwy powinien pamiętać, że jest jedynie „narzędziem” w rękach Boga. Oznacza to, że nie może on stawiać siebie ponad Bogiem, ani w miejsce Boga. Jako wzór do naśladowania, nauczyciel modlitwy powinien wskazywać innym, że pierwszym i najważniejszym nauczycielem modlitwy jest dla wierzących Jezus<sup>3</sup>, a po nim rodzice

---

<sup>1</sup> H. W e j m a n, *Modlitwa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 545–546.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Ewangelie mówią, że często udawał się On w miejsca odosobnione, aby się modlić. Mówił, że ludzie „powinni zawsze się modlić i nie ustawać”. Zob. np. Łk 18,1.

i dziadkowie<sup>4</sup>, święci i błogosławieni<sup>5</sup>, kapłani<sup>6</sup> i osoby życia konsekrowanego oraz wspólnoty modlitewne<sup>7</sup>. Owoce nauki modlitwy zależą od nauczycieli i działania łaski Bożej. Stąd też – jak radził św. Jan od Krzyża – człowiek, który chce postąpić w doskonałości życia duchowego, powinien współpracując z Bogiem, „dobrze uważać, w jakie ręce się oddaje, albowiem jaki jest mistrz, taki będzie uczeń; jaki jest ojciec, taki będzie syn”<sup>8</sup>.

## II. NAUCZANIE JANA PAWŁA II O MODLITWIE

Modlitwa zajmowała pierwszoplanowe miejsce w życiu i posłudze papieża Jana Pawła II. Całe życie i przepowiadanie tego błogosławionego było naznaczone modlitwą. W swoich licznych homiliach, przemówieniach, oficjalnych dokumentach, wywiadach i wspomnieniach Papież podejmował problematykę modlitwy. Zwracał się do wiernych, przypominając im nie tylko o obowiązku modlitwy, ale również o jej wartości, roli i znaczeniu w rozwoju życia chrześcijańskiego. Apelowal też do różnych pod względem wieku, stanu i sytuacji egzystencjalnej osób (starszych, chorych i cierpiących, kapłanów i osób życia konsekrowanego, do rodziców, wychowawców, do dzieci i młodzieży) o podjęcie trudu wytrwałej, indywidualnej i wspólnotowej modlitwy.

Dla zrozumienia pojęcia i istoty modlitwy, Jan Paweł II wyjaśniał wiernym, że „najpowszechniej się mniema, że [modlitwa] to jest rozmowa. W rozmowie zawsze jest: „ja” i „ty”, w tym wypadku „Ty” pisane przez duże „T”. Początkowo doświadczenie modlitwy uczy, że „ja” wydaje się tu wiodące. Potem przekonujemy się, że naprawdę jest inaczej. Wiodące jest „Ty”, w którym bierze początek nasza modli-

<sup>4</sup> Prawdę tę przypomina „Katechizm Kościoła Katolickiego”, stwierdzając: „rodzina chrześcijańska jest pierwszym miejscem wychowania do modlitwy. Zbudowana na sakramencie małżeństwa jest *Kościółem domowym*, w którym dzieci Boże uczą się modlitwy (...) oraz wytrwałości w modlitwie. Szczególnie dla małych dzieci codzienna modlitwa rodzinna jest pierwszym świadectwem żywej pamięci Kościoła, cierpliwie pobudzanej przez Ducha Świętego”. Zob. KKK 2685.

<sup>5</sup> W „Katechizmie Kościoła Katolickiego” stwierdza się wyraźnie, że „świadkowie, którzy poprzedzili nas w drodze do Królestwa (...) kontemplują Boga, wychwalają Go i nieustannie opiekują się tymi, których pozostawili na ziemi. Możemy i powinniśmy modlić się do nich, aby wstawiali się za nami i za całym światem”. Zob. Tamże 2683.

<sup>6</sup> Bł. Jan Paweł II w *Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1999 roku* napisał: „ze względu na swą nierozzerwalną więź z kapłaństwem Chrystusa, kapłan jest nauczycielem modlitwy i wierni mają prawo kierować do niego tę samą prośbę, z jaką kiedyś uczniowie zwrócili się do Jezusa: *Naucz nas modlić się*”. Zob. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1999 roku*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/do\\_kaplanow\\_14031999.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_kaplanow_14031999.html), dostęp on-line: 26.09.2011, s. 1–3.

<sup>7</sup> Warto dodać, że w historii Kościoła były osoby, które poświęcały się modlitwie i szukaniu Boga, tworząc szkoły duchowości chrześcijańskiej. Z kolei „grupy modlitewne i szkoły modlitwy są dziś jednym ze znaków i jednym z bodźców odnowy modlitwy w Kościele, pod warunkiem że czerpią z autentycznych źródeł modlitwy chrześcijańskiej”. Zob. KKK 2689 oraz więcej o tym np. w: Ch. B e n k e, *Historia duchowości chrześcijańskiej w zarysie*, Kielce 2009.

<sup>8</sup> Cyt. za KKK 2690; por. Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, Kraków 2010.

twą”<sup>9</sup>. Takie wyjaśnienie jest ważne, gdyż stanowi swego rodzaju świadectwo. Nie tylko więc określa modlitwę, ale także pozwala lepiej zrozumieć dynamikę relacji między człowiekiem a Bogiem. Papież słusznie przypomina, że „w modlitwie najważniejszy jest Bóg. Najważniejszy jest Chrystus, który stale wyzwala stworzenia z niewoli zepsucia i prowadzi ku wolności, ku chwale dzieci Bożych. Najważniejszy jest Duch Święty, który «przychodzi z pomocą naszej słabości». Modlitwę zawsze zaczynamy z myślą, że to jest nasza inicjatywa. Tymczasem jest to zawsze Boża inicjatywa w nas”<sup>10</sup>. Dlatego Jan Paweł II wielokrotnie zwracał uwagę na znaczenie modlitwy do Ducha Świętego o dary konieczne do wypełniania chrześcijańskiego i apostołskiego powołania. Ojciec Święty zwracał też uwagę na fakt, że gdy człowiek nie potrafi modlić się, sam Duch Święty przyczynia się za nim w błaganiach, których nie można wyrazić słowami<sup>11</sup>. Modlitwa wymaga jednak nieustannego wysiłku ze strony człowieka. Dodał też, że sztuki tej należy „uczyć się, wciąż na nowo przyswajając sobie (...) [ją] od samego boskiego Mistrza”<sup>12</sup>, prosząc Go „Panie, naucz nas się modlić” (Łk 11,1). Dzięki modlitwie człowiek nawiązuje dialog z Bogiem, a Bóg przychodzi z darem miłości i przyjaźni.

Papieskie wyjaśnienie istoty modlitwy może służyć praktyczną pomocą w odkrywaniu niezastąpionej roli Ducha Świętego, który budzi w człowieku pragnienie dialogu z Bogiem. Sprawia on, że człowiek modli się i wewnątrz prowadzi go na modlitwie, „uzupełniając (...) nieumiejętność modlenia się. Jest On obecny w modlitwie i nadaje ludzkiej czynności modlenia się Boski wymiar”<sup>13</sup>. Najlepszym mistrzem modlitwy, jak wielokrotnie przypominał Papież, jest Jezus Chrystus<sup>14</sup>. W tej perspektywie na uwagę zasługują też szczegółowe Jego wskazania dotyczące sztuki modlitwy, do zdobywania której został powołany każdy ochrzczony. Ojciec Święty podkreślał, że „wśród zwykłych ludzkich zajęć nie możemy zatracić łączności z Chrystusem. Potrzebne są nam szczególne momenty przeznaczone wyłącznie na modlitwę. Modlitwa jest niezbędna w życiu osobistym i w apostołacie. Nie może być autentycznego świadectwa chrześcijańskiego bez modlitwy. Ona jest źródłem natchnienia, energii, odwagi w obliczu trudności i przeszkód; jest źródłem wytrwałości i mocy podejmowania inicjatywy”<sup>15</sup>. Człowiek bowiem, jak zauważa Jan Paweł II, kiedy modli się indywidualnie, czy we wspólnocie Kościoła, odnajduje moc i siłę do życia chrześcijańskiego<sup>16</sup>. W innym miejscu Papież dodał, że

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 33.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Modlitwa do Ducha Świętego*, <http://www.pijarzy.pl/?strona,doc,pol,glowna,1331,0,2656,1,1331,ant.html>, dostęp on-line: 29.10.2011, s. 1–2.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Kraków 2001, s. 32.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem” o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, 65.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem jubileuszu roku 2000*, Wrocław 1994, 56, 59.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników w Gorzowie Wielkopolskim, 2 czerwca 1997 roku*, [http://www.jp2w.pl/pl/39227/0/Homilia\\_przed\\_kosciolem\\_Braci\\_Polskich\\_Meczennikow.html](http://www.jp2w.pl/pl/39227/0/Homilia_przed_kosciolem_Braci_Polskich_Meczennikow.html), dostęp on-line 01.10.2011, s. 2 z 3.

<sup>16</sup> NMI 32–33.

wspólnoty chrześcijańskie mają stawać się prawdziwymi „szkołami modlitwy”<sup>17</sup>, wyróżniającymi się „sztuką modlitwy”<sup>18</sup>. Tylko w ten sposób mogą one wspomagać współczesnych ludzi w przezwyciężaniu niemocy w momentach krytycznych oraz codziennych lęków, niepewności, doraźnych trudnych sytuacji, trudów, problemów osobistych i społecznych. Ten kto się modli, jak uczył Jan Paweł II, nie traci ducha nawet w obliczu największych trudności, ponieważ czuje, że Bóg jest przy nim, i w Jego ojcowskich ramionach znajduje schronienie, pogodę i pokój ducha<sup>19</sup>. Modlitwa sprawia, że człowiek jednoczy się z Bogiem, ufnie zawiera Mu siebie, pokornie przyjmuje Jego wolę, idąc posłusznie za Chrystusem. Co więcej, modlitwa nie tylko kieruje myśli człowieka ku Bogu, ale także uzdalnia do wielkodusznego otwierania się na bliźniego i kształtowania życia osobistego zgodnie z wolą Bożą. Podkreślane przez Papieża rozumienie modlitwy stanowi punkt wyjścia w szczegółowych wyjaśnieniach dotyczących zarówno modlitwy indywidualnej, jak i wspólnotowej oraz liturgicznej.

Jan Paweł II zwracał uwagę na znaczenie modlitwy wspólnoty chrześcijańskiej, podejmowanej w rodzinie i w Kościele. Stwierdzał, że modlitwa w rodzinie „stanowi istotną część życia chrześcijańskiego, ujmowanego w jego integralności i w tym, co stanowi jego centrum, co więcej, jest częścią (...) człowieczeństwa (...)”. Dlatego modlitwa rodziny, jak podkreślał Jan Paweł II, „nie jest ucieczką od codziennych obowiązków, lecz dla rodziny chrześcijańskiej stanowi jeszcze większą zachętę do podejmowania i wypełniania wszystkich swoich odpowiedzialnych zadań pierwszej i podstawowej komórki ludzkiego społeczeństwa”<sup>20</sup>. Papież przypominał też, że modlitwa w rodzinie „jest modlitwą wspólną męża i żony, rodziców i dzieci”<sup>21</sup>, w której doświadczają oni komunii z Bogiem i między sobą. „Taka modlitwa rodzinna czerpie swą pierwotną treść z samego życia rodzinnego. Obejmuje ona „radości i bóle, nadzieje i smutki, narodziny i rocznice urodzin, rocznice ślubu rodziców, wyjazdy, rozłąki, powroty, dokonywanie ważnych i trudnych wyborów, śmierć drogich osób, itp.”<sup>22</sup>. Wydarzenia te, jak uczył Papież, stanowią stosowny moment do dziękczynienia, błagania i do ufego powierzenia rodziny Bogu<sup>23</sup>. Innym, istotnym momentem zjednoczenia rodziny na modlitwie, jest wspólne celebrowanie niedzieli, połączone z uczestnictwem w Eucharystii i w sakramentach<sup>24</sup>. Papież przypominał rodzicom chrześcijańskim, że „na mocy swej godności i misji kapłańskiej właściwej wszystkim ochrzczonym, (...) mają oni szczególne zadanie wychowania dzieci do modlitwy, wprowadzania ich w stopniowe odkrywanie

<sup>17</sup> NMI, 34.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, 8 września 2002 r, [http://www.niedziela.pl/artykul\\_w\\_niedzieli.php?doc=pkn6&nr=10](http://www.niedziela.pl/artykul_w_niedzieli.php?doc=pkn6&nr=10), dostęp on-line: 01.10.2011, s. 1 z 1.

<sup>20</sup> *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, 62.

<sup>21</sup> Tamże, 59.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, 61.

Bożego misterium i nauczania osobistej z Nim rozmowy<sup>25</sup> i stopniowego wprowadzania w modlitwę liturgiczną Kościoła<sup>26</sup>. Jednocześnie Jan Paweł II uczył rodziców, że są oni powołani przez Boga do stawiania się nauczycielami modlitwy dla swoich dzieci. Realizacja tej misji, jak stwierdzał Papież, dokonuje się poprzez uczenie dzieci różnych form modlitwy Kościoła (w tym modlitwy porannej i wieczornej, różańcowej, za wstawiennictwem świętych i błogosławionych). Niemniej istotną rolę spełnia również zaangażowanie rodziców w przygotowanie dzieci do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (spowiedzi, komunii świętej, bierzmowania), wspólne uczestnictwo w niedzielnej i świątecznej Eucharystii oraz dawanie konkretnego przykładu i żywego świadectwa<sup>27</sup>. Papież zachęcał matki i ojców do modlitwy we wspólnocie Kościoła domowego, przypominając o zaleceniach soborowych dotyczących wspólnego odmawiania modlitwy brewiarzowej w rodzinie<sup>28</sup>. Zwracał przy tym szczególną uwagę na lekturę i rozważanie słowa Bożego, udział w nabożeństwach, poświęcenie się rodziny Sercu Jezusowemu, modlitwę przed i po posiłku oraz odmawianie różańca maryjnego<sup>29</sup>. W ten sposób Papież ukazywał integralne powiązanie ze sobą różnych form modlitwy i ich znaczenie w rozwoju wiary pojedynczego człowieka, wspólnoty rodzinnej i Kościoła. W innym miejscu Ojciec Święty przypominał, że obok rodziny, również inne wspólnoty, a więc zakonne, kapłańskie i parafialne, mają dążyć do tworzenia klimatu przenikniętego głęboką modlitwą. Zdaniem Papieża sprzyja temu roztropne korzystanie z form pobożności ludowej, udział w liturgii, modlitwa psalmami i tekstami modlitw liturgicznych, rozważanie słowa Bożego, adoracja<sup>30</sup>. Dzięki osobistej i wspólnotowej modlitwie człowiek otwiera swoje serce na miłość Boga i na drugiego człowieka oraz uczy się formowania życia indywidualnego i społecznego wedle zamysłu Bożego<sup>31</sup>. Co więcej, modlitwa, jak wielokrotnie podkreślał to Jan Paweł II, uzdalnia wszystkich ochrzczonych do zaangażowania w nową ewangelizację, gdyż na modlitwie człowiek oczyszcza osobiste motywy postępowania, rozpoznaje Boże metody działania oraz uczy się jedności z Bogiem i z drugim człowiekiem. Zdaniem Ojca Świętego, autentyczne „życie modlitwy wymaga uczestnictwa w liturgii, przystępowania do sakramentu pojednania i udziału we Mszy świętej. Uczta Eucharystyczna dostarcza bowiem pokarmu duchowego, tak bardzo potrzebnego każdemu człowiekowi”<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> Tamże, 60.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, 59–61.

<sup>28</sup> Tamże, s. 61. Więcej o tym pisze np. R. T r a c z, *Udział świeckich w modlitwie brewiarzowej na tle nauki Jana Pawła II*, w: *Katecheza w ujęciu Jana Pawła II*, red. J. Zimny, Sandomierz 2004, s. 213–227.

<sup>29</sup> FC 61.

<sup>30</sup> NMI 33.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> J a n P a w e ł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” o Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków 2003, 1 (odtąd skrót EdE). Warto dodać, że na te aspekty Papież zwracał uwagę wielokrotnie, przypominając wiernym słowa Chrystusa: „«Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim» (J 6,56). Eucharystia jest pokarmem duchowym, z którego czerpiemy wewnętrzną moc do dawania świadectwa i dzięki któremu możemy przynosić obfity owoc. Dlatego tak ważne jest uczestnictwo we Mszy św., przede wszystkim niedzielnej. Ani troski rodzinne, ani inne sprawy

W encyklice „Ecclesia de Eucharistia” Papież przypomniał, że Eucharystia stanowi źródło, a zarazem szczyt całego życia chrześcijańskiego<sup>33</sup>, gdyż w niej ma miejsce prawdziwa komunika człowieka z Bogiem Trójjedynym<sup>34</sup>. Dzięki działaniu Ducha Świętego dokonuje się uświęcenie dusz i ciał wiernych<sup>35</sup>. Gdy wierni uczestniczą w sposób pełny w Eucharystii, wtedy też nie tylko każdy z nich przyjmuje Chrystusa, „lecz także Chrystus przyjmuje każdego człowieka, zacieśnia więzi przyjaźni z każdym człowiekiem oraz całkowicie i bezinteresownie daje się człowiekowi. Eucharystia jest więc, jak nauczał Papież, darem największym, jaki Kościół otrzymał od Chrystusa, „ponieważ jest to dar [Pana] z samego siebie, z własnej osoby w jej świętym człowieczeństwie, jak też dar Jego dzieła zbawienia”<sup>36</sup>. Udział w Eucharystii jest źródłem doświadczenia „miłości Chrystusa, która nie zna miary”<sup>37</sup> oraz umocnieniem w wypełnianiu codziennych zadań i obowiązków zgodnie z powołaniem<sup>38</sup>. Nauczając o spotkaniu człowieka z Bogiem podczas Eucharystii, Papież zwracał też uwagę na kult Eucharystii poza Mszą Świętą i jego nieocenioną wartość w kształtowaniu osobistej więzi człowieka z Bogiem. W tym kontekście wymieniając adorację eucharystyczną. Zdaniem Jana Pawła II adoracja eucharystyczna stanowi szczególne źródło umocnienia duchowego, potrzebnego człowiekowi do podejmowania różnych zadań i przewycięzania trudności. Odwołując się do osobistych doświadczeń, Papież stwierdzał: „pięknie jest zatrzymać się z Nim i jak umiłowany uczeń oprzeć głowę na Jego piersi, poczuć dotknięcie nieskończoną miłością Jego Serca. [...]. Ileż to razy, moi drodzy Bracia i Siostry, przeżywałem to doświadczenie i otrzymałem dzięki niemu siłę, pociechę i wsparcie!”<sup>39</sup>. W tym kontekście Jan Paweł II dodawał, że adoracja eucharystyczna pozwala zaczerpnąć z samego źródła łaski i dlatego „nie można zaniedbać pogłębiania tego aspektu kultu eucharystycznego, w którym znajdują przedłużenie i mnożą się owoce komunii z Ciałem i Krwią Pana”<sup>40</sup>. Takie nauczanie o Eucharystii i adoracji Najświętszego Sakramentu dowodzi, że Papież wiązał modlitwę wspólnotową i liturgiczną z indywidualną. Dostrzegając wartość każdej z tych modlitw, Ojciec Święty zwracał uwagę na bogactwo modlitwy Kościoła oraz jej rolę w rozeznawaniu i realizacji osobistego powołania życiowego (kapłańskiego, zakonnego, w małżeństwie i rodzinie oraz powołania do samotności). Stwierdzał też, że dobrym wprowadzeniem do liturgii i pomocą w roz-

---

nie powinny pozostawać poza sferą życia duchowego”. Zob. np. Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników w Gorzowie Wielkopolskim*, 2 czerwca 1997 roku, s. 2 z 3.

<sup>33</sup> EdE 1.

<sup>34</sup> Tamże, 36.

<sup>35</sup> Tamże, 23.

<sup>36</sup> Tamże, 11.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, 20.

<sup>39</sup> Tamże, 25.

<sup>40</sup> Tamże.

woju zdolności wewnętrznego uczestnictwa w Eucharystii są medytacje tajemnic różańcowych<sup>41</sup>.

Modlitwie różańcowej Jan Paweł II poświęcił szczególnie wiele miejsca w swoim nauczaniu. Od początku swojego pontyfikatu wyjaśniał istotę i sens tej modlitwy, dając też świadectwo umiłowania różańca. W liście „Rosarium Virginis Mariae”, którym ogłosił rozpoczęcie Roku Różańca<sup>42</sup>, Jan Paweł II jako pierwszy w historii zaproponował reformę różańca: ukazał jego pogłębienie biblijne, związał go z kontemplacją „ikon” i wprowadził nową część różańca – tajemnice światła. Dodając tajemnice światła, Ojciec Święty wyakcentował chrystocentryczny i kontemplacyjny charakter tej modlitwy. Papież przypomniał, że modlitwa różańcowa „skupia w sobie «głębię całego przesłania ewangelicznego», którego jest jakby streszczeniem”<sup>43</sup>. Wyraźnie też wskazał na Maryję, jako nauczycielkę kontemplacji piękna oblicza Chrystusa i doświadczania głębi Jego miłości<sup>44</sup>. Zdaniem Papieża modlitwa różańcowa, „jest łatwa, a równocześnie tak bogata”<sup>45</sup>, „o wielkim znaczeniu, przynosząca owoce świętości”<sup>46</sup>. „Oto bowiem – jak nauczał Jan Paweł II – na kanwie słów Pozdrowienia Anielskiego (Ave Maria) przesuwały się przed oczyma naszej duszy główne momenty z życia Jezusa Chrystusa. Układają się one w całokształt tajemnic radosnych, bolesnych, chwalebnych. Jakbyśmy obcowali z Panem Jezusem poprzez – można powiedzieć – Serce Jego Matki. Równocześnie zaś w te same dziesiątki różańca serce nasze może wprowadzić wszystkie sprawy, które składają się na życie człowieka, rodziny, narodu, Kościoła, ludzkości. Sprawy osobiste, sprawy naszych bliźnich, zwłaszcza tych, którzy są nam najbliżsi, tych, o których najbardziej troszczymy się. W ten sposób ta prosta modlitwa różańcowa pulsuje niejako życiem ludzkim”<sup>47</sup>. Tymi słowami Ojciec Święty przypomniał wartość różańca. Wyraźnie też zaznaczył, że chociaż jest to modlitwa maryjna – to jednak, odmawiając różaniec, modlący skupia swoją uwagę na Jezusie Chrystusie oraz uczy się patrzenia oczyma i sercem Maryi na Jej Syna – Zbawiciela. Zdaniem Papieża, „powtarzając w «Zdrowaś Maryjo» słowa anioła Gabriela i św. Elżbiety, czujemy się pobudzani, by szukać wciąż na nowo u Maryi, w Jej ramionach i w Jej Sercu, «błogosławionego owocu Jej żywota» (por. Łk 1,42)”<sup>48</sup>. W modlitwie różańcowej „Maryja staje się Przewodniczką, uczącą nas swojego spojrzenia na Jezusa”<sup>49</sup>, „zachęcającą do zadawania z pokorą pytań, które otwierają na światło”<sup>50</sup>. Papież ukazuje też inne wartościowe elementy modlitwy różańcowej. Wyraźnie stwierdza, że różaniec stanowi doskonałą

<sup>41</sup> J a n P a w e ł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae” o różańcu świętym*, Kraków 2002.

<sup>42</sup> Warto przypomnieć, że rok różańca trwał w Kościele od 16 października 2002 roku do 16 października 2003 roku.

<sup>43</sup> RVM 1.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, 2.

<sup>46</sup> Tamże, 1.

<sup>47</sup> Tamże, 2.

<sup>48</sup> Tamże, 24.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże, 14.

zachętę do rozważania tekstów biblijnych, gdyż przypomina główne wydarzenia zbawcze, które zostały opisane w Ewangeliach<sup>51</sup>. „Wysłuchiwanie się w Chrystusa głoszącego królestwo Boże i wzywającego do nawrócenia daje (...) okazję do przemyślenia wszystkich pouczeń Jezusa zawartych w Ewangeliach”. Medytacje różańcowe, jak uczył Papież, stanowią doskonałą pomoc w katechizacji i ewangelizacji<sup>52</sup>. Osoby modlące się na różańcu umacniają swoją wiarę, przemieniają swoje serce, uczą się posłuszeństwa Jezusowi i naśladowania Go w życiu codziennym<sup>53</sup>. Jednocześnie rozważanie tajemnic różańcowych we wspólnocie parafialnej sprzyja krótkim objaśnieniom prawd katechizmowych<sup>54</sup>. Jest też ważnym środkiem, pomagającym przezwycięzać różnego rodzaju błędy, prowadzić dialog ekumeniczny oraz integrować rodziny na modlitwie i umacniać je duchowo<sup>55</sup>. W tym kontekście Papież przypominał, że dzięki modlitwie różańcowej człowiek może lepiej poznać samego siebie i otworzyć się na działanie uzdrawiającej łaski<sup>56</sup>. Dla rodzin, jak uczył Jan Paweł II, modlitwa różańcowa stanowi pomoc w przezwyciężaniu różnorodnych zagrożeń, na jakie naraża je świat. Zdaniem Papieża, wspólne rodziców z dziećmi odmawianie różańca pozwala doświadczyć wewnętrznego pokoju i sprzyja medytacji misterium zbawienia w kontekście codziennego życia<sup>57</sup>. Również dla osób konsekrowanych modlitwa różańcowa stanowi pomoc w rozwoju życia duchowego i osobistego powołania. Stąd też Jan Paweł II zachęcał osoby konsekrowane do odmawiania modlitwy różańcowej każdego dnia, przypominając im o potrzebie kształtowania duchowej więzi z Maryją poprzez rozważanie tajemnic Jej Syna<sup>58</sup>.

Znamiennym elementem nauczania Jana Pawła II na temat modlitwy są słowa kierowane do osób konsekrowanych i kapłanów. Papież wielokrotnie przypominał, że dążenie do zjednoczenia z Oblubieńcem – Chrystusem i życie radami ewangelicznymi wymaga wysiłku duchowego, oczyszczenia serca oraz modlitwy błagalnej, dziękczynienia, uwielbienia, adoracji, kontemplacji<sup>59</sup>. W życiu duchowym osób konsekrowanych niemniej istotne jest również – jak podkreślał Papież – słuchanie słowa Bożego i codzienna Eucharystia<sup>60</sup>. Adoracja stanowi dla kapłana i osoby konsekrowanej moment zatrzymania się przed Panem i zjednoczenia z całym światem niebieskich duchów, które nieustannie w swej świadomości bycia stworzeniami od-

---

<sup>51</sup> RVM, 29.

<sup>52</sup> Tamże, 17.

<sup>53</sup> Tamże, 14–17.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, 4, 41.

<sup>56</sup> Tamże, 25, 39.

<sup>57</sup> Tamże, 41, 6.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata” do biskupów i duchowieństwa, do zakonów i zgromadzeń zakonnych, do stowarzyszeń życia apostolskiego, do instytutów świeckich oraz do wszystkich wiernych o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*, Żabki 1996, 95.

<sup>59</sup> Tamże, 93.

<sup>60</sup> Tamże, 94.



dają część Bogu<sup>61</sup>. W innym miejscu Papież zaznaczył, że modlitwa w życiu kapłanów i osób konsekrowanych powinna być systematycznym i wytrwałym aktem ludzkiego serca i umysłu<sup>62</sup>, gdyż sprzyja uświęceniu dnia. Jan Paweł II podkreślał, że czas poświęcony Bogu nigdy nie jest czasem kradzionym innym ludziom, lecz jest to gwarancja, że dopiero wtedy spotkania z ludźmi będą prawdziwie owocne<sup>63</sup>. Tylko dzięki modlitwie możliwe jest autentyczne, prawdziwe, osobowe spotkanie z Chrystusem, ufna rozmowa z Ojcem oraz głębokie doświadczenie Ducha Świętego<sup>64</sup>. Co więcej, w modlitwie osoby konsekrowane i kapłani, jak nauczał Papież, nabywają przymiotów i cnót potrzebnych do przewodzenia i kierowania wspólnotą wierzących. Do cech tych należą: wierność, konsekwencja, mądrość, otwartość na wszystkich, życzliwa dobroć, stanowczość, autorytet w sprawach zasadniczych, bezinteresowność, nieuleganie zbyt subiektywnym poglądom, cierpliwość, szacunek dla codziennego trudu, ufność w ukryte działanie łaski, które objawia się w ludziach prostych i ubogich<sup>65</sup>. Z modlitwy wypływa zatem autentyczna świętość kapłanów i osób konsekrowanych oraz prawdziwe owoce ich posługi. Dzięki modlitwie osoby konsekrowane i kapłani mogą autentycznie dążyć do zjednoczenia z Chrystusem. Doświadczając bliskości i zjednoczenia z Bogiem, osoby powołane mają – jak nauczał Papież – prowadzić innych ku Bogu. Mogą to czynić, angażując się w wychowanie wiernych do modlitwy<sup>66</sup>.

Nauczając o modlitwie, Jan Paweł II często zwracał uwagę na wartość modlitwy osób chorych i cierpiących<sup>67</sup>. Papież przypominał, że cierpienie ofiarowane Bogu z miłością jest apostołstwem oraz specyficzną formą ewangelizacji<sup>68</sup>. Stanowi ono ważny element w królowaniu Boga w ludziach i w świecie. Przekonany o mocy modlitwy ludzi cierpiących, Jan Paweł II wielokrotnie zwracał się do nich z największą nadzieją i zaufaniem, prosząc o modlitwę<sup>69</sup>.

Niejednokrotnie też Papież kierował nauczanie o modlitwie do osób młodych. Papież przypominał młodzieży, że wzrastanie w mądrości i łasce u Boga i ludzi dokonuje się poprzez osobisty dialog z Bogiem, udział w liturgii, adorację i korzystanie z sakramentów. Ojciec Święty zachęcał też młodych do odmawiania różańca<sup>70</sup>,

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *Eucharystia w życiu duchowym prezbitera*, w: *Katechezy, Kościół, Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, Kraków 1999, 6.

<sup>62</sup> Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem modlitwy*, w: *Katechezy, Jezus Chrystus, Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, Kraków 1999, 3.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”. O formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Watykan 1992, 72.

<sup>65</sup> Tamże, 26.

<sup>66</sup> NMI 34.

<sup>67</sup> Pisze o tym m.in. A. R y n i o, *Jan Paweł II a wychowawczy sens cierpienia*, „Cywilizacja”, 16(2006), s. 34–44.

<sup>68</sup> Zob. więcej o tym np. w: J. T a r n a w a, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002.

<sup>69</sup> Jan Paweł II, *Słowo do inwalidów pracy i głuchoniemych*, Katowice 20 czerwca 1983 r., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 16(1983), s. 13.

<sup>70</sup> Papież życzył młodym, aby „rozważanie tajemnic Maryi doprowadziło ich (...) do ufnej modlitwy różańcowej, (...) [by] różaniec stał się dla (...) wiernych towarzyszem na całe życie”. Zob.

słuchania i medytowania słowa Bożego oraz do kontemplacji krzyża Chrystusa. Przypominał, że tylko w ten sposób można odnaleźć Boga, który daje odpowiedź na nurtujące problemy, umacnia i prowadzi przez życie<sup>71</sup>. Dzięki modlitwie osobistej, Eucharystii, rozważaniu słowa Bożego i adoracji, zdaniem Papieża, młodzi nabywają umiejętność odkrywania obecności Jezusa we wszystkich okolicznościach swojego życia oraz doświadczają mocy do pokonywania trudności codziennego życia. Ojciec Święty uczył też młodych, jak mają modlić się, aby ich przyjaźń z Bogiem stawała się głębsza i trwała. Konsekwentnie przypominał o trudzie, wytrwałości i cierpliwości na modlitwie<sup>72</sup>. Wielokrotnie wskazywał na różaniec jako „formę prostej i głębokiej kontemplacji oblicza Chrystusa”. Uczył młodzież, że „odmawiać różaniec znaczy (...) uczyć się patrzenia na Jezusa oczyma Jego Matki i miłowania Go sercem Jego Matki. (...) Poprzez (...) modlitwę i rozważanie tajemnic Maryja prowadzi (...) nieomylnie ku swemu Synowi!”. Zachęcał też, by młodzi nie wstydzili się odmawiać różańca indywidualnie, gdy idą do szkoły, na uniwersytet czy do pracy, na ulicy czy w środkach komunikacji publicznej, w swoim gronie – w grupach i w stowarzyszeniach, w rodzinie – z rodzicami i rodzeństwem, „bo (...) [modlitwa różańcowa] ożywia i umacnia więzi między członkami rodziny. Z pomocą tej modlitwy (...) [człowiek staje się] mocny w wierze, niezłomny w miłości, radosny i wytrwały w nadziei”<sup>73</sup>.

Warto też zauważyć, że Jan Paweł II, nauczając o modlitwie, wielokrotnie wskazywał jej rolę w budowaniu pokoju na świecie. Papież uczył, że modlitwa o pokój inicjuje budowanie pokoju w sprawiedliwości i wolności, wzbudza pragnienie pokoju w ludzkich sercach oraz otwiera człowieka na odnawiającą moc Boga<sup>74</sup>. Zdaniem Jana Pawła II „modlić się o pokój oznacza modlić się o sprawiedliwość, o zaprowadzenie odpowiedniego porządku wewnątrz państw i w stosunkach pomiędzy nimi; oznacza też modlić się o wolność, szczególnie o wolność religijną, która jest fundamentalnym, osobistym i cywilnym prawem każdej osoby. Modlić się o pokój znaczy błagać Boga o łaskę przebaczenia, a zarazem o wzrost odwagi, która jest niezbędna, by przebaczyć doznane zniewagi”<sup>75</sup>.

Dopełnieniem charakterystyki nauczania Jana Pawła II o modlitwie są słowa kierowane do osób świeckich. Wielokrotnie Papież ukazywał przykłady ludzi,

Jan Paweł II, *Orędzie na III Światowy Dzień Młodzieży (13 grudnia 1987 r.)*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978–2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, Poznań 2005, s. 70.

<sup>71</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie do młodzieży uczestniczącej w drodze krzyżowej, Paryż – ulice miasta, 22 sierpnia 1997*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978–2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, s. 320.

<sup>72</sup> Jan Paweł II, *Do młodych całego świata. List Apostolski z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, Watykan 1985, s. 14.

<sup>73</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XVIII Światowy Dzień Młodzieży*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978–2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, s. 153.

<sup>74</sup> Zob. więcej o tym np. w: T. B o r u t k a, *Problematyka pokoju w nauczaniu Jana Pawła II*, „Polona Sacra”, 6(2000), s. 35–48; J. K u m a ł a (red.), *Wychowywać do pokoju*, Licheń 2003; J. L e w a n d o w s k i, *Jan Paweł II – orędownik pokoju*, „Zeszyty Teologiczne”, 13(2004) nr 2, s. 19–27.

<sup>75</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2002 r., <http://niedziela.pl/artukul.php?id=110313915900003001005006>, dostęp on-line: 02.10.2011, s. 3 z 3.

którzy wiernie trwali na modlitwie i łączyli życie rodzinne, społeczne, zawodowe z modlitwą<sup>76</sup>. Zachęcał też wiernych świeckich, aby od postaci świętych i błogosławionych uczyli się autentycznej modlitwy<sup>77</sup>. Papież często przypominał wiernym, że Bóg zaprasza każdego człowieka do wielkodusznego dialogu z Nim, do nawiązania i rozwijania głębokiej więzi z Bogiem<sup>78</sup>. Modlitwa bowiem spełnia istotną rolę w nawróceniu serca, rozwoju wiary, umocnieniu ducha i zaangażowaniu apostołskim. Zdaniem Papieża, autentyczna więź z Chrystusem chroni chrześcijanina przed połowicznością i rozdwojeniem, na które człowiek wierzący narażony jest w dzisiejszym świecie w obliczu różnych prób. Co więcej, „pokorna i ufna modlitwa, umocniona przez post, pozwala przejść nawet najtrudniejsze próby i daje odwagę potrzebną, by zło zwyciężać dobrem”<sup>79</sup> oraz pomaga przezwyciężyć trudności życia codziennego<sup>80</sup>. Zarówno dzięki modlitwie intensywnej, jak też prostym, ale systematycznie wypowiadanych modlitwom – jak uczył Papież – osoby świeckie – mogą znaleźć natchnienie, zapał, odwagę i potrzebne dary Ducha Świętego do wypełniania obowiązków zawodowych, rodzinnych i społecznych podejmowanych z myślą o dobru bliźnich<sup>81</sup>.

### III. ŚWIADECTWO ZJEDNOCZENIA JANA PAWŁA II Z BOGIEM I SKUTECZNOŚCI JEGO MODLITWY

Nauczając o modlitwie, Jan Paweł II nieprzerwanie pogłębiał osobistą więź z Bogiem poprzez indywidualną i wspólnotową modlitwę. Papież uczył się modlitwy od wybitnych świętych Kościoła, męczenników, doktorów i mistyków. W kształtowaniu się osobistej więzi Jana Pawła II z Bogiem odegrało wielką rolę świadectwo modlitwy jego ojca<sup>82</sup>. „Karol Wojtyła, jak słusznie przypominają biskupi polscy w „Liście pasterskim na XI Dzień Papieski”, miał szczęście wzrastania w rodzinie, dla której potrzeba modlitwy była tak oczywista jak smak codziennego chleba. Papież obserwował swego ojca, Karola, urzędnika wojskowego, który

<sup>76</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników w Gorzowie Wielkopolskim*, 2 czerwca 1997 roku, s. 2 z 3.

<sup>77</sup> Zob. np. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. Beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny*, Tarnów 10 czerwca 1987 roku, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1987/pp19870610b.htm>, dostęp on-line: 02.10.2011, s. 1–8; Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej bp. Michała Kozala*, Warszawa 14 czerwca 1987, <http://papiez.wiara.pl/doc/379833.Homilia-w-czasie-mszy-sw-beatyfikacyjnej-bp-Michala-Kozala>, dostęp on-line: 03.10.2011, s. 1–2; Tenże, *Homilia Jana Pawła II wygłoszona na Placu św. Piotra w Watykanie w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Matki Teresy z Kalkuty*, 19 października 2003 r., <http://papiez.wiara.pl/doc/615585.Wojny-jej-nie-zatrzymaly>, dostęp on-line 03.10.2011, s. 1–2.

<sup>78</sup> Jan Paweł II, *Modlitwy i rozważania na każdy dzień roku*, wybór i opracowanie bp P. Canisius, Johannes van Lierde, Warszawa 1999, s. 282–283.

<sup>79</sup> Jan Paweł II o modlitwie, <http://www.zrodlo.krakow.pl/old-zrodlo/Archiwum/2004/29/10.html>, dostęp on-line: 01.10.2011, s. 1 z 1.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 22.

codziennie klękał do modlitwy. Ojciec prowadził też małego Karola do kościoła parafialnego i zachęcał do modlitwy. Pewnego razu wręczył mu tekst modlitwy do Ducha Świętego, z którą przeszły Papież nigdy się nie rozstawał<sup>83</sup>. Tak więc na przykładzie życia Papieża potwierdza się rola modlitwy w rodzinie i świadectwa rodziców w rozwoju wiary dziecka.

Każde spotkanie z Janem Pawłem II było okazją do doświadczenia, że Papież to człowiek modlitwy. Często, podczas pielgrzymek, audiencji, dziennikarze niejako z zaskoczenia dokumentowali postawę Papieża zanurzonego na modlitwie. Bliscy współpracownicy i przyjaciele Jana Pawła II wielokrotnie, jeszcze za Jego życia, zaświadczyli, że jest On człowiekiem modlitwy, dla którego osobisty dialog z Bogiem i Eucharystia, stanowiły ważną część w programie dnia<sup>84</sup>. Znamienne są tu słowa, jakie Benedykt XVI wypowiedział podczas homilii beatyfikacyjnej: „zawsze uderzał mnie i budował przykład Jego modlitwy: zanurzał się w spotkaniu z Bogiem, pomimo rozlicznych trudności Jego posługiwania. A potem świadectwo Jego cierpienia: Pan pozbawiał go stopniowo wszystkiego, lecz on pozostawał skałą, zgodnie z wolą Chrystusa. Jego głęboka pokora zakorzeniona w intymnym zjednoczeniu z Chrystusem, pozwoliła Mu dalej prowadzić Kościół i dawać światu jeszcze bardziej wymowne przesłanie, i to w czasie, gdy topniały jego siły fizyczne. W ten sposób doskonale zrealizował On powołanie każdego kapłana i biskupa: bycia jedno z Chrystusem, z Tym, którego codziennie przyjmuje i ofiaruje w Eucharystii”<sup>85</sup>.

Papież, jak relacjonują biografowie, modlił się na różne sposoby i niezmiennie w każdym dniu swojego życia<sup>86</sup>. Wczesnym rankiem rozmyślał przed i po Mszy świętej, a po południu odmawiał brewiarz i cały różaniec. „W każdy czwartek Jan Paweł II odprawiał godzinę świętą, a w piątki – Drogę Krzyżową, niezależnie od miejsca, w którym się znajdował, nawet w samolocie czy w helikopterze (...)”<sup>87</sup>. Z kolei w niedziele Papież odmawiał z wiernymi modlitwę „Anioł Pański”. Również wieczorem poświęcał czas na indywidualną modlitwę, szczególnie w chwilach

<sup>83</sup> *List Pasterski Episkopatu Polski na XI Dzień Papieski* ogłoszony 2 października 2011 r. „Jan Paweł II – człowiek modlitwy, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1270/list-pasterski-episkopatu-polski-na-xi-dzien-papieski-wyglaszony-pazdziernika-r/>, dostęp on-line: 01.10.2011, s. 1–2. Jan Paweł II opowiedział o tej modlitwie André Frossardowi: „Mój ojciec (...) powiedział pewnego dnia: «nie jesteś dobrym ministrantem. Nie modlisz się dość do Ducha Świętego». I pokazał mi jakąś modlitwę. Nie zapomniałem jej. Była to ważna lekcja duchowa, trwała i silniejsza niż wszystkie, jakie mogłem wyciągnąć w następstwie lektur czy nauczania, które odebrałem. Z jakim on przekonaniem do mnie mówił! Jeszcze dziś słyszę jego głos”. Zob. J a n P a w e ł I I, *Modlitwa do Ducha Świętego*, s. 1–3.

<sup>84</sup> Zob. o tym np. w: B. B a l a y n, *Papież Jan Paweł II – mistrz modlitwy*, [http://voxdomini.com.pl/vox\\_art/pape.html](http://voxdomini.com.pl/vox_art/pape.html), dostęp on-line: 02.10.2011, s. 1–6.

<sup>85</sup> B e n e d y k t XVI, *Homilia podczas beatyfikacji Jana Pawła II*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1148/homilia-benedykta-xvi-podczas-beatyfikacji-jana-pawla-ii/>, dostęp on-line: 30.09.2011, s. 3 z 3.

<sup>86</sup> Zob. o tym np. w: A. F r o s s a r d, *Portret Jana Pawła II*, Kraków 1990; Cz. R y s z k a, *Jan Paweł II Wielki*, Częstochowa 2002; J. W i l k o ņ s k a, *Historia życia Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008; także, *Jan Paweł II*, Kraków 2011; Z. Z i e l i ņ s k i, *Jan Paweł II papież*, Poznań 2001.

<sup>87</sup> Kard. S. D z i w i s z, *Świadectwo w rozmowie z Gian Franco Svidercoschim*, Warszawa 2007, s. 83.

dramatycznych<sup>88</sup>. Rytm modlitwy papieża był także obecny podczas pielgrzymek, gdzie widywano Jana Pawła II z różańcem w ręku, w chwili zadumy i adoracji przed Najświętszym Sakramentem. Ta adoracja wyrażała się również w sposobie odprawiania przez Jana Pawła II Mszy świętej, która była dla Niego najdoskonalszą syntezą modlitwy oraz w odprawianym ze starannością dziękczynieniu. Właśnie Eucharystii i adoracji Najświętszego Sakramentu papież przypisywał szczególną wartość<sup>89</sup>. Wielokrotnie w swoim nauczaniu przekazywał świadectwo wiary w Najświętszą Eucharystię<sup>90</sup> oraz dzielił się przekonaniem, że u stóp Chrystusa utajonego w Najświętszym sakramencie szukał i odnajdywał moc do wypełniania codziennych zadań<sup>91</sup>. W przestrzeni Obecności Bożej Papież szukał światła do rozwiązywania trudnych spraw. „Również czas przeznaczony na pracę przeplatał modlitwą, a szczególnie aktami strzelistymi”<sup>92</sup>. W ten sposób Jan Paweł II ustawicznie trwał w bliskości Boga.

Poza tym Papież, kiedy wędrował po górach lub znajdował się w jakimś pięknym zakątku przyrody, praktykował modlitwę kontemplacji i uwielbienia<sup>93</sup>. Papież nie pomijał też modlitwy wdzięczności, np. po każdej podróży apostołskiej schodził do watykańskich podziemi, aby podziękować za opiekę świętemu Piotrowi<sup>94</sup>. Innym, znaczącym świadectwem modlitwy Jana Pawła II jest modlitwa wstawienicza za cierpiących, chorych, biednych, opuszczonych i potrzebujących wsparcia. W swoich modlitwach nie zapominał też o młodzieży, którą otaczał szczególną troską<sup>95</sup>. Wielokrotnie też, podczas pielgrzymek apostołskich, Jan Paweł II poświęcał kraj, który odwiedzał, Matce Najświętszej<sup>96</sup>. Październik natomiast – jako miesiąc różańcowy – stanowił dla Jana Pawła II okazję, by przypominać wiernym o roli różańca w życiu chrześcijanina. W Liście „Rosarium Virginis Mariae” Papież napisał: „od lat młodzięcych modlitwa ta miała ważne miejsce w moim życiu duchowym. Przypomniała mi o tym z mocą moja niedawna podróż do Polski, a przede wszystkim odwiedziny sanktuarium w Kalwarii. Różaniec towarzyszył mi w chwilach radości i doświadczenia. Zawierzyłem mu wiele trosk. Dzięki niemu zawsze doznawałem otuchy. (...) Różaniec to modlitwa, którą bardzo ukochałem. Przedziwna modlitwa! Przedziwna w swej prostocie i głębi zarazem”<sup>97</sup>. Tyimi słowami potwierdził Papież umiłowanie modlitwy różańcowej i jej rolę w jego życiu oraz w rozwoju powołania kapłańskiego i w wypełnianiu zadań duszpasterskich. W innym miejscu Jan Paweł II składa świadectwo umiłowania prostej modlitwy „Jezu ufam Tobie”. Papież pisał: „oto prosta modlitwa, której nauczyła nas Siostra Faustyna i którą w każdym

<sup>88</sup> B. B a l a y n, *Papież Jan Paweł II – mistrz modlitwy*, s. 1–6.

<sup>89</sup> Znamienny jest też fakt, że po zamachu 13 maja 1981 roku, następnego dnia po operacji, Jan Paweł II odmawiał brewiarz i koncelebrował ze swego łóżka. Zob. Tamże.

<sup>90</sup> EdE 59.

<sup>91</sup> J a n P a w e ł I I, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 116.

<sup>92</sup> Kard. S. D z i w i s z, *Świadectwo*, s. 81.

<sup>93</sup> Pisze o tym np. B. B a l a y n, *Papież Jan Paweł II – mistrz modlitwy*, s. 1–6.

<sup>94</sup> Tamże, s. 5.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> Tamże.

<sup>97</sup> RVM 2.

momencie naszego życia możemy wypowiadać. Ile razy również i ja, jako robotnik i student, a następnie jako kapłan i biskup, w trudnych okresach dziejów Polski powtarzałem to proste i głębokie wezwanie, doświadczając jego skuteczności i mocy<sup>98</sup>.

W roku 2002, podczas swojej ostatniej pielgrzymki do Polski, Jan Paweł II dokonał uroczystego aktu zawierzenia świata Bożemu Miłosierdziu<sup>99</sup>. Powierzając świat Bożemu Miłosierdziu Papież zachęcał wiernych, aby przekazywali światu orędzie miłosierdzia i byli świadkami tego miłosierdzia, gdyż „w miłosierdziu Boga świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście!”<sup>100</sup>. Ukazywał też wiernym wartość modlitwy słowami, jakie św. Siostrze Faustynie objawił Jezus<sup>101</sup>.

Autentyzm wiary Jana Pawła II, umocnionej modlitwą, budził zaufanie i pragnienie naśladowania. Świadectwo życia modlitwy i wartości jakie Papież nadawał osobistej i wspólnotowej rozmowie z Bogiem, wyzwało wśród wiernych pragnienie naśladowania Ojca Świętego<sup>102</sup>. Skłaniało też ludzi (również młodych) do trwania na modlitwie. Wierni, urzeczeni postawą modlitewną Jana Pawła II, niejednokrotnie prosili Go o modlitwę<sup>103</sup> i doświadczali mocy tej modlitwy, wynikającej z głębokiej wiary Papieża<sup>104</sup>. Znamienne są doświadczenia, jakie towarzyszyły ludziom pod koniec życia Papieża i w chwili Jego śmierci. Jan Paweł II, jako człowiek chory i cierpiący, pod koniec życia, swoją postawą, przypomniał ludziom, gdzie mają szukać siły do przezwyciężenia trudności. W czasie ostatniej pielgrzymki do Polski, w 2002 roku, w katedrze na Wawelu i w Kalwarii Zebrzydowskiej Ojciec Święty odmówił brewiarz – 40 minut modlił się na kolanach przed konfesją św. Stanisława i pół godziny w kaplicy Matki Boskiej Kalwaryjskiej. Dla wielu obserwatorów i uczestników pielgrzymki właśnie ten czas spędzony na modlitwie był najważniejszym wydarzeniem, gdyż Ojciec Święty wprowadził wszystkich w świat ciszy i modlitwy. Skupiony na modlitwie *Liturgii Godzin* Papież dał świadectwo

<sup>98</sup> DiM 4.

<sup>99</sup> J a n P a w e ł I I, *Homilia wygłoszona podczas poświęcenia Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie – Łagiewnikach*, 17 sierpnia 2002 r., w: *Bóg bogaty w miłosierdzie. VIII Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, oprac. J. Górny, Olsztyn 2002, s. 85–88.

<sup>100</sup> Tamże, s. 88.

<sup>101</sup> Tamże.

<sup>102</sup> Pisze o tym np. M. Z b o r a l s k a, *Sekret Jana Pawła II*, <http://adonai.pl/modlitwy/?id=adoracja&action=6>, dostęp on-line: 01.10.2011, s. 1–3.

<sup>103</sup> Kard. S. Dziwisz zaświadcza, że „sercu Papieża bliskie było cierpienie kobiet i mężczyzn całego świata. Szufladka klęcznika wypełniona była kierowanymi do niego prośbami o modlitwę. Były listy chorych na AIDS i na raka. List matki, która błagała o modlitwę za siedemnastoletniego syna w śpiączce. Listy rodzin będących w trudnej sytuacji. Wiele listów bezdzietnych par, które gdy ich prośba została wysłuchana, pisały do Papieża z podziękowaniem”. Zob. Kard. S. D z i w i s z, *Świadectwo*, s. 81.

<sup>104</sup> Jedną z takich historii ujawnił kard. Stanisław Dziwisz. Umierający na raka mózgu Amerykanin, żydowskiego pochodzenia, latem 1998 roku został zaproszony do Castel Gandolfo, gdzie uczestniczył we mszy odprawionej przez Papieża, przyjął komunię świętą i krótko rozmawiał z Papieżem. Wkrótce potem ówczesny osobisty sekretarz Jana Pawła II otrzymał telefon z wiadomością, że rak zupełnie zniknął. Zob. więcej o tym np. w: G. S t a r z a k, *Świadectwa świętości i życia bł. Jana Pawła II*, <http://www.deon.pl/religia/swiety-patron-dnia/art,194,swiadectwa-swietosci-i-zycia-bl-jana-pawla-ii.html>, dostęp on-line: 01.10.2011, s. 1–3.

wartości życia w nieustannej bliskości z Bogiem. Największą zatem siłą Papieża była Jego modlitwa i zjednoczenie z Bogiem.

## ZAKOŃCZENIE

Modlitwa – nie tylko jako przedmiot nauczania Papieża, ale jako Jego osobiste, codzienne doświadczenie, zawsze znajdowała się w centrum uwagi Jana Pawła II. Dawał temu świadectwo nie tylko w swoim nauczaniu, ale przede wszystkim w postawie skierowanej ku Bogu. Wielokrotnie, jak ukazano wyżej, Papież wyjaśniał istotę i sens rozmowy człowieka z Bogiem. Jednocześnie wskazywał na potrzebę praktykowania nie tylko modlitwy indywidualnej, ale również wspólnotowej, celebrowanej w Kościele. Jan Paweł II zachęcał wiernych m.in. do odmawiania modlitwy różańcowej, liturgii godzin, udziału w Eucharystii, adoracji. Przypominał też, że każdy ochrzczony jest powołany do pielęgnowania życia duchowego poprzez dialog z Bogiem. W tym też kontekście Jan Paweł II nauczał o roli modlitwy w życiu osób świeckich, konsekrowanych i kapłanów, chorych i cierpiących. Papież zachęcał również młodych do budowania swojego życia w świetle Ewangelii i w dialogu z Bogiem. Przypominał o potrzebie nieustannej modlitwy nie tylko ustnej, ale również rozważania słowa Bożego i uczestnictwa w Eucharystii. Przypominał, że autentyczny dialog człowieka z Bogiem jest widoczny w praktykowaniu miłości bliźniego i w apostołstwie.

Cenne są również wskazania Papieża dotyczące modlitwy w rodzinie. Jan Paweł II ukazywał bowiem rolę modlitwy w przewycięzaniu kryzysów małżeńskich oraz w kształtowaniu więzi między rodzicami i dziećmi. Nieustannie też przypominał o wartości modlitwy różańcowej, którą sam codziennie odmawiał. Tego rodzaju modlitwę Papież propagował jako formę kontemplacji Jezusa i Jego dzieł zbawczych. Jednocześnie ukazywał wartość innych modlitw, zwłaszcza adoracji oraz modlitwy do Ducha Świętego. Zachęcał do szukania chwil milczenia, modlitwy, skupienia. Proponował też modlitwę do Ducha Świętego o dar oświecenia umysłu i żywej wiary, która nadaje sens życiu i zakorzenia w Chrystusie. Jan Paweł dołączył do grona świętych, jako Nauczyciel i Świadek modlitwy dla następnych pokoleń, o czym po Jego śmierci przekonany jest niemal każdy wierzący.

## JOHN PAUL II AS THE TEACHER OF PRAYER

### SUMMARY

There are numerous publications concerning blessed John Paul II. Various aspects of his life and teaching are analysed. The aim of this study is to show, basing on papal teaching and testimony of life, blessed John Paul II as the teacher of prayer. Firstly, the term "teacher of prayer" is explained. Next, the contents regarding prayer that John Paul II underlined in

his teaching and aimed at the clergy, laics, adults, children, teenagers, the sick and suffering, is discussed. It gives a chance to characterise his attitude as a witness who through his life taught about prayer. Underlining the effectiveness of his prayer – not only after death but also during his life, is a completion of above mentioned issues.

## **JOHANNES PAUL II. ALS LEHRER DES GEBETES**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

In letzter Zeit sind viele Veröffentlichungen über Johannes Paul II. erschienen. Verschiedene Aspekte seines Lebens und seiner Lehrtätigkeit wurden darin analysiert. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist die Darstellung Johannes Pauls II. als eines Gebetsmeisters und lehrers anhand seiner Äußerungen, aber auch anhand seines Lebenswandels. Zum Ausgangspunkt wird die Frage gewählt, wer ist ein Lehrer des Gebetes? Desweiteren wird untersucht, welche Themen in Bezug auf das Gebet hat der Papst in seinen Äußerungen an Geistliche, aber auch an Laien: Erwachsene, Kinder, Jugendliche, Kranke und Leidende berührt. Diese Analysen werden weiterführen zur Darlegung seiner Haltung als Zeugen, dessen Leben zu einer lebendigen Belehrung über das Gebet wird. Zum Abschluss wird über die Fruchtbarkeit des Gebetes des Seligen Johannes Paul II. reflektiert – nicht nur nach seinem Tod, sondern schon im Laufe seines irdischen Lebens.



## PASTORALNY WYMIAR KANONICZNYCH WIZYTACJI PARAFII NA PRZYKŁADZIE ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ

**Słowa kluczowe:** biskup, diecezja, parafia, wizytacja kanoniczna

**Keywords:** bishop, diocese, parish, canonical visitation

**Schlüsselworte:** Bischof, Bistum, Pfarrei, kanonische Visitation

*Kodeks Prawa Kanonicznego* stanowi: „Biskup obowiązany jest wizytować diecezję każdego roku, albo w całości, albo częściowo, tak jednak, by przynajmniej raz na pięć lat zwizytował całą diecezję. Obowiązek ten ma wypełniać osobiście, a w wypadku uzasadnionej przeszkody, przez biskupa koadiutora lub pomocniczego, albo przez wikariusza generalnego lub biskupiego albo przez innego prezbitera”<sup>1</sup>. Poprzez ten zapis prawodawca kościelny realizuje odnośne postanowienia „Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele” Soboru Watykańskiego II, podkreślając jednocześnie, że jest to doniosły obowiązek każdego biskupa diecezjalnego, który „jest posłany w imię Chrystusa, aby troszczyć się o powierzoną mu część Ludu Bożego”<sup>2</sup>. Wizytacja kanoniczna parafii stanowi zatem jedną z form realizacji urzędu biskupiego. W artykule niniejszym chcemy zwrócić uwagę przede wszystkim na pastoralny wymiar tego aspektu władzy biskupiej, dla ilustracji przedstawiając sposób realizacji wizytacji kanonicznych w Archidiecezji Warmińskiej. W tym celu najpierw przedstawimy podstawy biblijno-teologiczne tej formy biskupiej posługi oraz jej rys historyczny. Na tym tle ukażemy, jakie znaczenie dla realizacji tego *munus episcopale* miało przypomnienie Soboru Watykańskiego II, że urząd biskupi jest pasterzowaniem i polega na sprawowaniu rządów duchowych. W ostatniej części artykułu wskażemy, w jakiej mierze ukazany wyżej pastoralny wymiar posłannictwa biskupa diecezjalnego określa praktykę wizytacji kanonicznych w Archidiecezji Warmińskiej.

---

\* Edward Wiszowaty, ks. dr hab., prof. UWM i WSPol. Kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

<sup>1</sup> Kan. 396 § 1.

<sup>2</sup> Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis” Ojca Świętego Jana Pawła II *O Biskupie Słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla Nadziei Świata*, Watykan 2003, nr 43.

## PODSTAWY BIBLIJNO-TEOLOGICZNE I RYS HISTORYCZNY

Wizyta pasterska biskupa jest jedną z najstarszych instytucji, sięgającą czasów apostołskich, poprzez którą pasterz diecezji utrzymuje bezpośredni kontakt zarówno z duchowieństwem, jak i innymi członkami Ludu Bożego<sup>3</sup>. Poszukując podstaw biblijno-teologicznych tej formy realizacji posługi biskupiej, należy przede wszystkim zwrócić uwagę, że zarówno Stary, jak i Nowy Testament, zadanie kierowania jakąkolwiek społecznością przedstawiają przy pomocy obrazu pasterza, któremu powierzona jest trzoda<sup>4</sup>. W obrazie tym zawiera się ideał, który powinien wcielać w życie każdy, komu została powierzona określona forma zwierzchności (również świecki monarcha). Pasterz zatem ma prowadzić trzodę na zielone pastwiska, to znaczy troszczyć się, aby jej dobrze się powodziło<sup>5</sup>. Laska pasterska w jego rękach, której symbolem jest dzisiaj biskupi pastorał, stanowiła narzędzie, przy pomocy którego miał bronić trzodę przed wrogami. Obraz ten jednoznacznie wskazuje, że funkcja pasterza ma charakter służebny, trzeba wręcz powiedzieć, że jest służbą dla trzody<sup>6</sup>. Budzącym gniew Boży nadużyciem ze strony ustanowionych przez Boga pasterzy Izraela było wykorzystywanie ich urzędu dla własnej korzyści, co zdecydowanie piętnuje prorok Ezechiel: „Tak mówi Pan Bóg: Biada pasterzom Izraela, którzy sami siebie pasą! Czyż pasterze nie powinni paść owiec? Nakarmiliście się mlekiem, odzialisie się wełną, zabiliście tłuste zwierzęta, jednakże owiec nie paśliście. Słabej nie wzmacnialiście, o zdrowie chorej nie dbaliście, skaleczonej nie opatrywaliście, zabłąkanej nie sprowadziliście z powrotem, zagubionej nie odszukiwaliście, a z przemocą i okrucieństwem obchodziliście się z nimi. Rozproszyły się [owce moje], bo nie miały pasterza i stały się żerem wszelkiego dzikiego zwierza. (...) dlatego wy, pasterze, słuchajcie słowa Pańskiego. Tak mówi Pan Bóg: Oto jestem przeciw pasterzom. Z ich ręki zażądam moich owiec, położę kres ich pasterzowaniu...” (Ez 34,2b–10a)<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. J. K r u k o w s k i, *Hierarchiczny ustrój Kościoła*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, red. J. Krukowski, wyd. Pallottinum, Poznań 2005, s. 257.

<sup>4</sup> Obraz pasterza korzeniami tkwi głęboko w cywilizacji pasterskiej. Zwraca się uwagę, że określenie „pasterz” należy do najczęstszych starowschodnich tytułów królewskich. Również mitologia grecka wskazuje na istotny związek, jaki zachodzi między pasterzem i królem. Toteż z pewnością nie jest dziełem przypadku, że Dawid został powołany do godności królewskiej wprost od trzody (2 Sam 7,8). Por. M. L u r k e r, *Słownik obrazów i symboli religijnych*, tłum. K. Romaniuk, wyd. Pallottinum, Poznań 1989, s. 169.

<sup>5</sup> Również we współczesnej literaturze o zarządzaniu zwraca się uwagę, że zadaniem kierującego jest utrzymanie żywotności kierowanej organizacji. Wydaje się to bliskie biblijnemu obrazowi pasterza. Funkcja kierowania, w odróżnieniu od funkcji menagera, zakłada twórcze zaangażowanie w realizację celów organizacji (przedsiębiorstwa, grupy, społeczności), poszukiwanie nowych dróg i rozwiązań. Funkcja menagera jest natomiast zarządzaniem, administrowaniem zastanym stanem rzeczy w uprzednio ustalony sposób. Szerzej na ten temat zob. np. w: O. N e u b e r g e r, *Führen und geführt werden*, Stuttgart 1990<sup>3</sup>.

<sup>6</sup> P.M. Z u l e h n e r, *Pastoraltheologie*, Bd. 2: *Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1995<sup>3</sup>, s. 179.

<sup>7</sup> Zob. w tym kontekście: R. K r a w c z y k, *Pasterz czasów mesjańskich* (Ez 34,23–24), „Warszawskie Studia Teologiczne” 2010, nr 1, s. 25–30.

Wzorem pasterza jest sam Bóg, czemu daje wyraz autor Psalmu 23(22): „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć: orzeźwia moją duszę. Wiedzie mnie po właściwych ścieżkach przez wzgląd na swoje imię. Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną. Twój kij i Twoja laska są tym, co mnie pociesza. Stół dla mnie zastawiasz wobec mych przeciwników; namaszczasz mi głowę olejkami; mój kielich jest przeobfity. Tak. Dobroć i łaska pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia i zamieszkać w domu Pańskim po najdłuższe czasy”. Chociaż Jahwe prawie nigdy nie jest wprost nazywany pasterzem, gdy wyprowadza swój lud z niewoli egipskiej i prowadzi go przez pustynię do Ziemi Obiecanej, objawia się jako ten, który prowadzi wybrany naród niczym pasterz trzodę. Tytuł pasterza w Biblii wydaje się jednak zarezerwowany dla Tego, który ma przyjść (czyli mesjasza), a w świetle proroctwa Izajasza (por. Iz 40,11) czasy mesjańskie rozpoczyna się dopiero wtedy, gdy sam Bóg, jako jedyny pasterz, zacznie paść całą swoją trzodę<sup>8</sup>.

W świadomości Kościoła od początku żywe było przekonanie, że tę pasterską funkcję Boga w stosunku do swego ludu wypełnia Jezus Chrystus, że to On jest tym wyczekiwany pasterzem. On sam zresztą nazywa siebie „dobrym pasterzem”, i to nie tylko dlatego, że szuka owiec, które zagubiły się, lecz przede wszystkim dlatego, że „daje życie swoje za owce” (J 10,11). W obrazie „bramy owiec” (J 10,1 n.) ukazuje siebie jako jedyne go pośrednika, który wyłącznie może przekazywać innym władzę pasterzowania (por. J 21,15n.)<sup>9</sup>. Po swoim zmartwychwstaniu Jezus przekazał tę władzę uczniom, dając do zrozumienia, że fundament ich pasterskiej troski stanowi nowy sposób istnienia wyrażający się we wzajemnej miłości pasterza i owiec, która ma swoje źródło w miłości łączącej Ojca i Syna. Dlatego *Pierwszy List* św. Piotra Apostoła zawiera wezwanie skierowane do przełożonych gmin, aby paśli stado Boże „...nie pod przymusem, ale z własnej woli, jak Bóg chce; nie ze względu na niegodziwe zyski, ale z oddaniem; i nie jak ci, którzy ciemnią gminy, ale jako żywe przykłady dla stada” (5,2–3).

Najbardziej wymownym biblijnym obrazem, wyrażającym istotę pasterzowania w kościelnej wspólnotcie, jest obraz umycia nóg (J 13) przywoływany rokrocznie w liturgii wielkoczwartkowej. Komentując tę scenę w kontekście stylu kierowania w Kościele, P. Zulehner nieco sarkastycznie zauważa, że chodzi o to, by myć nogi, a nie głowy<sup>10</sup>. Największe jednak wyzwanie dla kierujących wspólnotami Kościoła Chrystusowego stanowi przedpawłowy hymn chrystologiczny zawarty w *Liście do Filipian* (2,6–11). Pierwsza jego część, kończąca się wierszem 8., mówi o unізieniu Jezusa Chrystusa, przygotowując w ten sposób temat części drugiej – wywyższenie. Chrystus przed wcieleniem posiadał taki sam sposób istnienia, jak Bóg (jako druga

<sup>8</sup> Por. L. Stachowiak, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Izajasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Wyd. KUL. Lublin 1991, s. 179. W tym kontekście zob. także: B. Marcini, *Księga Izajasza*, tłum. J. Dembska, Wyd. „M”, Kraków 2000, s. 218–225.

<sup>9</sup> Por. *Pasterz i trzoda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, wyd. Pallottinum, Poznań 1973, s. 651–655.

<sup>10</sup> P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Bd. 2, s. 181.

osoba trójcy świętej). Zrezygnował jednak z tej godności i dobrowolnie przyjął postać sługi (motyw kenotyczny), nie przestając jednakże być tym, kim od początku był. Tą drogą wyniszczenia poszedł aż do końca, to znaczy aż do śmierci. Św. Paweł, chcąc wyrazić zbawcze znaczenie tej śmierci, dodaje: „i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8b). Dzięki temu uniżeniu Jezus otrzymuje imię „Pan” (*Kyrios*), które dotąd przysługiwało wyłącznie Jahwe. Ziemijski Jezus, wywyższony w ten sposób przez Boga, od tego momentu jest panem wszechświata (*pantokrator*), którego należy adorować<sup>11</sup>. Interesującą interpretację tego hymnu proponuje cytowany już P. Zulehner, zastępując wyrażenie „sługa”, rzeczownikiem w tym wypadku równie uzasadnionym, jakim jest „galernik”<sup>12</sup>. Zadaniem przykutych do wiosel galerników było wprawienie okrętu w ruch i utrzymywanie go w biegu. Również Kościół Chrystusowy jest porównywany do okrętu. Jego zwierzchnicy zostali ustanowieni w tym celu, aby ta łódź Kościoła mogła kontynuować swój bieg aż do osiągnięcia ostatecznego celu. Niezbędną do tego przesłanką jest jednak gotowość owych zwierzchników do samowyrzeczenia, do kenozy<sup>13</sup>. Najgłębszy sens pasterskiej posługi wyraża się zatem w gotowości pasterza, by poświęcić siebie dla dobra wspólnoty. Postawę tę, która „jest przede wszystkim darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we współdziałaniu w nim”, Jan Paweł II nazwał „miłością pasterską” i stwierdził, że powinna ona stanowić główny wyznacznik posługi kapłańskiej<sup>14</sup>.

W przedstawionym wyżej kontekście wizytacja kanoniczna parafii ukazuje się jako wydarzenie o charakterze apostoelskim, nie tylko bowiem nawiązuje do odwiedzin pierwszych gmin chrześcijańskich przez apostołów, zwłaszcza przez św. Pawła<sup>15</sup>, ale jawi się jako znak pasterskiej troski o powierzona wspólnotę Ludu Bożego. Z uwagi na wielkie pastoralne znaczenie wizytacji, już w IV wieku synody nakazywały, aby biskupi w czasie jej trwania nauczali, udzielali sakramentów, badali obyczaje wiernych i duchowieństwa, zwalczali pozostałości pogaństwa, kontrolowali zarządzanie mieniem kościelnym, sprawowali sądy i nakładali kary<sup>16</sup>. Jakkolwiek urząd biskupi nakładał na każdego ordynariusza diecezji obowiązek i prawo wi-

<sup>11</sup> Por. J. G n i l k a, *Der Philipperbrief*, w: *Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 1968, s. 112–131; t e n ż e, *Der Brief an die Philipper. Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung*, Leipzig 1968, s. 40–47; H. L a n g k a m m e r, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 89–100.

<sup>12</sup> Galernicy byli niewolnikami, więźniami lub jeńcami wojennymi ciężko pracującymi jako wioślarze, zazwyczaj przykuwanymi do wiosel. We Francji i Turcji wykorzystywani byli jeszcze w XIX w. Por. M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 1 (A–K), s. 626.

<sup>13</sup> P. M. Z u l e h n e r, *Pastoraltheologie*, jw.

<sup>14</sup> Posynodalna adhortacja apostoelska *Pastores dabo vobis. Do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłańskiej we współczesnym świecie*, Rzym 1982, nr 23.

<sup>15</sup> Podczas drugiej podróży misyjnej (lata 50–52) św. Paweł odwiedza gminy, w których działał wraz z Barnabą w czasie pierwszej podróży. Trzecia podróż misyjna (lata 53–58), to po pobycie w Antiochii odwiedziły gminy w Galacji, Frygii, Efezie, a później również w Koryncie. Por. W. R a k o c y, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, wyd. Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2003, s. 15–24.

<sup>16</sup> Por. W. W ó j c i k, *Biskup. Zarys historyczny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, red. F. Gryglewicz i in., wyd. TN KUL, Lublin 1976, kol. 591.

ztywowania podległych jego władzy struktur kościelno-administracyjnych, biskupi diecezjalni nie zawsze byli posłuszni wynikającemu stąd wezwaniu i nierzadko zaniebdywali to ważne, związane z ich urzędem oficjum. Od XI wieku wyręczali się często archidiaconami<sup>17</sup>, którzy zazwyczaj poprzestawali na ściganiu przestępstw<sup>18</sup>. Mimo podjętych w XIII wieku prób ożywienia wizytacji biskupich, jeszcze w XV i pierwszej połowie XVI wieku były one zaniebdywane. Przełomowe znaczenie w tej kwestii miał dopiero Sobór Trydencki (1545–1563), który nakazał rządcom diecezji (zarówno biskupom diecezjalnym jak i prawnie ustanowionym administratorom) coroczną wizytację diecezji<sup>19</sup>. Jeśli biskup nie był w stanie z powodu niedyspozycji (np. choroby) osobiście zwizytować całej diecezji, powinien był odwiedzić przynajmniej katedrę i leżące na jego terenie parafie kolegiackie, zlecając przeprowadzenie pozostałych wizytacji archidiaconowi. Na biskupie spoczywała jednakże odpowiedzialność za przeprowadzenie wizytacji w całej diecezji. Wizytacji podlegały osoby, instytucje i rzeczy znajdujące się na wizytowanym terenie. Wizytacje te miały stanowić akt przygotowawczy do synodu diecezjalnego, który zajmował się rozstrzygnięciem poważniejszych sporów oraz usuwaniem wykroczeń ujawnionych podczas wizytowania parafii na terenie danej diecezji<sup>20</sup>.

W przeszłości, na skutek ścisłego powiązania w społeczeństwie tradycyjnym wymiarów świeckiego i religijnego, biskupi oprócz posłannictwa wynikającego ze święceń, pełnili także funkcje świeckie, będąc niejednokrotnie doradcami monarchów, senatorami i politykami<sup>21</sup>. Zajęcie się sprawami publicznymi miało niewątpliwie wpływ na wypełnianie przez biskupów obowiązków wobec własnych diecezji, które niejednokrotnie były przez nich traktowane jako beneficja<sup>22</sup>. W związku z dużymi różnicami w uposażeniu biskupstw, utrwaliła się również swoista ich hierarchia i praktyka przechodzenia biskupów na coraz bogatsze stolice<sup>23</sup>. Wiąza-

<sup>17</sup> Od połowy IV w. określano w ten sposób przełożonego kolegium diakonów w katedrze biskupiej. Obecnie jest to jedynie tytuł honorowy w niektórych kapitułach katedralnych i honorowych. Zob. B. K u m o r, *Archidiacon*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz i in., wyd. TN KUL, Lublin 1973, kol. 869.

<sup>18</sup> Por. W. W ó j c i k, jw.

<sup>19</sup> Wizytacje diecezji większych terytorialnie mogły odbywać się co dwa lata, natomiast prawo partykularne dopuszczało je co 3–5 lat. Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. J. W i ś n i e w s k i, *Warmińskie wizytacje kromerowskie*, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 1981, t. 43, s. 181 n. Praktykę corocznego zwoływania synodu diecezjalnego nakazał Sobór Laterański IV (1215), podtrzymały ją Sobór w Bazylei (1433) i Trydencki (1563). W praktyce synody te zwoływano co 3–5 lat, a nawet rzadziej. Por. W. W ó j c i k, jw.

<sup>21</sup> Warto tutaj zauważyć, że od XV w. konkordaty coraz częściej zapewniały władcom świeckim prawo mianowania biskupów, zastrzegając Stolicy Apostolskiej jedynie przekazywanie jurysdykcji biskupiej. Por. W. W ó j c i k, jw., kol. 589.

<sup>22</sup> Beneficjum rzadziej stanowiło inne biskupstwo, najczęściej były to kanonie i opactwa. Por. W. M ü l l e r, W. W ó j c i k, *Biskup. Zarys historyczny*. *W Polsce*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz i in., wyd. TN KUL, Lublin 1973, kol. 592.

<sup>23</sup> Praktyka ta znalazła krytyczny osąd dopiero w naszych czasach. Najpierw ostro skrytykował przenoszenie biskupów z jednej diecezji do innej emerytowany przewodniczący Papieskiej Komisji Interpretacji Tekstów Prawnych, kard. Vincenzo Fagiolo (zm. 2000 r.) Zaznaczył on, że stanowi to właściwie zwykłą praktykę Watykanu, iż co bardziej wyróżniających się biskupów, którym przyszło urzędować w mniejszych diecezjach, stawia się na czele większych, czy bardziej prestiżowych.

nie posługi biskupiej z funkcjami czysto świeckimi wywierało również wpływ na sposób i styl realizacji tej pierwszej. Wymownym przykładem tego jest list pasterski skierowany w roku 1726 przez księcia biskupa Józefa Dominika Lamberta do duchowieństwa po wizytacyjnym objęździe swojego arcybiskupstwa Passau. W liście tym, w dziesięciu paragrafach, przedstawiony został program duszpasterski: 1) O udzielaniu chrztu; 2) O katechezie dzieci; 3) O sakramencie spowiedzi; 4) O sakramencie Eucharystii; 5) O zaopatrzeniu chorych; 6) O niedzieli i dniach powszednich; 7) O pamiątce cierpienia Chrystusa; 8) O czci Najświętszej Dziewicy Maryi; 9) O wzajemnej pomocy w modlitwie; 10) O posłuszeństwie poddanych wobec książąt i o płaceniu podatków. W tego typu społeczeństwie zwierzchność świecka i duchowna stanowiły jedno, toteż posłuszeństwo księciu i płacenie podatków było równie ważne, jak możliwie wczesne udzielanie chrztu<sup>24</sup>. Wraz ze zmniejszeniem się politycznej roli biskupów w emancypujących się i sekularyzujących społeczeństwach, stopniowo wzrastało ich zaangażowanie duszpasterskie. Zapewne stymulującą funkcję spełniło również wprowadzenie w 1585 r. wyraźnego przepisu prawnego nakazującego, zgodnie z dawną tradycją, odwiedzanie Stolicy Apostolskiej (*ad limina apostolorum*) połączone z obowiązkiem złożenia pisemnej relacji o stanie diecezji. Chociaż protokoły powizytacyjne tamtego okresu były zazwyczaj bardzo obszerne, najwięcej uwagi poświęcano w nich sprawom materialnym. Tradycyjnie, najwięcej miejsca zajmowało w nich wymienienie i opisanie beneficjów oraz wykaz przedmiotów (dóbr) należących do kościoła<sup>25</sup>.

## POŚLANNICTWO BISKUPIE JAKO PASTERZOWANIE

Sobór Watykański II, nawiązując do wskazanej wyżej tradycji biblijnej, określił urząd biskupa jako „pasterzowanie”, a biskupią posługę jako „sprawowanie rządów duchowych”<sup>26</sup>. To pasterzowanie, na wzór potrójnego posłannictwa Chrystusa jako kapłana, proroka i króla, obejmuje władzę nauczycielską, kapłańską i zwierzchni-

---

Tymczasem z teologicznego punktu widzenia, według kard. Fagiolo, praktyka taka uderza w istotę związku biskupa z Kościołem lokalnym, bowiem związek ten ma charakter „małżeński”, czyli jest nierozzerwalny. Symbolem „zaślubin” biskupa z diecezją jest pierścień, który dostaje on podczas święceń. Zdaniem kardynała, „biskup nie jest funkcjonariuszem, biurokratą, który szykuje się do objęcia bardziej prestiżowego stanowiska”. W tym samym duchu wypowiedział się kard. Bernardin Gantin (zm. 2008 r.), który blisko 15 lat kierował Kongregacją ds. Biskupów. Do tych wypowiedzi nawiązał kard. Joseph Ratzinger, wówczas prefekt Kongregacji Nauki Wiary, mówiąc: „Całkowicie zgadzam się z kard. Gantinem. Szczególnie w Kościele zjawisko robienia kariery nie powinno istnieć. Bycie biskupem nie może być traktowane jako zdobywanie kolejnych stopni kariery, ale jako unizowana służba”. Zob. J. M a j e w s k i, *Dwójmyślenie*, <http://tygodnik.onet.pl/1,71578,druk.html>, dostęp: 3.04.2012.

<sup>24</sup> P. M. Z u l e h n e r, *Pastoraltheologie*, Bd. 1: *Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1991<sup>2</sup>, s. 159.

<sup>25</sup> Por. A. K o p i c z k o, *Kościół parafialny w Bisztynku w świetle wizytacji z 1798 r.*, Studia Elckie 2011, nr 13, s. 134, 137, 139.

<sup>26</sup> „Biskupi tedy wraz z pomocnikami swymi, kapłanami i diakonami, objęli posługiwanie duchowe we wspólnocie, stając w zastępstwie Boga na czele trzody, której są pasterzami, jako nauczyciele, jako kapłani świętego kultu, jako sprawujący duchowe rządy”. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje, tekst polski*, wyd. Pallottinum, Poznań 1968, KK 20.

czą. Mimo, że w każdej z tych władz można wskazać elementy „rządzenia”, Sobór jednoznacznie wyjaśnia, że: „Urząd (...) ten, który Pan powierzył pasterzom ludu swego, jest prawdziwą służbą, wymownie nazywaną w Piśmie świętym «diakonią», czyli posługiwaniem (...)»<sup>27</sup>. Władza biskupia zatem, ze względu na swoje boskie pochodzenie, komunie i posłannictwo eklezjalne, różni się w istotny sposób od władzy sprawowanej w jakiegokolwiek innej społeczności ludzkiej – stwierdza „Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum succesores*”<sup>28</sup>. Ten sam dokument, przypominając, że najwyższą regułą nie tylko w refleksji nad różnorodnymi problemami, ale również (a może przede wszystkim) w podejmowaniu decyzji, powinno być zbawienie dusz (*salus animarum*), opisuje sposób realizacji tej władzy: „...biskup winien pełnić swą władzę w taki sposób, by wierni jego diecezji przyjmowali ją jako ojcowską troskę, a nie jako zniewalające jarzmo; winien więc być dla swojej trzody przewodnikiem dynamicznym, a jednocześnie dyskretnym, który nie nakłada ciężarów niekoniecznych i nie do uniesienia (por. Mt 23,4), lecz wymaga jedynie tego, co Chrystus i Jego Kościół nakazują oraz tego, co jest naprawdę niezbędne i bardzo przydatne dla zachowania wiąży miłości i komunii”<sup>29</sup>. Jako przeciwnieństwo pastoralnego stylu sprawowania władzy biskupiej, wyżej cytowany dokument wymienia autorytaryzm<sup>30</sup>. Może on się wyrażać w dwóch postaciach: nie tylko w zachowaniu cechującym osoby uważające, że są ponad prawem, lecz również w narzucaniu wymuszonej jedności. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na wciąż jeszcze w znacznym stopniu fasadowy charakter różnych kościelnych ciał kolegialnych zarówno na płaszczyźnie diecezjalnej, jak i parafialnej. Jako antidotum na to zagrożenie cytowany dokument proponuje uznanie i zaakceptowanie „wielopostaciowej różnorodności pośród wiernych z ich różnorodnymi powołaniami i charyzmatami”<sup>31</sup>. Wynika stąd nie tylko postulat gotowości słuchania wiernych, ale wręcz poszukiwanie współpracy z nimi. Wierni świeccy są w dzisiejszym, wyso-

<sup>27</sup> KK 24.

<sup>28</sup> Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum succesores”*, tłum. Mariola Kozubek, wyd. „Jedność”. Kielce 2005, nr 66 (dalej: *Apostolorum succesores*).

<sup>29</sup> Tamże, nr 65.

<sup>30</sup> W relacjach świeckich władza autorytarna jest władzą skupioną w rękach jednego przywódcy i jego najbliższego otoczenia. Gremium to podejmuje wszystkie najważniejsze decyzje często z pominięciem lub lekceważeniem prawa. Dla zachowania pozorów demokracji są one zatwierdzane przez bezwolny lub zdominowany przez prorządową partię parlament. Por. [http://pl.wikipedia.org/wiki/Autorytaryzm\\_\(ustr%C3%B3j\)](http://pl.wikipedia.org/wiki/Autorytaryzm_(ustr%C3%B3j)). Dostęp: 20.04.2012 r.

<sup>31</sup> W okresie potrydenckim cała niemal uwaga eklezjologii katolickiej skupiona była na posłannictwie i uprawnieniach hierarchii. Dopiero rozwinięcie koncepcji Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa (zob. Encyklika Piusa XII *Mystici Corporis Christi*, AAS 1943, XXV, p. 193 n.), dało podstawę dla teologii laikatu, a tym samym dostrzeżenia roli i posłannictwa świeckich w Kościele (zob. np. Y.M.J. C o n g a r, *Jalons pour une théologie du laïc*, Les Éditions du Cerf, Paris 1953; M.-D. C h e n u, *Lud Boży w świecie*, wyd. Znak, Kraków 1968). Znalazło to wyraz nie tylko w *Dekrecie o apostołstwie świeckich Apostolicam auctositate*, lecz również w wielu innych dokumentach Soboru Watykańskiego II. W naszym kontekście znamienne jest stwierdzenie *Lumen Gentium*: „...Duch Święty (...) rozdziela między wiernych wszelkiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła...” KK 12).

ko wyspecjalizowanym i rozwiniętym społeczeństwie, specjalistami w wielu dziedzinach. Rodzi to wręcz konieczność zasięgania ich rady. Służyć temu mają różne wspólnoty, grupy, ruchy i stowarzyszenia zrzeszające osoby świeckie, a zwłaszcza struktury działające na mocy prawa kanonicznego<sup>32</sup>. Do takich struktur z pewnością można zaliczyć również rady parafialne duszpasterskie<sup>33</sup> i ekonomiczne<sup>34</sup>. Spotkanie biskupa diecezjalnego lub jego reprezentanta podczas wizytacji pasterskiej z członkami tych rad powinno odbywać się w warunkach gwarantujących swobodę wypowiedzi.

Aby uniknąć pewnej jednostronności, *Dyrektorium* zaznacza, że jeżeli tego wymaga „zbudowanie wiernych”, biskup powinien odwoływać się do swego autorytetu i świętej władzy, bowiem właściwe używanie narzędzi o charakterze prawnym jest również działaniem o charakterze duszpasterskim. Uzasadniając to stanowisko, dokument przypomina, że w społeczności kościelnej prawo kanoniczne (analogicznie do funkcji prawa w społeczności świeckiej) jest narzędziem tworzenia przestrzeni, w której miłość, łaska i charyzmaty mogą się harmonijnie rozwijać<sup>35</sup>. Odwołując się do autorytetu, założony kościelny (podobnie jak każdy inny) powinien jednakże mieć na uwadze, że współczesny duch czasu zdecydowanie sprzyja kwestionowaniu wszelkich autorytetów. Posłuszeństwo utożsamia się dzisiaj z serwilizmem, zależnością, ubezwłasnowolnieniem i traktuje jako przejaw niedojrzałości, a wysoko ceni takie wartości, jak: emancypacja, samostanowienie, dojrzałość, niezależność i samorealizacja. W takim klimacie budowanie autorytetu, a tym bardziej odwoływanie się do niego, nie jest sprawą łatwą, ani prostą. Na szczególny krytycyzm i nieufność napotykają dzisiaj wszelkie formy autorytetu związane z pełnionym urzędem (tzw. autorytety urzędowe). Mają one szanse akceptacji jedynie wówczas, gdy łączą się z autorytetem osobowym piastującego urząd, to znaczy autorytetem, który ma fundament w zespole cech danej osoby i szczególnych jej kompetencjach w określonym zakresie<sup>36</sup>. Być może dlatego dokument Kongregacji podkreśla, że biskupi jako zastępcy i legaci Chrystusa, „kierują powierzonymi sobie poszczególnymi Kościołami przede wszystkim radami, zachętami i przykładem”, a dopiero w dalszej kolejności „mocą swego autorytetu i świętej władzy”<sup>37</sup>. Harmonijne połączenie obydwu form autorytetu prezentował niewątpliwie Jan Paweł II, co zapewniało jego apostołskiej posłudze szczególną skuteczność.

Mając na uwadze ten pastoralny wymiar posługi biskupiej, Kongregacja do spraw Biskupów wyjaśnia, że „Wizytacja duszpasterska jest również dziełem apo-

<sup>32</sup> *Apostolorum succesores*, 66.

<sup>33</sup> Ich utworzenie prawo kanoniczne uzależnia od zdania biskupa i opinii Rady kapłańskiej („Jeśli (...) byłoby to pożyteczne...”). Por. kan. 536, § 1.

<sup>34</sup> Kan. 537: „W każdej parafii powinna być rada do spraw ekonomicznych, która rządzi się nie tylko przepisami prawa powszechnego, lecz także normami wydanymi przez biskupa diecezjalnego. Wierni zgodnie z tymi normami świadczą proboszczowi pomoc w administrowaniu dobrami parafialnymi, z zachowaniem przepisu kan. 532”.

<sup>35</sup> *Apostolorum succesores*, 65. *Dyrektorium* odwołuje się tutaj do: J a n P a w e ł II, *Konstytucja apostołska Sacre Disciplinae Leges*, XI.

<sup>36</sup> Por. A. Z e l l m a, *Autorytet katechety w kulturze „instant”?*, w: *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 266–280.

<sup>37</sup> *Apostolorum succesores*, 159.



stolskim, które biskup winien spełniać ożywiany miłością pasterską, ukazującą w sposób konkretny, że w Kościele partykularnym jawi się on jako widzialne źródło i fundament jedności<sup>38</sup>. W tym duchu określa również sposób przeprowadzenia wizytacji w parafiach, wskazując, że podczas jej trwania, o ile czas i miejsce na to pozwolą, biskup powinien starać się wypełnić następujące czynności:

- a) odprawić Mszę św. i głosić Słowo Boże;
- b) udzielić uroczystie sakramentu bierzmowania, w miarę możliwości podczas Mszy św.;
- c) spotkać się z proboszczem i innymi duchownymi, którzy pomagają w parafii;
- d) spotkać się z Radą parafialną lub, jeśli taka nie istnieje, z wiernymi (duchownymi, zakonnikami, członkami stowarzyszeń życia apostołskiego oraz osobami świeckimi), którzy współpracują w różnych formach apostołstwa, a także ze stowarzyszeniami wiernych;
- e) spotkać się z Radą do spraw ekonomicznych;
- f) odbyć spotkanie z dziećmi oraz z młodzieżą młodszą i starszą, którzy podlegają katechizacji;
- g) wizytować szkoły oraz inne dzieła czy instytucje podległe parafii; odwiedzić, w miarę możliwości, niektórych chorych parafii<sup>39</sup>.

Wskazany *modus operandi* dotyczący wizytacji kanonicznych parafii pozwala stwierdzić, że nastąpiło wyraźne przesunięcie akcentu z płaszczyzny materialnej, na płaszczyznę pastoralną, z wypukleniem jej aspektu duchowego i apostołskiego. Ten aspekt apostołski podkreślony został przez zalecenie, by wizytacja została przygotowana przez cykl konferencji lub kazań na tematy dotyczące natury Kościoła, komunii hierarchicznej oraz posłannictwa biskupa w Kościele lub wręcz przez rekolekcje czy misje adresowane do całej społeczności parafialnej, nawet z uwzględnieniem osób oddalonych od praktyk religijnych<sup>40</sup>. Położenie akcentu na pastoralny wymiar wizytacji nie oznacza jednakże rezygnacji z troski o materialne zaplecze funkcjonowania wspólnoty parafialnej, bowiem przedmiotem zwyczajnej wizytacji biskupiej, oprócz osób i instytucji katolickich, w dalszym ciągu pozostają przedmioty kultu, relikwie, obrazy świętych, dobra kościelne, dzieła sztuki i miejsca święte, tj. kościoły, kaplice i cmentarze (kan. 1205) oraz księgi parafialne (kan. 535 §4)<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, nr 221.

<sup>39</sup> Tamże, nr 222.

<sup>40</sup> Tamże, nr 223.

<sup>41</sup> Por. J. K r u k o w s k i, *Hierarchiczny ustrój Kościoła*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, red. J. Krukowski, wyd. Pallottinum, Poznań 2005, s. 258.

## PASTORALNY STYL WIZYTACJI W ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Diecezja warmińska została utworzona przez papieża Innocentego IV bullą z dnia 29 lipca 1243 r. Jej granica w ostatecznym kształcie (przed 1525 r.) biegła na północy wzdłuż Pregoi do Wystruci, stąd w kierunku południowym wzdłuż Węgorapy do jeziora Mamry, dalej na wschód do granicy z Litwą, następnie wzdłuż granicy litewskiej i granicy z Mazowszem do rzeki Omulwi, od jeziora Omulew do wsi Kurki, potem obok jeziora Plusznego do rzeki Pasłęki, by w środkowym jej biegu skierować się wzdłuż rzeki Wąskiej do jeziora Družno, skąd wzdłuż Elblążanki dochodziła do Zalewu Wiślanego i jego brzegiem wracała do Pregoi<sup>42</sup>. Diecezja warmińska najpierw formalnie podlegała metropolii w Rydze (do roku 1566), choć władza arcybiskupów ryskich na jej terytorium była raczej symboliczna. Do roku 1929 bezpośrednio podlegała Rzymowi. W roku 1930 papież Pius XI włączył ją do metropolii wrocławskiej. Bulla papieska z roku 1930 określała też obszar diecezji warmińskiej. W nowym kształcie obejmowała ona całe terytorium niemieckich Prus Wschodnich. Po II wojnie światowej wschodnie tereny diecezji znalazły się w granicach ZSRR. Uregulowanie spraw administracji kościelnej na ziemiach przyłączonych do Polski w roku 1945 nastąpiło dopiero w roku 1972, kiedy to papież Paweł VI włączył diecezję warmińską do metropolii warszawskiej<sup>43</sup>. Obszarowo była to więc jedna z największych polskich diecezji, a jej terytorium rozciągało się od Elbląga po Gołdap. Obejmowała ona 43 dekanaty (w tym jeden obrządku grekokatolickiego), w których skład wchodziły 373 parafie, i liczyła nieco ponad 1 milion wiernych<sup>44</sup>. Sprostać obowiązkowi wizytowania wszystkich parafii przynajmniej raz na pięć lat, nawet z pomocą biskupów pomocniczych, ówczesnym rządcom diecezji nie było łatwo, zwłaszcza że przedmiotem wizytacyjnej oceny był stan materialny parafii, sprawy administracyjne i stan duszpasterstwa. Trzeba pamiętać, że w wyniku działań wojennych po 1945 roku w gruzach leży nie tylko podstawy materialne funkcjonowania diecezji, lecz praktycznie została zniszczona jej struktura organizacyjna i ludnościowa. Skomplikowane problemy zarządzania diecezją w tamtym trudnym okresie opisał cytowany wyżej, doskonały znawca dziejów diecezji warmińskiej, ks. prof. Alojzy Szorc<sup>45</sup>. Rządy diecezją jesienią 1956 r. objął administrator apostolski biskup Tomasz Wilczyński (święcenia biskupie przyjął 29 czerwca 1952 r.). „W dniu 16 grudnia odbył ingres do kościoła św. Jakuba w Olsztynie i z ogromnym zapałem podjął trudy pasterzowania” – pisał prof. Szorc. „W celu poznania stanu rozległej diecezji przemierzał wzdłuż i wszerz tereny Warmii, Mazur i Powiśla. Rocznie przeprowadzał osobiście od 50 do 60 wizytacji kanonicznych, podczas których wygłaszał wiele płomiennych kazań do ogółu wiernych i poszczególnych

<sup>42</sup> Por. J. O b ł a k, *Historia diecezji warmińskiej*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne „Hosianum”, Olsztyn 1959, s. 9–15.

<sup>43</sup> Rosyjskie tereny dawnych Prus Wschodnich z jurysdykcji diecezji warmińskiej formalnie wyłączył dopiero papież Jan Paweł II w roku 1991.

<sup>44</sup> Por. A. S z o r c, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243–1991)*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne „Hosianum”, Olsztyn 1991, s. 132.

<sup>45</sup> Tamże, s. 116–126.

grup stanowych. Nie unikał spotkań prywatnych i zawsze dla udręczonych i smutnych znalazł słowa otuchy<sup>46</sup>. Przez wielu diecezjan do dzisiaj wspominany jako prawdziwy pasterz, przypłacił ten ogromny wysiłek przedwczesną śmiercią (zmarł w wieku 62 lat, 5 sierpnia 1965 r. w Olsztynie). Również nie doczekał sędziwego wieku jego następcy, pierwszy po II wojnie światowej polski biskup warmiński Józef Drzazga (zmarł 12 września 1978 r. w wieku 64 lat).

Protokoły wizytacji kanonicznych parafii, przeprowadzonych w tamtym okresie na terenie diecezji warmińskiej, koncentrują się głównie na przebiegu wizytacji. Sporo miejsca poświęca się w nich stanowi materialnemu parafii i kwestiom administracyjnym. Problematyka duszpasterska natomiast znajduje stosunkowo niewielkie odzwierciedlenie<sup>47</sup>. Nie należy się temu dziwić, bowiem po zawierusze wojennej trzeba było niemal od zera tworzyć zręby organizacji kościelnej i odbudowywać materialne podstawy jej funkcjonowania na ziemiach, które do 1945 r. wchodziły w skład terytorium Trzeciej Rzeszy. Problematyce duszpasterskiej poświęcano zwykle nie więcej niż 1/2 strony protokołu, liczącego zazwyczaj około czterech stron (odpowiedni punkt zatytułowany był: „Duszpasterstwo”<sup>48</sup>, „Stan duszpasterstwa”<sup>49</sup> lub „Stan duchowy parafii”<sup>50</sup>). Problematyka duszpasterska powracała też w zaleceniach powizytacyjnych.

Mając na uwadze przede wszystkim rozmiary terytorialne diecezji, w trosce by biskupi mieli możliwość skutecznego pełnienia swych pasterskich obowiązków, Sobór Watykański II zalecił: „Zasięg terytorium diecezjalnego oraz liczba jego mieszkańców winny być w ogólności takie, by z jednej strony biskup, choćby miał do pomocy innych, mógł osobiście spełniać funkcje biskupie i przeprowadzać odpowiednio wizytacje pasterskie (...)”<sup>51</sup>. W Polsce zalecenie to znalazło praktyczną realizację dopiero wraz z ogłoszeniem bulli Ojca Świętego bł. Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae Populus*, które miało miejsce 25 marca 1992 r. Bulla wprowadziła w życie reformę administracyjną Kościoła w Polsce, na mocy której z dotychczasowej diecezji warmińskiej wyodrębnione zostały dwie nowe diecezje: elbląska i ełcka, a diecezja warmińska w nowym kształcie terytorialnym podniesiona została

<sup>46</sup> Tamże, s. 123.

<sup>47</sup> Zob. np. Protokół Wizytacji Kanonicznej parafii Barczewo przeprowadzonej w dniach 13 i 14 lipca 1957 r. przez ks. dra Tomasza Wilczyńskiego Biskupa Olsztyńskiego, AAW, H III V/23/1; Protokół Wizytacji Kanonicznej parafii Święta Lipka przeprowadzonej w dniach 20, 21 i 22 czerwca 1959 r. przez ks. dra Tomasza Wilczyńskiego Biskupa Olsztyńskiego, AAW, H III 5/24/2; Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim przeprowadzonej w dniach 16–18 czerwca 1962 r. przez ks. biskupa dra Józefa Drzazgę, Sufragana Olsztyńskiego z upoważnienia ks. biskupa Tomasza Wilczyńskiego, Ordynariusza Olsztyńskiego, AAW, H III 5/24/2.

<sup>48</sup> Por. np. Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Macieja w Bisztyнку przeprowadzonej w dniach 5–6 września 1965 r. przez ks. bpa dra Józefa Drzazgę Wikariusza Kapitulnego Diecezji Warmińskiej, p. II. AAW, H III V/23/1.

<sup>49</sup> Por. np. Protokół wizytacji kanonicznej parafii Lamkowo, przeprowadzonej w dniach 15–17 kwietnia 1967 r. przez ks. biskupa dra Józefa Drzazgę Ordynariusza Diecezji Warmińskiej, p. 3. AAW, H III 5/24/2.

<sup>50</sup> Por. np. Protokół wizytacji kanonicznej parafii Barczewo przeprowadzonej w dniach 12 i 13 maja 1962 r. przez ks. dr. Jana Obląka Sufragana Olsztyńskiego, s. 4. AAW, H III 5/23/1.

<sup>51</sup> *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Christus Dominus*, nr 23.

do godności archidiecezji. Wszystkie trzy diecezje utworzyły metropolię warmińską. Terytorium archidiecezji warmińskiej rozciąga się na powierzchni 12 tys. km<sup>2</sup> i liczy ona około 730 tys. mieszkańców, w tym około 700 tys. katolików. W jej skład wchodzi 33 dekanaty i 256 parafii<sup>52</sup>. W ten sposób została spełniona podstawowa przesłanka, aby wizytacja kanoniczna parafii mogła stać się bezpośrednim i pogłębionym kontaktem biskupa z duszpasterzami i wiernymi oraz wspólnotami apostołskimi i modlitewnymi, działającymi w parafiach. Temu samemu celowi służyło ustanowienie urzędu Wikariusza Biskupiego Diecezji Warmińskiej do spraw wizytacji kanonicznych parafii, stosownie do kan. 476, 477 § 1, 478 § 1, 479 § 2, 480, 481, 496 § 1 i 555 § 4 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Jego zadaniem było przeprowadzanie wizytacji dziekańskich parafii w odstępach rocznych lub dwuletnich oraz wizytacji przygotowawczych do kanonicznej wizytacji biskupiej<sup>53</sup>. Następnym krokiem, który miał na celu podkreślenie i uwypuklenie pasterskiego charakteru biskupiej wizytacji parafii, było ustanowienie *Zespołu do spraw wizytacji przygotowawczych*, w którego skład wchodzi przedstawiciele Metropolity Warmińskiej – biegli w zakresie sztuki kościelnej i prawno-administracyjnym. Prace tego zespołu koordynuje Wikariusz Biskupi do spraw Wizytacji Kanonicznych Parafii Archidiecezji Warmińskiej. Wikariusz Biskupi przeprowadza wizytacje przygotowawcze w parafiach dziekańskich, natomiast członkowie zespołu realizują je w pozostałych parafiach. Przedmiotem wizytacji przygotowawczej jest stan materialny obiektów sakralnych parafii, jej własność, prowadzenie kancelarii parafialnej, finanse parafii, a także stan bezpieczeństwa tych obiektów, zwłaszcza gdy znajdują się tam dzieła sztuki<sup>54</sup>. Biskup przed rozpoczęciem wizytacji parafii ma już przygotowane odpowiednie sprawozdania. Po zapoznaniu się z ich treścią, ma orientację w stanie materialnym obiektów sakralnych, w jakości prowadzonej dokumentacji i w stanie finansowym. Podczas wizytacji może zatem skoncentrować się głównie na kwestiach duszpasterskich takich, jak: katechizacja dzieci, młodzieży i dorosłych w parafii, różne formy duszpasterstwa, współpraca świeckich z kapłanami, czy celebrowanie liturgii z aktywnym udziałem świeckich.

\* \* \*

Jako podsumowanie niniejszego opracowania można przytoczyć niezwykle wyrazisty w swojej wymowie fragment *Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej Pastores Gregis* Ojca Świętego Jana Pawła II o Biskupie Słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla Nadziei Świata: „Podczas swojej wizyty pasterskiej w parafii, pozostawivszy zagadnienia administracyjne innym delegatom, biskup powinien w szczególny sposób zatroszczyć się o spotkania osobiste, poczynając od proboszcza i innych kapłanów. To właśnie w takich chwilach najbardziej zbliża się do swego ludu w sprawowaniu posługi słowa, uświęcania i pasterskiego przewodzenia, wchodząc w bardziej

<sup>52</sup> Dane te dotyczą roku 2005. Zob. *Rocznik Archidiecezji Warmińskiej 2005*, red. J. Wojtkowski, wyd. Kuria Metropolitalna Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn 2005, s. 48.

<sup>53</sup> Por. Dekret Biskupa Warmińskiego z dnia 13.06.1991, nr 1030/91, archiwum własne autora.

<sup>54</sup> Przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania leży w granicach kompetencji Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej.

bezpośredni kontakt z niepokojami i troskami, radościami i oczekiwaniami ludzi, mogąc ofiarować każdemu słowo nadziei. Biskup powinien wówczas nawiązywać bezpośredni kontakt przede wszystkim z osobami najuboższymi, starszymi i z chorymi. Przeprowadzona w ten sposób wizyta pasterska objawia się w swej istocie, czyli jako znak obecności Pana, który odwiedza swój lud, przynosząc mu pokój”<sup>55</sup>.

### **PASTORAL DIMENSION OF THE CANONICAL VISITATION OF THE PARISH AS AN EXAMPLE OF THE ARCHDIOCESE OF WARMIA**

#### SUMMARY

Canonical visitation of the parish as a form of implementation of the episcopal office is the momentous duty of every diocesan bishop. In the light of tradition reveals itself as one of the oldest institutions through which the shepherd of the diocese maintains direct contact with both clergy and laity. Because of the great pastoral significance of the visit as early as the fourth century synods ordered that the bishops during, taught and the Sacraments, a turning point in reviving this form of episcopal ministry had the Council of Trent which visits treated as an act preparatory to the diocesan synod. The Second Vatican Council referring to the biblical tradition and described the office of bishop as a “pastoral” and episcopal ministry as a “spiritual governance”. Noting that the territory of the diocese and its population should be such that the bishop, though he had to help others, he could personally act as bishop, created in this way, the fundamental conditions to give a canonical parish visitation clearly pastoral character. The last part of the article shows the extent to which the pastoral dimension of the mission of the diocesan bishop determines the practice of the canonical visitation of the Archdiocese of Warmia.

### **PASTORALE DIMENSION DER KANONISCHEN VISITATION DER PFARREI AM BEISPIEL DER ERZDIOZESE ERMLAND**

#### ZUSAMMENFASSUNG

Kanonische Visitation der Pfarrei, als eine Form der Verwirklichung des bischöflichen Amtes, ist die bedeutsame Pflicht eines jeden Diözesanbischof. Im Lichte der Tradition sie erweist sich als eine der ältesten Institutionen, durch die der Hirte der Diözese unterhält direkte Kontakte sowohl zu Geistlichen als auch zu Laien. Wegen der großen pastoralen Bedeutung der Visitation, bereits im vierten Jahrhundert Synoden ordneten an, dass die Bischöfe während des Besuches, gelehrt und die Sakramente gespendet hätten. Ein Wendepunkt in der Wiederbelebung dieser Form des Bischofsamtes war Konzil von Trient, der kanonische Visitation als ein Akt zur Vorbereitung der Diözesansynode behandelt hatte. Das Zweite Vatikanische Konzil unter Berufung auf die biblische Tradition, beschrieb das Amt des Bischofs als „pastorale“ und seine Hirtenaufgabe als „spirituelle Governance“. Er wies darauf hin,

---

<sup>55</sup> *Pastores Gregis*, 46.

dass das Gebiet des Bistums und seiner Bevölkerung sollte so sein, dass der Bischof seine Funktion wirksam erfüllen könne. Erstellt auf diese Weise die grundlegenden Bedingungen, um pastorale Charakter der Kanonischen Visitation der Pfarrei deutlich in Erscheinung treten könne. Der letzte Teil des Artikels zeigt das Ausmaß, in dem die pastorale Dimension der Aufgabe des Diözesanbischofs bestimmt die Praxis der kanonischen Visitation des Erzbistums Ermland.

## KRYZYS WIARY W KONTEKŚCIE ŚWIECKIEGO SAMOROZUMIENIA CZŁOWIEKA

**Słowa kluczowe:** wiara, religia, sekularyzacja, kultura, krzyż, autonomia

**Key words:** faith, religion, secularization, culture, crisis, authonomy

**Schlüsselworte:** Glaube, Religion, Säkularität, Kultur, Krise, Autonomie

Zapowiedź papieża Benedykta XVI, iż 11 października 2012 roku, w 50. rocznicę Soboru Watykańskiego II oraz w 20. rocznicę publikacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, rozpocznie się Rok Wiary, jest zachętą do teologicznej refleksji w obszarze pusteologicznym. Należy pamiętać, że Kościół jest wspólnotą ludzi, których łączy wiara w Jezusa Chrystusa. W związku z tym celem tej inicjatywy jest przede wszystkim pomoc wierzącym w Chrystusa w stawaniu się bardziej świadomymi i ożywić ich przywiązanie do Ewangelii. Jest to podstawowy wyznacznik eklezyjalnej tożsamości, ale też determinacji w prowadzeniu dzieła ewangelizacji. Ponieważ wiara jest rzeczywistością dynamiczną, zarówno w wymiarze społecznym, jak i osobowym, wpisana w historyczną egzystencję, więc jej charakterystyką jest zarówno rozwój, jak i kryzys. Dziś mówi się wprost o kryzysie wiary w kontekście zsekularyzowanej, pluralistycznej i globalizującej się kultury: „Podczas gdy w przeszłości można było rozpoznać jednorodną tkankę kulturową, powszechnie akceptowaną w swym odniesieniu do treści wiary i inspirowanych nią wartości, to obecnie wydaje się, że w znacznej części społeczeństwa już tak nie jest, z powodu głębokiego kryzysu wiary, który dotknął wielu ludzi”<sup>1</sup>.

Świeckość jest pojęciem dość wieloznacznym, wykorzystywanym dziś najczęściej do opisu relacji państwa i Kościoła, polegającej na wzajemnym rozdziale, który ma właśnie charakteryzować. Jak wskazuje jednak papież Benedykt XVI, pojęcie świeckości ma długą historię. Początkowo oznaczało po prostu stan wiernych świeckich nie będących duchownymi ani zakonnikami. W średniowieczu rozróż-

---

\* Ks. dr Marek Żmudziński, adiunkt na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, wykładowca WSD w Elblągu, dr teologii fundamentalnej (1999, KUL). Zakres prac naukowych: wiarygodność Kościoła, prymat biskupa Rzymu, apologetyka i ekumeniczny wymiar teologii fundamentalnej.

<sup>1</sup> B e n e d y k t XVI, *List Apostolski w formie motu proprio Porta fidei ogłaszający Rok Wiary*, Watykan 17 października 2011 r. (PF).

niano między władzą świecką a duchowną. W naszych czasach pojęcie świeckości przybrało nieraz znaczenie wykluczania religii i jej symboli z życia publicznego<sup>2</sup>.

W niniejszym opracowaniu chodzi o opis obecnego w kulturze współczesnej, w najogólniejszym sensie, wymiaru świeckości, jako swego rodzaju „tła” wszystkich istotnych wymiarów egzystencji, które również mają wpływ na świadomość religijną.

## PRZEMIANY CYWILIZACYJNE I KULTUROWE

Człowiek jest istotą otwartą na otaczający go świat i na ludzi, z którymi żyje. Posiada zdolność poznawania tej rzeczywistości i nawiązywania z nią pewnych bardzo silnych relacji. Poznaje też samego siebie i posiada świadomość zachodzących w nim procesów oraz zdolność ich oceny. Nierozzerwalny związek z otaczającym światem ma ogromny wpływ na jego mentalność, na świadomość, na wszelkiego rodzaju twórczość i działalność.

Relacje te w rozwoju historycznym ulegały niemałym często zmianom. Udoskonalany aparat poznawczy, dawał możliwość coraz wnikliwszej obserwacji przyrody, odkrywania jej praw i wykorzystywania ich, a to z kolei wpływało na zmianę tego wzajemnego odniesienia. Doniosłe odkrycia w tych dziedzinach wyznaczają drogę twórczego rozwoju myśli i kultury ludzkiej i pozwalają na wyznaczenie pewnych charakterystycznych okresów tego rozwoju.

Każda nowa epoka kształtowała swoiste cechy, sposoby myślenia, odbierania świata czy odniesienia do Boga. To pozwala też na określenie pewnych ogólnych cech czy klimatu każdej kultury. Rozwijające się badania historyczne wyraźnie wskazują, że „w każdej epoce panuje jakiś szczególny klimat duchowy, że można i trzeba mówić o umysłowości hellenistycznej, o postawie średniowiecznej, o duchu renesansu itd. W badaniach historycznych przyjęto za pewnik, że jeżeli chcemy zrozumieć sztukę, literaturę, filozofię, religię – albo konkretne decyzje polityczne, ekonomiczne i osobiste – danej epoki, trzeba je najpierw umieścić w ich kulturalnym kontekście”<sup>3</sup>. Aby więc określić w pełni człowieka jakiejś epoki należy dotrzeć do owego klimatu, w ramach którego kształtowało się jego myślenie, działanie i styl życia. Nie jest to jakaś konkretna czy specjalna filozofia, ale raczej coś mniej namacalnego, coś na kształt podstawy czy tła wszystkiego. I to właśnie nadaje dziełu człowieka znamię określające, że należy on do tej właśnie kultury i epoki.

Istotne jest więc pytanie o takie właśnie „tło” współczesności. Bowiem ludzkość bez wątpienia wkroczyła dziś w nowy okres swojej historii, w którym dokonały się i wciąż postępują bardzo głębokie i szybkie przemiany. Przemiany te „wywołane inteligencją człowieka i jego twórczymi zabiegami, oddziałują ze swej strony na samego człowieka, na jego sądy i pragnienia indywidualne i zbiorowe, na jego spo-

---

<sup>2</sup> B e n e d y k t XVI, *Świeckość nie oznacza wykluczania religii z życia. Do uczestników kongresu Unii Włoskich Prawników Katolickich. 9.12.2006*; <http://papiez.wiara.pl/doc/374125.Benedykt-XVI-Swieckosc>.

<sup>3</sup> L. G i l k e y, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, Warszawa 1976, s. 35.



sób myślenia i działania zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak i do ludzi”<sup>4</sup>. Nie są to też jakieś lokalne przemiany, zawężone do określonego obszaru geograficznego czy językowego, bo dzięki doskonałym środkom społecznej komunikacji ogarniają one praktycznie cały świat.

Centrum zainteresowań współczesnego człowieka jest on sam i otaczający go konkretny świat, a priorytetowymi dziedzinami działalności są nauki przyrodniczo-matematyczne i coraz doskonalsza technika. Nastąpiło dziś radykalne przejście od statycznego ujęcia rzeczywistości do ujęcia dynamicznego i ewolucyjnego. A człowiek „w swym historycznym rozwoju osiągnął dziś jednoznacznie i ostatecznie fazę twórczości własnej, stał się w stosunku do swego środowiska, naprawdę i skutecznie jego racjonalnie planującym panem i władcą”<sup>5</sup>. Pod wpływem tego, przemianom ulegają też tradycyjne wspólnoty ludzkie, rodziny czy lokalne społeczności. Kształtuje się typ społeczeństwa przemysłowego, w którym główną rolę odgrywa cywilizacja miejska. Powstają i rozwijają się wielkie miasta o bardzo dużym skupieniu ludzi. W tych warunkach industrializacji zmienia się też życie moralne i religijne człowieka, gdyż „instytucje, prawa i sposoby myślenia i odczuwania przechowane przez przodków nie zawsze wydają się odpowiadać dzisiejszemu stanowi rzeczy; stąd powstaje poważne zamieszanie w sposobie i samych normach postępowania”<sup>6</sup>.

Tym, co leży u podłoża tych wszystkich przemian, tym „tłem” współczesności jest *świeckość* czy inaczej *świecki klimat*. „Jest to znajdujący się u samego podłoża myśli stosunek do świata i życia, który począwszy od średniowiecza powoli rozwinął się w dominującego ducha Zachodu, stając się tym samym przyczyną i skutkiem kulturalnego i społecznego procesu sekularyzacji”<sup>7</sup>. Obraz świata i człowieka, kształtowany w tym duchu, został odarty z metafizycznego i religijnego kontekstu. Tak samo wzorce postępowania i wartości ludzkie znajdują swe uzasadnienie w samym tylko świecie. Każda więc dziedzina działalności człowieka uzyskała własną, niepodważalną autonomię. Sekularyzacja jest więc procesem emancypacji człowieka, uwalniania się od narzuconego mu dawniej autorytetu i tradycji. Według Waltera Kaspera całą właściwie historię zachodniej cywilizacji można nazwać „procesem postępującego zawładnięcia człowieka przez jego wolność”<sup>8</sup>. Ta historia wolności weszła jednak na początku nowożytności w nowe stadium. Wolność i myślenie stają się świadome samych siebie i krytyczne.

Ten zwrot ku podmiotowi stoi u podłoża zmian społeczno-kulturalnej rzeczywistości. W życiu społecznym doprowadził do uznania wolności i równości wszystkich ludzi. Sformułowano też podstawowe i powszechne prawa człowieka. Dotychczasowy, hierarchiczny porządek społeczny zaczął ustępować partnerskiemu porządkowi opartemu na równości i wolności wszystkich<sup>9</sup>. Spowodowało to też głęboki kryzys autorytetu i zmianę patrzenia człowieka na wszelkie instytucje, zwyczaje i tradycje. „Owe instytucje – państwo, Kościół, klasa, a nawet rodzina – nie są już dla niego

<sup>4</sup> KDK 4.

<sup>5</sup> K. R a h n e r, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s. 42.

<sup>6</sup> KDK 7.

<sup>7</sup> L. G i l k e y, *Nazwanie wихru...*, s. 36.

<sup>8</sup> W. K a s p e r, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 13.

<sup>9</sup> H. F r i e s, *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975, s. 49.

czymś *danym* raz na zawsze przez transcendentny autorytet, któremu musi być posłuszny, nie są to już doczesne przejawy boskiego i wiecznego porządku, do którego przynależność, i któremu okazywanie posłuszeństwa nadają sens i znaczenie krótkotrwałemu życiu człowieka na ziemi”<sup>10</sup>.

Człowiek zaczął odkrywać, że są one wynikiem działania historycznych i ludzkich sił, że ulegały zmianom i popełniały błędy. Sądzi, więc dzisiaj, że są to *świeckie* instytucje, a nie, raz na zawsze ustanowione przez Boga dla całego świata. W ten sposób również osoby stojące na czele tych instytucji utraciły znaczenie uświęconego i niekwestionowanego autorytetu i przestały być wzorem dla wszystkiego, co człowiek wie i co robi<sup>11</sup>.

To wyzwolone, krytyczne myślenie spowodowało też dynamiczny rozwój nauk empirycznych i eksperymentalnych, o czym już wyżej wspomniano. Przyroda, a praktycznie cały kosmos stały się prawdziwym laboratorium badawczym. Właściwie o człowieku minionej ery również nie można powiedzieć, że zachował się biernie w stosunku do przyrody. Bowiem podpatrywał ją, próbował wykorzystać jej potencjalność, zagospodarowywał w sposób planowy glebę, dokonywał wynalazków. Ale nie było w jego działaniu takiej sytuacji, by rozumiejąc prawa przyrody chciał wykorzystać je przeciwko niej samej, i wyzwolić się spod jej panowania<sup>12</sup>. Była ona dla tego człowieka zawsze nieujarzmiona i wolna. Człowiek, aż do najnowszych czasów „spotykał tę przyrodę bezpośrednio, narażał się jej i zawierzał, czując się zarazem jakoś bliskim jej niezależnej istocie. Była ona dla niego czymś dostojnym, władcym i potężnym, czymś, co przyobleka bezpośrednio onieśmielająca i fascynująca zarazem świętość noumenalna”<sup>13</sup>.

Dziś przyroda stała się prawie wyłącznie materiałem i warsztatem dla twórczych działań człowieka – naukowca i inżyniera. Trudno więc nazwać ją wolną, czy doświadczyć w niej obecności Boga Stwórcy. Bo w tej „zdegradowanej” przyrodzie coraz bardziej widzi jedynie własne wytwory. „Napotykam nasze światło, nasze nowe tworzywa, środki komunikacji, które myśmy wynaleźli, zwierzęta i rośliny wyhodowane przez nas, i to nie drogą przypadkowych, podobnych do zabaw prób, lecz w wyniku racjonalnego planowania, które trzeźwo, niemal arbitralnie, stawia samo sobie cel i każe, by był osiągnięty”<sup>14</sup>. Oczywiście pozostały jeszcze pewne obszary i miejsca nieopanowane do końca przez działanie cywilizacji. Jednak w odczuciu wielu współczesnych ludzi są to już tylko ślady minionej ery, coś na kształt rezerwatu, co trzeba ochraniać.

To zmienione, nowe środowisko życia człowieka nie pozostało bez wpływu na niego samego. Dokonują się w nim bardzo głębokie zmiany w sferze biologicznej, psychicznej i duchowej. „Człowiek stał się integralną częścią maszyn, urządzeń, obrazów, sygnałów i sytuacji, które sam stworzył. W pewnym sensie stał się jednym, chociaż najważniejszym ich elementem, w sumie jednak bardzo przez nie zdetermi-

<sup>10</sup> L. G i l k e y, *Nazwanie wicheru...*, s. 39.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> K. R a h n e r, *O możliwości wiary...*, s. 44.

<sup>13</sup> Tamże, s. 43.

<sup>14</sup> Tamże, s. 45.

nowanym”<sup>15</sup>. Współczesny *homo sapiens* tworzy też, przy pomocy wyspecjalizowanych nauk o człowieku, obraz samego siebie. Pragnąc zaś zdobyć wiedzę, według siebie absolutnie pewną, eliminował te dziedziny wiedzy, których nie mógł weryfikować w doświadczeniu i doszedł dziś do przekonania, że „on sam i jego świat to rezultat niezliczonych, przedziwnie harmonijnych, lecz zupełnie ślepych przyczyn, których przypadkowe współdziaływanie na siebie wytworzyło to stosunkowo pomyslnie dla niego środowisko, a nawet jego własną zadziwiającą zdolność do życia, miłości i myślenia”<sup>16</sup>.

Zmienia się też świat wartości i oblicze moralne człowieka. Stałe i niezmiennie wymiary życia, jak chociażby religia czy zasady moralne ustępują temu, co dynamiczne i sytuacyjne. Wartości, którymi żył dotychczas człowiek, zostały zakwestionowane i rozbite. To, co wczoraj było wartością, dzisiaj przestało nią być – zostało ośmieszzone lub zastąpione przez inną wartość. Człowiek zasypywany jest ogromem propozycji dzisiejszej kultury, żyje pod ciągłą presją bardzo silnych, różnorodnych i agresywnych bodźców, powodujących nadpobudliwość, a często wręcz schorzenia psychofizyczne. I praktycznie w tej nowej cywilizacji pozostawiony jest samemu sobie. Nowe zjawiska, to poczucie pustki wewnętrznej, poczucie bezsensu istnienia, dezorientacji i zagubienie, bo człowiek nie potrafi często dokonać wyboru, nie stać go na opowiadzenie się za czymkolwiek – a jest w sytuacji, że musi wybrać i to wybrać sam. Osamotnienie więc i głębokie metafizyczne „wykorzenienie” to rysa dopełniająca moralnego oblicza współczesnego człowieka.

Opisane powyżej w krótkim zarysie przemiany dzisiejszego świata potwierdzają wyraźnie tezę, że klimat czy tło współczesności ma charakter radykalnie świecki. Człowiek ogarnięty tym duchem sądzi, że życie polega na konkretnej, doczesnej i ziemskiej egzystencji. Uważa on, że to życie wytyczone jest granicą przestrzeni i czasu, narodzinami i śmiercią oraz przebiega w świecie natury i wśród innych ludzi. To też interesuje go, jako istotę poznającą. Uważa również, że osiągnął dziś stan „dojrzałości” w tracącym swe oblicze świecie<sup>17</sup>.

## PODSTAWOWE KATEGORIE SAMOROZUMIENIA WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Zmiany zachodzące w świecie współczesnym, jak to już wskazano, wpłynęły również na samego człowieka, na jego sposób życia, odbieranie tego świata, na mentalność ludzką. Dominującym zaś rysem, oddającym atmosferę życia jest świeckość, czyli zorientowanie się wyłącznie w świecie, w konkretnej, łatwo namacalnej rzeczywistości. Dotyczy to przede wszystkim kultury zachodniej, istniejącej w zindustrializowanej, stechnicyzowanej, wielkomięskiej rzeczywistości. Choć nie można tego oczywiście ograniczać do pewnych tylko ram geograficznych, gdyż wpływ tej kultury obejmuje dziś cały świat. Ten świecki duch, będący głównym wykładnikiem samorozumienia dzisiejszego człowieka, posiada kilka charaktery-

<sup>15</sup> J. Pał y g a, *Na drodze wiary i niewiary*, „Communio” 8(1988) nr 3, s. 6.

<sup>16</sup> L. G i l k e y, *Nazwanie wichru...*, s. 39.

<sup>17</sup> Tamże, s. 41.

stycznych cech, takich jak: przypadkowość, relatywizm, doczesność i autonomia<sup>18</sup>. Ich krótka analiza pozwoli lepiej zrozumieć, w jaki sposób człowiek widzi i odbiera dziś swoją egzystencję.

Pierwszą cechą jest **przypadkowość**, czyli przekonanie, że cała rzeczywistość ma swoje przyczyny, ale trudno jest powiedzieć o nich, że są rozumne czy celowe. Do takiego poglądu skłania brak w ludzkim doświadczeniu przesłanek wskazujących na słuszność takiego twierdzenia. „Wprawdzie bieg zdarzeń może przejawiać jakiś przybliżony porządek, który umożliwia nam zachowanie naszej egzystencji i śledzenie jej powtarzających się prawidłowości, a nawet przewidywanie przyszłych wydarzeń – o tyle, o ile jest to potrzebne do podejmowania praktycznych decyzji, do celów nauki i techniki”<sup>19</sup>.

Jest to przede wszystkim skutkiem pogłębiającego się radykalizmu epistemologicznego, który opiera się dziś wyłącznie na tym, co dane bezpośrednio. Aby wykluczyć jakąkolwiek dwuznaczność czy niejasność, badanie rzeczywistości polega po prostu na jej opisie, którego najwłaściwszą formą są twierdzenia sprawozdawcze. „Jedyny dostępny nam sposób mówienia o rzeczywistości wymaga posługiwania się zdaniami, które odnoszą się i ograniczają do konkretnych danych zmysłowych i jest to nasz jedyny poznawczy kontakt z *tym, co jest* i jedyna możliwość mówienia o tym”<sup>20</sup>. W takim zaś ujęciu nie ma miejsca na pytanie, dlaczego rzeczy istnieją?, czy dlaczego są takie?, nie ma też miejsca na szukanie głębszych i dalszych przyczyn świata albo wskazywanie jego porządku czy harmonii. Wykracza to bowiem poza możliwości umysłu człowieka i krytycznego poznania i pozostaje to po prostu tajemnicą, która nie ma poważnego, czy wręcz żadnego wpływu na życie.

Dokonało się, więc tu bardzo duże ograniczenie obszaru, po którym może poruszać się myśl refleksyjna. Bo jeśli wyłącznie bezpośrednio doświadczenie jest kryterium weryfikacji znaczenia jakiegokolwiek twierdzenia, to formułując sądy metafizyczne, teologiczne wykracza się poza to doświadczenie i czyni się je w ten sposób bezznaczeniowe i nierealne. Człowiek po prostu nie wie, co one znaczą. Zaś język symboliczny, który stara się przeniknąć powierzchnię zjawisk i sięgnąć do ich głębi mówi współczesnemu człowiekowi raczej o jego problemach psychologicznych i językowych, niż o jakimkolwiek transcendentnym, czy boskim wymiarze rzeczywistości<sup>21</sup>. Potwierdzenie przypadkowości świata najbardziej uwidoczniło się w filozofii egzystencjalnej. Ukazuje ona bowiem „istnienie”, które ma charakter zupełnie przypadkowy. Człowiek według tej filozofii doświadcza „bycia tutaj”, czy też „rzucenia” w istnienie, ale trudno mu podać jakiś powód czy przyczynę

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 42. Oczywiście takie ujęcie nie może sobie rościć pretensji do pełnej adekwatności i wyczerpującego ujęcia tego problemu. Możliwe są też również odmienne nieco ujęcia – np. J.E. Smith podaje: autonomia, technika, woluntaryzm, temporalizm, estetyzm. Por. J.E. S m i t h, *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa 1971, s. 182–196. Wymienione jednak w niniejszej pracy cechy wydają się najbardziej jasne i jednoznaczne.

<sup>19</sup> Tamże, s. 42.

<sup>20</sup> Tamże, s. 43.

<sup>21</sup> Tamże, s. 46.

tego stanu, która wskazywałaby na słuszność i sens takiej sytuacji<sup>22</sup>. „Najwyraźniej pomimo przybliżonych porządków odkrywanych przez naukę, istnienie przychodzi do współczesnego człowieka jak gdyby z ciemności, pozbawione jakiegś dalszej rzeczywistości, nieosadzone w żadnym ostatecznym porządku i bez żadnego ostatecznego powodu, jako brutalny fakt, absolutna dana, zupełna dowolność, czyste usytuowanie”<sup>23</sup>.

Kolejną cechą widzenia świata i siebie przez współczesnego człowieka jest **do-czesność** i **przemijanie**. Sądzi on, że czas przenika wszystkie rzeczy, że wszystko egzystuje w czasie i przemija, a tym samym jest śmiertelne i ma swój koniec. Czas oznacza dziś dla niego „realność obecną i bezpośrednią, z którą styka się w życiu, i przez którą następuje jego postęp. Nacisk jest położony na to, co jest *tutaj i teraz* i co jest odrębne od tego, co niezmiennie, ciągłe, czyli od tego, co jest ciągiem czasu”<sup>24</sup>. Według tego więc wszystko się zmienia, wszystko jest przejściem od przeszłości do przyszłości ograniczonej, możliwej do określenia. Dziś niezmienny porządek rzeczy został zastąpiony czasem i historią i w nich jedynie szuka się źródła sensu egzystencji ludzkiej. „Współczesny człowiek stał się przede wszystkim świadomy swojej *historyczności*, otwartości na przyszłość, twórczych możliwości swojej wolnej natury oraz doniosłej roli nadziei związanych z historyczną przyszłością”<sup>25</sup>. Takie więc pojęcie jak wieczność jest dla dzisiejszego człowieka niezrozumiałe, bo nie znajduje jej przejawów w całym swoim doświadczeniu – zna jedynie przemijanie i umieranie wszystkiego. To, co wymierne w czasie, weszło na miejsce tego, co wieczne. Stąd też wszystkie prawdy chrześcijańskiej eschatologii nie budzą już żywego zainteresowania. A gdy życie samo narzuca niektóre z nich, on stara się je maksymalnie „zatuszować”<sup>26</sup>.

Następna cecha, czyli **względność** albo **relatywizm** wskazuje na różnorodność zależności i zdeterminowanie człowieka. Ponieważ sądzi, że jest jedynie istotą historyczną, dlatego jest pod znacznym wpływem tego, co się wydarza w historii. „Zatem nie ma niczego w naturze czy historii, a więc w ogóle niczego, co byłoby czymś samym w sobie, substancją niezmienną i samowystarczającą, zdolną do istnienia samego w sobie i z samej siebie, czyli przejawiającą istotę niepochoźącą od żadnej otaczającą jej rzeczy i niezwiązaną z żadną z nich”<sup>27</sup>. W doświadczeniu nie ma więc niczego, co absolutne, łącznie z przestrzenią i czasem. Taki pogląd ukształtowały w człowieku współczesna fizyka, biologia, jak też nauki społeczne i psychologiczne. Nauki te dążą do zrozumienia jednostki i jej zachowania nie w kategoriach jej indywidualnej i niezmiennej substancji czy duszy, lecz w terminach systemu spo-

<sup>22</sup> J. P o p i e l, *Konfrontacja wiary z filozofią współczesną*, w: *Otwarcie w wierze*, red. R. Dąbrowski, Kraków 1974, s. 154.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> J.E. S m i t h, *Doświadczenie...*, s. 196.

<sup>25</sup> L. G i l k e y, *Nazwanie wichru...*, s. 58

<sup>26</sup> Przykładem tego jest współczesny stosunek do śmierci. Czyni się bowiem wszystko by zatrzeć jej ślady, by człowiek się z nią nie stykał, by uczynić ją jak najbardziej anonimową. Por. Z.J. Z d y b i c k a, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, w: *Nauka – Światopogląd – Religia*, red. Z.J. Zdybicka. Warszawa 1989, s. 83.

<sup>27</sup> L. G i l k e y, *Nazwanie wichru...*, s. 51.

łecznych relacji, które ją ukształtowały, i które dlatego mogą ją wytłumaczyć. Stąd też utraciły na znaczeniu takie pojęcia jak: substancja, dusza, bycie. Dominują zaś: zmiana, proces, stawianie się czy kontekst. W takiej perspektywie nawet ludzkie czyny, jego myślenie i w ogóle wszystko, co robi kształtowane jest przez kontekst historyczny. Wytwory myśli nie mogą więc być absolutne czy też wieczne. W tak pojmowanej historii każde wydarzenie, czy twórcze dzieło w kulturze, jej filozofie, religijne przekonania, pisma religijne, prawa, wartości czy zwyczaje należą do środowiska, które je otaczało<sup>28</sup>. Dla współczesnego człowieka wytwory minionej epoki wydają się czymś obcym, bo zostały stworzone w innym kontekście kulturowym i historycznym – pogłębia to powiększający się odcinek czasu dzielący te punkty w historii.

Ostatnią, choć niewątpliwie najważniejszą cechą jest **autonomia i wolność**. Ona przynosi współczesnemu człowiekowi świadomość godności ludzkiej, która idzie w parze z uznaniem niezbywalnych praw osoby i społeczeństw<sup>29</sup>. Gdy poprzednie cechy w sposób pesymistyczny przedstawiają rzeczywistość, jako obojętną i przemijającą, ta przynosi człowiekowi odwagę i nadzieję. Człowiek w swej wolności i autonomii ma szansę tworzenia samego siebie. Jawią się bowiem one, jako „jego niezbywalne prawo przysługujące mu z tytułu narodzenia, jego naturalna zdolność poznawania prawdy o samym sobie, decydowaniu o własnym losie, stwarzanie własnego sensu istnienia i ustalania własnych wartości”<sup>30</sup>. Historia, przyszłość jest otwarta i dzięki afirmacji wolności może człowiek twórczo realizować swoje człowieczeństwo, a także dokonywać swego samookreślenia według własnego rozumu i własnej woli. Tak pojęta historia jawi się, jako nieodwracalny proces wyzwolenia, prowadzący do epoki, w której człowiek już całkowicie wyzwolony będzie cieszył się pełnym szczęściem na ziemi<sup>31</sup>.

Konsekwencją zaś tego jest wzięcie odpowiedzialności za siebie i za przyszłą historię, której nadaje strukturę i sens. Autonomia więc w każdej sferze przynosi ze sobą potrzebę odpowiedzialności. „Byt, który chce określać sam siebie, musi odpowiadać nie tylko za swoje czyny, lecz także za swoje idealne *Ja*, które wybiera za przewodnika swego życia”<sup>32</sup>. Różnie też wygląda wolność w różnych prądach myślowych, ale „dla wszystkich form współczesnej myśli zbawienie przychodzi przez realizację wolności”<sup>33</sup>. Autonomia jest więc podstawową kategorią do zrozumienia człowieka i jego wolności. To jej ekspansja spowodowała zanik dawnych autorytetów i podważyła ważność wielu historycznych form religii, wymagań wiary czy posłuszeństwa.

<sup>28</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru...*, s. 53.

<sup>29</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Poznań 1986, nr 1.

<sup>30</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru...*, s. 61.

<sup>31</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja...*, nr 6.

<sup>32</sup> J.E. Smith, *Doświadczenie...*, s. 194.

<sup>33</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru...*, s. 63.

## KRYZYSOWA SYTUACJA WIARY

Nowa sytuacja, w jakiej znalazł się dzisiaj człowiek obejmuje również jego życie religijne. Bardzo głębokim i często gwałtownym przeobrażeniem ulega szeroko rozumiana rzeczywistość wiary: „Zmiana uwarunkowań historycznych i socjologicznych wiary tzn. warunków, w jakich jest akceptowana, a jakie narzuca, czy proponuje wierzącemu instytucja nie odbywa się bez podważania treści tej wiary”<sup>34</sup>. Tworzące się nowe samorozumienie, nowa mentalność, stawiają trudne pytania i nieznanne dotąd problemy. A dotychczasowy tradycyjny model wiary i sposoby jego uzasadniania przestają już przemawiać do współczesnego człowieka. Chrześcijaństwo do tej pory oparte było przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, na klasycznej kulturze grecko-rzymskiej, w ramach, której się rozwijało. Prześiknięte jej wzorami, tworzyło też jednolitą i harmonijną kulturę, która „uważana była za jedyną i miała w dużym stopniu charakter normatywny”<sup>35</sup>. Doktryna ta, oparta o filozofię arystotelesowsko-tomistyczną dawała jasny i spójny obraz świata, w którym Bóg, jako istota najwyższa był wytlumaczeniem całej rzeczywistości.

Dzisiaj wiara i Kościół, który ją głosi i jej strzeże, utraciły w poważnym stopniu takie dogodne uwarunkowania do ich przyjęcia i akceptacji przez człowieka. „Wydaje się, że przestrzeń możliwości dla wiary zastąpiło coś w rodzaju przestrzeni niemożliwości. W konsekwencji niewiara, która w okresie chrześcijaństwa wydawała się jakąś anomalią, nabiera charakteru normy, a wierzenie religijne staje się czymś wyjątkowym, co istnieje nadal tylko dlatego, że przeciwstawia się duchowi czasu”<sup>36</sup>. Obecnie, w tej nowej rzeczywistości, chrześcijaństwo zostało w dużej mierze pozbawione swego miejsca. Jego obraz świata, człowieka, rozumienie autorytetu stanowią odbicie ustępującej już epoki<sup>37</sup>.

Paradoksem może się wydać, że sprawca tej sytuacji, tzn. proces sekularyzacji był inspirowany również samą doktryną Kościoła i niektórymi artykułami wiary. Chociażby sama „koncepcja Boga transcendentnego, wymykającego się wszelkiemu wpływowi człowieka, mogła w dużym stopniu przyczynić się do tego *odczarowania świata*, do wykluczenia pośrednich bóstw i tajemniczych sił, co gdy się raz zdarzyło, pozostawiło wolne pole samodzielnej działalności rozumu w nauce oraz w urządzaniu świata i społeczeństw”<sup>38</sup>. Taką inspiracją mogły też być poglądy Kościoła, który wbrew hellenistycznemu idealizmowi akcentował realność i pozytywną rolę naturalnej egzystencji, czy ostateczne znaczenie doczesności, zarówno w etycznym działaniu, jak i w wieczności<sup>39</sup>. Dlatego też należy pamiętać – mimo, że w swym skrajnym nurcie sekularyzacja przyniosła wiele negatywnych zjawisk – to w swej istocie nie jest sprzeczna z chrześcijaństwem.

<sup>34</sup> A. Dartigues, *Wierzący wobec krytyki współczesnej*, Warszawa 1978, s. 23.

<sup>35</sup> S. M o y s a, *Źródła i warunki pluralizmu teologicznego*, CT 47: 1977 nr 2, s. 9. Por. H. F r i e s, *Wiara zakwestionowana...*, s. 145.

<sup>36</sup> A. Dartigues, *Wierzący wobec...*, s. 19.

<sup>37</sup> W. K a s p e r, *Rzeczywistość wiary...*, s. 14.

<sup>38</sup> A. Dartigues, *Wierzący wobec...*, s. 26.

<sup>39</sup> L. G i l k e y, *Nazwanie wichru...*, s. 37.

Jak więc już wskazano, w tej nowej sytuacji kulturalnej człowieka, wiara znalazła się w sytuacji głębokiego kryzysu. Uwidocznione jest to w rozmaitych teoriach, prądach myślowych czy literaturze, ale również bardzo wyraźnie widać to w życiu praktycznym. Największy chyba zasięg i najbardziej powszechne są problemy, które rodzi nowa cywilizacja. Powstaje coraz większa przepaść między wiarą a doświadczeniem ludzkim. Wiara w Boga przestaje być „źródłem jakichkolwiek impulsów, decydujących o życiu i historii. Jego obecność nie jest już żywa w naszej egzystencji i sformułowania wiary nie dotyczą już rzeczywistych problemów i doświadczeń ludzi”<sup>40</sup>. Prawdy wiary przestają odpowiadać na pytania stawiane dziś, nie wydają się też tak oczywistymi i dlatego nie odczuwa się ich, jako wyzwanie. Człowiek osiągnął dziś, szczególnie w społeczeństwach przemysłowych, wielki dobrobyt i stworzył przy pomocy własnej funkcjonalnej logiki takie struktury, w których Bóg przestaje być potrzebny i jest sprawą obojętną, czy członkowie społeczeństwa uważają siebie za wierzących czy niewierzących<sup>41</sup>. To odsuwanie i znikanie sfery *sacrum* w doświadczeniu pogłębia i pobudza pragmatyczne i materialistyczne nastawienie ludzi pragnących stworzyć „niebo na ziemi”.

Człowiek jest też pod wpływem masowej, często płytkiej i łatwej kultury. „Skomercjonalizowane lub upolitycznione środki masowego przekazu, operujące nowoczesnym sprzętem i bazujące na znajomości psychiki dzisiejszego człowieka, potrafią się wcisnąć w każdą szczelinę ludzkiej świadomości i rozbudzić zainteresowanie własnymi propozycjami”<sup>42</sup>. Zostaje im w pewnym sensie podporządkowany i nie potrafi już w pełni i całkowicie kierować swymi potrzebami, zwłaszcza emocjonalnymi. W konsekwencji jego życie nasycy się i przebiega wśród spraw, które nie mają nic wspólnego ze światem wartości religijnych, a wręcz mają na nie negatywny wpływ, deprecjonując je i lansując laicki model życia<sup>43</sup>. Psychika i świadomość człowieka zostaje w ten sposób przyćmiona, bierna, zdolna przyjmować tylko te treści, które nie wymagają zbyt wielkiego trudu czy wyrzeczenia. Najbardziej zajmuje go własna praca, rozrywka i to wszystko, co przynosi mu bez poważniejszego zaangażowania przyjemność. Tym samym staje się niemożliwy jakkolwiek rozwój czy życie wewnętrzne. Człowiek traci powoli umiejętność bycia z samym sobą, a większość ludzi przestaje to w ogóle rozumieć<sup>44</sup>. Kościół zaś w dużej mierze nie nadąża za tymi zmianami i trudno mu znaleźć sposób dotarcia do takiej umysłowości i psychiki.

Inną trudnością wiary i tym, co zniechęca wielu jest pluralizm poglądów religijnych, który istnieje dziś też w samym Kościele. „Wprawdzie już w przeszłości istniały różne szkoły teologiczne i różne formy pobożności, ale owe różnice w większym lub mniejszym stopniu zaznaczały się wewnątrz wspólnego środowiska i łączącego wszystkich horyzontu myślowego. Można było dokładnie poznać stanowisko partnera w dyskusji i można było stwierdzić, w jakim punkcie i dlaczego

<sup>40</sup> W. K a s p e r, *Rzeczywistość wiary...*, s. 9.

<sup>41</sup> A. D a r t i g u e s, *Wierzący wobec...*, s. 23.

<sup>42</sup> J. P a ł y g a, *Na drodze wiary...*, s. 11.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> K. C z u l a k, *Wiara wobec wyzwania niewiary*, *ComP* 1(1981) nr 4, s. 6.



jego poglądy różnią się od naszych<sup>45</sup>. Powstające zaś współcześnie nowe teologie budowane są na zupełnie odmiennych kategoriach pojęć i wyobrażeń. Dlatego dziś, wychodząc z punktu widzenia określonej teologii, trudno jest poznać i zrozumieć inne, a tym bardziej ich integracja czy harmonizacja wydaje się zupełnie niemożliwa. Dotyczy to nie tylko kwestii marginalnych, ale też fundamentalnych praw objawienia chrześcijańskiego<sup>46</sup>.

Współczesny świat jest zdominowany przez człowieka, jak określa Karl Rahner jest światem „zhominizowanym”<sup>47</sup>. Również mentalność człowieka jest wybitnie antropocentryczna. Odkąd przyrodę uczynił jedynie materiałem swej działalności, odtąd doświadcza głównie tego, co sam wytworzył, a Bóg, którego niegdyś spotykał w przyrodzie stał mu się bardziej odległy. „Świat dzięki odkryciu jego praw oraz posługiwaniu się i manipulowaniu nimi, dostał się wprawdzie pod władzę człowieka, lecz zarazem stał się jakby gęsto utkaną przegrodą, która oddziela od Boga”<sup>48</sup>. To zaś, co pozostało jeszcze tajemnicą w przyrodzie, zjawiska, które bez wątpienia kiedyś uznano by za cudowne, dziś są tylko bodźcem do dalszych badań naukowych, aby przezwyciężyć tę kolejną barierę.

Te zagrożenia wiary wynikające ze współczesnej cywilizacji mają też pewne uzasadnienie i poparcie w opracowaniach teoretycznych. Bardzo wpływowy jest dziś ateizm tzw. humanistyczny, który przestał być jedynie negatywnie formułowaną ideologią, a staje się coraz bardziej pozytywnie tworzoną filozofią. Pragnieniem zaś jej i celem jest „objawić człowiekowi jego samego, jako moc afirmującą i tworzącą sens”<sup>49</sup>. Podstawowym założeniem i punktem wyjścia jej jest zbędność Boga w każdej dziedzinie działalności człowieka. Bardzo poważne zakwestionowanie wiary, a przede wszystkim języka religijnego płynie ze strony filozofów i teologów wywodzących się z nurtu neopozytywistycznego, czy też uprawiających filozofię analityczną. Podstawowe pytania tego nurtu Langdon Gilkey formułuje następująco: „czy wiara w Boga jest naprawdę możliwa dla dzisiejszego człowieka? Czy istnieje możliwość mówienia w sposób sensowny dla nas i dla innych – o Bogu i o tym, co On uczynił dla człowieka? Czy w Piśmie Świętym, w sakramentach oraz w nauce i moralnych wzorach Kościoła istnieje Słowo i Obecność, które nie byłyby tylko czymś ludzkim, względnym i omylnym?”<sup>50</sup>.

Problem Boga i wiary w Niego jest więc problemem możliwości i zrozumiałości języka religijnego w ogóle. Język zaś zrozumiały, według zwolenników tego nurtu, tzn. mający jakieś znaczenie w konkretnym życiu, to ten, który mówi tylko o tym, co bezpośrednio i konkretne, którego ramy czy granice wyznacza doświadczenie. I jest to jedyne kryterium sensu i przydatności tego języka. Zarzutem wysuwany przez ów nurt filozofii jest twierdzenie, że „ludzie mogą wierzyć w coś, co wcale nie przystaje do ich empirycznego świata albo wyraźnie się od niego różni i mogą przyjąć, jako prawdziwy jakiś rozległy obszar języka, który nie ma żadnego realnego za-

<sup>45</sup> W. K a s p e r, *Rzeczywistość wiary...*, s. 10.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> K. R a h n e r, *O możliwości wiary...*, s. 50.

<sup>48</sup> Tamże, s. 49.

<sup>49</sup> J. P a ł y g a, *Na drodze wiary...*, s. 14.

<sup>50</sup> L. G i l k e y, *Nazwanie wichru...*, s. 9.

stosowania w ich własnej praktycznej mowie<sup>51</sup>. Ludzie wierzący przyjmują, więc ten język, jako prawdziwy, ale nie potrafią określić, co znaczą dla nich wyznawane prawdy. Rozważane tu problemy uwidaczniają się np. w stosunku człowieka do Bożego Objawienia zawartego w Piśmie Świętym. Słuchając, bowiem, czy czytając je jest on już w jakimś stopniu zdeterminowany współczesnymi schematami myślenia, stworzonymi przez nauki przyrodnicze, historyczne czy społeczne. Choć wiele myśli w sposób spontaniczny zawsze ulegają dzisiejszemu racjonalizmowi, agnostycyzmowi, czy też sceptycyzmowi. „Z trudem tylko, poprzez tysiące bolesnych oporów serca udaje nam się więc przekładać Pismo Święte na nasz własny język, tak by się stało znów czymś więcej niż dokumentem minionej nieodwracalnie epoki w historii religii<sup>52</sup>. W najbardziej radykalnej formie problemy te znalazły wyraz w nurcie teologii protestanckiej – tzw. teologii radykalnej, która zaprzeczyła całkowicie realność Boga i sensowność mówienia o Nim.

Współczesna kultura i cywilizacja stawia wiarę religijną w trudnym położeniu i uwidocznione jest to wyraźnie w samorozumieniu dzisiejszego człowieka, które coraz bardziej radykalnie rozmija się z religijnym pojmowaniem siebie i świata. Z tego też powodu wielkie zadania stoją przed współczesną proklamacją Bożego Orędzia w świecie, aby również dziś uczynić je żywym i ważnym dla człowieka.

## THE FAITH'S CRISIS IN THE CONTEXT OF THE SECULAR SELFUNDERSTANDING PERSON

### SUMMARY

The Church is the unity of people that are connected with their faith in Jesus Christ. Faith is a dynamic thing, both in the social and personal area. It is characterized by the development, progress but as well as regress. Nowadays there is a lot of talking about the faith crisis. The main cause of that crisis there are secularization, pluralism and the cultural globalization. Characteristic property of present times is the secularity, the lack of the references of daily life to the religious area. Characteristic issues of present culture are: fortuity, worldliness and passing, relativity and relativism as well as autonomy and freedom. God, salvation, eternity and many other ideas from religious language area are away from the experience and subsistence. Nowadays Christianity is in a very predicament. It is very big challenge which would be a subject of theological discussion in the Year of the Faith that was heralded.

<sup>51</sup> L. G i l k e y, *Nazwanie wichru...*, s. 19.

<sup>52</sup> K. R a h n e r, *O możliwości wiary dzisiaj...*, s. 51.

---

**KRISE DES GLAUBENS IM KONTEXT DER SÄKULAREN  
SELBSTVERSTÄNDNIS DES MENSCHEN****ZUSAMMENFASSUNG**

Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, die einen Glauben an Jesus Christus zu teilen. Der Glaube ist eine dynamische Wirklichkeit in sozialer und persönlicher Dimension. Es wird von der Entwicklung, Fortschritt, sondern Rückschritt gekennzeichnet. Heute wird viel über die Krise des Glaubens gesagt. Der Grund für die Krise des Glaubens ist der Säkularismus, Pluralismus und Globalisierung der Kultur. Ein charakteristisches Merkmal der Moderne ist säkular, also keinen Hinweis auf den Alltag der religiösen Dimension. Die Merkmale der Kultur von heute sind: Beliebigkeit, Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, Relativitätstheorie und Relativismus, Autonomie und Freiheit. Gott, Erlösung, Ewigkeit, und viele andere Konzepte im Bereich der religiösen Sprache sind in der Erfahrung und Existenz unverständlich. Der christliche Glaube ist nun in einer schwierigen Lage. Es ist eine anspruchsvolle Aufgabe, die Gegenstand der theologischen Diskussion im Jahr der Glaube zu analysieren.



## KATECHEZA KOŚCIOŁA WOBEC WEZWAŃ WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

**Słowa kluczowe:** Kościół, katecheza, nowa ewangelizacja, sekularyzacja, globalizacja, postmodernizm

**Key words:** Church, catechesis, new evangelization, secularization, globalization, postmodernism

**Schlüsselworte:** Kirche, Katechese, neue Evangelisierung, Säkularisation, Globalisierung, Postmoderne

*Jawicie się jako źródła światła w świecie*  
(Flp 2,15)

Otoczający świat, a z nim i człowiek, coraz szybciej się zmienia. Zaskakują już nie tylko nowe odkrycia naukowe czy techniczne, ale wręcz namacalne i powszechnie dostrzegalne przemiany cywilizacyjne. Procesy społeczne, które niegdyś toczyły się dziesiątki lat, dziś, dzięki medialnej globalizacji, realizują się w przyspieszonym tempie, prowadząc do mentalnych zmian pojedynczych ludzi i całych społeczeństw. Modyfikacji ulega nie tylko styl życia czy sposób myślenia, ale też wartościowania i przeżywania wiary. Kulturowe przeobrażenia świata, a zwłaszcza współczesnej Europy, stają się szczególnym wezwaniem dla Kościoła, który w nowej rzeczywistości nie tylko musi się odnaleźć, ale i nauczyć w adekwatny sposób prowadzić działalność duszpasterską. Nie jest to z pewnością zadanie łatwe, a wobec coraz większej akceleracji przemian, okazuje się nie tylko ważnym, ale i koniecznym wyzwaniem, które zmusza Kościół do podejmowania nieustannych poszukiwań coraz to nowych dróg głoszenia Ewangelii ludziom XXI wieku.

---

\* Ks. Wojciech Rzeszowski, adiunkt w Zakładzie Katechetyki Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu, rektor PWSD w Gnieźnie.

## ŚWIAT, W KTÓRYM ŻYJE KOŚCIÓŁ

Współczesny świat ulega głębokim przeobrażeniom. To, co do niedawna było naznaczone tak wielkim zróżnicowaniem i odmiennością, często odległą i nieznaną, dziś podlega postępującej unifikacji. Dzieje się to głównie za przyczyną procesów globalizacyjnych, które nieustannie się rozwijają. Globalizacja jest zjawiskiem bardzo złożonym i choć początkowo dotyczyła głównie sfery ekonomicznej, dziś zatacza coraz szersze kręgi, oddziałując na wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Przyczynia się nie tylko do swobodnej wymiany dóbr oraz informacji, ale również do głębokich przeobrażeń społeczno-kulturowych, budując podwaliny swoistej „kultury ogólnoświatowej”. Proces ten, który wydaje się być nieodwracalnym, niesie wiele pozytywnych i twórczych możliwości, ale może też rodzić zagrożenia. Otwarta i globalna komunikacja umożliwia poznanie bardzo odległych kultur i tradycji, dialog z ludźmi różnych narodowości, ras i religii, promocję wartości ogólnoludzkich oraz stwarza zupełnie nowe możliwości rozwoju wielu dziedzin życia. Może jednak prowadzić również do budowania nowych ogólnoświatowych „przestrzeni zła”, które będą umożliwiać i stymulować rozwój zorganizowanej przestępczości na niespotykaną dotąd skalę. Zjawisko globalizacji, które od strony etycznej, jako proces cywilizacyjny, wydaje się być neutralne, jest na tyle nowe i rozwijające się, że trudno dziś przewidzieć, jak głębokie będzie jego oddziaływanie na styl życia społeczności ludzkiej<sup>1</sup>. Obserwacja aktualnych przemian pozwala jednak wnioskować, że wpływ ten będzie coraz większy, zwłaszcza na kreowanie mentalności ludzi młodych, którzy wzrastając w wirtualnym i globalnym świecie, coraz mniej będą obywatelami własnej kultury, a coraz bardziej uczestnikami kultury ogólnoświatowej.

Wraz z rozwojem procesu globalizacji coraz mocniej narasta również zjawisko sekularyzacji, która sprawia, że kultura zbudowana na wartościach ewangelicznych i przesiąknięta duchowością chrześcijańską, coraz bardziej jest tych wartości pozbawiona. Proces sekularyzacji zazwyczaj jest bardzo złożony i wielowarstwowy. W syntetycznym ujęciu można za L. Schneiderem wyróżnić w nim cztery podstawowe obszary znaczeniowe: „desakralizacja i racjonalizacja społeczeństwa; spadek religijności w społeczeństwie z uwagi na postępujący proces dyferencjacji; przekształcenie się wartości religijnych w świeckie; utrata społecznego znaczenia religijnego myślenia, praktyki i instytucji”<sup>2</sup>. Choć jest to proces zasadniczo naturalny i etycznie neutralny, który należy odróżnić od sekularyzmu (nastawionego negatywnie do religii), to jednak można zauważyć, że jego owoce prowadzą nie tylko do oczyszczania religijności z dodatkowych funkcji i ról społecznych, które przywarły doń w minionych wiekach, ale i marginalizacji religijności w ogóle. Zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, przyczynia się on do powolnego osłabiania, a nawet zamierania różnych wymiarów życia religijnego. Następstwem tego zjawiska może być w konsekwencji subiektywizacja i prywatyzacja religii, prowadząca ostatecz-

<sup>1</sup> K. G l o m b i k, *Globalizacja*, w: *Wokół katechety posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, W. Spyka, Opole 2004, s. 101.

<sup>2</sup> L. S c h n e i d e r, *Sociological Approach to Religion*, New York 1970, s. 176. Cyt. za: J. K o s t o r z, *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia*, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, Opole 2001, s. 214.

nie do stopniowego odchodzenia od religijności instytucjonalnej, czyli Kościoła, a w skrajnych przypadkach nawet do agnostycyzmu i utraty wiary.

### CZŁOWIEK PONOWOCZESNY

Przemiany społeczno-kulturowe obserwowane we współczesnym świecie są nie tylko echem rozwoju cywilizacyjnego, ale i w dużej mierze owocem postmodernistycznej koncepcji rozumienia świata, która odcisnęła wyraźne piętno na świadomości ludzi minionego wieku. Choć sam postmodernizm jest zjawiskiem wieloznacznym, to jednak ze swej natury prowadzi do kreowania nowej filozofii życia, która odcina się od wcześniej przyjętych i powszechnie akceptowanych zasad i norm (do głównych cech postmodernizmu zaliczamy: „antykartezjanizm, antyobiektywizm, antydemokracjonizm, antyscjentyzm, antyhumanizm, dekonstrukcjonizm, desakralizacja”<sup>3</sup>). To, co na początku XX wieku było tylko nowatorskim sposobem uprawiania filozofii czy rozumienia sztuki, dziś staje się coraz bardziej powszechnym stylem myślenia, który w bardzo negatywny sposób odnosi się szczególnie do chrześcijańskiego sposobu rozumienia człowieka i otaczającego świata. Postmodernizm nie tylko w innym świetle ocenia otaczającą rzeczywistość, ale w właściwym sobie duchu próbuje kształtować nowe pokolenia tak, by fundamentalne dotąd wartości, jak sumienie, zdolności poznawcze rozumu, obiektywna i niezmienna prawda czy sam Bóg, stały się tylko peryferyjnymi i subiektywnymi sposobami myślenia, które nie powinny mieć większego znaczenia dla kształtu i celu życia. Postmodernizm chce uczyć życia w świecie, jako przestrzeni pozbawionej wszelkiego sensu, którego dominującą przesłanką powinna być tymczasowość, przemijalność i pragmatyczność (por. FR 91)<sup>4</sup>.

Nowy – postmodernistyczny człowiek – sam dla siebie jest punktem odniesienia, probierzem wartości i sensem istnienia. To on określa, co ma być ważne, ku czemu chce dążyć i jak żyć. Tak nowatorski sposób postrzegania własnej egzystencji wydaje się być szczególnie „atrakcyjny” i jednocześnie niebezpieczny dla ludzi młodych, którzy nie mając jeszcze zakorzenienia w świecie wartości, kulturze czy religii, łatwo będą ulegać urokowi nowatorskiego stylu życia.

Młodzi ludzie, żyjąc w coraz bardziej otwartym świecie, nie wzrastają już w określonej – monolitycznej kulturze czy jednorodnej grupie społecznej, ale pośród cywilizacji szeroko rozumianego pluralizmu społeczno-kulturowego. Coraz mniej doświadczają więc naturalnej ciągłości swojej rodzimej kultury, a coraz bardziej stają się grupą społecznego wyboru. Począwszy od alternatywnych filozofii życia, zróżnicowanego świata wartości czy wiary, a skończywszy na różnorodnych dobrach konsumpcyjnych. Życie w takim świecie nie tylko daje im możliwość wyboru, co wręcz zmusza do nieustannej konfrontacji i konieczności wybierania pośród

<sup>3</sup> T. P a n u ś, *Postmodernizm*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kistorz, W. Spyka, Opole 2004, s. 340–341.

<sup>4</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.

różnych wartości<sup>5</sup>. Wzrastanie i dojrzewanie w tak pluralistycznym społeczeństwie w całkowicie nowy sposób kształtuje ich świadomość, zmieniając jej odniesienie do otaczającej rzeczywistości. Młodzi ludzie są przez to coraz bardziej wyalienowani ze świata, w którym wzrastali ich rodzice. Wszystko bowiem, co dla rodziców było niepodważalne i święte, dla ich dzieci jest tylko opcją do wyboru. Coraz trudniej jest im się odnaleźć w teraźniejszości, którą postrzegają bardzo fragmentarycznie, a coraz mocniej zorientowani są ku przyszłości, która pozostaje jednak mało określona i niepewna. Pluralistyczny świat niesie w sobie twórczą przestrzeń i nie jest pozbawiony wartości, ale staje się również poważnym zagrożeniem w pokoleniowym przekazie kulturowym. Podobne zjawisko dotyczy pokoleniowego przekazu wiary i religijności, która jeśli nie będzie osadzona w odpowiednim doświadczeniu własnej tradycji oraz osobiście pogłębiona, może ulegać powolnej inercji w kierunku synkretyzmu i deistycznej powierzchowności.

Niebezpieczeństwo stopniowej marginalizacji dotyczy zwłaszcza sfery religijno-moralnej, która wobec wielu alternatywnych stylów funkcjonowania, łatwo będzie przegrywać z propozycjami „kultury chwilowej przyjemności”, promującej konsumpcyjne i hedonistyczne nastawienie do życia. Jej doraźność i zmysłowa odczuwalność, zwłaszcza dla ludzi młodych, jest zazwyczaj bardziej atrakcyjna niż wymagający twórczego wysiłku świat wyższych wartości. Istnieje stąd niebezpieczeństwo, że wobec oszałamiającego rozwoju nauki i techniki, a zwłaszcza środków komunikacji, do których nawet dzieci mają już dostęp, religia i tradycyjna etyka będą postrzegane, jako coś nieżyciowego i zacofanego. Nową „świętynią” ludzi młodych staje się dziś wirtualna przestrzeń, która nie tylko pochłania ogromne ilości czasu i buduje zupełnie nowy kształt relacji społecznych, ale również kształtuje nową mentalność, która coraz bardziej skoncentrowana jest na realizacji własnych potrzeb<sup>6</sup>.

Zraniona konsekwencjami grzechu natura ludzka ma swoje „upodobanie” w przywiązywaniu się do tego, co uchwytnie i zmysłowo odczuwalne, a z natury nietrwałe, czym próbuje nasycić głód ducha i ciała, poszukując nieustannie nowych wrażeń, na wzór starożytnych *panem et circenses*. Zjawisko to jest tak stare, jak sam człowiek, znajduje jednak obecnie coraz to nowe środki wyrazu, które w naszym konsumpcyjnym społeczeństwie są wszechobecne i ogólnodostępne. Powszechność i łatwość dostępu tak wielu dóbr sprawia, że ateizm praktyczny zbiera dziś szczególne obfite żniwo czyniąc ludzi neurotycznymi pożeraczami taniej i powierzchownej rozrywki. Właśnie ta forma ateizmu zdaje się być obecnie szczególnie niebezpieczna, gdyż prowadzi do „duchowego odrętwienia” i wewnętrznej jałowości<sup>7</sup>. Osoby, a nawet grupy społeczne, które cierpią na tę „chorobę” zazwyczaj nie walczą już z Bogiem czy religią, oni po prostu jej nie potrzebują, gdyż są pozbawieni religijnych potrzeb. Zamknięci w tym, co doczesne i zmysłowo odczuwalne, stają się całkowicie obojętni duchowo, a przez to niezdolni do poszukiwania i przyjmowania

<sup>5</sup> Por. J. K o s t o r z, *Perspektywy katechezy w nowym tysiącleciu chrześcijaństwa*, w: *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, Opole 2001, s. 210–211.

<sup>6</sup> Por. Tamże, s. 212–213.

<sup>7</sup> G. D a n n e l s, *Ewangelizacja zsekularyzowanej Europy*, w: „Znak” 41:1989 nr 8, s. 5–6.



wartości wyższych. To swoista choroba, która ostatecznie może prowadzić do życiowej alienacji i duchowej śmierci.

Poddanie się konsumpcyjnemu stylowi życia w dłuższej perspektywie może prowadzić do głębokiego skoncentrowania tylko na sobie samym, a przez to do kreowania stylu osobowości narcystycznej, która pozbawiona jest wszelkich moralnych i społecznych zobowiązań. Osobowość ukształtowana w ten sposób ma tak wielką potrzebę autoafirmacji, że ginie odniesienie do świata wartości wyższych czy jedynego Absolutu, jakim jest Bóg. Prawem i swoistym punktem odniesienia staje się wówczas to, co służy zaspokajaniu partykularnych potrzeb i zagłusza poczucie samotności czy „ból” codziennego życia. „Człowiek narcystyczny” żyje z dnia na dzień, chce doświadczać wszystkiego łatwo i szybko, nastawiony jest na nieustanną konsumpcję i przyjemność<sup>8</sup>. Życie w takim duchu, który promuje współczesna popkultura, a którego ofiarami stają się głównie ludzie młodzi, prowadzi do całkowitej izolacji, pogłębia samotności i zamka na rozwój życia pośród wartości. W imię wyzwolenia i rozwoju człowiek sam wprowadza się w niewolę. Narcystyczny styl życia, rozwijany w imię wolności, paradoksalnie, nie tylko, że nie czyni człowieka wolnym, ale wręcz „wyzwała go od jego wolności”<sup>9</sup>. Bardzo trafną obserwację w tej materii poczynił A. Cencini, który odwołując się do psychologicznych mechanizmów ludzkiej emocjonalności, wysunął wniosek, że: „Im bardziej człowiek robi to, co mu się podoba, tym mniej mu się podoba to, co robi”<sup>10</sup>. Nieustanne poszukiwanie zaspokojenia nie tylko że nie prowadzi do uzyskania trwałej satysfakcji, ale czyni człowieka niewolnikiem jego własnych, z natury nienasyalnych, zmysłów.

Konsumpcyjne i powierzchowne nastawienie do życia, choć w dużej mierze cechuje współczesny świat, nie oznacza bynajmniej całkowitego zaniku religijności czy duchowych potrzeb człowieka. Ciągłe na nowo próbuje on odnaleźć swój „Raj utracony” szukając coraz to nowych form wyrazu ukrytej duchowości. Widać to wyraźnie w nieustannym zapotrzebowaniu na nowe, często oderwane od chrześcijaństwa, wspólnoty i grupy parareligijne, pozwalające doświadczyć poczucia przynależności, wspólnoty i namiastek nadprzyrodzoneści.

## KOŚCIÓŁ EPOKI PRZEMIAN

We współczesnym, tak szybko zmieniającym się świecie, religia, a z nią i Kościół, przestają być znakiem niezmiennej duchowej tożsamości, która zapewnia swoiste kulturowe *kontinuum* danej społeczności, a coraz bardziej postrzegana jest jako znak przynależności do schyłkowej i kończącej się epoki. Na proces ten zwracał uwagę Jana Paweł II u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa. Wskazywał on, że wiara i religijność, będące niegdyś znakiem chwalebnej przynależności do Boga, w której z godnością przeżywano pełną zależność od Stwórcy, dziś postrzegana jest jako źródło destrukcyjnych ograniczeń i niebezpiecznej alienacji. Ten właśnie styl

<sup>8</sup> Tamże, s. 10–11.

<sup>9</sup> J. R a t z i n g e r, *Ku zjednoczonej Europie. Powołanie i przeznaczenie Europy*, w: „Znaki Czasu” 19:1990, s. 4.

<sup>10</sup> A. C e n c i n i, *Od wychowania do formacji*, Kraków 2003, s. 73–74.

myślenia pogłębia procesy laicyzacyjne i odziera człowieka z transcendentnej perspektywy istnienia. Owocem życia w takim klimacie jest nie tylko zanik religijności, ale i utrata duchowej – nadprzyrodzonej perspektywy w rozumieniu człowieka oraz świata. Wszystko to prowadzi do głębokiego zagubienia etyczno-moralnego, do życia w bardzo mglistej i nieokreślonej religijności lub wprost życia tak, „jak gdyby Bóg nie istniał” (TMA 36)<sup>11</sup>.

Dynamiczne zmiany dotyczą sposobu funkcjonowania i postrzegania Kościoła zwłaszcza na Starym Kontynencie. Widać wyraźnie, że nie jest on już takim, jakim był przez ostatnie wieki. Zmianom ulega nie tylko człowiek przyjmujący coraz bardziej postmodernistyczny sposób myślenia, ale i duchowe środowisko, w którym on żyje. Chrześcijaństwo, które ukształtowało fundamenty kultury europejskiej i nadało Europie kształt, zaszczipiając w niej podstawowe wartości, dziś zdaje się być coraz bardziej nieobecne. Nie bez bólu pisał o tym Jan Paweł II w *Ecclesia in Europa*, wskazując na „utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię” (EE 7; por. EE 24)<sup>12</sup>. Choć papież stwierdza, że „na kontynencie europejskim nie brak cennych symboli chrześcijańskiej obecności”, to jednak zauważa wyraźnie toczący się proces zeświecczenia, który rodzi niebezpieczeństwo, że ślady te „staną się jedynie pamiątkami przeszłości. Wielu ludzi nie potrafi już łączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem; wzrasta trudność przeżywania osobistej wiary w Jezusa...; w wielu sferach publicznych łatwiej jest deklarować się jako agnostycy, niż jako wierzący; odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga społecznego uwierzytelnienia...” (EE 7).

Żyjąc w nowej i zsekularyzowanej rzeczywistości wielu chrześcijan doświadcza duchowej inercji, która znosi ich na mieliznę obojętności i prowadzi do stopniowego zamierania zmysłu wiary. Można też zauważyć, że coraz silniej dochodzą do głosu różnorodne radykalne grupy o charakterze antychrześcijańskim, które choć są mniejszością, to jednak wprowadzają dyktaturę relatywizmu i politycznej poprawności, do realizacji której czuje się przynaglona coraz większa część społeczeństwa. Wymownym znakiem takiej właśnie formy myślenia mogą być nagłośnione przez dziennikarzy słowa Terry’ego Sandersona, szefa *Narodowego Stowarzyszenia Świeckiego*, wypowiedziane podczas wizyty papieża Benedykta XVI w Anglii: „Papież powinien wziąć swoją religię i wrócić do domu, a nas zostawić, byśmy mogli organizować nasze społeczeństwo tak, jak chcemy”<sup>13</sup>. Choć jest to głos tylko pewnej – mniejszościowej grupy, to jednak ukazuje on wyraźnie laicyzujące trendy, które coraz bardziej przenikają i kształtują obraz „nowego” społeczeństwa Europy.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, 1994.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, 2003.

<sup>13</sup> Cyt. za: M. Müller, *Inteligentny projekt*, w: „Tygodnik Powszechny” 39:2010, s. 20–21.

## DAWNE I NOWE AREOPAGI

Doświadczenie wielu chrześcijan, którzy zagubili zmysł wiary, nie jest dla Kościoła zjawiskiem nowym, zawsze było w nim obecne, zmieniała się tylko jego skala i dynamizm. Trudności życia wiarą nie są czymś wyjątkowym i spotykanym tylko we współczesnej epoce, bo w rzeczywistości dotyczą każdego etapu rozwoju ludzkości. Ich specyfiką jest jednak to, że procesy te następują obecnie znacznie szybciej i przyjmują charakter masowy. Wraz z narastaniem procesów globalizacyjnych i zanikaniem różnych barier pomiędzy poszczególnymi krajami i regionami, kulturami i religiami, ludzie są coraz bardziej otwarci na obecność różnorodnych trendów kulturowych, a swobodny przepływ informacji sprawia, że także świat w mikroskali staje się coraz bardziej wielokulturowy.

W tym kontekście warto nawiązać do najbardziej pierwotnego etapu życia Kościoła, związanego z tworzeniem się jego oficjalnych struktur. Pierwsza wspólnota Kościoła lokalnego w Europie powstała w Filipii, mieście położonym przy ważnym szlaku Via Egnatia, łączącym Adriatyk z Morzem Egejskim. Za czasów świętego Pawła było to główne miasto rzymskiej prowincji Macedonii, w którym Apostoł Narodów rozpoczął europejski etap swojej działalności misyjnej w połowie pierwszego wieku naszej ery. Tak ważne miejsce, które dla tamtego regionu było swoistym węzłem komunikacyjnym i handlowym, było też przestrzenią przenikania się różnych kultur i religii, dla których chrześcijaństwo było czymś obcym i zewnętrznym<sup>14</sup>. Głosząc Ewangelię w takim miejscu apostoł Paweł musiał borykać się z wieloma trudnościami i problemami. Stąd pisząc w bardzo osobistym liście do chrześcijan w Filipii, którzy stanowili mniejszość pośród pogan, zachęcał, by nie okazali się ludźmi chwiejnymi czy przewrotnymi, ale tymi, którzy są „źródłami światła w świecie” (lub, jak podaje tłumaczenie Biblii paulińskiej, „jak gwiazdy na niebie” (Flp 2,15). Mówiąc o roli chrześcijan w tak wielokulturowym świecie św. Paweł w tekście greckim używa czasu teraźniejszego – *jawicie się, jesteście* – ukazując coś, co już faktycznie istnieje, co ma ontologiczną wartość zrodzoną w sakramencie chrztu św., a nie o zadaniu do wykonania w przyszłości. Jest to więc wezwanie do świadomego przeżywania posiadanej już duchowej tożsamości, która różni się od mentalności świata. Św. Paweł nie nakazuje chrześcijanom, by wycofali się ze świata lub go potępili, ale właśnie, aby byli w nim obecni, celebrując, pogłębiając i zachowując swoją duchową tożsamość. Pragnie, by w świecie pełnym mroku byli obecni, jako źródła światła, by wnieśli do niego nową jakość i nowy styl życia.

Przywołane odniesienie biblijne dobrze ukazuje rolę chrześcijan w świecie. Ich pierwszą misją jest nie tyle działanie, co bycie tym, kim naprawdę są, nosicielami Bożego światła. Ukazana droga przeżywania własnej tożsamości jest jednocześnie drogą uświęcenia i formą apostołatu – misji – bycia ogniskami światła dla świata. Uprzywilejowaną i pierwszą formą apostołstwa pozostaje bowiem zawsze „świadectwo życia prawdziwie ewangelicznego” (RMis 42)<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> J. Pytel, *Wstęp do Listu do Filipian*, w: *Nowy Testament*, Poznań 2011, s. 345.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio*, 1990.

## ODNOWIONA OBECNOŚĆ KOŚCIOŁA

Dobre rozumienie świata, w jakim dziś żyje Kościół, jest punktem wyjścia do podejmowania owocnej posługi. Kościół nie może obrażać się na świat, w którym przyszło mu żyć, ale musi próbować go rozumieć, odczytywać jego potrzeby i w nowy, dostosowany do współczesnej mentalności sposób głosić Ewangelię. W tych założeniach wyraża się duszpasterski zamysł nowej ewangelizacji, do której Kościół czuje się obecnie szczególnie wezwany. Z jednej strony mamy bowiem zawsze żywą i uzdrawiającą moc Ewangelii, która nigdy się nie starzeje, a z drugiej strony zupełnie nową mentalność świata, który ciągle ulega przeobrażeniom. Zwłaszcza w środowiskach, które można nazwać postchrześcijańskimi, czyli wśród społeczności, które niegdyś były chrześcijańskie, a dziś utraciły żywy sens wiary, zachodzi potrzeba nowej ewangelizacji albo reewangelizacji (por. RMis 33). Kościół nie może zrezygnować, zmieniać czy dostosowywać Ewangelii, bo wówczas niszczyłby własną tożsamość, ale musi szukać ciągle nowych sposobów i środków wyrazu, by współczesny, tak wyalienowany i często zdechrystianizowany człowiek, był zdolny usłyszeć kierowane do niego słowo Boże i otworzyć się na dar ofiarowanej mu miłości<sup>16</sup>. Kościół jest więc zaproszony do tego, by ciągle na nowo próbować odnajdywać i rozumieć człowieka, który żyje w coraz bardziej laickim świecie i coraz mocniej jest wyalienowany z przestrzeni chrześcijańskich tradycji i wartości.

Obserwowane zmiany społeczne, choć dla Kościoła są bolesne, nie powinny rodzić w nim lęku, ale raczej budzić wśród chrześcijan potrzebę wewnętrznej odnowy, otwarcia na dialog i czytelnego świadectwa. Taką właśnie postawę można dostrzec w działalności obecnego papieża Benedykta XVI, który w cyklu kolejnych pielgrzymek nie przez przypadek wizytuje zwłaszcza te kraje, które w szczególny sposób doświadczają skutków procesu laicyzacji. Odwiedzając te miejsca, zwłaszcza w Europie, papież w sposób niezwykle przemyślany i głęboki podejmuje dialog ze współczesną kulturą. Mówi o konfrontacji wiary i rozumu, o etyce i ekonomii, relacjach z innymi religiami, problemie nowożytnego ateizmu i relatywizmu. Benedykt jest przekonany, że „religia nie jest problemem do rozwiązania przez prawodawstwo”<sup>17</sup>, ale wielkim dobrem, które wzbogaca wszystkie dziedziny ludzkiego życia. „Papież, jak określił to jeden z dziennikarzy komentujący pielgrzymkę do Anglii, nie przyjechał rozniecać konfliktu z ateistami, nikogo też nie przekreślał, ale chciał przypomnieć o judeochrześcijańskich korzeniach Europy, których podcięcie doprowadzi do zniszczenia jej cywilizacji. Nie potępia świata, w którym żyjemy, ale po raz kolejny przedstawia pozytywną propozycję wobec kultury laickiej”<sup>18</sup>. Jak mądry i doświadczony „pasterz” przypomina, że „Kościół ma do zaofiarowania Europie najcenniejsze dobro, jakiego nikt inny dać jej nie może: jest to wiara w Jezusa Chrystusa, źródło nadziei, która nie zawodzi; dar leżący u początków jedności duchowej

<sup>16</sup> Por. A. L e w e k, *Ku integralnej koncepcji nowej ewangelizacji*, w: *AK* 1:1995, t. 124, s. 15.

<sup>17</sup> B e n e d y k t XVI, Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall w Wielkiej Brytanii, 16–19.09.2010. Cyt. za: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/gb-westminsterhall\\_17092010.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/gb-westminsterhall_17092010.html)

<sup>18</sup> M. M ü l l e r, *Inteligentny projekt*, w: „Tygodnik Powszechny” 39:2010, s. 21.

i kulturowej ludów Europy, który dzisiaj i w przyszłości stanowić może zasadniczy wkład w ich rozwój i integrację” (EE 18).

Nowa ewangelizacja, to nowy sposób obecności chrześcijan w świecie. Obecności naznaczonej nie tyle gorączkową aktywnością, co raczej pogłębionym rozumieniem i przeżywaniem własnej tożsamości duchowej. Przed chrześcijanami stoi wyzwanie nie tyle do buntowniczych i fundamentalistycznych działań, których w świecie dzisiaj nie brakuje, co raczej do osobistej pracy nad sobą i pogłębienia wiary, której owocem będzie zdolność do odważnego i autentycznego życia Ewangelią pośród społeczeństwa naznaczonego sekularyzacją. Aktualną i najbardziej doniosłą rolą Kościoła jest dzisiaj formacja dojrzałych chrześcijan i odpowiedzialnych wspólnot kościelnych charakteryzujących się głęboką wiarą, umiejętnością odczytywania znaków czasu oraz zdolnych do wypracowania zrozumiałego języka wiary, który pozwoli na prowadzenie dialogu z człowiekiem naszych czasów<sup>19</sup>.

Dzieło nowej ewangelizacji będzie się zaczynać od nowości życia samych ewangelizatorów, ale później i nowych form głoszenia Ewangelii, nowego języka i środków wyrazu, adekwatnych do wymagań współczesnej kultury. Odpowiedzią Kościoła na pojawiające się trudności nie może być tylko zwiększenie intensywności pracy, czyli robienia tego, co dotąd, tyle że gorliwiej. Choć sama gorliwość jest pomocna, to jednak może okazać się niewystarczająca. Duszpasterstwo tradycyjne, nastawione na masy, nadal pozostaje podstawową i aktualną formą działalności pasterskiej, ale nie może pozostać formą jedyną. Przemiany współczesnego świata i mentalności ludzkiej domagają się bardziej zindywidualizowanych i pogłębionych form posługi, która nie będzie nastawiona na swoistą „usługowość religijną”, ale stanie się bardziej odważną i dynamiczną, osobową i wspólnototwórczą formą przeżywania wiary<sup>20</sup>. Taki sposób głoszenia Dobrej Nowiny jest możliwy tylko wówczas, gdy ewangelizatorzy sami są nią głęboko przejęci i poruszeni. „Nie chodzi bowiem tylko o gorliwość, co bardziej o świadectwo. Gorliwość bez świadectwa, bez własnego doświadczenia i łaski, bardziej przypomina ducha propagandy niż ewangelizacji. (...) Ewangelizacja polega nie tyle na doprowadzeniu ludzi do uznania prawdy o Jezusie Chrystusie, ale raczej na doprowadzeniu ludzi do samego Jezusa Chrystusa”, a to mogą uczynić tylko świadkowie<sup>21</sup>.

## POSZUKIWANIE KATECHETYCZNEJ DROGI

Środowisko katechetyczne, świadome tak wielu dokonujących się przemian, podjęło w minionym wieku ogromny wysiłek w poszukiwaniu adekwatnego modelu katechezy, który mógłby odpowiadać aktualnym potrzebom katechizowanych. Począwszy od adaptacji osiągnięć nauk pedagogicznych, czego odbicie znajdujemy w katechetycznym zastosowaniu stopni formalnych, poprzez odnowę biblijną, która zaowocowała katechezą ukierunkowaną kerygmatycznie, aż po katechezę otwartą na doświadczenie ludzkie, której odzwierciedleniem była katecheza antropologicz-

<sup>19</sup> M. Martini, *Chrześcijanie w Europie*, w: „Przegląd Powszechny” 7–8:1991, s. 22.

<sup>20</sup> G. Siwek, *Mielizny nowej ewangelizacji*, w: „Więź” 4:1997, s. 49.

<sup>21</sup> J. Salij, *Ewangelizacja: uwagi elementarne*, w: „Znak” 10:1992, s. 6, 8.

na. W ostatnich dziesięcioleciach poszukiwania te zostały zdominowane przez te dwa ostatnie nurty katechetyczne, które wzajemnie się przenikały i stymulowały do kreowania nowych sposobów skutecznego głoszenia orędzia chrześcijańskiego.

Model kerygmacyjny wniósł ogromny wkład w odnowę katechezy, gdyż pomógł jej powrócić do źródeł wszelkiego nauczania, a mianowicie do słowa Bożego. Po całych wiekach koncentracji na teologicznym przekazie treści w ujęciu scholastycznym katecheza mogła na nowo objawić swoją duchową świeżość, którą czerpała z Bożego źródła. Było to z pewnością wielkie osiągnięcie, które zaowocowało katechezą skoncentrowaną na głoszeniu kerygmatu, a potem poszukiwaniu różnych modeli samodzielnej katechezy biblijnej. Choć opisany proces biblijnej odnowy przynosił dobre owoce, to jednak szybko zauważono, że nie są one wystarczające. Powodem niepełnej skuteczności katechezy biblijnej okazały się głębokie przemiany mentalności współczesnej młodzieży, która żyjąc w zlaicyzowanym świecie, coraz mniej była zdolna i chętna do słuchania słowa Bożego. Szybko więc zauważono, że katecheza kerygmacyjna domaga się modyfikacji i dopełnienia.

Próbą odpowiedzi na takie zapotrzebowanie stał się wyraźny zwrot ku człowiekowi i środowisku jego życia. Propozycja ta, określana mianem katechezy antropologicznej, zmieniała punkt ciężkości, koncentrując się nie na tym, co boskie, ale bardziej na tym, co ludzkie. Początkowo wydawało się, że tak zorientowana katecheza, wychodząc jakby „od dołu”, od egzystencjalnych problemów człowieka i środowiska jego życia, będzie odpowiadać na jego problemy i stanie się lekarstwem na pojawiające się trudności. Wśród niektórych katechetów Europy Zachodniej pojawiały się nawet myśli o potrzebie akceptacji procesów laicyzacyjnych oraz konieczności wypracowania nowego modelu chrześcijaństwa, bardziej „świeckiego”, dostosowanego do możliwości percepcyjnych współczesnych ludzi. Nowe ujęcie chrześcijaństwa, dostosowane do mentalności świata, miało stać się bardziej zrozumiałe, przyjazne i możliwe do przyjęcia zwłaszcza dla młodych ludzi wychowanych w innym duchu niż ich rodzice<sup>22</sup>.

Docenienie wartości ludzkich oraz bardziej egzystencjalne ukierunkowanie katechezy było ważnym i pozytywnym osiągnięciem kierunku antropologicznego, które także dziś nie traci swego znaczenia. Z perspektywy czasu widać jednak, że zbyt daleko idąca antropologizacja, nie tylko nie rozwiązała napotkanych trudności, ale jeszcze bardziej je pogłębia, prowadząc do coraz większej laicyzacji środowisk chrześcijańskich. W okresie, kiedy na Zachodzie próbowano uwierzyć w moc odnowionego, „uwspółcześnionego” chrześcijaństwa, wnikliwy polski pastoralista i katechetyk – ks. F. Blachnicki wyraźnie się temu sprzeciwiał, twierdząc, że taki typ nauczania i wychowania w wierze nie rokuje wielkich nadziei, gdyż gubi to, co dla Kościoła jest fundamentalne i określające jego nadprzyrodzoną tożsamość. Blachnicki był przekonany, że katecheza nie może wyprowadzać swojej tożsamości z aktualnych warunków społeczno-kulturowych, ale z otwartości na działanie Ducha Świętego i zakorzenienia w realizacji zbawczej misji samego Chrystusa<sup>23</sup>. Mijające

<sup>22</sup> F. B l a c h n i c k i, *Katechetyka fundamentalna*, CTh 39:1969 f, s. 71.

<sup>23</sup> M. M a j e w s k i, *Krytyka katechezy szkolnej*, w: „Katecheza w szkole”, red. M. Majewski, Lublin 1992, s. 137–138.

lata i pogłębiający się kryzys Kościoła europejskiego pokazuje, że ks. Blachnicki miał rację.

Analizowane przemiany katechezy ukierunkowanej najpierw kerygmatycznie, a później antropologicznej wydają się szczególnie ważne dla rozumienia zmieniającego się obrazu Kościoła w Polsce. Właśnie teraz, kiedy ojczyzna doświadcza tak szybkich i głębokich przeobrażeń, podobnie jak w niedalekiej przeszłości państwa Europy Zachodniej, musi on stawiać sobie pytanie, w jaki sposób nauczać i wychowywać w wierze, by młodzi ludzie mogli usłyszeć i przyjąć orędzie Dobrej Nowiny. Szukając odpowiedzi na to złożone pytanie warto odwołać się do doświadczeń kościelnych wspólnot innych krajów, by dzięki tej refleksji uniknąć powielania popełnionych już błędów.

Już w latach sześćdziesiątych XX wieku, czasach odnowy soborowej w Kościele i rewolucji kulturowej w krajach Europy Zachodniej, ks. Blachnicki z wnikliwością proroka zauważył, że środowisko katechetyczne, także w Polsce, staje się coraz bardziej „misyjne”. Osoby katechizowane, choć deklarują się jako wierzące, coraz mniej mają wspólnego z życiem wiary, a coraz więcej z pogańskim myśleniem, które domaga się nie tyle katechezy, co ewangelizacji. „Katecheza dzisiejsza znalazła się więc «w polu siły» niewiary, w obliczu świata, cechującego się jakąś nieobecnością Boga. (...) Musi więc ona z jednej strony uwzględniać trudności wynikające ze współczesnej sytuacji niewiary (prekatecheza), z drugiej strony musi się ona nastawić pryncypialnie na budzenie pogłębiania wiary jako swoje zadanie (kerygmat)”<sup>24</sup>. Posługa katechetyczna, jak trafnie zauważa wielki polski katechetyk ks. Mieczysław Majewski, „powinna więc równocześnie otwierać się na świat, wyrażać wobec niego sprzeciw i nanosić wartości wiary. Świat tak dalece włączy się w rozwój cywilizacji, że nie jest w stanie uświadomić sobie i popierać postępu integralnego, w którym duchowość odgrywa istotną rolę. A właśnie formacja w tym kierunku należy do zadań istotnych katechezy, która będąc z tego świata zarazem musi być z innego świata”<sup>25</sup>.

## KATECHEZA DIALOGU I KORELACJI

Doceniając rolę słowa Bożego w katechezie, a jednocześnie widząc konieczność zauważenia i doceniania życia osób katechizowanych, poszukiwano modelu katechezy, który mógłby połączyć to, co w obu kierunkach jest dobre, unikając jednocześnie tego, co było w nich mało owocne. Dobłą intuicję w tej materii mieli twórcy tzw. katechezy korelacji, którzy próbowali w zrównoważony sposób ująć i wyrazić wzajemne odniesienie, jakie zachodzi między Objawieniem a życiem człowieka. Nawiązując do całego biblijnego Objawienia, które ze swej natury ukazuje to, co boskie w tym, co ludzkie oraz do tajemnicy Wcielenia, gdzie Słowo staje się Ciałem, zauważono, że między Objawieniem Bożym a doświadczeniem ludzkim nie ma znaku przeciwieństwa, ale jest wzajemne odniesienie, wyrażające się swoistą

<sup>24</sup> F. B l a c h n i c k i, *Katechetyka fundamentalna*, Warszawa 2006, s. 101.

<sup>25</sup> M. M a j e w s k i, *Krytyka katechezy szkolnej*, w: „Katecheza w szkole”, red. M. Majewski, Lublin 1992, s. 139.

dialogicznością<sup>26</sup>. Spojrzenie to pozwala w nowy i bardziej twórczy sposób zorientować cały proces katechetyczny, by potrafił on harmonizować i łączyć to, co Boskie z tym, co ludzkie. Tak ukierunkowana katecheza może realizować zasadniczy paradygmat katechezy integralnej – „zasadę wierności Bogu i człowiekowi” – być wierną Bożemu Objawieniu, a jednocześnie być blisko współczesnego człowieka. Zorientowanie całego nauczania w takim właśnie „dialogu” powinno zaowocować tym, że katecheza, będzie miała w sobie ewangeliczną moc Bożego słowa, a jednocześnie będzie ciekawa i bliska życiu katechizowanych. Stąd katecheza ukierunkowana dialogicznie musi ciągle poszukiwać styku rzeczywistości boskich i ludzkich, by doświadczenie życia mogło być oświetlane i przenikane przez doświadczenie wiary. W katechezie korelacji, jak to określił ks. R. Murawski, musi nieustannie dochodzić do swoistego „tam i z powrotem”, czyli procesu korelowania wiary i życia, a wówczas katecheza będzie żywa, ciekawa i twórcza<sup>27</sup>.

Ukazana koncepcja katechezy jest tylko punktem wyjścia do rozumienia i praktykowania procesu wychowania w wierze. By mogła ona sprostać stawianym jej celom, będzie wymagać odpowiedniego wysiłku i talentu pedagogicznego katechety, który będzie odpowiedzialny za takie prowadzenie procesu nauczania, by mogło w nim dojść do spotkania Boga i człowieka. Katecheta pracujący w ten sposób będzie musiał być zarówno dobrym teologiem i biblistą, jak również pedagogiem i człowiekiem otwartym na problemy uczniów, by móc usłyszeć, zrozumieć i odpowiedzieć na ich aktualne potrzeby. W zależności od rozeznanej sytuacji i odczytanych potrzeb, a jednocześnie troszcząc się o integralny i pogłębiony przekaz depozytu wiary, będzie musiał w bardzo dynamiczny i plastyczny sposób, stosując różnorodne metody i środki wyrazu, integrować poznany świat uczniów z Bożym Objawieniem.

Jeśli Kościół skutecznie chce wypełniać swoją misję ewangelizacyjną i być w dialogu ze światem musi zaistnieć w przestrzeni, w której obecnie żyje młodzież, a którą stanowi świat nowych technologii medialnych oraz nauczyć się języka, jakim młodzi się posługują. Rozwój komunikacji sprawia bowiem, że świat multimedialny, a głównie Internet, staje się po rodzinie, Kościele i szkole kolejnym ważnym środowiskiem, w którym człowiek wzrasta, wychowuje się i podlega procesowi edukacji. Okoliczność ta jest znaczącym przynagleniem dla Kościoła, który wirtualną przestrzeń winien uczynić środowiskiem katechetycznym. Dzięki masowym mediom „dokonuje się proces wzajemnego oddziaływania uczestniczących i tworzących nową kulturę”, który może być wykorzystany, jako narzędzie do pogłębienia religijnej świadomości oraz przyjmowania orędzia Ewangelii<sup>28</sup>. Choć multimedia nie pozwalają na zaistnienie realnej – fizycznej obecności i doświadczenia naturalnej (bezpośredniej) wspólnoty wiary, gdyż mamy tu do czynienia z komunikacją pośrednią, która nie odpowiada w pełni naturze katechezy, nie zmienia to faktu, że Internet staje się ważnym narzędziem wychowania w wierze<sup>29</sup>. Stąd przestrzeń wir-

<sup>26</sup> R. M u r a w s k i, *Katecheza korelacji*, w: „Communio Polska” 1:1983, s. 102–103.

<sup>27</sup> Tamże, s. 104.

<sup>28</sup> R. C z e k a l s k i, *Katecheza komunikacją wiary*, Płock 2006, s. 247.

<sup>29</sup> P. M ą k o s a, *Mass media narzędziem czy środowiskiem katechezy?*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 393.



tualna domaga się zaangażowanej obecności Kościoła, umiejętności duszpasterskiego odnajdywania człowieka tam, gdzie on jest. Jeśli katecheza nauczy się nowych form komunikacji, to nie utraci kontaktu z młodym pokoleniem i pozostanie z nim w twórczym dialogu.

Wydaje się, że takie właśnie ukierunkowanie katechezy, która będzie otwarta, dialogiczna i gotowa do poszukiwań w prowadzeniu młodych ludzi na spotkanie z Bogiem, będzie miała szansę być owocna. Katecheza, jak zauważa ks. Mieczysław Majewski, jeśli ma zachować ożywiającą świeżość i odpowiadać na aktualne potrzeby młodych ludzi musi być zorientowana ku przyszłości, gdyż to właśnie „przyszłość jest najbardziej dynamiczną terażniejszością”<sup>30</sup>. Katecheza korelacji i dialogu, która z natury jest otwarta i poszukująca, powinna tę przyszłość dookreślić i w odpowiedni sposób pomóc dobrze ją przeżyć.

\* \* \*

Chrześcijanie XXI wieku powinni czuć się zaproszeni, by na nowo odpowiedzieć sobie na pytania: dlaczego wierzę, jak o tej wierze dzisiaj świadczyć i jak jej nauczać?<sup>31</sup> Nowe czasy domagają się bowiem nowych formuł wiary oraz innych sposobów jej argumentowania i przekazywania. Jan Paweł II u progu Jubileuszu Roku 2000 zauważył trafnie, że Kościół z tak bogatą historią nie potrzebuje tworzyć nowych programów, ale raczej powrócić do tego, który zostawił nam sam Chrystus. „Program już istnieje i jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię” (NMI 29)<sup>32</sup>. Wspólnota eklezjalna, podobnie jak niegdyś bracia z Filipi, staje dziś przed wezwaniem do ponownego odkrycia i pogłębienia własnej tożsamości. Chodzi o to, by Kościół, który żyje w coraz bardziej laickim społeczeństwie, nie wycofał się ze świata i go nie potępiał, ale potrafił być w nim obecny w ewangeliczny, a jednocześnie komunikatywny sposób. Stanie się to wówczas, gdy on sam pozostanie wspólnotą ewangelizowaną i ewangelizującą, która potrafi integrować wiarę z doświadczeniem życia oraz podejmować dialog z kulturą naszych czasów. W tym celu musi on tworzyć nowe środowiska katechetyczne i uczyć się rozmawiać językiem nowych technologii medialnych, dzięki którym ustawicznie będzie dochodzić do spotkania pomiędzy niezmiennym orędziem Ewangelii, a stale zmieniającym się światem. Tylko wtedy Kościół zrealizuje swoją misję i stanie się „solą i światłem” dla tych, którzy utracili swój smak lub żyją w ciemności (por. Mt 5,13–14).

<sup>30</sup> M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 10.

<sup>31</sup> R. Fischella, *Rok Święty znakiem wiary, która nie męczy się nigdy szukaniem*, w: „Tertio millennio adveniente”. *Komentarz teologiczno-pastoralny*, Sandomierz 1995, s. 170. Cyt. za: J. Kosterz, *Perspektywy katechezy w nowym tysiącleciu chrześcijaństwa*, w: „Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa”, red. R. Chałupniak, J. Kosterz, Opole 2001, s. 221.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineute*, 2000.

## THE CHURCH AND HER MINISTRY OF THE CATECHESIS IN THE FACE OF MODERN CHALLENGES

### SUMMARY

Due to globalisation social processes, once lasting for decades, proceed rapidly changing the way of thinking in individuals and whole societies, and leading to secularisation. Together with the lifestyle, the way of experiencing faith goes under modification and more and more people lose their spiritual identity living as if God did not exist.

Cultural transformation of the world, especially Europe, is becoming a particular challenge for the Church to be itself in the new reality and learn how to carry out its pastoral activity in a proper way. This task is difficult but indispensable. Nowadays the Church is appointed to establish new ways of preaching the Good News to people of the 21st century and learn to understand contemporary people who frequently think according to postmodernistic spirit. This bears the need of new evangelization and renewed catechesis, which will both hold the authority of the Word of God and be close to lives of the catechized. Hence the ministry of word has to be dialogue-oriented, and directed to correlation of experience of life and faith. Only then will it be alive, interesting and capable of guiding a contemporary human to meeting with the Lord.

## KATECHESE DER KIRCHE ANGESICHTS ZEITGENÖSSISCHER FORDERUNGEN

### ZUSAMMENFASSUNG

Die umgebende Welt, und der Mensch mit ihr, verändert sich immer schneller. Soziale Prozesse, die einst Jahrzehnte verliefen, führen heute, dank der medialen Globalisierung und Säkularisierung, zu mentalen Veränderungen der einzelnen Menschen und ganzen Gesellschaften. Modifiziert wird nicht nur der Lebensstil, sondern auch die Erlebensweise des Glaubens, weil immer mehrere Menschen ihre geistige Identität verlieren und so leben, „als ob es Gott nicht gäbe“.

Kulturelle Umwandlungen der Welt, Europas insbesondere, werden zu einer besonderen Aufforderung für die Kirche, die sich in der neuen Wirklichkeit nicht nur wieder finden, sondern auch lernen muss, die seelsorgerische Tätigkeit adäquat führen. Es ist mit Sicherheit keine leichte, aber doch nötige Aufgabe. Die Kirche wird heute eingeladen, neue Wege auszuarbeiten, um den Menschen des 21. Jahrhunderts das Evangelium zu verkünden. Sie muss lernen den zeitgenössischen, oft im Geiste der Postmoderne dekadenten Menschen neu verstehen. Daraus ergibt sich der Bedarf an neuer Evangelisierung und erneuerter Katechese, die die evangelische Kraft von Wirt Gottes in sich hat und gleichzeitig dem Leben der Katechisierten nahe steht. Deswegen muss die Verkündigung des Evangeliums dialogisch ausgerichtet, auf die Korrelation der Lebenserfahrung mit der Glaubenserfahrung eingestellt werden. Nur dann kann sie lebendig, interessant und fähig sein, den Zeitgenossen zur Begegnung mit Gott zu führen.

## WIERNI ŚWIECCY W EWANGELIZACJI KULTURY. ZASADY I POLA DZIAŁANIA

**Słowa kluczowe:** ewangelizacja, kultura, inkulturacja, Kościół, laikat

**Key words:** evangelization, culture, inculturation, Church, laity

**Schlüsselworte:** Evangelisation, Kultur, Inkulturation, Kirche, Laien

Nie ma takiej epoki i takiego zakątka ziemi, w których nie należałoby głosić Ewangelii – orędzia o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, Mesjaszu i Panu zmartwychwstałym. Misją Kościoła jest być dla świata światłem, którego źródłem jest sam Bóg i Jego objawienie. To światło winno rozjaśniać wszystkie dziedziny ludzkiej działalności, stanowiące razem jeden wielki Areopag, na którym dokonuje się wymiana myśli i ma miejsce spotkanie różnych filozofii oraz światopoglądów. Na nowoczesnym Areopagu nie może zabraknąć proklamacji Chrystusa, gdyż tylko w świetle Ewangelii ukazuje się prawdziwy sens i wartość życia ludzkiego oraz wzniosłość powołania człowieka, poszerzają się horyzonty rozumu i umacniają fundamenty ludzkiej moralności<sup>1</sup>. Pełnię człowieczeństwa człowiek może odnaleźć tylko w Chrystusie.

Na tym tle ujawnia się wielki dramat czasów współczesnych, którym jest „rozdzźwięk między Ewangelią a kulturą”<sup>2</sup>. Prowadzi on do erozji wiary chrześcijańskiej oraz związanych z nią mentalności, obyczajów i zachowań. Z tego względu ewangelizacja kultury staje się palącym zadaniem Kościoła, który jest świadom, iż w świecie kształtowanym w oderwaniu od Ewangelii zagrożona jest godność ludzka i niemożliwe staje się budowanie lepszego świata.

W dziele ewangelizacji kultur szczególną rolę spełniają wierni świeccy. Dlatego Kościół zachęca *christifideles*, by „z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety, ośrodki badań naukowych i technicznych, środowiska twórczości artystycznej i humanistycznej refleksji”<sup>3</sup>. Od ich zaangażowania w głoszenie Chrystusa i Jego zbawczego

---

\* Ks. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR, prof. UWM w Olsztynie, Wydział Teologii.

<sup>1</sup> Por. Papieska Rada ds. Kultury, *O duszpasterskie spojrzenie na kulturę*, Rzym 1999, nr 3.

<sup>2</sup> EN, nr 20.

<sup>3</sup> ChL, nr 44.

orędzia zależy, czy ludzie świadomi swej godności i prawdziwie wolni tworzyć będą środowiska życia, wspierające człowieka w dążeniu do pełnej dojrzałości osobowej.

## I. EWANGELIZACJA KULTURY

Kościół został zrodzony przez słowo Boże, aby głosił je wszelkiemu stworzeniu. Jest to słowo, które wciąż na nowo pragnie inkarnować się w świat ludzki. Jedną z przestrzeni przenikania słowa Bożego w ludzką rzeczywistość jest kultura, która jest jednocześnie wytworem człowieka, jak i czynnikiem kształtującym go we wszystkich wymiarach jego egzystencji. Ewangelizacja kultury służy takiemu jej doskonaleniu, aby żyjący w niej ludzie mogli w pełni rozwinąć swoje możliwości w życiu osobistym i społecznym.

### 1. Powołanie Kościoła do ewangelizacji

Pierwszym zadaniem Kościoła jest proklamacja słowa Bożego całemu światu. Misją wspólnoty wierzących w Chrystusa jest głosić to, co usłyszeli, w co uwierzyli i co mają zadanie przekazywać dalej. Kościół jest wspólnotą kerygmatyczną, która przez przepowiadanie słowa Bożego głosi cudowne dzieła Boże w historii, zwłaszcza zaś dzieło odkupienia dokonane przez Jezusa Chrystusa. Wspólnota zaś pojawia się tam, gdzie tchnie Duch i gdzie słowo Boże jest głoszone oraz przyjmowane z wiarą. Kościół jest zgromadzony i ukształtowany przez słowo Boże. *Ekklesia* to stały proces zwoływania ludzi, aby się łączyli w zgromadzenie wielbiące Boga. Kościół to odpowiedź na Boże słowo<sup>4</sup>.

Głoszenie słowa Bożego nie jest przekazem jakichś ponadczasowych idei, lecz konkretnym wydarzeniem – spotkaniem. Proklamacja Ewangelii czyni Boga obecnym tu i teraz, gdyż jest komunikacją bliskości Syna Bożego. Człowiek słuchający słowa Bożego doświadcza obecności miłującego Tym, z którym może nawiązać osobową relację. Podstawą dla bycia chrześcijaninem nie jest bowiem jakaś decyzja etyczna czy niezwykła idea, lecz „spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”<sup>5</sup>.

Słowo Boże głoszone przez herolda posiada moc samego Boga, od którego ono pochodzi. Wraz ze słowem Bożym dociera do ludzi zbawienie, które dzięki jego proklamacji staje się obecne w świecie. Słowo niesie z sobą obietnicę pełni zbawienia, o której daje świadectwo. Ta posługa Kościoła jest bronią przeciwko wszelkiemu bałwochwalstwu, które polega dzisiaj na apoteozowaniu wolności, rozumu, demokracji czy postępu technicznego<sup>6</sup>. Tego rodzaju idolatria zagraża człowiekowi,

<sup>4</sup> Por. A. D u l l e s, *Models of the Church*, New York 1987, s. 76–79.

<sup>5</sup> DCE, nr 1.

<sup>6</sup> Por. R. H a j d u k, *Współczesne mity – „złodzieje nadziei”. Prawda chrześcijańska w starciach z „postępową mitologią” w świetle encykliki „Spe salvi”*, w: *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, K. Parzych-Blakiewicz (red.), Olsztyn 2010, s. 10–16.

gdyż wywraca cały zdrowy porządek społeczny, pozbawiając ludzi prawdziwej wolności i sprowadzając ich do parametrów siły nabywczej oraz roli konsumentów.

Ewangelia to radosna wieść o tym, że Bóg kocha człowieka i obdarza go życiem na wieki<sup>7</sup>. Ewangelizacja jest głoszeniem Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa i Jego zwycięstwa nad Szatanem, grzechem i śmiercią. Głosząc Chrystusa jako Pana, Kościół występuje w obronie człowieka, któremu zagraża dzisiaj zredukowanie go do siły nabywczej czy wytwórcy kapitału.

Proklamacja Ewangelii przybiera różny kształt<sup>8</sup>. W swoim najważniejszym znaczeniu ewangelizacja odnosi się do głoszenia Ewangelii tym, którzy jeszcze nie wierzą. Ale ta działalność, zwana czasem pierwszą ewangelizacją to tylko jeden etap większego procesu. Przed nawróceniem ludzie mogą zostać przygotowani do przyjęcia słowa Bożego przez proces zwany preewangelizacją, a po nawróceniu potrzebują dalszej ewangelizacji w celu osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej. W czasach, w których wielu pozostaje z dala od Ewangelii, chrześcijanie potrzebują nowej ewangelizacji. Ewangelizacja w pełnym tego słowa znaczeniu obejmuje wówczas wszystkie trzy etapy: wiarygodne głoszenie Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie słyszeli, duszpasterstwo służące religijnemu dojrzewaniu wierzących, a także ożywianie wiary w tych, którzy w jakiejś mierze w niej osłabli.

Ewangelizacja jest procesem ciągłym. Jej punktem wyjścia jest pewność, że w Chrystusie znajduje się niezgłębione bogactwo, którego nie wyczerpuje żadna kultura i żaden czas oraz do którego wciąż można prowadzić ludzi, aby ich ubogacić. Jest to proces dynamiczny, w ramach którego wciąż na nowo rozlega się wezwanie do nawrócenia i do wiary w zmartwychwstanie Chrystusa, będące podstawą całej ewangelizacji, fundamentem wszelkiego ludzkiego rozwoju oraz początkiem budowania każdej prawdziwie chrześcijańskiej kultury<sup>9</sup>.

Jako niezmiennie posłannictwo Kościoła ewangelizacja domaga się umiejętności dokonywania ciągle nowych „przekładów” dobrej nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie z uwagi na zmieniającą się sytuację<sup>10</sup>. Bez umiejętności dostosowania swego przekazu do określonego kontekstu społecznego Kościół stanie się „antykwarem”. Zawsze jednak każdy współczesny „przekład” musi pozostać wiernym Ewangelii i Tradycji Kościoła. W przeciwnym razie Kościół zamieni się w „salon mody”, w którym oferowane ludziom będzie tylko to, co nowe i odpowiadające aktualnym trendom, ze szkodą dla integralności zbawczego orędzia.

<sup>7</sup> Por. ChL, nr 34; por. K. P a r z y c h - B l a k i e w i c z, *Obecność jako teologiczny aspekt ewangelizacji według nauczania Jana Pawła II*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2002 z. XIII, s. 238.

<sup>8</sup> Por. A. D u l l e s, *Evangelization for the Third Millennium*, New York 2009, s. 68.

<sup>9</sup> Por. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Buenos Aires 1992, nr 24.

<sup>10</sup> Por. K. K o c h, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben“ 2009 z. 1, s. 34.

## 2. Kultura i jej wymiary

Kultura oznacza wszystko to, czym „człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”<sup>11</sup>.

Kultura ma aspekt społeczny. Człowiek bowiem nigdy nie jest sam, lecz jest kształtowany przez społeczność, która oddaje mu do dyspozycji swoje formy myślenia, odczuwania i działania<sup>12</sup>. Kulturę tworzy wspólny język, następnie kształt wspólnoty, państwo z jego instytucjami, prawo, zwyczaje, standardy moralne, sztuka, formy kultu, itd. Wszystko to od początku formuje człowieka, nadając określony kształt i znaczenie ludzkiemu życiu.

Kultura ma także aspekt historyczny. Niesie ona ze sobą konkretny zestaw tradycji, wartości i przekonań, które na danym terenie utrwaliły się przez wieki. „Z różnego bowiem sposobu używania rzeczy, wykonywania pracy i wypowiedzania się, pielęgnowania religii i kształtowania obyczajów, stanowienia praw i instytucji prawnych, rozwijania nauk i sztuk oraz kultywowania piękna powstają różne, wspólne warunki życia i różne formy układu dóbr życiowych. Tak z przekazanych instytucji powstaje dziedzictwo swoiste dla każdej ludzkiej wspólnoty. Tak też tworzy się określone i historyczne środowisko, w które włącza się człowiek jakiegokolwiek narodu czy wieku i z którego czerpie wartości dla doskonalenia kultury osobistej i społecznej”<sup>13</sup>.

Na kulturę można także spojrzeć w aspekcie symbolicznym. Jest ona przestrzenią poszukiwania wyrazu dla prawdy, piękna i dobra<sup>14</sup>. Będąc obszarem panowania rozumu, wolności i kreatywności, pozwala ona ująć zdobycze intelektualne i duchowe w sposób widzialny przy pomocy prezentacji symbolicznych. Wówczas to, co stanowi kulturę, można zdefiniować jako funkcjonalne ujęcie przekonań i wartości wyznawanych w danej społeczności.

Istnieją różne kultury, które ucieleśniają etniczne i historyczne cechy poszczególnych narodów. Nie wszystkie kultury są jednakowo dobre, a żadna z nich nie może twierdzić, że jest doskonała<sup>15</sup>. Ponieważ ludzie wybierają zło i popełniają błędy, kultura może być zniekształcona lub perwersyjna. Może gloryfikować takie niegodziwości, jak kanibalizm, ofiary składane z niemowląt czy prostytutkę świątynną. Dlatego też prymitywne kultury powinny zostać wzmocnione i wzbogacone; upadłe kultury potrzebują oczyszczenia i regeneracji; zaawansowane kultury muszą być doskonalone i wykorzystane dla dobra człowieka, zaspokajając jego potrzeby

<sup>11</sup> KDK, nr 53.

<sup>12</sup> J. R a t z i n g e r, *Comunicazione e cultura: nuovi percorsi per l'evangelizzazione el Terzo Millennio*, „Nuova Umanità” 1(2003), s. 46.

<sup>13</sup> KDK, nr 53.

<sup>14</sup> Por. A. D u l l e s, *Evangelization for the Third Millennium*, dz. cyt., s. 64.

<sup>15</sup> Por. Tamże, s. 65.

pojawiające się w danych czasach i miejscach. W ten sposób otwiera się przestrzeń dla ewangelizacji, dzięki której światło Chrystusa oświeca kultury i wskazuje im drogę wiodącą do doskonałości<sup>16</sup>.

### 3. Spotkanie Ewangelii z kulturą

Ewangelia jest ściśle związana z kulturą, gdyż nie ma bezkulturowej Ewangelii i bezkulturowego chrześcijaństwa<sup>17</sup>. Od początku Ewangelia korzysta z ludzkiej kultury, aby mogła być przekazywana światu. Syn Boży, przychodząc na świat, wstępuje w ludzką kulturę. Używając kodu kulturowego późnego judaizmu, interpretuje On swoją misję przy pomocy terminów biblijnych, praktyk religijnych i zwyczajów pielęgnowanych przez ludzi, wśród których się urodził. Dlatego też „orędzie Ewangelii nie może być tak zwyczajnie odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (to jest od całego świata Biblii, a konkretnie od środowiska kulturowego, w którym żył Jezus z Nazaretu); ani też bez poważnych strat nie może być oddzielone od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków”<sup>18</sup>. Bóg pragnie bowiem objawić się ludziom nie abstrakcyjnie, lecz posługując się językami, obrazami i wyrażeniami typowymi dla danej kultury<sup>19</sup>.

Ewangelia stale dąży ku temu, by wnikać w to wszystko, co stanowi kulturę. Chce bowiem stać się w niej zrozumiałą i skuteczną w kształtowaniu całego środowiska życia ludzkiego, zachowując się jak drożdże, które przenikają całą masę. Ewangelia nigdy nie zastępuje kultury, ale ją kształtuje. Jak łaska buduje na naturze, tak wiara w Ewangelię buduje na kulturze, która jest „drugą naturą”<sup>20</sup>. Oznacza to, że pewne symbole obecne w kulturze, instytucje i wartości są potrzebne do wyrażenia wiary w Ewangelię. Dopiero wówczas, gdy wiara staje się kulturą, można założyć, że Ewangelia została przez ludzi w pełni przyjęta, całościowo przemyślana oraz jest w pełni wprowadzana w życie. W spotkaniu z kulturą Ewangelia otrzymuje jakby „nowe życie”<sup>21</sup>.

Ewangelia jest ze swej natury ukierunkowana na takie kształtowanie kultury, aby doprowadzić człowieka do prawdziwego człowieczeństwa, a tym samym w pełni uzdolnić go do życia we wspólnocie<sup>22</sup>. Tam, gdzie jednostki i wspólnoty uznają Chrystusa za swojego Pana, są w stanie stworzyć kultury, które odzwierciedlają prawdy i wartości ewangeliczne. Chrystus, pełen Boskiej prawdy i dobra, jest niewyczerpanym źródłem mądrości i cnoty. Ukazuje On istotę i zamiary Boga,

<sup>16</sup> Por. *Verbum Domini*, B e n e d y k t XVI, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Rzym 2010, nr 93.

<sup>17</sup> Por. Th.H. G r o o m e, *Inkulturation als Aufgabe der Pastoral*, „Concilium” 1994 z. 1, s. 84.

<sup>18</sup> *CT*, nr 53.

<sup>19</sup> Por. VD, nr 109.

<sup>20</sup> Por. F. G e o r g e, *Evangelizing Our Culture*, w: *The New Evangelization. Overcoming the Obstacles*, S. Boguslawski, R. Martin (red.), Mahwah 2008, s. 45.

<sup>21</sup> Por. Th.H. G r o o m e, *Inkulturation als Aufgabe der Pastoral*, art. cyt., s. 84.

<sup>22</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Comunicazione e cultura...*, art. cyt., s. 46.

odślaniając równocześnie sens stworzenia i ludzkiego życia. W świetle Chrystusowej Ewangelii człowiek lepiej rozumie siebie w odniesieniu do źródeł, praw i celów ludzkiego istnienia<sup>23</sup>.

Głoszenie Ewangelii jest propagowaniem prawdziwego humanizmu, gdyż Chrystus mówi światu, „kim w rzeczywistości jest człowiek i co powinien czynić, aby naprawdę być człowiekiem”<sup>24</sup>. Gdyby cała ludzkość poszła za Jego nauczaniem i przykładem, byłaby w stanie zbudować na ziemi kulturę pokoju i solidarności, czyli „cywilizację miłości”. Tymczasem tam, gdzie społeczeństwo odrzuca pomoc ze strony swojego Boskiego Odkupiciela, nieuchronnie skazuje się na upadek i zniszczenie. Generuje wtedy antykulturę nienawiści, przemocy i śmierci. W kulturze, w której nie ma miejsca na prawdę Ewangelii, pojawia się poważne niebezpieczeństwo podeptania godności ludzkiej, gdyż konsekwencją „śmierci Boga” jest zawsze śmierć człowieka<sup>25</sup>.

Spotkanie Ewangelii z kulturą określane jest mianem inkulturacji albo też interkulturacji, która podkreśla fakt, iż nie ma „ponadkulturowej”, „czystej” Ewangelii, a ponadto kultury muszą być wzajemnie na siebie otwarte, aby prowadzić dialog służący poszukiwaniu prawdy<sup>26</sup>. Interkulturacja (inkulturacja), która jest wyrazem posłusznego wypełniania nakazu Chrystusa wzywającego do ewangelizowania wszystkich narodów, nie może przyjąć ani postaci synkretyzmu, ani zwykłego przystosowania zbawczego orędzia do zastanych warunków społecznych. Ewangelia ma bowiem „przenikać w głąb kultur, wcielać się w nie, przewyższając elementy niedające się pogodzić z wiarą i życiem chrześcijańskim, podnosząc wartości owych kultur do poziomu tajemnicy zbawienia, które pochodzi od Chrystusa”<sup>27</sup>.

Celem ewangelizacji jest nawrócenie. Proklamacja Ewangelii osiąga swój cel, kiedy człowiek całym sercem pragnie przyłączyć się do Chrystusa i dokonać nawrócenia, czyli przyjąć nowy, ewangeliczny program życia, obejmujący życie we wspólnocie oparte na zasadach wypływających z Ewangelii<sup>28</sup>. Podobnie jak jednostki się nawracają, tak kultura musi zostać przemieniona. Gdy wierzący dostrzegają elementy demoniczne w kulturze i próbują je usunąć, dialog między wiarą a kulturą zamienia się w ewangelizację kultury. Aby oczyścić kulturę z tego, co sprzeciwia się Ewangelii, potrzeba kryteriów pozwalających na odróżnienie dobra od zła. Takim kryterium jest Ewangelia interpretowana w świetle wiary Kościoła<sup>29</sup>.

Ewangelizacja, która prowadzi do uszlachetnienia ludzkich kultur, przypomina nacinanie drzew owocowych w celu otrzymania smacznych i zdrowych owoców<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Por. KDK, nr 22.

<sup>24</sup> SpS, nr 6.

<sup>25</sup> Por. K. K o c h, *Der dritte Weg zu glauben...*, art. cyt., s. 31–32; A. D u l l e s, *Evangelization for the Third Millennium*, dz. cyt., s. 67.

<sup>26</sup> Por. M. K e h l, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 254; H. W a l d e n f e l s, *Fünfzig Jahre später*; w: *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*, M. Delgado, H. Waldenfels (red.), Fribourg – Stuttgart 2010, s. 266–267.

<sup>27</sup> PDV, nr 55.

<sup>28</sup> Por. EN, nr 23; RMis, nr 13.

<sup>29</sup> Por. F. G e o r g e, *Evangelizing Our Culture*, art. cyt., s. 44–45.

<sup>30</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Comunicazione e cultura...*, art. cyt., s. 48–50.



Narzędziem do „nacinania” kultur jest *Logos*, czyli objawiona w Chrystusie ewangeliczna prawda. Jest to „nacinanie”, które wymaga cierpliwego badania i zrozumienia kultury, aby odkryć występujące w niej zagrożenia i możliwości rozwoju ku pełni zgodnie z Bożym planem wobec ludzi. Wprawdzie tylko *Logos* może doprowadzić kultury do ich autentycznej czystości i dojrzałości, to jednak potrzebni Mu są słudzy mający odpowiednie umiejętności, odznaczający się znajomością uprawy owoców, a także doświadczeniem i cierpliwością. To dzięki posłudze wierzących możliwe jest ciągłe spotkanie między *Logosem* i kulturą, którego owocem będzie pojawienie się przyjaznego człowiekowi środowiska wspierającego wzrost i rozwój duchowy osoby ludzkiej.

## II. UCZESTNICTWO WIERNYCH ŚWIECKICH W DZIELE EWANGELIZACJI KULTURY

Podmiotem ewangelizacji jest cały Kościół, a zatem także wierni świeccy. Podjęmą oni specyficzne zadanie przenikania duchem Ewangelii polityki, życia społecznego, gospodarczego i rodzinnego. Początkiem ewangelizacji kultury jest zakorzenienie w kontemplacji rozeznanie, w jakiej mierze kultura współczesna urzeczywistnia ideał chrześcijańskiego humanizmu oraz gdzie nieewangeliczne wartości stanowią zagrożenie dla ludzkiej godności. Dzięki temu odsłania się przed *christifideles* przestrzeń działania zmierzającego do udoskonalenia kultury oryginalnym bogactwem Ewangelii i wiary chrześcijańskiej.

### 1. Powołanie wiernych świeckich do głoszenia Ewangelii

Za zbawcze posłannictwo Kościoła odpowiedzialni są zarówno duchowni, jak i świeccy. Ewangelizacja – zgodnie ze swoją naturą – jest nie tylko dziełem biskupów i kapłanów, lecz wszystkich wiernych, którzy przyjęli chrzest i bierzmowanie. Ich zadaniem jest wypełniać swoje prorockie powołanie, wynikające bezpośrednio z chrztu, i świadczyć o Ewangelii w każdej sytuacji życia codziennego<sup>31</sup>.

Wierni świeccy są podmiotami ewangelizacji<sup>32</sup>. Na mocy powołania otrzymanego od samego Chrystusa głoszą oni światu Boże zbawienie. Świeccy są głosicielami wiary w życiu społecznym, które dzięki ich apostołskiej aktywności przemienia się w „cywilizację miłości”. *Christifideles* ewangelizują zarówno słowem, jak i czynem oraz całą swoją postawą życiową.

Ewangelizacja jest dziełem całego Kościoła, czyli wspólnoty chrześcijańskiej jako jedności duchownych i świeckich<sup>33</sup>. Łączy ich braterstwo w taki sam sposób, w jaki złączeni są oni w jedno z Chrystusem. Istotną cechą tej koniecznej relacji

<sup>31</sup> Por. VD, nr 94.

<sup>32</sup> Por. ChL, nr 30; E. K l i n g e r, *Armut. Eine Herausforderung Gottes*, Zürich 1990, s. 130.

<sup>33</sup> Por. M. G o z z i n i, *Die Beziehungen zwischen den Laien und der Hierarchie*, w: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. II, G. Barauna (red.), Frankfurt a. M. 1966, s. 327.

wzajemnej – *christifideles* nie mogą się obyć bez hierarchii, ta zaś bez wiernych świeckich – jest miłość braterska. Wspólnotę ewangelizującą ożywia i podtrzymuje nadprzyrodzona miłość. We wspólnocie wierzących duchowni i *christifideles* – pomimo różnych funkcji, jakie spełniają – są w jednakowej mierze aktywni we „wspólnym dziele” zbawienia, przy czym w niektórych sytuacjach i okolicznościach Kościół może być obecny i skuteczny w proklamowaniu Ewangelii tylko poprzez świeckich<sup>34</sup>.

Zgodnie ze swoim stanem życia wierni świeccy podejmują swoisty rodzaj ewangelizacji, wspierając duchownych w pełnieniu zbawczej posługi w świecie. „Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki; dalej, dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienia ludzkie”<sup>35</sup>. We wszystkich tych sferach ludzkiej działalności jest miejsce na *christifideles*, którzy pełni ewangelicznego zapалу oraz w sposób kompetentny przyczyniają się do zmiany mentalności, obyczajów i zachowań ludzi, doprowadzając ich do spotkania z Chrystusem.

## 2. Podstawowe zasady ewangelizacji kultury

Początkiem ewangelizacji kultury jest modlitwa. Każdy chrześcijanin, który chce mieć udział w głoszeniu Ewangelii światu, jest wezwany do nawiązania i pielęgnowania żywej relacji z osobowym Dobrem, Pięknem i Prawdą. Ewangelizacja kultury zawsze bowiem rozpoczyna się w sercu człowieka. Jest to działalność o charakterze kontemplacyjnym<sup>36</sup>. Żeby ewangelizować kulturę, nie wystarczy nauczyć się katechizmu albo przeczytać Pismo Święte. Ludziom potrzeba przede wszystkim Bożego światła, które pomoże właściwie zrozumieć wartości, historię i hierarchie dóbr istotnych dla danej kultury, aby można było w niej promować dobro i demaskować zło.

Spotkanie z Bogiem na modlitwie prowadzi do zrozumienia sprzeczności rozdzierających kulturę zachodnią, która począwszy od oświecenia coraz szybciej oddala się od swoich chrześcijańskich fundamentów. Rozpad rodziny i małżeństwa, wzmagające się ataki na życie ludzkie i godność, nihilizm i hedonizm, redukcja wiary do subiektywnej rzeczywistości, konsekwentna sekularyzacja świadomości publicznej, dokonująca się w postaci fragmentacji i relatywizacji etosu – wszystko to prowadzi do konstatacji, że europejska kultura przybiera postać „«milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”<sup>37</sup>.

Wiara chrześcijańska jest od początku otwarta na wszystko, co jest wielkie, prawdziwe i czyste w kulturze światowej (por. Flp 4,8). Ci, którzy teraz ewangelizu-

<sup>34</sup> Por. KK, nr 33.

<sup>35</sup> EN, nr 70.

<sup>36</sup> Por. F o r g e, *Evangelizing Our Culture*, art. cyt., s. 57.

<sup>37</sup> EE, nr 9.

ją, najpierw poszukują w naszej kulturze tego, co w niej jest otwarte na Ewangelię i starają się dalej rozwijać te „ziarna Słowa”<sup>38</sup>. Muszą przy tym uwzględnić także kontekst socjologiczny i psychologiczny, w którym niektóre elementy są sprzeczne z wiarą lub odwrotnie – mogą stać się miejscami spotkania Ewangelii z daną kulturą.

Kiedyś środowiska rolnicze były „pogańskie”, dzisiaj w kulturach miejskich pojawiają się przestrzenie, gdzie konieczne jest głoszenie Ewangelii. Zadaniem ewangelizatorów jest zatem poszukiwać takich miejsc, w których prowadzone są znaczące rozmowy, aby również tam mogła być proklamowana Ewangelia. Ewangelizatorzy winni mieć udział w tworzeniu kultury na współczesnym Areopagu, czyli przez środki masowego przekazu, ale i równocześnie w takich miejscach, jak taksówka czy bar, w których ludzie chętnie nawiązują do swojego osobistego życia i „spowiadają się” jak w konfesjonale. Wierzący winni być świadomi, że są wezwani do ewangelizowania w pracy, gdy np. obsługują swoich klientów<sup>39</sup>.

W ewangelizacji kultury należy wystrzegać się irenizmu, czyli zawierania kompromisów za wszelką cenę i akceptacji nieewangelicznych postaw w imię dążenia do zgody społecznej. Potrzeba za to bezkompromisowej i odważnej krytyki obecnej kultury. Przynależność do chrześcijaństwa domaga się od wierzących wyrzeczenia się *pompa diaboli* (procesje diabelskie)<sup>40</sup>. Termin ten pierwotnie odnosił się do spektakli popularnych w czasach rzymskich, przedstawień w cyrku pełnych okrucieństwa, przemocy oraz mordów na mężczyznach i kobietach. Każdy, kto chciał zostać chrześcijaninem, musiał zerwać z tego rodzaju formami kultury, które należało określić jako chore. Dzisiaj zaś chodzi o odrzucenie i krytykę wszelkich form degeneracji obecnych w kulturze współczesnej oraz o przeciwstawienie się trendom sprzecznym z tradycją chrześcijańską, jak np. relatywizm, indywidualizm, obojętność wobec innych, brak solidarności z cierpiącymi i przesadny kult samorealizacji.

Krytyczne podejście do współczesnej kultury oznacza także gotowość do uznania w niej wartości „kompatybilnych” z chrześcijańskimi przekonaniami<sup>41</sup>. Należą do nich: tolerancja jako akceptacja istnienia i godności innych ludzi, poszanowanie sumienia jako ostatniej instancji w podejmowaniu decyzji moralnych, docenienie komunikacji i partycypacji we wszystkich procesach dotyczących jednostek i całego społeczeństwa, dążenie do wolności i samostanowienia w kształtowaniu życia osobistego. Wszystko to pozwala wierzącym w Chrystusa przekonać się, iż w każdym człowieku jest głębokie pragnienie dobra, prawdy i piękna, dzięki którym urzeczywistnia się jako osoba.

Każdego dnia współczesny człowiek bombardowany jest tysiącami reklam i informacji. W świecie, w którym komunikaty się na siebie nakładają, to, co istotne może łatwo utonąć w powodzi informacji (tzw. *attention crash*)<sup>42</sup>. Dlatego też, jeżeli

<sup>38</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Comunicazione e cultura...*, art. cyt., s. 47.

<sup>39</sup> Por. F. G e o r g e, *Evangelizing Our Culture*, art. cyt., s. 54.

<sup>40</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Comunicazione e cultura...*, art. cyt., s. 51.

<sup>41</sup> Por. M. K e h l, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, w: *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchengenerationen*, G. Koch, J. Pretschner (red.), Würzburg 1994, s. 45.

<sup>42</sup> Por. E. M i s t e w i c z, *Marketing narracyjny. Jak budować historie, które sprzedają*, Gliwice 2011, s. 6–18.

Ewangelia jest traktowana jako tylko jedna z wielu wiadomości, może być odrzucona na rzecz innych ważnych wiadomości albo zagubić się pośród nich. Potrzeba zatem performacyjnego głoszenia Ewangelii, czyli komunikacji, która przekona ludzi, że Bóg pragnie ich szczęścia, a w Jezusie Chrystusie jest pełnia życia. Ewangelia nie jest bowiem „jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie”<sup>43</sup>.

Z tego względu nie wystarczy opierać się współczesnej kulturze tylko na płaszczyźnie dyskursu, przekazując adresatom ewangelizacji argumenty przemawiające za wyższością chrześcijaństwa nad jakąkolwiek ziemską kulturą. Konieczne jest bowiem, aby uczynić osobę Chrystusa centrum przesłania i opowiadać o Nim, czerpiąc z głębin swojej osobistej zażyłości z Panem. Chrystus, który wspaniałomyślnie składa siebie w ofierze, aby zbawić człowieka, jest źródłem życia. Zmartwychwstały Pan, który wciąż wychodzi naprzeciw człowiekowi, aby uczynić jego życie prawdziwie wielkim i pięknym, wzywa do przyjęcia Jego zbawczego orędzia i zjednoczenia się z Nim w żywej relacji osobowej (*communio*). Wówczas to człowiek wstępuje na drogę, która pozwala mu w prawdzie urzeczywistnić swoją egzystencję i już na ziemi zakosztować pełni życia<sup>44</sup>.

Ewangelizacja nie kończy się na przekazie słowa, gdyż „nieodzowne jest nadanie temu słowu wiarygodności, by nie jawiło się jako piękna filozofia lub utopia, ale jako rzeczywistość, którą można żyć i dzięki której można żyć”<sup>45</sup>. Dlatego też najlepszą odpowiedzią na współczesne ludzkie pytania jest świadectwo, czyli przekonujący sposób chrześcijańskiego życia. Ewangelizacja zakłada zgodność wyznawanej wiary i życia, aby ludzie mogli dostrzec w chrześcijaństwie właściwy sposób umocnienia i uzdrowienia międzyosobowych odniesień wypełniających ich życie<sup>46</sup>.

Współczesna epoka zwraca uwagę nie tyle na doniosłe pytania, co raczej kładzie akcent na doświadczenie. Z tego względu ewangelizacja nie może być nigdy sprowadzona do intelektualnego przekazu prawd wiary, lecz zawsze musi być procesem życiowym, oczyszczeniem i transformacją ludzkiej egzystencji, a to dokonuje się we wspólnocie chrześcijańskiej. Podobnie jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, wierzący – dzięki swoim ewangelicznym odniesieniom braterskim – winni stanowić w świecie „społeczństwo kontrastu”, oferując ludziom alternatywny model egzystencji i stając się tym samym zaczynem przemiany teraźniejszej rzeczywistości w królestwo Boże<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Por. SpS, nr 2.

<sup>44</sup> Por. W. U r a n g a, *Comunicación, Iglesia y sociedad. Visión socio-eclesiológica de la comunicación*, w: *Evangelización y Comunicación*, G. Ravasi, J. McDonnell, W. Uranga (red.), Caracas 1994, s. 134–136; R. H a j d u k, *Jak ci, którzy nacinają sykomory. Posługa słowa w świetle nauczania Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Studia Redemptorystowskie” 2011 z. 9/1, s. 197.

<sup>45</sup> VD, nr 97.

<sup>46</sup> Por. M. A z e v e d o, *I religiosi, vocazione e missione*, Milan 1988, s. 212.

<sup>47</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Comunicazione e cultura...*, art. cyt., s. 52; G. L o h f i n k, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt*, Freiburg i. B. 1991, s. 62; C.G. A n d r a d e, *La nuova evangelizzazione nell'orizzonte dell'Europa postcristiana*, w: *La nuova evangelizzazione e i religiosi*, A. Beghetto (red.), Roma 1991, s. 35–36.

### III. EWANGELIZACJA KULTURY, CZYLI W SŁUŻBIE PRAWDY, DOBRA I PIĘKNA

Wierni świeccy ponoszą szczególną odpowiedzialność za przenikanie duchem Ewangelii współczesnej kultury, która także i dzisiaj odwołuje się do takich tradycyjnych wartości, jak prawda, dobro i piękno. Potrzeba jednak „oczyszczenia” ich dobrą nowiną o Jezusie Chrystusie w czasach, w których prawda rozumiana jest jako indywidualny wytwór jednostek ludzkich na ich prywatny użytek, dobro utożsamiane jest z przyjemnością, a piękno podporządkowane jest ludzkiej, nieraz chorej wyobraźni. Na wszystkich „areopagach” dzisiejszego świata potrzeba obecności dojrzałych i aktywnych *christifideles*, którzy wykorzystując otrzymane od Boga charyzmaty, w jedności z pasterzami Kościoła ukazywać będą ludziom boską prawdę, dobro i piękno, objawione przed wiekami w Chrystusie Jezusie.

#### 1. Świadectwo prawdy

Prawda głoszona przez chrześcijan ma charakter uniwersalny. „Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie czuły, że ich wiara nie jest częścią szczególnego obyczaju kulturowego, innego w każdym narodzie, ale należy do sfery prawdy, dotyczącej w równym stopniu wszystkich ludzi”<sup>48</sup>. Jest to prawda, która przekracza aktywność rozumu w zakresie nauk przyrodniczych. Oparta na fakcie Bożego objawienia nauka chrześcijańska porusza zdolność ludzkiego intelektu do odkrywania ostatecznej prawdy dotyczącej Boga, ludzkości i świata<sup>49</sup>.

Wierzący są wezwani do głoszenia prawdy Chrystusowej na współczesnych „areopagach”. Pierwszym z nich jest świat środków społecznego przekazu, które w obecnych czasach są „głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych. Przede wszystkim, nowe pokolenia wznoszą się w świecie uwarunkowanym przez mass-media”<sup>50</sup>. Od nich też w głównej mierze zależy ewangelizacja kultury. Chodzi przy tym o to, by nie tylko używać środków komunikacji masowej do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, lecz także by sposób głoszenia Ewangelii uwzględniał specyfikę współczesnego języka, nowe techniki oraz psychologię komunikacji. W ten sposób pojawia się szansa, iż duch Ewangelii przeniknie „nową kulturę”, kształtowaną przez nowoczesne środki przekazu.

Do współczesnych „areopagów” należy zaliczyć wszystkie te miejsca, w których prowadzony jest dialog wytyczający kierunek rozwoju dzisiejszej kultury. Dlatego też chrześcijanie zobowiązani są do dawania świadectwa Ewangelii w debatach publicznych, kongresach i obradach odnoszących się do różnych dziedzin życia ludzkiego, od kultury do polityki, od ekonomii po naukowe prace badawcze. Wierni świeccy, którzy są ekspertami od spraw socjalnych, gospodarczych, technicznych

<sup>48</sup> VD, nr 92.

<sup>49</sup> Por. F. G e o r g e, *Evangelizing Our Culture*, art. cyt., s. 55; K. K o c h, *Der dritte Weg zu glauben...*, art. cyt., s. 23.

<sup>50</sup> RMis, nr 37c.

i naukowych, mają obowiązek przyczyniać się do prowadzenia konstruktywnego dialogu pomiędzy nauką i kulturą a etyką. Ich zadaniem jest kształtować świadomość odpowiedzialności moralnej za wszelkie decyzje zmierzające do osiągnięcia postępu społecznego. Czasy współczesne domagają się szczególnego zaangażowania *christifideles* w dialog pomiędzy nauką i wiarą w dziedzinie nauk społecznych, edukacji oraz bioetyki<sup>51</sup>.

Biorąc udział w debatach publicznych, ludzie Kościoła nie powinni się dziwić, że są jak owce między wilkami. Ich bronią jest nadzieja i odwaga, z którą potrafią wypowiadać się w trudnych kwestiach społecznych, politycznych i moralnych. W ten sposób artykułują to, co myśli wielu ludzi, którzy jednak nie potrafią lub boją się o tym otwarcie mówić. Kluczem do uzyskiwania wiarygodności jest wierność prawdzie Ewangelii i szczerść. Jeśli ktoś z ochrzczonych selektywnie podchodzi do nauczania Kościoła i nie chce mówić prawdy, winien milczeć<sup>52</sup>. Proklamować Ewangelię to głosić prawdę Chrystusową w porę i nie w porę, czyli niezależnie od tego, jak to brzmi w danej sytuacji i jaką furję wywołuje w środowiskach masowego przekazu i w pewnych środowiskach, których poglądy Ewangelia poddaje nieraz bardzo surowej krytyce.

Zarówno duchowni, jak i świeccy muszą być przekonani, że są w stanie przekazać temu światu coś bardzo istotnego. Głosić Ewangelię to dawać wyraz przekonaniu, że wiara jest wielkim darem Boga. Chodzi o komunikację zbawczą i uzdrawiającą prawdę, która jedynie jest w stanie rozświetlić tajemnicę ludzkiego istnienia i współczesną kulturę uczynić prawdziwie przyjazną człowiekowi. Z tego przekonania winna wypływać pasja w głoszeniu Ewangelii, która skłoni *christifideles* do sięgnięcia po nowe metody w rozszerzaniu wiary, a także obudzi pragnienie pogłębienia umiejętności w dziedzinie komunikacji społecznej<sup>53</sup>.

Służba prawdzie to świadomość niebezpieczeństw zagrażających życiu jednostek i całych społeczeństw. Ewangelizatorzy kultury winni być gotowi demaskować wszelkiego rodzaju zafałszowania i uproszczenia w rozumieniu człowieka i sensu jego istnienia. Z tego względu powinni dbać o wszechstronną formację intelektualną, a zwłaszcza o odpowiedni zasób wiedzy religijnej (teologicznej), aby obnażyć błędy antychrześcijańskich ideologii w takich sferach życia ludzkiego, jak rozwody, aborcja, sztuczne zapłodnienie czy antykoncepcja, a równocześnie ukazać opinii społecznej zdrowy humanizm ewangeliczny i zaproponować rozwiązania trudnych problemów egzystencjalnych z poszanowaniem godności ludzkiej. Wiedza religijna jest także potrzebna wiernym, aby przeciwstawiać się fałszowaniu obrazu Kościoła, a także wybiórczej, a więc kłamliwej prezentacji jego nauki<sup>54</sup>.

Wierni świeccy, w szczególny sposób odpowiedzialni za ewangelizację kultury, nie powinni uciekać się do taktyki tzw. spin-doktorów stosujących zasady z zakresu *public relations* w celu zakłamywania rzeczywistych problemów i wykorzystywania ludzkich upodobań do realizacji swoich planów. Trzeba im wystrzegać się pokusy,

<sup>51</sup> Por. Papieska Rada ds. Kultury, *O duszpasterskie spojrzenie na kulturę*, dz. cyt., nr 13.

<sup>52</sup> Por. D.V. T w o m e y, *The End of Irish Catholicism?*, Dublin 2003, s. 76.

<sup>53</sup> Por. VD, nr 113.

<sup>54</sup> Por. D.V. T w o m e y, *The End of Irish Catholicism?*, dz. cyt., s. 68.

by najpierw „zbadac głębokość wody, a potem dopiero do niej wskoczyć”<sup>55</sup>. Wówczas to przedstawiciele Kościoła byłiby podobni do polityków, którzy kształt i treść swoich wypowiedzi często uzależniają od tzw. nastrojów społecznych. Politycy boją się utraty popularności; tego rodzaju zaś obawy powinny być obce ludziom Kościoła. Nie wolno im płynąć z prądem, tzn. dać się kierować polityczną poprawnością. Konsekwencją absencji głosu Kościoła w sferze publicznej z powodu strachu przed utratą popularności jest to, że prawda chrześcijańska traci znaczenie w życiu świata, a Kościół zaprzepaszcza szansę na aktywne uczestnictwo w tworzeniu współczesnej kultury.

Obok niezbędnej wiedzy do prowadzenia owocnego dialogu ze współczesną kulturą, *christifideles* potrzebna jest dojrzałość chrześcijańska, która znajdzie wyraz w ich postawie i ewangelicznym stylu komunikowania prawdy. Wierzący świadomi swej odpowiedzialności za przekaz Chrystusowego orędzia winni pielęgnować postawę przebaczenia. Ewangelia przynagla ich, by na wrogość odpowiadać dobrocią, a jednocześnie działać z roztropnością, zachowując nieskazitelną postawę (por. Mt 10,16). Gdy zabraknie dojrzałych chrześcijan, świadomych znaczenia i bogactwa swej wiary, wówczas trudno będzie ukazywać światu argumenty przemawiające za świadomym opowiedzeniem się za chrześcijaństwem jako „drogą” i skłaniające do wiernego podążania zgodnie z nią<sup>56</sup>.

## 2. Promocja dobra

Ewangelizacja kultury to również oczyszczanie mądrością Chrystusową sfery ludzkich wartości. Kościół bowiem „nie tylko ma głosić Ewangelię w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale także mocą Ewangelii ma osiągnąć i jakby przewracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym”<sup>57</sup>. Jest to niezwykle istotna kwestia w czasach, w których za dobro uważa się wolność absolutną, tolerancję dla wszelkich poglądów i postaw, konsumpcję oraz liberalizm, który przeraża się w sferze decyzji moralnych w permissywnym<sup>58</sup>.

Gdy w dzisiejszych czasach prawa człowieka zależne są od politycznych decyzji, pojawia się widmo nazizmu i jego nauki o rasach<sup>59</sup>. Tzw. postęp medyczny niesie z sobą niebezpieczeństwo manipulacji genetycznych. Do tego dochodzi jeszcze handel ludźmi, nowe formy niewoli, oferowanie ludzkich organów na sprzedaż. W tej sytuacji palącą kwestią w życiu współczesnego świata jest obrona ludzkiej godności i „promocji praw ludzkich każdej osoby, które jako takie są «powszechnie,

<sup>55</sup> Por. Tamże, s. 70.

<sup>56</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 58.

<sup>57</sup> EN, nr 19.

<sup>58</sup> Por. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków – Warszawa 1986, s. 71.

<sup>59</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Werte in Zeichen des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i. B. 2005, s. 85–86.

nienaruszalne i niezbywalne»<sup>60</sup>. Służy temu proklamacja Ewangelii, w świetle której odsłania się prawda o wielkiej godności człowieka stworzonego przez Boga na Jego obraz i podobieństwo oraz odkupionego za sprawą wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

Wobec prób modyfikacji pojęcia rodziny oraz propagowania tzw. związków partnerskich wypaczających istotę małżeństwa ważny wkład w kształtowanie współczesnej kultury wnoszą małżeństwa chrześcijańskie, stanowiące wspólnotę życia i miłości, która jednoczy małżonków ze Stwórcą<sup>61</sup>. Rodzice chrześcijańscy przypominają dzisiejszemu społeczeństwu, iż poczęcie dziecka nie jest chorobą komplikującą życie kobiety, aborcja nie jest zabiegiem leczniczym, a potomstwo nie może być traktowane jako dobro konsumpcyjne, które można sobie zamówić w instytucjach przeprowadzających sztuczne zapłodnienie. Praktykowane przez chrześcijan wstrzemięźliwość seksualna przed zawarciem związku małżeńskiego oraz wierność małżeńska przyczyniają się do oczyszczenia pojęcia miłości, która we współczesnej kulturze zachodniej utożsamiana jest często wyłącznie z aktami seksualnymi.

Ewangelizacja kultury dokonuje się także w obszarze wychowania młodego pokolenia, w czym uczestniczą rodziny chrześcijańskie oraz instytucje edukacyjne, które wypełniają swoją misję, kierując się w swej działalności wartościami chrześcijańskimi, będącymi równocześnie w pełni ogólnoludzkimi. Wychowanie w rodzinie, w szkole czy na uczelni służy budowaniu dobra wspólnego, gdy zarówno przekazywane treści, jak i sposób nawiązywania relacji pomiędzy wychowawcami i wychowanymi przepełnione są duchem Chrystusowej Ewangelii. Dojrzewające w takim klimacie duchowym osoby ludzkie są zdolne podjąć odpowiedzialność za siebie oraz za innych, przyczyniając się do budowania świata bardziej ludzkiego, gdyż każdy, kto naśladuje Chrystusa – prawdziwego człowieka, sam też pełniej staje się człowiekiem<sup>62</sup>.

Do przepajania kultury wartościami ewangelicznymi przyczynia się działalność *christifideles* podejmowana w dziedzinie ekonomii. „W kontekście radykalnych przemian zachodzących w świecie gospodarki i pracy świeccy muszą przede wszystkim angażować się w rozwiązywanie bardzo poważnych problemów rosnącego bezrobocia, walczyć o jak najszybsze położenie kresu licznym niesprawidłowościom wynikającym z niewłaściwej organizacji pracy, zabiegać o to, by miejsce pracy stało się miejscem wspólnoty osób cieszących się poszanowaniem ich podmiotowości i prawa do uczestnictwa, walczyć o rozwój nowej solidarności pomiędzy tymi, którzy uczestniczą we wspólnej pracy oraz o stworzenie nowego typu przedsiębiorstw, o zrewidowanie systemów handlowych i finansowych, a także o zmianę systemu wymiany technologicznej”<sup>63</sup>. Od wierzących w Chrystusa wymaga się, by swoją

<sup>60</sup> VD, nr 101.

<sup>61</sup> Por. Papieska Rada ds. Kultury, *O duszpasterskie spojrzenie na kulturę*, dz. cyt., nr 14–15; R. Hajduk, *Rodzina i jej współczesny kontekst społeczno-ideowy*, w: *Rodzina – gatunek ginący?*, R. Hajduk (red.) Kraków 2008, s. 19–23.

<sup>62</sup> Por. KDK, nr 41; Papieska Rada ds. Kultury, *O duszpasterskie spojrzenie na kulturę*, dz. cyt., nr 16.

<sup>63</sup> ChL, nr 43.



pracę wykonywali w sposób kompetentny, uczciwy, praktykując szczerą miłość i współdziałając w doskonaleniu świata rzeczy stworzonych przez Boga, aby mogła powstać kultura promująca godność ludzką, gotowość do wspaniałomyślnej służby, współuczestnictwo i wzajemną solidarność. Chrześcijanie powinni czuć się odpowiedzialni za to, co powierzył im Bóg, a zatem przyczyniać się do poszanowania prawa naturalnego i moralnego<sup>64</sup>.

Wprawdzie budowanie bardziej sprawiedliwego społeczeństwa nie jest bezpośrednim zadaniem Kościoła, to jednak wierni świeccy winni angażować się w życie polityczne i społeczne. Nie mogą ich do tego zniechęcać „ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia”<sup>65</sup>. Ich działalność w świecie zmierzającą do prawdziwego dobra wszystkich powinna inspirować Ewangelia, która niesie z sobą naukę dotyczącą kwestii moralnych, których właściwe rozstrzygnięcie ma na uwadze dobro osób i narodów<sup>66</sup>.

Polityka jest bardzo istotną, a równocześnie delikatną domeną działalności ewangelizacyjnej wiernych świeckich. Dzięki ich obecności w życiu politycznym możliwe jest głoszenie Ewangelii w taki sposób, aby służyło ono wszystkim ludziom w odkrywaniu prawdziwego sensu życia i przyczyniało się do rozwoju społecznego. Nie oznacza to jednak, że w działalność polityczną mają się bezpośrednio angażować grupy, wspólnoty czy instytucje kościelne. Należy zawsze rozróżniać pomiędzy działaniami, które wierni podejmują w swoim imieniu jako obywatele, oraz tymi, które uskuteczniają w imieniu Kościoła w komunii z pasterzami. W ten sposób można uchronić się przed wywołaniem wrażenia, że Kościół jest zbyt przywiązany do spraw ziemskich albo wręcz ogranicza do nich swoje posłannictwo<sup>67</sup>.

### 3. Dbalność o piękno

Prawda o miłości Bożej, która objawiła się w Chrystusie, dociera do ludzi poprzez piękno. Prawdziwe piękno objawia się w Bożej miłości. Dzieła sztuki przyciągające uwagę swoim artystem są owocem kontemplacji i odbiciem piękna ukrytego w Bogu, które najpełniej objawiło się światu w Jezusie Chrystusie oddającym swe życie na krzyżu z miłości do ludzi<sup>68</sup>. Zgodnie z nauką Biblii to, co piękne, jest równocześnie dobre i użyteczne. Dlatego też komunikacja piękna ma wymiar etyczny, a wymiar etyczny i teologiczny musi zawierać w sobie wymiar estetyczny.

<sup>64</sup> Por. KDK, nr 74.

<sup>65</sup> ChL, nr 42.

<sup>66</sup> Por. VD, nr 100.

<sup>67</sup> Por. Conferenza Episcopale Italiana, *Evangelizzazione e testimonianza della carità. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per gli anni '90*, Bologna 1990, nr 41.

<sup>68</sup> Por. J.R. Garcia-Murga, *La belleza, camino de Dios*, w: *Teología y nueva evangelización*, G. Uríbarri (red.), Bilbao 2005, s. 240.

Doświadczyć piękna to nawiązać kontakt z elementem symbolicznym, który łączy w jedno estetykę, użyteczność i dobroć rzeczy<sup>69</sup>.

Promocji piękna służy *stricte* liturgiczna działalność Kościoła, w której wierni świeccy mają swój istotny udział. Wszelkie celebracje winny charakteryzować się pięknem, co oznacza troskę o muzykę, sztukę i architekturę kościelną, a zatem także o odpowiedni wybór kompozytorów, muzyków i wykonawców, którzy znają tradycję Kościoła oraz specyfikę jego liturgii. W ten sposób oprawa celebracji kościelnych może wspierać jej uczestników we wznoszeniu serc ku Bogu. Sprawowanie liturgii winno mieć taki kształt, że gdy pojawi się na niej niewierzący, odsłonią się tajemnice jego serca, a on sam dotknięty jej pięknem pochyli się przed Bogiem w akcie głębokiej czci (por. 1 Kor 14,25)<sup>70</sup>.

Każde prawdziwe dzieło sztuki może być drogą prowadzącą do doświadczenia religijnego<sup>71</sup>. W społeczeństwie coraz bardziej antychrześcijańskim piękno artystyczne jest dla współczesnego człowiekiem nieraz jedynym dostępnym sposobem doznania „czegoś więcej” albo „czegoś ponad”, czyli spotkania z Transcendencją. Artyści świadomi swej odpowiedzialności za dzieło ewangelizacji przyczyniają się swoją twórczością do tworzenia nowej kultury chrześcijańskiej, sięgającej poza liturgię i obchodzenie dni świątecznych. Chodzi o architekturę, sztukę, muzykę, rytuały, które pomagają wnieść serce ku Bogu i prawdziwie celebrować własne wyzwolenie w Chrystusie. Gdy prawdę przykrywają publiczne kłamstwa, a dobro nie może przebić się na światło dzienne, wtedy piękno winno przemówić z wielką siłą<sup>72</sup>.

Ludzki geniusz i wrażliwość przybliżają świat do prawdy i piękna Bożej tajemnicy. Dlatego też chrześcijaństwo za pośrednictwem sztuki winno odwołać się do ludzkiej wyobraźni, która przekracza umysł. Bardzo często bowiem to nie rozum „sprzeciwia się” kulturze chrześcijańskiej, ale wyobraźnia<sup>73</sup>. Chrześcijaństwo winno udzielić ludziom odpowiedzi na poziomie wyobraźni, wzbudzając zachwyt nad pięknem ewangelicznego orędzia. Istotną posługę w tym aspekcie ewangelizacji kultury spełniają artyści, którzy inspirowani orędziem Chrystusowym komponują symfonie, oratoria i musicale, piszą sztuki teatralne i kręcą filmy, organizują wystawy i przeglądy muzyki sakralnej. W czasach, w których można dostrzec kryzys w dziedzinie estetyki, wielkie znaczenie odgrywają *christifideles* zajmujący się edukacją w dziedzinie odbioru dzieł sztuki, sięgając przy tym do kanonów piękna, w których powstaniu wielką rolę odegrało chrześcijaństwo.

Troska o obcowanie z pięknem, którego absolutnym uosobieniem jest Jezus Chrystus, winna towarzyszyć organizacji czasu wolnego, imprez rozrywkowych i sportowych, a także przedsięwzięć turystycznych<sup>74</sup>. Wielką rolę odgrywają w tym względzie estradowcy i sportowcy, którzy nie wstydzą się swoich przekonań religij-

<sup>69</sup> G. R a v a s i, *Comunicación y Palabra de Dios. Visión bíblica y teológica de la comunicación*, w: *Evangelización y Comunicación*, G. Ravasi, J. McDonnell, W. Uranga (red.), Caracas 1994, s. 63–64; R. H a j d u k, *Apologetyka pastoralna*, Kraków 2009, s. 178–179.

<sup>70</sup> Por. D. V. T w o m e y, *The End of Irish Catholicism?*, dz. cyt., s. 78.

<sup>71</sup> Por. Papiéska Rada ds. Kultury, *O duszpasterskie spojrzenie na kulturę*, dz. cyt., nr 17.

<sup>72</sup> Por. D. V. T w o m e y, *The End of Irish Catholicism?*, dz. cyt., s. 66.

<sup>73</sup> Por. Tamże, s. 65–66.

<sup>74</sup> Por. Papiéska Rada ds. Kultury, *O duszpasterskie spojrzenie na kulturę*, dz. cyt., nr 18.

nych i całą swoją postawą życiową potwierdzają swoją wiarę w Chrystusa. *Christifideles*, którzy są bezpośrednio zaangażowani w promocję wydarzeń artystycznych i sportowych, winni w odpowiedni sposób zachęcać ludzi do korzystania z wartościowych ofert spędzania czasu wolnego, aby mogli odnowić nie tylko swoje siły fizyczne, ale również umocnić się duchowo.

\* \* \*

Ewangelizować kulturę to doprowadzić ją do spotkania z Jezusem. Jest to zawsze spotkanie, które przemienia, gdyż Ewangelia Chrystusowa wzywa człowieka do nawrócenia, a w konsekwencji do podniesienia kształtowanej przez niego kultury na poziom Boży. Dopiero wówczas kultura osiąga swoją pełną postać, gdyż urzeczywistniane w niej piękno, dobro i prawda mają w Bogu charakter absolutny, a w Jezusie, który jest Ikoną Boga, objawiają się ludziom i ukazują swoją pełną miarę.

Z zachwytu nad Bożą prawdą, dobrem i pięknem rodzi się pragnienie budowania nowego świata, w którym Ewangelia doskonali wytworzony przez ludzi porządek rzeczy. Mają w tym wydatny udział wierni świeccy, dla których wszystkie wielkie „arterie świata” – prasa, film, radio, telewizja i teatr – są przestrzenią proklamacji zbawczego słowa Ewangelii<sup>75</sup>. To od nich w decydującej mierze zależy, jak bardzo współczesna kultura pozwoli przeniknąć się Bożą łaską i przemieni się w „cywilizację miłości”.

## LAITY IN THE EVANGELIZATION OF CULTURE. PRINCIPLES AND AREAS OF ENGAGEMENT

### SUMMARY

The word “culture” refers to everything, “whereby man develops and perfects his many bodily and spiritual qualities; he strives by his knowledge and his labour, to bring the world itself under his control. He renders social life more human both in the family and the civic community, through improvement of customs and institutions. Throughout the course of time he expresses, communicates and conserves in his works, great spiritual experiences and desires, that they might be of advantage to the progress of many, even of the whole human family” (*Gaudium et spes* No. 53). The Gospel, which assumes the shape of a culture from the beginning, wants to penetrate the culture of today as well. By its nature, it creates such a culture that helps people to reach their full personal development and thus enables them to live peacefully in the community. In the evangelization of cultures, the laity plays a special role. The Church calls upon Catholics “to be present, as signs of courage and intellectual creativity, in the privileged places of culture, that is, the world of education-school and university-in places of scientific and technological research, the areas of artistic creativity and work in the humanities” (*Christifideles laici* No. 44). It depends on their involvement in the proclamation of Christ and his message of salvation whether people are aware of their dignity

<sup>75</sup> Por. ChL, nr 44.

and as free beings create spaces where any human person can find the true meaning of life. The Christian laity should be present on "the contemporary Aeropagus" in order to show the people the Divine truth, goodness and beauty which were revealed in the Savior Christ Jesus in full glory. The lay faithful have the task to put into practice their personal charisma and to work in union with the Pastors of the Church.

## **LAIENCHRISTEN IN DER KULTUREVANGELISIERUNG. GRUNDSÄTZE UND BETÄTIGUNGSFELDER**

### ZUSAMMENFASSUNG

Das Wort „Kultur“ weist auf alles hin, „wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit“ (*Gaudium et spes* Nr. 53). Das Evangelium, das vom Anfang an Gestalt einer Kultur annimmt, will auch die heutige Kultur durchdringen. Von seiner Natur her trägt das Evangelium zur Entwicklung einer Kultur bei, die den Menschen verhilft zur vollen persönlichen Entfaltung zu kommen und sie damit zu einem harmonischen Leben in der Gemeinschaft befähigt. In der Evangelisierung der Kulturen spielen die Laienchristen eine besondere Rolle. Die Kirche appelliert an Katholiken, „sich mutig und kreativ an den privilegierten Orten der Kultur, wie die Welt der Schulen und Universitäten, die Milieus wissenschaftlicher und technischer Forschung, die Orte des künstlerischen Schaffens und humanistischen Nachdenkens eine Präsenz zu verschaffen“ (*Christifideles laici* Nr. 44). Von ihrem Engagement in der Verkündigung Christi und seiner Heilsbotschaft hängt es ab, ob sich die Menschen ihrer Würde bewusst sind und als freie Wesen Lebensräume schaffen, in denen jeder Einzelne den wahren Lebenssinn finden kann. Auf den verschiedenen Areopagen der gegenwärtigen Welt braucht man reife und aktive Christifideles, die mit den von Gott empfangenen Charismen und in der Einheit mit den Hirten der Kirche dem heutigen Menschen die göttliche Wahrheit, Güte und Schönheit zeigen, die sich in ihrem vollen Glanz in Christus Jesus offenbart haben.

## PARAFIA W DZIELE „NOWEJ EWANGELIZACJI”

**Słowa kluczowe:** parafia, Nowa Ewangelizacja, wspólnota wspólnot, zaangażowanie świeckich

**Key words:** parish, New Evangelization, community of communities, The involvement of the lay

**Schlüsselworte:** Pfarrei, Neuevangelisierung, Gemeinschaft von Gemeinden, Die Beteiligung der Laien

Kościół realizuje swoją misję wobec człowieka żyjącego w określonym kontekście kulturowym, społecznym i cywilizacyjnym. Refleksja dotycząca zbawczej posługi Kościoła urzeczywistnianej w dziele duszpasterstwa konkretnej parafii, nie może być prowadzona w oderwaniu od analizy tego właśnie dynamicznie zmieniającego się kontekstu. Rejestrowane zmiany w obrębie religijności stawiają konkretne wyzwania wobec Kościoła, na które – wierny swej posłudze – winien on odpowiedzieć.

Szczególnym wyrazem wypełnienia tej powinności jest decyzja Benedykta XVI, który zapowiedział, że XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów podjęło refleksję nad tematem: „Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej”. Lineamenta, przygotowane przy współpracy z Radą Zwyczajną Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, stanowią ważny etap w przygotowaniach do Zgromadzenia synodalnego. Nowa ewangelizacja, aby była skuteczna, musi być bowiem poprzedzona starannym rozeznaniem wielorakich kontekstów, które kształtują życie współczesnego człowieka. Mowa jest więc o czynnikach społecznych, kulturze, gospodarce, nauce i technice oraz o życiu duchowym. Uwzględniono też ostatnie zmiany w tych dziedzinach. Wspomina się zatem na przykład o globalizacji, kryzysie gospodarczym czy wzroście głodu duchowego w niektórych regionach i środowiskach<sup>1</sup>. Powyższy dokument jest także inspiracją do podjęcia refleksji nad

---

\* Ks. Wojśław Czupryński – adiunkt w Katedrze Katechetyki i Pedagogiki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Duszpasterz akademicki i duszpasterz nauczycieli. Współzałożyciel Stowarzyszenia „Persona Humana” i Ośrodka Formacji Małżeńskiej. Redaktor strony „Przed niedzielą” w Gazecie Olsztyńskiej i współpracownik serwisu wiara.wm.pl.

sytuacją polskiego Kościoła w jego podstawowym wymiarze, jaki stanowi parafialna wspólnota.

## STAN RELIGIJNOŚCI W POLSCE

Autorzy programu duszpasterskiego na rok 2006/2007 uczynili rodzaj analizy sytuacji duszpasterskiej odnotowując to, co jest zagrożeniem, a zarazem wyzwaniem dla współczesnego duszpasterstwa. Wśród pozytywnych i nacechowanych nadzieją na przyszłość doświadczeń pastoralno-katechetycznej posługi dzisiejszego Kościoła wymienia się wzrastające zapotrzebowanie na pogłębioną formację religijną. Dostrzega się fakt, że „coraz więcej katolików pogłębia świadomość swojego powołania i pragnie nieustannie wpływać na głębię chrześcijaństwa poprzez regularne spotkanie się z Bogiem obecnym w liturgii i sakramentach oraz włączanie się w grupy apostołskie, ruchy kościelne i stowarzyszenia katolickie”<sup>2</sup>. Jednak już w kolejnych zdaniach cytowanego dokumentu zostały przedstawione te obszary duszpasterstwa, które są naznaczone poważnym kryzysem. Dostrzega się niebezpieczeństwo zredukowania Kościoła do wymiaru instytucjonalnego. Zwraca się uwagę na niebezpieczeństwo duszpasterskiego „uśpienia”. Deklaracja światopoglądowa nie implikuje postawy religijnej w codzienności. Statystyki podające znaczący osób wierzących nie powinny przesłaniać prawdy o rzeczywistości i przyjęcia faktu, że Polska jest krajem wymagającym reewangelizacji<sup>3</sup>.

We współczesnej refleksji teologicznej i socjologicznej nie brakuje podobnych konstatacji. Wśród najważniejszych przejawów kryzysu duszpasterstwa należy wymienić: głęboki kryzys religijnej socjalizacji w rodzinie, brak katechezy dla dorosłych, niezdolność przełożenia orędzia ewangelicznego na język egzystencjalny, niedostateczność i nieodpowiedniość formacji duszpasterskiej oraz katechetycznej seminarzystów i duszpasterzy<sup>4</sup>. Dodatkowe niebezpieczeństwo stanowi oddziaływanie typowych elementów współczesnej kultury, w której normą ludzkiego myślenia staje się subiektywne przekonanie, a normą postępowania jedynie subiektywne sumienie. Z bardzo intensywnie postępującym procesem sekularyzmu, dechrystianizacji życia, laicyzacji oraz sprowadzania religii do zasad prywatności, chrześcijaństwo staje się jedną z wielu propozycji na życie. W takim kontekście niezbędna

---

Główne kierunki refleksji: współczesne koncepcje duszpasterstwa, formacja człowieka w rodzinie i parafii w kontekście wyzwań współczesności.

<sup>1</sup> Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej, Lineamenta*, Watykan 2011, zob. [www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20110202\\_lineamenta-xiii-assembly\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html) (stan z 15.12.2012).

<sup>2</sup> Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2006/2007: „Przypatrzmy się powołaniu naszemu”*, Katowice 2006, s. 77–80.

<sup>3</sup> Tamże, s. 85–92.

<sup>4</sup> E. Al b e r i c h, *Na 50-lecie „Katechety”. W poszukiwaniu nowego „paradygmatu katechetyki”*. *Refleksje nad sytuacją katechezy w Europie*, w: *Między tradycją a współczesnością. I Krajowy Kongres Katechetyczny*, red. A. Bałoniak, J. Szpet, Poznań 2008, s. 92.

jest odważna i rzetelna ocena sytuacji i analiza, na ile funkcjonująca obecnie koncepcja duszpasterstwa spełnia swoje zadania.

Trudności religijne, jakie człowiek przeżywa, da się sklasyfikować. Za kryterium podziału można obrać ich genezę. Mówi się zatem o trudnościach religijnych na tle cywilizacyjnym, filozoficznym, egzystencjalnym. W naszych analizach interesujące są te, które wynikają z przemian społeczno-cywilizacyjnych. Wydaje się, że można wymienić dwie zasadnicze przyczyny. Pierwsza – ogólna areligijność cywilizacji, postępująca sekularyzacja i sekularyzm zaangażowany w propagowanie totalnie świeckiego modelu życia. We współczesnym świecie lansuje się neutralnie aksjologiczne wzorce wychowawcze i w sposób zupełnie intencjonalny, choć często skrywany, dąży się do rozkładu moralnych fundamentów życia społecznego i indywidualnego<sup>5</sup>. Wielu ludzi, zafascynowanych nowym światem, nowym porządkiem, uznało, że stary ład i głoszone niegdyś prawdy, łącznie z wiarą, straciły swoją aktualność i stały się bezużyteczne. Coraz powszechniej kontestuje się to, co tradycyjne i obiektywne. Tym samym wielu zdyskredytowało wartość wiary i praktyk religijnych. Kościół coraz częściej jest postrzegany jako instytucja archaiczna i całkowicie bezużyteczna we współczesnym, nowoczesnym świecie. Religijność oddzielana od kościelności staje się jedynie kultywowaniem tradycji i ludowej obrzędowości<sup>6</sup>. Odrzuca się ideę celowości i wszelkie normy moralne. W obszarze moralności rejestruje się dynamicznie przebiegające procesy zmienności i subiektywizacji, a realizację człowieczeństwa sytuuje się w płaszczyźnie doczesności<sup>7</sup>. Coraz częściej pojawia się idea, by chrześcijaństwo sprowadzać do tego, jak dobrze żyć. Jest to jakiś rodzaj troski o człowieka, ale bez żadnego odniesienia do transcendencji i celu ostatecznego<sup>8</sup>.

Przyczyna druga związana jest z rodzajem trudności Kościoła w odczytywaniu problemów współczesnych. Kościół w Polsce posługuje się w zasadzie tradycyjnym językiem i takimi samymi metodami duszpasterskimi oraz często proponuje typ pobożności, który ukształtował się po Soborze Trydenckim<sup>9</sup>. Socjalistyczny totalitaryzm był, z jednej strony, okolicznością sprzyjającą utrzymaniu się w masach religijności tradycyjnej, z drugiej jednak przyczynił się do pewnej inercji polskiego Kościoła w poszukiwaniu nowych dróg duszpasterstwa.

<sup>5</sup> J. Życiński, *Wiara chrześcijańska w dialogu z kulturą współczesną według Jana Pawła II*, „Ethos” 11(1998) nr 1/2, s. 139.

<sup>6</sup> R. Chałupniak, *Potrzeba i uzasadnienie wychowania religijnego w podstawowych środowiskach wychowawczych (rodzina, parafia, szkoła, media)*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, red. A. Rynio, Lublin 2007, s. 706.

<sup>7</sup> Badania socjologiczne w Polsce po 1989 r. wskazują na szybko postępującą anarchizację życia społecznego. Towarzyszą temu następujące zjawiska socjologiczne: anomia, dewiacja, osłabienie więzi moralnych, kulturowy syndrom braku zaufania, destrukcja normatywności. Zob. J. Marjański, *Szanse i zagrożenia wychowania chrześcijańskiego w niestabilnym świecie*, w: *Wychowanie chrześcijańskie...*, s. 524.

<sup>8</sup> Tamże, s. 527.

<sup>9</sup> Niektórzy stwierdzają, że w najbardziej zasadniczych dla wiary sprawach zabrakło gruntownej chrześcijańskiej refleksji. Dobrą ilustracją tego problemu jest wyobrażenie Boga. Dawne idee Boga: «feudała», «dystributora», «ubezpieczenie» dla wielu okazały się martwe. Zob. Cz. Bartnik, *Znaczenie Vaticanum II dla rozwoju teologii*, AK 464(1986), s. 21–35.

Polscy teolodzy w opisie sytuacji Kościoła polskiego w *Dyrektorium katechetycznym* stwierdzają: „Aktualny stan duszpasterstwa polskiego wskazuje na dążenie do łączenia jego tradycyjnych form z nowymi, które płyną głównie z ruchów i grup kościelnych, jak również z większego udziału w nim ludzi świeckich. Wydaje się jednak, że nadal z pewnym trudem otwiera się ono na nowe doświadczenia, jakby z lęku przed porzuceniem tego, co okazywało się w swoim czasie sprawdzone i skuteczne lub też z przyzwyczajenia do starych metod pracy. U źródeł takiego stanu rzeczy tkwi z pewnością także tzw. religijność masowa, która oprócz wspomnianych wcześniej wartości, niesie równocześnie ograniczenia, a nawet niechęć do przemian. Tymczasem nie tylko nowa sytuacja społeczna i polityczna społeczeństwa, ale także i moralna, domaga się odnowy i przystosowania, zgodnie zresztą z naturą Kościoła, który deklaruje, że ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich wieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie”<sup>10</sup>.

W obszarze religijności, tak jak w przestrzeni różnych dziedzin kultury ludzkiej, następuje zjawisko instytucjonalizacji ludzkich zamierzeń i działań. Konsekwencją tego jest powstawanie dwóch warstw religijności: spontanicznej – środowiskowej i zorganizowanej – instytucjonalnej. Te dwie rzeczywistości mogą współistnieć w harmonii, wzajemnie się uzupełniać; ale może pomiędzy nimi dojść do napięcia, konfliktu<sup>11</sup>. Wydaje się, że w Polsce mamy raczej do czynienia z narastającymi napięciami i konfliktami. Dzisiejsze duszpasterstwo ciągle jeszcze w wielu swoich formach oferuje chrześcijaństwo «autorytarne», z nakazu. Nie zwraca się uwagi na fakt, że niektóre twierdzenia religijne są dla wierzących mało zrozumiałe, by nie powiedzieć: wewnątrznie obce. Brakuje odpowiedniej troski, aby głoszone prawdy wywoływały w człowieku należyty rezonans. Od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku do chwili obecnej mówi się o „kryzysie przekazu religijnych tradycji”<sup>12</sup>. Jednak wielu urzędowych przedstawicieli Kościoła traktuje nadal wiernych świeckich arbitralnie i paternalistycznie. Nie dostrzega się, aby wnioski, do jakich dochodzi J. Mariański, były w większej mierze uwzględniane: „Kościół musi pogodzić się z sytuacją, że współczesny człowiek nie przyjmuje już bezkrytycznie jego pouczeń w zakresie wzorców życia i jego interpretacji”<sup>13</sup>. W nauczaniu katechetycznym Kościół bywał często przedstawiany jako instytucja nieskazitelna i w niedostatecznym stopniu mówiło się w nim o ludzkim elemencie w Kościele, którego członkowie nie są wolni od słabości i grzechu, także nie są wolni od nich pasterze. Absolwenci takiej katechezy w konfrontacji z Kościołem naznaczonym ludzką niedoskonałością zakwestionowali głoszone im wcześniej prawdy.

Powierzchniowa religijność, deklaratywność wiary musi prowadzić do zgorzenia. Wiara jest łaską, ma swoje ostateczne źródło w Bogu. Jednak istotną rolę

<sup>10</sup> *Wprowadzenie. Sytuacja duszpastersko-katechetyczna w Polsce*, w: PDK 10.

<sup>11</sup> P. T a r a s, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, *Comp* 7(1987) nr 6, s. 15.

<sup>12</sup> R. C h a ł u p n i a k, *Potrzeba i uzasadnienie wychowania religijnego*, w: *Wychowanie chrześcijańskie...*, s. 707.

<sup>13</sup> J. M a r i a ń s k i, *Szanse i zagrożenia wychowania chrześcijańskiego w niestabilnym świecie*, w: *Wychowanie chrześcijańskie...*, s. 535.



odgrywa w niej konkretne, autentyczne świadectwo człowieka. To samo prawo obowiązuje w sytuacji jej osłabienia. Brak ludzi, których religijny światopogląd byłby potwierdzany świadectwem prawdziwego chrześcijańskiego życia, niweczy apostołski wymiar Kościoła i nie tylko nie przyniży Kościołowi nowych wyznawców, ale przyczynia się do dalszego osłabienia i zniekształcenia wiary tych, którzy w sensie nominalnym są chrześcijanami. Znamiennie w tym kontekście brzmią słowa ks. F. Blachnickiego, które mimo upływu 33 lat nie straciły nic ze swej aktualności: „Dla chrześcijanina jest właściwie tylko jedno ryzyko, ryzyko utraty wiary albo też ryzyko wiary niekonsekwentnej; wiary, która jest deklarowana, ale która nie ma pokrycia w życiu; wiary, która nie staje się życiem, zasadą życia (...) Wiara nie idzie w parze z odwagą i to jest chyba cały problem niewiary ludzi wierzących (...) Jesteśmy od lat świadkami nieustannych kompromisów w dziedzinie wiary wskutek braku odwagi, wskutek braku konsekwencji”<sup>14</sup>.

Analizując różne źródła kryzysu religijności, należy również dostrzec trudności wynikające z braku przeżycia wiary. Chrześcijanin, nawet jeżeli jest dobrze zaznajomiony z doktryną, nie potrafi jej przełożyć na praktykę życia. Poszczególne prawdy wiary nie stają się treścią jego doświadczenia. Posługując się językiem biblijnym, można to wyrazić następująco: Człowiek słyszał o Chrystusie, ale nie spotkał się z Nim, nie stał się w Nim nowym człowiekiem. Ta sytuacja także wiąże się z kształtem duszpasterstwa, którego środki realizacji wydają się nieadekwatne do przemian społeczno-cywilizacyjnych. Przekaz prawd wiary bardzo często dokonuje się jedynie na drodze memoryzacji, bez należytej troski o ich zrozumienie i przeżycie. Pominięcie momentu przeżyciowego uniemożliwia nawiązanie osobowej relacji z Bogiem, która stanowi fundament aktu wiary.

## DUSZPASTERSTWO A EWANGELIZACJA

Konieczność przeorientowania duszpasterstwa na optykę ewangelizacyjną jest od czasów *Vaticanum II* wciąż podnoszonym postulatem, znajdującym swoje odbicie w posoborowym nauczaniu Kościoła. Ta kwestia najdobitniej została przedstawiona w posynodalnej adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, która jest najważniejszym dokumentem na temat ewangelizacji. Czytamy w niej: „Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego, ażeby przez nie dochodził do nas dar łaski”<sup>15</sup>. Świadomość ewangelizacyjna znalazła swoje odzwierciedlenie również w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*, w którym przepowiadanie określa się „podstawowym obowiązkiem duszpasterskim”<sup>16</sup>, a duszpasterzy zobowiązuje się, by ewangeliczne orędzie, także przy współ-

<sup>14</sup> Słowa wypowiedziane podczas Tygodnia Eklezjologicznego w KUL, w dniu 25.10.1979 r. w ramach sesji zatytułowanej: „Świadectwo niepokornych”. Zob. F. B l a c h n i c k i, *Ku polskiej teologii wyzwolenia*, w: *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*, Carlsberg 1985, s. 7.

<sup>15</sup> EN 14.

<sup>16</sup> KPK 762.

pracy świeckich, dotarło do wszystkich, także tych, którzy „przestali praktykować albo nie wyznają prawdziwej wiary”<sup>17</sup>. Jeszcze dobitniej o wielkim znaczeniu ewangelizacji mówi się w posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* z 1988 roku.: „Cała misja Kościoła koncentruje się i rozwija właśnie w ewangelizacji, ona jest bowiem łaską i mandatem, który Jezus Chrystus powierzył mu na początku jego drogi dziejowej (...) Dzięki ewangelizacji możliwe jest budowanie i kształtowanie Kościoła, jako wspólnoty wiary, a ściślej – jako wspólnoty wyznawanej przez przyjęcie Słowa Bożego, sprawowanej w sakramentach i przeżywanej w miłości”<sup>18</sup>.

Jan Paweł II jest także tym, który do terminologii kościelnej wprowadził pojęcie „nowej ewangelizacji”<sup>19</sup>. Od 1983 r. zagadnienie to stało się jednym z centralnych tematów papieskiego nauczania<sup>20</sup>. «Nowość» nowej ewangelizacji polega na uwzględnieniu w ewangelizacyjnej posłudze współczesnego kontekstu społeczno-kulturowego. W Encyklice *Veritatis splendor* papież stwierdzał: „Moment historyczny, który obecnie przeżywamy, a w każdym razie przeżywają go liczne narody, stanowi wielkie wezwanie do «nowej ewangelizacji», to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu”<sup>21</sup>. W książce *Pamięć i tożsamość* natomiast przywołuje konieczność pogłębienia świadomości misyjnej, integralnie związanej z nową ewangelizacją. „Dzisiaj szczególnie niezbędnie konieczna jest pogłębiona świadomość misyjna. Kościół w Europie i na wszystkich kontynentach musi sobie zdawać sprawę z tego, że jest wszędzie i zawsze Kościołem misyjnym (*in statu missionis*). Misja ta należy

<sup>17</sup> KPK 528.

<sup>18</sup> ChL 33.

<sup>19</sup> Po raz pierwszy termin «nowa ewangelizacja» pojawił się oficjalnie w homilii podczas pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w Nowej Hucie-Mogile. W tym samym roku termin „nowa ewangelizacja” został użyty w dokumencie końcowym Konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego w Pueblo; zob. W. S e r e m a k, *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja*, Lublin 2001, s. 175–176.

<sup>20</sup> Wśród najważniejszych dokumentów, które na różny sposób podejmują zagadnienie nowej ewangelizacji, należy wymienić: encykliki *Redemptoris missio* i *Veritatis splendor*, adhortacje *Ecclesia in Africa* i *Ecclesia in America* oraz listy apostolskie *Tertio millennio adveniente* i *Novo millennio ineunte*. Zob. K. J e ż y n a, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji*, Lublin 2002, s. 31. W *Novo millennio ineunte* nr 40 czytamy: „Mamy karmić się słowem, aby być «sługami Słowa» w dziele ewangelizacji. Jest to z pewnością jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia. Nawet w krajach, gdzie Ewangelia dotarła wiele wieków temu, przestało już istnieć «społeczeństwo chrześcijańskie», które mimo licznych ułomności, jakie cechują wszystko co ludzkie, odwoływało się jednoznacznie do wartości ewangelicznych. Dzisiaj trzeba odważnie stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z globalizacją oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami. Wielokrotnie w minionych latach przypominałem wezwanie do nowej ewangelizacji. Ponawiam je i teraz, pragnąc przede wszystkim wskazać, że musimy na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapał apostolskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy. Powinniśmy wzbudzić w sobie płomiennego ducha św. Pawła, który wołał: «Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!».

<sup>21</sup> VS 106.

do jego natury tak bardzo, że nigdy i nigdzie, nawet w krajach o ugruntowanej tradycji chrześcijańskiej, Kościół nie może nie być misyjny<sup>22</sup>.

Kontynuatorem ewangelizacyjnej wizji jest także obecny papież Benedykt XVI. Świadczyć o tym może choćby niedawna decyzja o utworzeniu Papieskiej Rady ds. Nowej Ewangelizacji, powołanej w celu pobudzania Kościoła, także Starego Kontynentu, do większej misyjnej aktywności<sup>23</sup>, a także wspomniane wyżej XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, na którym zostanie podjęty temat Nowej Ewangelizacji.

W kontekście współczesnych wyzwań, pojawiają się pytania: Czy parafia i współczesne duszpasterstwo parafialne jest w stanie podjąć się dzieła ewangelizacji i odpowiedzieć zadowalająco na potrzeby religijne ludzi w nowej sytuacji społeczeństwa zsekularyzowanego i pluralistycznego? Jaki model organizacji należy wdrażać w parafii, aby mogła ona pełnić swoją podstawową, czyli ewangelizacyjną misję<sup>24</sup>.

Podstawowy rodzaj odpowiedzi można znaleźć w tekstach F. Blachnickiego. Uważał on za istotne w tym zakresie tworzenie parafii jako wspólnoty wspólnot. Przestrzegając jednak, że model ten nie może być zrealizowany poprzez zwykłe czynności organizacyjne. Kościoła bowiem nie można budować jedynie na drodze informacji i organizacji<sup>25</sup>. Kościół, tak jak inne naturalne społeczności, posiada swoje struktury organizacyjne, administracyjne i informacyjne, ale jest przede wszystkim wspólnotą nadprzyrodzoną, której fundamentem jest Jezus Chrystus i Duch Święty. Podstawowym elementem budowy parafii musi być zatem doprowadzenie człowieka do osobowego spotkania z Chrystusem<sup>26</sup>. To się dokonuje nie inaczej, jak tylko na drodze ewangelizacji. „Wszelkie budowanie wspólnoty chrześcijańskiej, także parafii, musi się rozpocząć od doprowadzenia ludzi do wiary w sensie osobistego

<sup>22</sup> J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 119.

<sup>23</sup> W homilii podczas pierwszych nieszpórów uroczystości świętych apostołów Piotra i Pawła dn. 28.06.2010 roku. Benedykt XVI zapowiadając utworzenie nowej watykańskiej dykasterii, stwierdził: „Są na świecie regiony, które wciąż oczekują pierwszej ewangelizacji; inne już ją otrzymały, ale trzeba ją jeszcze pogłębić. Są też inne regiony, gdzie Ewangelia już od dawna zapuściła korzenie i ukształtowała prawdziwą tradycję chrześcijańską. Jednakże w ostatnich stuleciach proces sekularyzacji o złożonym przebiegu doprowadził do poważnego kryzysu poczucia wiary chrześcijańskiej i przynależności do Kościoła. (...) W związku z tym postanowiłem utworzyć nową instytucję o charakterze Papieskiej Rady. Jej specyficznym zadaniem będzie promowanie odnowionej ewangelizacji w krajach, które już usłyszały pierwsze głoszenie wiary i gdzie od wieków istnieje Kościół, lecz teraz doświadczają postępującej sekularyzacji społeczeństwa i swoistego zaniku wrażliwości na Boga. Jest to wyzwanie, by znaleźć odpowiednie środki przekazu niezmiennej prawdy Ewangelii Chrystusa”. Zob. [www.info.wiara.pl/doc/581254.Powstanie-Rada-ds-Nowej-Ewangelizacji](http://www.info.wiara.pl/doc/581254.Powstanie-Rada-ds-Nowej-Ewangelizacji), (stan z 15.12.2011).

<sup>24</sup> B. B i e l a, *Parafia miejscem urzeczywistniania się Kościoła*, Katowice 2006, s. 12.

<sup>25</sup> W referacie wygłoszonym w czasie sympozjum duszpasterzy służby liturgicznej i proboszczów w Zakopanem 17 listopada 1977 r. ks. F. Blachnicki przestrzegając przed uproszczoną recepcją Soboru. Zob. F. B l a c h n i c k i, *Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii”*, w: *Charyzmat Światło-Życie. Teksty podstawowe*, red. F. Blachnicki, [Krościenko] 1987, s. 78.

<sup>26</sup> Blachnicki pisał: „Jeżeli ominiemy ten etap, to znaczy jeżeli nie doprowadzimy ludzi do uczestnictwa, do partycypacji w życiu Chrystusa w Duchu Świętym, to wszystko, co dalej będziemy podejmowali, wszystkie nasze wysiłki będą tylko uludą”. Tamże, s. 78.

przyjęcia Chrystusa, osobistego z Nim spotkania (...). Ten etap budowania wspólnoty chrześcijańskiej łączy się z pojęciem ewangelizacji<sup>27</sup>.

Termin «duszpasterstwo» nie wyczerpuje całego bogactwa posługi zbawczej Kościoła. Uwzględnia ono bowiem jedynie statyczny aspekt działalności Kościoła skierowanej jedynie wobec tych, którzy w Kościele już są obecni. W tym pojęciu brakuje apostołskiego i ewangelizacyjnego dynamizmu. Pojęcie ewangelizacji jest o wiele szersze, bo „obejmuje wszystkie tereny do zdobycia. (...) W ramach tej szerokiej wizji będzie potem miejsce na *Seelsorge* (duszpasterstwo), na troskę o dusze, które już uwierzyły i trzeba im zapewnić systematyczną opiekę, pomoc”<sup>28</sup>. Jakkolwiek pragnął tego typu przemian i je postulował, to jednak realnie oceniał możliwość ich urzeczywistnienia. „Nie dokonaliśmy bowiem jeszcze ciągle podstawowego przejścia od duszpasterstwa do ewangelizacji. A tymczasem jest to zwrot kopernikański, który musimy dokonać w naszej świadomości. W tej chwili w gruncie rzeczy koncepcja soborowa – zwłaszcza ta, która znalazła swój wyraz w adhortacji *Evangelii nuntiandi* i ta koncepcja, która jeszcze trwa siłą ciężkości, to są koncepcje wobec siebie ustawione konfliktowo. My sobie nawet tego konfliktu nie uświadamiamy. Sytuacja, generalnie rzecz biorąc, jest taka, że próbujemy «czapką soborową» przykryć wszystko to, co było i co jest, ale niczego nie zmieniamy. Pod inną «pokrywką» mieści się to samo, co dawniej. To jest specyfika obecnej sytuacji. Chociażby w samej dziedzinie terminologii termin *ewangelizacja* znalazł prawo obywatelstwa i ciągle się o tym mówi (...). Ale gdy się jednak przypatrzymy temu, co się kryje pod tymi hasłami, to zobaczymy, że dokładnie to samo, co dawniej nazywano duszpasterstwem. (...) Cytuje się adhortację, dokumenty soborowe, ale to wszystko jest na płaszczyźnie intelektualnej, wśród intelektualistów w różnych komisjach, na zjazdach, w referatach, w czasopismach”<sup>29</sup>.

Dobłą ilustracją dla powyższych słów jest dość powszechnie funkcjonujący model parafialnych rekolekcji i misji. Bardzo często nawiązują one do przedsoborowej eklezjologii. Wciąż tkwi w nich podstawowy błąd, jakim jest jednostronne skoncentrowanie na jednostce, nie pozwalające doświadczyć wspólnotowego wymiaru Kościoła. Zadaniem prowadzącego jest głoszenie nauk i udzielanie sakramentów. Z kolei powinnością uczestników jest rozważanie podawanych treści i przyjmowanie sakramentów. W ten sposób rekolekcje przez samą swoją strukturę utrwalają przedsoborową eklezjologię Kościoła «aktywnego i biernego». Tradycyjna struktura rekolekcji swoim zasięgiem nie ogarnia parafian niepraktykujących<sup>30</sup>.

Podstawowym więc kierunkiem duszpasterskiej aktywności Kościoła w urzeczywistnianiu wspólnoty życia z Chrystusem ma być permanentna ewangelizacja i reewangelizacja. Obowiązek i konieczność ewangelizacji dotyczy nie tylko tych, którzy do tej pory w ogóle nie słyszeli ewangelicznego orędzia, ale także katolików. Absolutną konieczność ewangelizowania tych, którzy zostali ochrzczeni i należą do

<sup>27</sup> F. B l a c h n i c k i, *Ewangelizacja...*, s. 79.

<sup>28</sup> T e n ż e, *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, red. G. Wilczyńska, Lublin 1991, s. 14–15.

<sup>29</sup> Tamże, s. 11–12.

<sup>30</sup> B. B i e l a, *Kościół – Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987)*, Katowice 1993, s. 235.

Kościół, można uzasadnić odwołując się zarówno do dokumentów Kościoła, jak i analizy ówczesnego stanu religijności.

W adhortacji apostolskiej *O ewangelizacji w świecie współczesnym* została uwypuklona teologiczna prawda, że Kościół, dla skutecznej realizacji ewangelizacyjnej posługi, sam nieustannie musi być ewangelizowany, aby zachować swą „świeżość, gorliwość i moc w głoszeniu Ewangelii”<sup>31</sup>. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy również w soborowym dekrete o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*: „Ponieważ cały Kościół jest misyjny i dzieło ewangelizacji jest podstawowym zadaniem Ludu Bożego, święty Sobór wzywa wszystkich do głębokiej odnowy wewnętrznej, aby mając żywą świadomość własnej odpowiedzialności za rozszerzenie Ewangelii, podjęli swoją część w dziele misyjnym wśród narodów”<sup>32</sup>.

Inną przesłanką jest fakt istnienia braków tkwiących organicznie w przyjętych i kultywowanych formach pracy duszpasterskiej, które nie są w stanie wierzących i praktykujących doprowadzić do wiary dojrzałej. „Mimo, że ucześniejsi oni nieraz wiele lat na naukę religii i co niedzielę chodzą do kościoła, ich wiara pozostaje prymitywna, nie pogłębiona należycie, niedojrzała; nie uzyskali wiary w znaczeniu osobistego przyjęcia Chrystusa jako swego Zbawiciela. (...) Krótko mówiąc, nie doszli oni nawet do takiego stopnia wiary i nawrócenia, do którego normalnie powinna doprowadzić ewangelizacja poprzedzająca katechumenat. Potrzebna jest więc w ich życiu wtórna ewangelizacja bądź ewangelizacja uzupełniająca”<sup>33</sup>. Odpowiedzialnością za taki stan rzeczy obarczyć trzeba funkcjonujący system duszpasterstwa, rodzący duszpasterską indolencję zakorzenioną strukturalnie w systemie tradycyjnego duszpasterstwa<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Papież Paweł VI stwierdza: „Kościół jako głosiciel Ewangelii, zaczyna swe dzieło od ewangelizowania samego siebie. Jako wspólnota wierzących, i jako wspólnota braterskiej miłości, musi ciągle słuchać tego, w co wierzy, i motywów swej nadziei, i nowego przykazania miłości. Jako Lud Boży, który żyje wśród świata i często jest kuszony przez jego bożki, ustawicznie musi przyjmować wieść o wielkich sprawach Bożych, dzięki którym nawrócił się do Pana, żeby znowu być przezeń wzywany i zgromadzony w jedno. Mówiąc krócej, Kościół zawsze winien być ewangelizowany, żeby mógł zachować swą świeżość, żarliwość i moc w głoszeniu Ewangelii. Sobór Powszechny Watykański II wspominał, a Synod Biskupów w roku 1974 podjął na nowo ten argument o Kościele, jako ewangelizującym siebie samego poprzez ustawiczne nawracanie się i odnawianie, aby mógł wiarygodnie ewangelizować świat”. EN 15.

<sup>32</sup> DM 35.

<sup>33</sup> F. B l a c h n i c k i, *Rekolekcje ewangelizacyjne. Podręcznik*. wyd. 3, Lublin 1999, s. 9.

<sup>34</sup> „Parafia tradycyjna (...) jest w wybitnym stopniu parafią statyczną. Posiada ona stały punkt, jaki stanowią duszpasterze, udzielający tak zwanych «posług religijnych» w budynkach kościelnych, w salkach katechetycznych lub kancelarii parafialnej. Ludzie, tak zwani wierni, skupiają się wokół tego punktu; przychodzą z potrzeby lub z przyzwyczajenia, konwensansu do kościoła, spełniającego rolę «agencji usług religijnych». Nie wszyscy jednak przychodzą i przychodzi ich coraz mniej. (...) Duszpasterze obejmują swoim oddziaływaniem tylko tych, którzy jeszcze przychodzą. To działanie nie sięga jednak dalej, poza uformowanie tak zwanych porządných, praktykujących katolików, którzy wypełniają swoje obowiązki w zakresie wymaganym do «zbawienia» po śmierci. Nie dochodzą oni do takiej dojrzałej wiary, aby mogli o niej dawać świadectwo i pociągnąć do niej innych. Nie ma w ich życiu żadnej dynamiki apostolskiej, misyjnej, ewangelizacyjnej. (...) Jeżeli dominują w parafiach takie postawy, jeżeli taki jest model parafii i taka jest ich dynamika, to trzeba stwierdzić realistycznie: jest to Kościół zamierający”. Tamże, s. 44–45.

Taki model duszpasterstwa, określane także mianem «duszpasterstwa kultycznego»<sup>35</sup>, koncentruje się na stosunkowo nielicznej grupie wiernych, w miarę systematycznie uczestniczącej w liturgicznym życiu parafii i zatroskanej o zachowanie kościelnej tradycji. Parafia o takim modelu duszpasterstwa zamyka się w sobie, stając się pasywną wobec otaczającego świata<sup>36</sup>.

Obserwacja życia religijnego potwierdza, że wielu ochrzczonych i praktykujących nie uczyniło najważniejszego kroku ku chrześcijańskiej dojrzałości, jakim jest wejście w osobową relację z Bogiem i uznanie Jezusa jako osobistego Pana i Zbawiciela. Stąd płynie ważny dla profilu duszpasterstwa wniosek, że większość naszych praktykujących katolików wymaga ewangelizacji. Ta fundamentalna prawda w jakimś stopniu znajduje swoje odbicie w tradycyjnym modelu duszpasterstwa Kościoła ludowego. Wspomniane wyżej rekolekcje, misje parafialne, misje ludowe są rzeczywiście formą ewangelizacyjną. Dostrzega się jednak, że słabością tradycyjnych misji jest niewłaściwe rozłożenie akcentów. Ideą wiodącą takich misji jest nawrócenie moralne i wyzwolenie z grzechu, a momentem kulminacyjnym spowiedź rekolekcyjna, która ma stanowić wyraz zerwania z grzechem. W takiej koncepcji zagubione zostaje centralne przesłanie Ewangelii o Jezusie, jedynym Zbawicielu człowieka<sup>37</sup>.

W końcu trzecią przesłanką jest konieczność ewangelizacji w najściślejszym znaczeniu tego słowa. Nasilające się procesy sekularyzmu i dechrystianizacji spowodowały szybki wzrost liczby niewierzących i niepraktykujących<sup>38</sup>. duszpasterstwa. W rzeczywistości polskiego Kościoła potrzeba nowych duszpasterskich rozwiązań<sup>39</sup>.

## PARAFIA – WSPÓLNOTĄ WSPÓLNOT

W świetle ewangelizacyjnej misji Kościoła troska o odnowiony model duszpasterstwa łączy się, z jednej strony, z postulatem wyjścia z kręgu „sakramentalizmu, kulturalizmu i dewocjonalizmu”<sup>40</sup>, z drugiej, zaangażowaniem świeckich odpowied-

<sup>35</sup> J. M a r i a ń s k i, *Życie parafii*, Wrocław 1984, s. 76–77.

<sup>36</sup> A. Ż a d ł o, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 42–44.

<sup>37</sup> F. B l a c h n i c k i, *Ewangelizacja...*, s. 79.

<sup>38</sup> Papież stwierdzał: „My zaś mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbędny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju sekularyzm, usiłując podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia (...) Ten «sekularyzm» ateistyczny i brak praktyk religijnych ma miejsce u dorosłych i u młodzieży, u elity i w masach, we wszystkich sektorach cywilizacji i na terenie tak starych Kościołów, jak i nowopowstałych. Ponieważ akcja ewangelizacyjna Kościoła nie może pomijać tych dwu światów, ani pozostać obojętna wobec nich, więc ustawicznie musi starać się o znalezienie odpowiednich środków i języka, aby dotrzeć do nich, jednych i drugich, z objawieniem boskim i wiarą w Jezusa Chrystusa”. EN 55, 56.

<sup>39</sup> Zob. W. P i w o w a r s k i, *Religijność miejska na przykładzie miasta Puław*, Lublin 1970.

<sup>40</sup> A. Ż a d ł o, *Parafia w trzecim tysiącleciu...*, s. 70.

nio przygotowanych do wypełniania misji ewangelizacyjnej. W dziele budowania organicznie funkcjonującej parafii, skutecznie podejmującej dzieło ewangelizacji, nieodzowne jest zatem istnienie sprawnie działającej rady duszpasterskiej oraz przygotowanie laikatu do podejmowania współodpowiedzialności za parafię i stojące przed nią zadania. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego przeprowadził w 2002 r. ogólnopolskie badania dotyczące obrazu Kościoła w świadomości Polaków na początku trzeciego tysiąclecia. Wynika z nich, że 48,2% badanych nie spotkało się w swojej parafii z działalnością Parafialnej Rady Duszpasterskiej, a 80,8% Parafialnej Rady Ekonomicznej<sup>41</sup>. Instytut postawił też pytanie o wpływ osób świeckich na decyzje wewnątrzparafialne. Aż 77,5% respondentów przyznało, że nie ma żadnego wpływu na to, co dzieje się w parafii<sup>42</sup>. Przytoczone wyniki badań pokazują, jak daleka jest rzeczywistość eklezjalna od nauczania zawartego w magisterium Kościoła Powszechnego<sup>43</sup>, jak i Kościoła w Polsce<sup>44</sup>.

Nowa ewangelizacja wymaga udziału wiernych świeckich, którzy stanowią pomost pomiędzy parafią a ludźmi oddalonymi od Kościoła. Aby jednak wierni świeccy mogli sprostać takiemu wyzwaniu, muszą mieć oparcie we wspólnocie, a raczej małych wspólnotach o charakterze formacyjnym i apostołskim. Trzeba zatem jeszcze bardziej docenić rolę funkcjonujących w obrębie parafii wspólnot, stowarzyszeń i ruchów, które w dużej mierze już są przygotowane do pełnienia misji ewangelizacyjnej jako „czynny i odpowiedzialny podmiot dzieła ewangelizacji i zbawienia”<sup>45</sup>. Trzeba także postawić pytanie: Czy można zrobić więcej w dziedzinie promocji szerszego udziału wiernych w ruchach, wspólnotach i stowarzyszeniach kościelnych? W dość prężnej duszpastersko diecezji katowickiej zaledwie 2,5% wiernych należy do takich wspólnot i działa w nich aktywnie, 5,5% – należy, ale nie działa aktywnie, natomiast ponad 91% – nie należy<sup>46</sup>.

Soborowy model parafii akcentujący także jej ewangelizacyjny wymiar może urzeczywistnić się jedynie poprzez odpowiedni program duszpasterski, zawierający wyraźnie określoną, całościową wizję budowania parafii jako wspólnoty<sup>47</sup>. Jak zauważał Blachnicki, nie chodzi o „plany duszpasterskie, którymi próbuje się odgórnie ratować i wypełniać próżnię, dlatego, że te plany też nie bazują na wizji całościowej, teologicznej. Raczej chodzi o jakieś mniej lub więcej zgrabne dobranie pewnych haseł i zrobienie z tego tematów. Jednak nie jest to oparte na analizie faktycznej sytuacji naszego katolicyzmu, bo tej nie ma w skali globalnej, i nie jest oparte na

<sup>41</sup> W. Zdaniewicz, S. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, Warszawa 2004, s. 160.

<sup>42</sup> Tamże, s. 163.

<sup>43</sup> DA 26; ChL 27; KPK 536§1.

<sup>44</sup> Komisja Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich, Wytyczne w sprawie Parafialnych Rad Duszpasterskich, WAW 66(1976) nr 1–2, s. 3–8.

<sup>45</sup> W adhortacji *Christifideles laici* Jan Paweł II stwierdza: „Formacja świeckich powinna się znaleźć wśród zadań priorytetowych diecezji i wejść do programów duszpasterskich tak, aby ku niej zmierzały wszystkie wysiłki wspólnoty”. ChL 57.

<sup>46</sup> J. M a r i a ń s k i, *Kościół i parafia w świadomości diecezjan katowickich*, w: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Katowice 1999, s. 97.

<sup>47</sup> R. K a m i ń s k i, *Parafia w diecezji i Kościele powszechnym*, RTK 30 (1983), z. 6, s. 100.

zasadach współczesnej teologii pastoralnej ani na soborowej wizji Kościoła i jego urzeczywistniania się świecie współczesnym<sup>48</sup>. Wszystkim działaniom powinna towarzyszyć świadomość potrzeby holistycznej wizji budowania wspólnoty lokalnej, nadającej sens, celowość i integralność poszczególnym akcjom duszpasterskim.

Wydaje się, że konsekwencje niepodjęcia i niezrealizowania koncepcji odnowy parafii są dziś szczególnie odczuwane. Na nowo trzeba więc postawić pytanie o model formacji presbiterów, którzy byliby przygotowani do pracy w odnowionej formule duszpasterstwa. Jak zauważa B. Biela, „od rozwiązania tego problemu będzie zależał stan duszpasterstwa w Polsce w duchu eklezjologii wspólnoty, i związana z nim odnowa moralna naszego narodu<sup>49</sup>. Potrzeba także rzetelnej refleksji i poszukiwania rozwiązań, aby seminaryjna formacja uczyła budować wspólnoty<sup>50</sup>. Model bowiem parafii potrydenckiej, jak pokazują aktualne badania socjologiczne, jest ciągle głęboko zakorzeniony w mentalności samych księży. Tym bardziej należy to czynić, ponieważ z reguły księża odgrywają pierwszoplanową rolę nie tylko w zarządzaniu parafią, ale także w animowaniu i realizacji społecznej działalności parafii. Nowa sytuacja po okresie transformacji ustrojowej generuje nowe problemy, wobec których dotychczasowy model duszpasterstwa pozostaje bezradny. Mimo wyteżonych wysiłków duszpasterskich nie znajduje się sposobu skutecznego przeciwstawienia się procesowi alienacji wielu ochrzczonych z życia religijnego. Wśród znacznego odsetka badanych proboszczów uwidacznia się postawa frustracji, zagubienia, a nawet poczucia zagrożenia i swoistej bezradności<sup>51</sup>. Nadmiar obowiązków parafialnych, na który wskazywało wielu badanych proboszczów, wydaje się być skutkiem nikłego uczestnictwa świeckich w wielu obszarach życia parafialnego, w których bezpośrednie i osobiste zaangażowania duszpasterza nie jest konieczne<sup>52</sup>. Fakt dużego odsetka parafian, którzy deklarują chęć partycypacji w decyzjach parafialnych, nasuwa pytanie o przyczyny hamujące ten udział. „Wydaje się, że jedną z istotnych przyczyn takiego stanu rzeczy jest paternalistyczno-autokratyczny styl zarządzania występujący w większości parafii w Polsce oraz odmienne rozumienie fenomenu uczestnictwa laikatu w życiu parafii przez księży parafialnych i przez parafian<sup>53</sup>”.

A. Żądło stwierdza podobnie: „Niewiele polskich parafii jest wspólnotami. (...) Przypominają one bardziej jednostki zarządzane przez proboszczów, instytucje dla zapewnienia społeczności katolickiej posług religijnych, niż autentyczne wspólnoty, ukazujące Kościół Chrystusowy i jego dzieło zbawcze. (...) Jeżeli duszpasterstwo parafialne ma mieć prawdziwie charakter misyjny, stanowiąc żywe odbicie misyjne-

<sup>48</sup> F. B l a c h n i c k i, *Rekolekcje dla kapłanów Chrystusa...*, s. 7.

<sup>49</sup> B. B i e l a, *Kościół – Wspólnota...*, s. 242.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> E. F i r l i t, *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. (Studium socjologiczne)*, Warszawa 1998, s. 298.

<sup>52</sup> E. F i r l i t pisze: „Brak wpływu na decyzje parafialne, który został stwierdzony przez dwie trzecie ogółu respondentów świeckich tylko częściowo wynika z ich obojętności wobec tego, co dzieje się w ich parafii. Znaczący odsetek – 34,8% ogółu badanych [...] twierdzi, że chcieliby mieć wpływ na podejmowanie decyzji w parafii”. Tamże, s. 140.

<sup>53</sup> Tamże, s. 141.



go posłannictwa Kościoła, to nie może ono się troszczyć tylko o zachowanie wiary u tych, którzy już wierzą i wiarą żyją. Musi do wiary pobudzać, prowadzić do niej tych, którzy jej jeszcze nie mają albo już ją utracili”<sup>54</sup>.

B. Biela zwraca natomiast uwagę, że organizacja życia duszpasterskiego polskiego Kościoła, zarówno na poziomie diecezji, jak i parafii, jest pozbawiona odpowiedniej zasady organizującej. Rodzące się różnego rodzaju inicjatywy, sekcje i grupy duszpasterskie istnieją obok siebie, pozbawione wzajemnego odniesienia i konceptualnego umiejscowienia w holistycznie ujętym działaniu duszpasterskim<sup>55</sup>.

Polska parafia posiada także inne doświadczenia, które mogłyby służyć w procesie jej odnowy. W naukowej refleksji socjologów religii wskazuje się na szczególne doświadczenia Kościoła polskiego lat osiemdziesiątych minionego wieku. W tym czasie nastąpił bardzo żywiłowy rozwój religijnej aktywności świeckich w różnych strukturach formalnych i nieformalnych życia parafialnego. W tym procesie ks. Mariański dostrzega szansę stopniowego i konsekwentnego przekształcania «Kościoła ludowego» w «Kościół wspólnotę»<sup>56</sup>. „W Polsce dostrzega się w mniej lub bardziej wyraźny sposób potrzebę równoczesnego działania na dwóch frontach: ochronę Kościoła ludowego i jego modernizację przez rozwój Kościoła wspólnotowego. (...) Kościół wspólnotowy, diakonijny i dialogalny nie musi być zagrożeniem dla Kościoła ludowego, wprost przeciwnie – może być dla niego szansą modernizacji i przetrwania w nowych warunkach społeczno-kulturowych”<sup>57</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że w samym procesie odnowy nie może być mowy o żadnym wzajemnym przeciwstawianiu się duszpasterstwa elitarnego duszpasterstwu masowemu. Kościół w swojej zbawczej posłudze ogarnia wszystkich. Posługa ta nabiera jednak skuteczności jedynie wówczas, gdy Kościół staje się sakramentem jedności i znakiem wspólnoty. Urzeczywistnianie się Kościoła jako wspólnoty wspólnot jest zarazem jedyną drogą ku skutecznemu duszpasterstwu wszystkich<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> A. Ż a d ł o, *Parafia w trzecim tysiącleciu...*, s. 69–75.

<sup>55</sup> B. B i e l a, *Kościół – Wspólnota...*, s. 236.

<sup>56</sup> J. M a r i a ń s k i, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin 1998, s. 123.

<sup>57</sup> Tamże, s. 153–154.

<sup>58</sup> Ks. F. Blachnicki tak uzasadniał tę myśl: „Jaka powinna być taktyka Kościoła w jego urzeczywistnianiu się, czy powinien on koncentrować się na tworzeniu prawdziwych, pełnych wspólnot, realizujących wszystkie istotne elementy teologiczne Kościoła jako wspólnoty, będących naprawdę żywym Kościołem, wcieleniem się jego istoty – akceptując jednak tym samym sytuację diaspory (bo trzeba realnie przyjąć, że tylko pewne elity są zdolne przyjąć i zrealizować pełne chrześcijaństwo), czy też raczej troska Kościoła powinna pójść w kierunku objęcia jak najszerzych mas, aby być Kościołem ludowym (...), decydując się jednak tym samym na zredukowanie do minimum wymagań życia chrześcijańskiego, aby jak najwięcej ludzi mogło się jeszcze zmięścić w ramach tak pojętego Kościoła? (...) Otóż kierunek rozwiązania postawionego dylematu w dokumentach soborowych wydaje się zarysowywać jasno. Ukazują go od razu obie konstytucje soborowe o Kościele. (...) Ukazana perspektywa nie dopuszcza przyjęcia rozwiązań alternatywnych: albo świat, albo Kościół, albo diaspora – wspólnota wybranych albo «Kościół ludowy» dla wszystkich. Rozwiązanie mieści się w słowach «sakrament jedności», «znak i narzędzie», «powszechne posłannictwo», «orędzie zbawienia... wszystkim». Kościół jest dla świata, dla wszystkich. Im bardziej zaś Kościół jest sobą, im bardziej poznaje i realizuje swoją istotę, tym bardziej jest dla innych, tym czytelniejszym znakiem i skuteczniejszym sakramentem jedności i zbawienia dla wszystkich. To znaczy inaczej mówiąc: im bardziej Kościół koncentruje się i realizuje we wspólnocie lokalnej, starając się w niej

Przekształcanie parafii we wspólnotę wspólnot zakłada kolejno: przyswojenie obrazu Kościoła jako komunii i związanej z tym zmianę modelu parafialnego duszpasterstwa; otwarcie się na nowe ruchy religijne i na laikat, bez którego nie ma Kościoła ani prawdziwej ewangelizacji; odpowiednie przygotowanie świeckich do współodpowiedzialności za misję Kościoła; rozpoznanie charyzmatów i uznanie ich roli w duszpasterstwie parafialnym; przejście od duszpasterstwa (sakramentalizmu, kulturalizmu i dewocjonizmu) do ewangelizacji<sup>59</sup>. Podobne treści odnajdujemy w *Liście* Benedykta XVI na Rok Kapłański (2010), w którym papież stwierdził: „Ciesz się, że mogą skierować do kapłanów, w tym dedykowanym im roku szczególnie zachętę: by potrafili pojąć nową wiosnę, którą Duch rozbudza w naszych dniach w Kościele, nie na poślednim miejscu poprzez nowe ruchy kościelne i nowe wspólnoty. (...) Pod tym względem ważna jest wskazówka dekretu *Presbyterorum ordinis*: «Badając duchy, czy pochodzą od Boga, (kapłani) niech w duchu wiary odkrywają różnorodne charyzmaty świeckich, zarówno małe jak i wielkie, niech je z radością uznają, z troskliwością popierają». (...) Z komunii między kapłanami a charyzmatami może rzeczywiście wypływać «cenny impuls do odnowionego zaangażowania Kościoła w głoszenie Ewangelii nadziei i miłości i dawanie jej świadectwa we wszystkich zakątkach świata»<sup>60</sup>.

\* \* \*

Podsumowując, należy stwierdzić, że wśród postulatów kierowanych dziś pod adresem duszpasterstwa, najważniejszym jest problem budzenia wiary. Jej istotę stanowi akt przyjęcia Jezusa Chrystusa za jedyne Pana i Zbawiciela dokonujący się w ewangelizacyjnym przepowiadaniu. Tylko w ten sposób rodzi się wspólnota w wymiarze wertrykalnym i horyzontalnym. Zatem ewangelizacja umożliwia urzeczywistnianie się Kościoła w osobie ludzkiej poprzez przepowiadanie słowa i nieustanne nawracanie się. Ewangelizacja jest także pierwszym i koniecznym etapem budowania wspólnoty. Bez niej niemożliwa jest jakakolwiek formacja chrześcijańska oraz diakonia warunkująca skuteczność duszpasterstwa i żywotność parafii. Wymogiem zatem obecnego czasu jest realizowanie modelu duszpasterstwa ewangelizacyjnego, otwartego i poszukującego nowych, bardziej adekwatnych do obecnych czasów sposobów ewangelizacyjnego działania Kościoła oraz przebudowanie całej działalności duszpasterskiej w ten sposób, aby służyła formowaniu wspólnoty życia chrześcijańskiego w ramach parafii.

---

objawić w pełni swoją istotę (im bardziej więc urzeczywistnia się w sytuacji diaspery), tym lepiej służy sprawie zbawienia wszystkich”. F. B l a c h n i c k i, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 249–250.

<sup>59</sup> B. B i e l a, *Znaki i wymagania czasu dla Ruchu Światło-Życie*, „Oaza” 2006 nr 77, s. 4.

<sup>60</sup> B e n e d y k t XVI, *List do kapłanów na Rok Kapłański*, [www.ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x715/list-benedykta-xvi-do-kaplanow-na-rok-kaplanski/](http://www.ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x715/list-benedykta-xvi-do-kaplanow-na-rok-kaplanski/) (stan z 15.08.2010).

**PARISH IN THE WORK OF ‘NEW EVANGELIZATION’**

## SUMMARY

The appeal to carry out the work of the New Evangelization leads to changes in the general concept of pastoral work. It is essential to turn ‘inherited’ Christianity into ‘proposed’ Christianity and pastoral work that is concentrated on administering sacraments into the one that awakens and develops faith. In order to show faith as a personal relation with God more successfully the chaplaincy should become more missionary and evangelical in its character.

The objective of the parish is to make a permanent effort in becoming a real sign, that is the sacrament of the Kingdom of God. Among other things, it should be manifested in the promotion of the new form of ecclesial community that is the community of communities, the communion of services and charismata. The modern ecclesial movements are one of the most effective tools for evangelization available to the Church in the modern world. However, it seems that modern movements and associations that follow the theological renewal after Second Vatican Council are still underestimated and unemployed. A significant contribution to the process of local Church renewal and growth may be also made through the project of evangelization retreat.

Another important conclusion is the necessity to highlight the important role of the lay in the apostolic mission of the Church. The involvement of the lay in a Church life should take place through their active participation in liturgy. What is more, they ought to participate in services and assignments to realize the communion parish vision. Creating small basic communities that reveal church communion and become evangelization centres may result in parish activation and renewal, and at the same time practicing cooperation between the shepherds and the lay. A parish community understood as a cooperation between the clergy and the laity becomes the real sign of the Church.

**PFARREI IM RAHMEN DER “NEUEVANGELISIERUNG”**

## ZUSAMMENFASSUNG

Einladung zur Neuevangelisierung erfordert Veränderungen im allgemeinen Begriff der Seelsorge. Es ist notwendig, vom Christentum “geerbt” zum Christentum “vorgeschlagen” zu übergehen, von der Seelsorge, die auf den Sakramenten konzentriert wird, zur Seelsorge, die den Glauben stimulieren und entwickeln sollte. Die Seelsorge sollte viel mehr eine Missionsarbeit und Evangelisation werden, um effektiv den Glauben als eine persönliche Beziehung mit Gott zu zeigen.

Die Pfarreigemeinde sollte sich ständig darum bemühen, um ein wahres Zeichen, das Sakrament des Reiches Gottes, zu werden. Dies sollte, unter anderem, zum Ausdruck gebracht werden, indem neue Formen der kirchlichen Gemeinschaft gefördert werden – eine Gemeinschaft von Gemeinden, eine Gemeinschaft von Diensten und Charismen. Immer noch zu wenig genutzte und verpasste Chancen in diesem Bereich sind moderne Bewegungen und Vereinigungen, die im erneuten Geist der Theologie des II. Vatikanischen Konzils handeln. Sie sind auch einer der besten Evangelisierungswerkzeuge, die der zeitgenössischen Kirche zur Verfügung stehen. Man kann hier ein Projekt von Evangelisierungsexerzitien erwähnen, das ein wichtiger Vorschlag im Erneuerungs- und Entwicklungsprozess der Kirche in der lokalen Gemeinschaft ist.

Ein weiterer wichtiger Vorschlag ist die Notwendigkeit, den Ort und die Bedeutung der Laien in der apostolischen Sendung der Kirche zu betonen. Die Beteiligung der Laien im Leben der Kirche sollte durch ihre aktive Teilnahme an der Liturgie, durch ihre Erfüllung von vielfältigen Aufgaben widerspiegelt werden, um die Gemeinschaftsvorstellung der Pfarrei zu unterstützen. Ein Ausdruck der Sorge um die Erneuerung der Pfarrei, und auch ein hervorragendes Gebiet für die Praxis der Zusammenarbeit zwischen Pfarrern und Laien könnte die Schaffung von kleinen, einfachen kirchlichen Gemeinschaften sein, die ein Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft und Evangelisierungszentren sind. Auf diese Weise wird die Pfarrgemeinde ein wahres Zeichen der Kirche werden, die in der Kategorie *communio* verstanden wird.

## GLÓWNE FORMY DUSZPASTERSKIE W OBRONIE ŻYCIA NIENARODZONEGO

**Słowa kluczowe:** rodzina, wspólnota małżeńska, aborcja, duchowa adopcja, Dom Samotnej Matki, Okno Życia

**Key words:** family, marriage unity, abortion, the Spiritual Adoption, the lonely Mothers' Houses, the Window to the Life

**Schlüsselworte:** Familie, Familiengemeinschaft, Abortus, Fehlgeburt, Geistige Adoption, Haus der alleinstehenden Mutter, Das Fenster des Lebens

### WSTĘP

Jan Paweł II podczas swojego pontyfikatu nieustannie przypominał o nienaruszalnej wartości życia człowieka, o absolutnej konieczności jego poszanowania. Ewangelia życia, którą głosił, nawoływała do zrozumienia i przyjęcia prawdy o świętości życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. W ciągu całego pontyfikatu zwracał się do wszystkich ludzi głosząc, że każdy człowiek poczęty w łonie matki ma prawo do życia. Niezależnie od tego, na jakim jest etapie rozwoju, ma prawo do dalszego życia, do miana istoty ludzkiej, czyli prawo do rozwoju i realizowania się i nie może tego mu nikt ograniczyć czy zabronić<sup>1</sup>. Los dziecka nie może zależeć od

---

\* Ks. dr Mariusz Ostaszewski, ur. 31.07.1973 r. w Hławie; kapłan diecezji elbląskiej, święcenia kapłańskie przyjął 2000 r. z rąk ks. bpa Andrzeja Śliwińskiego. Po święceniach pracował 3 lata w Parafii św. Wojciecha w Elblągu. W 2003 r. został skierowany na studia specjalistyczne z teologii pastoralnej – duszpasterstwo rodzin. W 2007 r. obronił pracę doktorską napisaną pod kierunkiem ks. bpa dra hab. Kazimierza Ryczana, prof. KUL Jan Pawła II: *Religijność a więź małżeńska w świetle badań małżeństw z parafii św. Brata Alberta Chmielowskiego w Hławie*. W tym samym roku został skierowany do pracy w parafii św. Mikołaja w Elblągu, w kurii diecezji elbląskiej na stanowisko Duszpasterza Rodzin oraz wykładowcy w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Jest autorem dwóch książek oraz kilkunastu publikacji popularno-naukowych opublikowanych w *SE i Sprawach Rodziny*.

<sup>1</sup> Por. M. S c h o o y a n s, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 82.

tęgo, czy jest chciane czy nie<sup>2</sup>. Podkreślał istotny związek pomiędzy rozpowszechnieniem się postaw braku szacunku dla życia dzieci przed narodzeniem a zjawiskiem „kryzysu prawdy w stosunkach międzyludzkich, braku odpowiedzialności za słowo”, „czysto utylitarne go stosunku do człowieka” na skalę ogólnospołeczną (Por. DM 12). Z pewnością „uitylitarny stosunek” człowieka do człowieka nie stoi u podstaw „cywilizacji miłości”, bo miłość jest przeciwieństwem używania osoby, lecz tworzy fundamenty „cywilizacji śmierci”. Natomiast silna rodzina „stanowi kolebkę i najsukuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa” (FC 43). Jeśli zatem wszystkie relacje pomiędzy ludźmi w społeczeństwie rozpoczynają się od relacji zachodzących w rodzinie, znaczy to, że jakakolwiek przemoc w jej obrębie – tej „najczulszej dziedzinie życia i współżycia ludzi” (DM 12) – której to przemocy graniczną postacią jest aborcja<sup>3</sup>, prowadzi do naruszenia także pozostałych relacji pomiędzy ludźmi.

Twierdzenie, że wycofanie ustawy aborcyjnej to regres na drodze do demokracji, jest jedną z największych bzdur, jakie może powiedzieć myślący człowiek. Sensem istnienia państwa jest służyć wszystkim, bez wyjątku, a przede wszystkim bronić życia stanowiącego fundamentalne dobro. Dlatego zamach na ludzi nienarodzonych dokonany w majestacie prawa jest samobójstwem demokracji, jest ciosem wymierzonym w jej serce. Zaś uchwalenie takich praw drogą parlamentarną, czy poprzez plebiscyty społeczne, stawiają społeczeństwa w pozycji nadludzi, którzy uzurpują sobie prawo do decydowania o tym, kogo uznać a kogo nie uznać za człowieka.

## I. KOŚCIÓŁ WOBEC ISTNIEJĄCEJ SYTUACJI

Kościół katolicki będzie zawsze stoi na straży poszanowania życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Świadczy o tym ogromna ilość Dokumentów Kościoła poświęconych tejże problematyce, którą jest niedopuszczalność aborcji oraz traktowanie daru życia jako największej łaski Boga jako Jego błogosławieństwa dla rodziny i społeczeństwa. Kościół stanowczo przeciwstawia się praktyce aborcji, nauczając, że przerywanie ciąży jest sprzeczne z prawem moralnym i samo w sobie jest przestępstwem przeciwko życiu ludzkiemu, za które prawodawstwo kościelne nakłada karę ekskomuniki (Por. KDK 51; KKK 2270–2272; HV 14; EV 61–62; FC 30). Niezmiernie ważnym jest także praktyczne działanie Kościoła dotyczące ochrony życia poczętego. Polega ono na aktywnej działalności duszpasterskiej wobec małżonków,

<sup>2</sup> Por. A. L e o n a r d, *Czy dziecko poczęte jest już istotą ludzką? Punkt widzenia filozofa*, „La Libre Belgique”, 05.01.1979.

<sup>3</sup> Aborcja, przerywanie ciąży, spędzanie płodu (łac. *abortio; abortus* – poronienie) działanie zmierzające do przerwania życia ludzkiego w okresie płodowym; J. K o w a l s k i, *Aborcja*, w: *Encyklopedia bioetyki*, pod red. A. Muszala. Radom 2005, s. 17. Szacuje się, że od momentu wprowadzenia ustawy aborcyjnej z dnia 27 kwietnia 1956 roku do chwili wprowadzenia ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczania aborcji z dnia 7 stycznia 1993 roku, zostało zamordowanych na terenie Polski 25 mln dzieci nienarodzonych. Zob. M. K a l i n o w s k i, *Zadania duszpasterskie wobec osób dotkniętych aborcją*, w: *Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. Program Duszpasterski na rok 1998/99. Wierzę w Boga Ojca*, Katowice 1998, s. 339–340.

którzy przygotowują się do rodzicielstwa (Por. DDR 39). Kościół również nie odpycha tych rodzin, które popełniły ciężki grzech poprzez zabicie swojego dziecka.

Fundamentalnym priorytetem wspólnoty Kościoła jest ochrona życia każdego ludzkiego życia<sup>4</sup>. Zadanie to łączy się istotnie z ochroną macierzyństwa oraz z rozwijaniem w społeczeństwie widzenia rodziny jako „sanktuarium życia” (EV 92)<sup>5</sup>. Działania w dziedzinie ochrony życia poczętego powinny być prowadzone wielostronnie i z wielką roztropnością, co pociąga za sobą potrzebę włączania w nie wszystkich ludzi dobrej woli<sup>6</sup>. Przede wszystkim chodzi o rozwój samego duszpasterstwa rodzin, pod względem ilościowym i jakościowym, bo to ono jest w stanie „pobudzić każdą rodzinę do odkrycia i przeżywania z radością i odwagą misji powierzonej jej przez Ewangelię życia” (EV 94)<sup>7</sup>. W te działania powinny być włączone struktury parafialne oraz te ruchy i stowarzyszenia, które zajmują się tą problematyką. Apostolstwo na rzecz życia – według bpa Stanisława Stefanka inspirowane się *Evangelium vitae* – powinno się wyrażać w poszczególnych wymiarach:

- w sakramentalnym zakotwiczeniu troski o życie,
- w liturgii życia, czyli w sakralizacji tejże posługi,
- w studium prawdy o człowieku, czyli w pogłębianiu antropologii,
- w rozwijaniu struktur społecznych Kościoła – tzn. diakonii kościelnej,
- we współpracy ze środowiskami pozakościelnymi, co znajduje swój wyraz w kształtowaniu sumienia każdego obywatela, we wpływanie na ekonomię i politykę,
- w dialogu ekumenicznym oraz w przemianie środowisk kulturotwórczych i mediów<sup>8</sup>.

## II. FORMY DUSZPASTERSKIE W OBRONIE ŻYCIA

Podstawowym miejscem służby życiu jest diecezja, a w niej biskup, który ma być niestrudzonym głosicielem Ewangelii życia (Por. HV 30; EV 82). Ma on chronić życie, tworzyć, inicjować i wspierać wszelkie i konkretne organizmy i formy troski o życie oraz tych, którzy je realizują.

Zadania duszpasterskie podejmowane w parafii można uszeregować według czterech płaszczyzn realizacji: modlitewnej, pogłębiania wiedzy i formacyjnej (por. DDR 53) oraz wspierającej potrzebujących<sup>9</sup>. W ramach pierwszej z nich powinno

<sup>4</sup> R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 228.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 967.

<sup>6</sup> R. Bieleń, dz. cyt., s. 228.

<sup>7</sup> Por. B. Mierzwiński, *Służba życiu w strukturach diecezjalno-parafialnych*, w: „*Evangelium vitae*” – ocaleniem rodziny, pod red. K. Majdański, S. Stefanek, Częstochowa 1997, s. 148–155.

<sup>8</sup> Por. S. Stefanek, *Apostolstwo na rzecz życia jako odpowiedź na słowa Chrystusa: „Coście uczynili jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”*, w: *Evangelium vitae* – ocaleniem rodziny, Częstochowa 1997, s. 123–130.

<sup>9</sup> Por. A. Zięba, *Służba życiu w strukturach diecezjalnych i parafialnych*, pod red. K. Majdański, S. Stefanek, Częstochowa 1997, s. 156.

się organizować systematyczne Dni lub Tygodnie Świętości Życia, które uwrażliwiają ludzi na godność życia i stanowią zachętę do systematycznej modlitwy za życie oraz za tych, którzy zajmują newralgiczną pozycję w podejściu do życia, za służbę medyczną oraz matki i ich najbliższych. Wymienione spotkania dobrze jest połączyć z konkretnymi świętami i uroczystościami Roku Kościelnego (Por. DDR 53). Należy przy tym rozwijać współpracę z różnymi ruchami, szczególnie z ruchem Krucjaty Modlitwy w Obronie Poczętych Dzieci (KMOPD), Duchowej Adopcji Dzieci Poczętych (DADzP)<sup>10</sup>.

Krucjata Modlitwy w Obronie Poczętych Dzieci powstała 12 października 1980 roku – w Ogólnoświatowym Dniu Modlitw w Intencji Rodzin, powołanym przez Jana Pawła II. Twórcami tego przedsięwzięcia byli katolicy współpracujący z Instytutem Rodziny przy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Organizatorzy postanowili prowadzić i inicjować modlitwę, która stawiała sobie dwa cele. Po pierwsze, przebudzenie świadomości społeczeństwa w sprawie zabijania nienarodzonych dzieci i zwrócenie uwagi na wartość życia i odpowiedzialność za każde poczęte dziecko. Po wtóre, doprowadzenie do anulowania ustawy z 27 kwietnia 1956 roku o przerywaniu ciąży i uznanie prawa do życia każdej istoty ludzkiej. Program ten zobowiązuje wszystkich członków do codziennej modlitwy w intencji obrony życia oraz uczestniczenia raz w miesiącu, w dzień powszedni we Mszy św. (DDR 78)<sup>11</sup>.

Kolejną modlitewną inicjatywą jest Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego (DDR 78)<sup>12</sup>. Jest ona formą prywatnego przyrzeczenia, którego treścią jest modlitwa podjęta przez konkretną osobę w intencji dziecka zagrożonego zabiegiem aborcyjnym. Ta forma modlitwy trwa dziewięć miesięcy i polega na odmawianiu dziesiątka różańca w intencji dziecka poczętego, jego rodziny oraz godnego życia po urodzeniu<sup>13</sup>. Ma to jeszcze jedną dodatkową zaletę, iż zagrożone dziecko po szczęśliwym pozostawieniu go przy życiu ma również przywróconą miłość i opiekę matki, która chciała go zabić. Dziecko pozostaje więc w naturalnej rodzinie. Natomiast dla osób, które dokonały zabiegu aborcyjnego jest właściwym elementem wyjścia z ponurego syndromu poaborcyjnego<sup>14</sup>. Najważniejsze jest to, że Adopcja Duchowa polega

<sup>10</sup> Por. A. Ziembka, dz. cyt., s. 156.

<sup>11</sup> Por. J. Kamiński, *Ochrona życia dziecka poczętego zadaniem duszpasterstwa rodzin*, w: *Sprawy Rodziny* 92 (4) 2010, pod red. K. Górny, Warszawa 2010, s. 75–76.

<sup>12</sup> Por. J. Kamiński, dz. cyt., s. 76. Duchową Adopcję Dziecka Poczętego zainicjowała Błękitna Armia Matki Bożej Fatimskiej, która powstała po objawieniach Matki Bożej w Fatimie. W Polsce inicjatywa zrodziła się w kościele paulinów w Warszawie. Działająca przy tym kościelna grupa zaczęła wcielać w życie i propagować ideę duchowej adopcji. Pierwsze przyrzeczenia duchowej adopcji zostały złożone w kościele Świętego Ducha w Warszawie dnia 2 lutego 1987 roku.

<sup>13</sup> Por. R. Michalik, *Podziw i Szacunek*, w: *Pomóż ocalić życie bezbronnemu, Służba Życiu*, *Zeszyty Problemowe* 4(2004), s. 16.

<sup>14</sup> Por. A. Rębać, *Otoczmy troską życie w małżeństwie i rodzinie*, w: *Komisja Duszpasterska Konferencji Episkopatu Polski. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Kościół niosący Ewangelię nadziei. Rok. 2008/2009, Otoczmy troską życie*, pod red. Sz. Stulkowski, Poznań 2008, s. 199–201. Najnowsze badania zaczynają potwierdzać hipotezę, że przerwanie ciąży może być przyczyną długotrwałych, poważnych zaburzeń emocjonalnych w życiu kobiety. Zespół proaborcyjny został ujęty po raz pierwszy przez dr Vincent Rue, dyrektora Institute of Post Abortion Recovery w Portsmouth, w New Hampshire. Ma ona na celu opisanie niezdolności ko-



na współpracy człowieka z Bogiem dawcą życia w tym, co On sam ustanowił i do czego powołał człowieka<sup>15</sup>. Z tą inicjatywą powiązane są też: Diakonia Życia przy Ruchu Światło-Życie i Klub Przyjaciół Życia Ludzkiego, które propagują ważność ludzkiego życia od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci.

Kolejnym zadaniem duszpasterstwa rodzin w dziedzinie ochrony życia jest szerokie wsparcie sieci diecezjalnych Domów Samotnej Matki (DSM), Okna Życia oraz Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia (PFROŻ)<sup>16</sup>, o czym często wspominał Jan Paweł II<sup>17</sup>.

Dzięki działalności Katolickich Domów Samotnej Matki wiele kobiet otrzymuje wsparcie i profesjonalną pomoc. W nich mogą urodzić, wychować własne dziecko lub oddać je do adopcji. Warto też podkreślić, że dzięki propagowaniu idei domów dla Samotnych Matek widoczne jest pozytywne nastawienie społeczne wobec kobiet, które samotnie wychowują swoje dzieci. Dlatego każdy duszpasterz, któremu na sercu leżą te sprawy, powinien wspierać wszelakie działania, które mają na cel ochronę każdego życia ludzkiego (por. DDR 45)<sup>18</sup>.

Godną podkreślenia inicjatywą Kościoła jest wychodzenie naprzeciw kobietom, które nie chcą przyjąć nowo narodzonego dziecka oraz zaopiekowania się nim, poprzez „Okno Życia”<sup>19</sup>. Jest to specjalne „okno”, otwierane na zewnątrz, w którym matka może anonimowo zostawić nowo narodzone dziecko, nie narażając go na śmierć. O losie dziecka pozostawionym w tym oknie decyduje sąd i ośrodek adopcyjny<sup>20</sup>. Wartą zauważenia jest Liga Małżeństwo – Małżeństwu, które powstało

---

biety do wyrażenia swojego gniewu, złości i winy, które to odczucia towarzyszą przerwaniu ciąży, niezdolności do pogodzenia się z utratą swojego dziecka i wreszcie, niemożności odnalezienia spokoju. Następstwa przerwania ciąży są formą zaburzenia powstałego na skutek stresu pourazowego. Zaburzenia te są zarówno natury fizycznej (ciśnienie, bóle żołądkowe, bezpłodność, poronienia), jak i psychicznej, i różnią się w zależności od osoby. Kobiety potrzebują wypłakać się, pogodzić z utratą swojego dziecka, wyleczyć się i wybaczyć samej sobie. Niektórzy psychiatrzy, chrześcijańskie grupy pomocy, takie jak „plan Rachel”, działające w wielu diecezjach amerykańskich, biorą te kobiety pod opiekę i pomagają im odnaleźć pokój na drodze procesu uzdrowienia, który łączy element psychologiczny z duchowym. National Office of Post – Abortion Reconciliation and Healing (Krajowe Biuro Pojednania i Leczenia Poaborcyjnego) zorganizowało w czerwcu 1992 r. kongres w Milwaukee poświęcony leczeniu poaborcyjnemu. Europa jest w tej dziedzinie opóźniona: pierwsza grupa pomocy zaczyna właśnie działać w Austrii. Por. <http://mateusz.pl/mz/1996/L93-3-2.htm> (dostępne 17.03. 2012)

<sup>15</sup> Por. Z. A r k u s z y Ń s k i, *Prawo do życia*, Gdańsk 2005, s. 119.

<sup>16</sup> Polska Federacja Ruchów Obrony Życia powstała w 1992 roku z inicjatywy A. Grzeško-wiak. W 1997 roku PFROŻ skupiała 126 ruchów i organizacji, podejmujących działania na rzecz obrony życia i rodziny. PFROŻ wspiera wszystkie inicjatywy, służące dobru dziecka, jego matce i rodzinie oraz działania na rzecz pełnej ochrony życia dzieci poczętych. Por. B. M i e r z w i Ń s k i, *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Teologia Pastoralna*, t. 2, pod red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 441.

<sup>17</sup> Por. J a n P a w e ł I I, *W trosce o wielki i ofiarny czyn nowej Ewangelizacji. Przemówienie Ojca Świętego do II grupy Biskupów 2.02.1998*.

<sup>18</sup> Por. P. L a n d ó j t o w i c z, *Profilaktyczna działalność duszpasterstwa rodzin wobec zjawiska samotnego macierzyństwa*, w: *Profilaktyczny wymiar duszpasterski troski Kościoła*, pod red. J. Dzierżanowski, P. Landwójtowicz, Opole 2006, s. 69–81.

<sup>19</sup> Pierwsze w Polsce „Okno Życia” powstało w 2006 roku w Krakowie. Znajduje się w Domu Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstanków przy ul. Przybyszewskiego 39.

<sup>20</sup> Por. J. Kamiński, dz. cyt., s. 80–81.

w Polsce w 1992 roku. Jej priorytetowym zadaniem jest propagowanie i uczenie metod naturalnego planowania rodziny<sup>21</sup> i ekologicznego karmienia piersią<sup>22</sup> oraz upowszechnianie wartości sprzyjających umacnianiu rodziny. Program Ligi oparty jest na dorobku organizacji macierzystej The Couple to Couple League<sup>23</sup>, która powstała w 1971 roku w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej<sup>24</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Obrona życia poczętego jest sprawą wspólną całego Kościoła i społeczeństwa. Wspólnota Kościół, bowiem broniąc prawa do życia, odwołuje się do szerszej, uniwersalnej płaszczyzny obowiązującej wszystkich ludzi. Człowiek zawsze jest czymś więcej niż tym, co widać, gdy na niego patrzymy, czymś więcej niż tym, czego o nim się dowiadujemy. Jest istotą stworzoną przez Boga, istota ludzka stworzona na obraz Boga. Człowiek nie jest tworem przypadku, zbiegu okoliczności, determinizmu czy reakcji fizyczno-chemicznej. Jest istotą obdarzoną wolnością zmierzającą do szczęśliwości, do której został powołany. We współczesnym świecie, w którym nauka wprowadza w świat fascynacji, szczególnie ważny jest szacunek do człowieka. Nie może on stać się przedmiotem manipulacji ideologicznych, partyjnych, arbitralnych decyzji, gdzie silniejszy zawsze decyduje o życiu słabszego. Są to niebezpieczeństwa, które współczesny człowiek miał możliwość poznać, zwłaszcza w XX wieku<sup>25</sup>. Tak więc prawo do życia nie jest tylko kwestią jakiegoś światopoglądu, nie jest

<sup>21</sup> Naturalne planowanie rodziny (NPR) – metoda przewidywania okresów płodnych na podstawie znajomości fizjologicznych objawów towarzyszących różnym fazom cyklu miesięcznego. Podział metod NPR: metoda owulacji (Billingsów), metody objawowo-termiczne, metoda termiczna, metoda laktacyjna niepłodności poporodowej. Por. T. K r a m a r e k, *Rozpoznawanie okresowej płodności małżeńskiej*, Poznań 2004.

<sup>22</sup> Karmienie piersią jest kontynuacją matczynego odżywiania dziecka w łonie matki i jest tak samo naturalnym zjawiskiem, jak ciąża. Te zjawisko opisuje w swej publikacji M. N e h r i n g - G u g u l s k a, *Warto karmić piersią*, Warszawa 2005.

<sup>23</sup> The Couple to Couple League został założony przez małżeństwo John i Sheila Kippley. Kurs składa się z czterech kilkogodzinnych spotkań, odbywających się w miesięcznych odstępach. Przeznaczony jest głównie dla małżeństw, ale także dla narzeczonych i dla pojedynczych osób. Nauczycielami są wyłącznie małżonkowie. Poruszane są tematy odpowiedzialnego rodzicielstwa, płodności po porodzie, podczas karmienia piersią, po odstawieniu pigułki antykoncepcyjnej i okresie przekwitania. Dla LMM naturalne planowanie rodziny to nie antykoncepcja, ale styl życia. LMM jest organizacją niedochodową. Środki na prowadzenie i rozwijanie nowych form działalności są pozyskiwane z opłat wnoszonych przez uczestników kursów, z rozprowadzania materiałów oraz dzięki darowiznom. Stowarzyszenie należy do Polskiej Federacji Stowarzyszeń Rodzin Katolickich oraz do Polskiej Federacji Ruchów Obrony Życia. Por. J. i S. K i p p l e y, *Sztuka naturalnego planowania rodziny*, Piaseczno 2004.

<sup>24</sup> Por. B. i M. T a b o r o w i e, *Liga Małżeństwo – Małżeństwu z pomocą w wychowaniu młodzieży do życia w rodzinie*, w: *Wychowanie w Rodzinie. Drogi i bezdroża*, pod red. G. Witaszek, R. Podpora, Lublin 1996, s. 155–156; por. R. K a m i Ń s k i, dz. cyt., Lublin 2002, s. 441.

<sup>25</sup> Por. *Przemówienie Benedykta XVI o człowieku od poczęcia do naturalnej śmierci dnia 26.01.2008*, w: *Sprawy Rodziny* 82 (2) 2008, Warszawa 2008, s. 18–21. Por. L'Osservatore Romano, wyd. polskie 3/2008, s. 34–35.

tylko prawem religijnym, ale jest prawem człowieka do życia, od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci”<sup>26</sup>.

## MAIN PASTORAL MEANS TO DEFEND LIFE

### SUMMARY

John Paul II during his pontificate always reminded of the standing value of human life, of a complete need of respecting it. The man, despite of the stage of his life, has got the right to live longer, to develop, and to satisfy his needs. Today, however, we can notice that family situation has reached crisis point. This is true also about the Polish family. The statement saying that the recall to accept the abortion law is a regress on the way to democracy, and it is one of the biggest absurdities, which can be told by the thinking man. What makes sense for the country which is going to exist, is to serve- without exceptions- and to protect the life- the fundamental thing of the world. This is why the attempt to kill the unborn people made under the majesty of the law is the democracy suicide, the stroke imposed into its heart.

The catholic church has become alarmed with the lack of respect for the natural laws and for the disappearance of the life value. It is confirmed by the huge amount of the Church Documents devoted to this question. The catholic church is definitely against the abortion. To support this point many different pastoral forms of protection the unborn were worked out and introduced to the church life. The pastoral aims taken up for that are the following: the prayers, intensifying the knowledge, starting the Holly Life Days or Weeks, the Prayer Crusade to Protect the Conceived Children, the Spiritual Adoption of the Conceived Child, the Lonely Mothers' Houses, the Window to the Life.

## SEELSORGERISCHE HAUPTFORMEN BEI DER VERTEIDIGUNG DES UNGEBORENEN LEBENS

### ZUSAMMENFASSUNG

Papst Johannes Paulus II während seines Pontifikatamtes machte uns oft aufmerksam auf die unverletzliche Wert des Menschenlebens und absolute Notwendigkeit seines Wertes. Jedem Menschen, ohne Rücksicht auf seine Entwicklungsperiode besteht das Recht auf sein Leben, auf seine weitere Entwicklung, auf die Realisierung von seinen Ideen.

Bei heutigen Ideenverwirrung behauptet man, dass die aktuelle Familienlage in einer Krise steht, was auch die polnische Familien betrifft. Nach dieser Behauptung die Zurückziehung des Abortivgesetzes bedeutet einen Rückgang der Demokratie, was absurd ist.

Ein tiefer Sinn von jeder Staatsverwaltung ist Dienst für die ganze Gesellschaft und in erster Reihe der Staat soll jedes Leben in Schutz nehmen, weil das Leben ein wesentliches Gemeinwohl bedeutet. Jedes Attentat auf die noch nicht geborene Menschen, das sich im Namen des Gesetzes geschieht, bedeutet auch einn Selbstmord der Demokratie, einen Stoss in ihres Herz.

---

<sup>26</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej przed sanktuarium św. Józefa w Kaliszu dnia 4 VI 1997*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, pod. red. J. Poniewierski, Kraków 2006, s. 926–927.

Die katholische Kirche besorgt sich wegen der Verständnisslosigkeit der Naturgesetzen und Wertverminderung des Lebens. Es zuegt darüber eine Menge von amtlichen Urkunden, die dieser Problematik gewidmet sind. Die Katholische Kirche handelt entschlossen gegen die Abrotivspraktis. In diesem Bereich wurden seelsorgische Tätigkeiten entfaltet, die als Ziel Lebensschutz der noch nicht geborenen Kindern haben. Eine seelsorgische Aufgabe besteht auf dem Gebet, auf der Verstärkung der Kenntnssen, auf einer tiefen Formation, auf der Einführung von verschedenen Feierlichkeiten, wie Tage oder Wochen der Heiligkeit des Lebens, Gebetsapostolat, Geistige Adoption der noch nicht geborenen Kindern, Gründung der Häuser für die alleinstehende Mütter und so genanntes das Fenster des Lebens.

## TOŻSAMOŚĆ REGIONALNA A EWANGELIZACJA (INSPIRACJE DO POTENCJAŁU PIELGRZYMKOWEGO DIECEZJI ELBLĄSKIEJ)

**Słowa kluczowe:** ewangelizacja, pielgrzymki, regionalizm, tradycja, *genius loci*

**Key words:** Pilgrimage, tourist product, rural tourism, the cult of saints

**Schlüsselworte:** Pilgerfahrt, touristisches Produkt, Dorftourismus, Heiligenverehrung

### WPROWADZENIE

Tożsamość zbiorowa staje się coraz istotniejszą kategorią życia społecznego. Obserwując to zjawisko od prawie 20 lat, możemy odnotować coraz powszechniejsze odwoływanie się do tych wartości zarówno przez działaczy samorządowych i pozarządowych, jak i polityków i naukowców<sup>1</sup>. Równocześnie obserwujemy stopniowy proces oddalania się wielu osób od dotychczasowych społecznych więzi, wokół których od stuleci była oparta narodowa tożsamość Polaków. Poszukiwania naukowe w tej dziedzinie są prowadzone obecnie zarówno w odniesieniu do kwestii tożsamości etnicznej, jak i regionalnej<sup>2</sup>. Należy z niepokojem podkreślić, iż wielokrotnie badania te mogą znacznie wypaczyć obraz badanej rzeczywistości. Chociażby urzędowe dokumenty kreatorów współczesnej Unii Europejskiej wykazują niezrozumiałe wątpliwości związane z kulturowym dziedzictwem chrześcijaństwa, na której kształtowała się współczesna cywilizacja zachodnioeuropejska.

W niniejszych rozważaniach pragnę zwrócić uwagę tylko na wybrane bogactwo kulturowe diecezji elbląskiej. Mija wszak 20 lat od jej erygowania. Tożsamość regionalna na tym terytorium będzie budowana jeszcze przez długi okres, niemniej w momencie powołania diecezji papież Jan Paweł II wskazał patronów diecezji,

---

\* Dr hab. Janusz Hochleitner prof. UWM w Olsztynie, historyk i etnograf badający przede wszystkim dzieje kulturowe Warmii południowej w epoce nowożytnej; w ostatnim czasie poszukujący także form adaptacji dziedzictwa historycznego do oferty turystycznej regionu. Wicedyrektor ds. naukowo-konserwatorskich Muzeum Zamkowego w Malborku.

<sup>1</sup> C. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.

<sup>2</sup> Z. B o k s z a n s k i, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 21–29.

którzy – jak się wydaje – jeszcze nie stali się ważnymi inspiracjami dla społeczności diecezjalnej<sup>3</sup>. Wówczas także zostały wskazane sanktuaria diecezjalne w Świętym Gaju, Ryjewie, Mątowach Wielkich, Kwidzynie i Zielonce Pasłęckiej<sup>4</sup>, a następnie w Elblągu-Stagniewie<sup>5</sup>. Został co prawda przed kilkunastu laty otwarty dom pielgrzyma w Świętym Gaju, a ostatnio także w Mątowach Wielkich, trudno jednak zaobserwować, aby w aktywności duszpasterskiej te miejsca były dostrzegane pozytywnie i zagospodarowywane. Funkcjonowanie takich ośrodków, ze swoim przesłaniem, misją i programem może promieniować na życie religijne wspólnot parafialnych<sup>6</sup>. U podstaw pielgrzymowania zazwyczaj leży poszukiwanie przez ludzi ważnych, fundamentalnych wartości (np. umocnienie duchowe, nadzieja)<sup>7</sup>. Ponadto takie miejsca symboliczne – „święte miejsca”<sup>8</sup>, do których przybywają pielgrzymi ze swoimi potrzebami duchowymi w dużym stopniu mogą kreować świadomość historyczną mieszkańców oraz upowszechniać określone formy duchowości<sup>9</sup>.

### TRADYCJA A REGIONALIZM

Socjologowie utożsamiają „dziedzictwo kulturowe” z tradycją, zaznaczając, że są to: „treści i dobra kulturowe przekazywane (nadawane i odbierane) w czasie i przestrzeni, podlegające społecznemu wartościowaniu, zazwyczaj uznawane za ważne i doniosłe zarówno dla teraźniejszości danej zbiorowości, jak i dla jej przyszłości; są to głównie takie elementy, jak normy społeczne, wzorce działania, obyczaje, wierzenia, sposoby myślenia, wytwory materialne”<sup>10</sup>. Podstawą tej refleksji jest próba wskazania istotnych treści, które mogą w przyszłości wpłynąć na wzbogacenie oferty turystyczno-pielgrzymkowej<sup>11</sup>. Problematyka ta wydaje się aktualna, gdyż do tej pory trudno jest zauważyć świadome przedsięwzięcia duszpasterskie, które by wpisywały się w ewangelizacyjne formy takiej aktywności. Roz-

<sup>3</sup> Szerzej: *Patroni diecezji elbląskiej w lokalnej świadomości i tożsamości regionu*, red. J. Hochleitner i A. Kilanowski, Elbląg 2006.

<sup>4</sup> *Spis duchowieństwa i podział administracyjny diecezji elbląskiej. Schematyzm – rok 1996*, red. J. Wiśniewski, Elbląg 1996, s. 25.

<sup>5</sup> *Spis parafii i duchowieństwa diecezji elbląskiej. Rok 2000*, red. Z. Szafranski, Elbląg 2000, s. 32.

<sup>6</sup> J. H o c h l e i t n e r, *Wstęp do historii turystyki pielgrzymkowej na przykładzie diecezji warmińskiej i elbląskiej*, w: *Patriotyczne, społeczne i organizacyjne aspekty funkcjonowania turystyki na Żuławach i Mierzei Wiślanej*, red. J. Hochleitner i W. Moska, Elbląg 2006, s. 21–34.

<sup>7</sup> J. M a k s e l o n, *Psychospołeczne aspekty pielgrzymowania do Rzymu*, *PC* 1995, z. 1, s. 38; A. J a c k o w s k i, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003, s. 115–123.

<sup>8</sup> Por. Ch. A l e x a n d e r, *Język wzorców*, Gdańsk 2008.

<sup>9</sup> Por. ciekawe spostrzeżenia G. R y ś, *Pielgrzymowanie: modlitwa, turystyka, edukacja*, *PC* 2007, z. 18, s. 7–10; A. Z a c h a r i a s z, *Krajobraz pamięci wyrazem tożsamości miejsca*, *PKKK* nr 15, 2011, s. 311.

<sup>10</sup> K. O l e c h n i c k i, P. Z a ł ę s k i, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, s. 229.

<sup>11</sup> Por. M. O s t r o w s k i, *Pomiędzy sacrum a profanum – o turystyce w sakralnych obiektach*, „Turyzm” 2005, nr 1–2; t e g o ż, *Prawno-duszpasterskie aspekty sanktuarium. Wybrane zagadnienia*, *PC* 2011, z. 22.

wój tzw. turystyki religijnej wskazuje, iż oczekiwania współczesnych turystów stonkowo często są nakierowane na poznanie i przeżycie atrakcji opartych o *sacrum*. O tym wymiarze społecznym i kulturowym pielgrzymowania interesująco piszą A. Jackowski i I. Sołjan: „Świadomość, że pielgrzymka to wędrówka niezwykczajna sprawiła, że wykształciła się specyficzna subkultura takiej podróży. Bardzo silnie zaznacza się motyw religijny, który determinuje zachowanie się pielgrzymów. Podczas pielgrzymki wszyscy są sobie równi, każdy uczestnik jest dla współuczestnika „bratem” lub „siostrą”, co powoduje wytwarzanie się swoistej atmosfery rodzinnej, charakteryzującej się silnym poczuciem wzajemnej solidarności”<sup>12</sup>.

Tożsamość zbiorowa jest wszystkim potrzebna „aby móc prawidłowo funkcjonować w świecie naszych relacji społecznych, odczuwać sens swego istnienia i oddalić groźbę alienacji”<sup>13</sup>. Budowanie takiej zbiorowej więzi może odbywać się poprzez świadomy program formacyjny, poczynając od środowiska rodzinnego, również parafialnego czy konkretnej wspólnoty religijnej. Ważnym akcentem jest jednak poszukiwanie wspólnych korzeni duchowych, które mogą być rozwijane w lokalnych sanktuariach, zwłaszcza w trakcie organizowanych tam odpustów i innych wspólnotowych spotkań.

W naszym regionie turystyka zatrzymała się na suchych deklaracjach zawartych w dokumentach strategicznych. Przy niewielkich aktywach ekonomicznych tego terytorium należy maksymalnie wykorzystać walory przyrodniczo-kulturowe i zintegrować różne dziedziny gospodarcze i społeczne na rzecz rozwoju regionu. Rozwój turystyki powoduje znaczne zmiany w gospodarce wodnej i leśnej. W gospodarce rolnej na terenach turystycznych i w ich najbliższym sąsiedztwie będzie następował intensywny proces przekształcenia istniejących gospodarstw rolnych z ich funkcji produkcyjnej na obsługę ruchu turystycznego. Powstawanie coraz to nowych gospodarstw agroturystycznych to jedna z najkorzystniejszych dziedzin aktywności gospodarczej dla wielu gmin. Ta oferta w dużym stopniu także powinna być wykorzystywana przy wzmacnianiu potencjału miejscowości, w których znajdują się diecezjalne sanktuaria. Lokalizacja tych najważniejszych sanktuariów w małych, nieparafialnych wsiach, może stanowić ważny element do kreowania spójnej oferty rekolekcyjnej i pobytowej turystyki.

Wieś od stuleci jest postrzegana jako miejsce odpoczynku. Decydującym niegdyś ich walorem były atuty wizualne krajobrazu<sup>14</sup>. Walory przyrody i sposób życia na wsi nie są jednak obecnie wystarczającą zachętą do odwiedzin tych miejscowości. Współczesny turysta oczekuje doświadczenia ekscytującego wydarzenia (odpust, duże nabożeństwo, festyn). W tym kierunku także są przygotowywane w Polsce konkretne oferty wiejskie przez przemysł turystyczny. Coraz częściej zaznacza się

---

<sup>12</sup> A. Jackowski, I. Sołjan, *Pielgrzymki jako przejaw solidarności międzyludzkiej*, PC 2007, z. 18, s. 14.

<sup>13</sup> A. Poser-Zieliński, *Tożsamość a terytorium. Perspektywa antropologiczna*, „Przegląd Zachodni”, 2005, nr 3.

<sup>14</sup> M. Kistowski, P. Śleszyński, *Presja turystyczna na tle walorów krajobrazowych Polski*, PKKK nr 14, 2010, s. 37n.

potrzebę wytworzenia w ruralistyce przestrzeni dla turystyki<sup>15</sup>. Działania te przede wszystkim polegają na odrywaniu pierwotnych znaczeń i wartości od kultury miejscowej, reinterpretacji i włączeniu jej w obręb kultury masowej<sup>16</sup>. Zapewne olbrzymie znaczenie w tym procesie odgrywają media, które odpowiednie aspekty życia wiejskiego upowszechniają. Dlatego ważnym zadaniem wydaje się takie kreowanie wiejskiej przestrzeni dla turystyki, która zachowa znamiona autentyzmu, zarówno dla mieszkańców określonej miejscowości, jak i dla ich gości. Pozytywnym póki co wydaje się, iż omawiane miejscowości nie zostały jeszcze dostrzeżone przez profesjonalny biznes turystyczny, a nawet departamenty turystyki poszczególnych urzędów marszałkowskich. Istnieje obecnie silna potrzeba podjęcia wspólnych przedsięwzięć na poziomie diecezjalnym, aby wspomóc rodzące się oddolne społeczne i samorządowe inicjatywy nakierowane na budowanie oferty proturystycznej. Sugerowanym kierunkiem podejmowanych działań wydaje się podkreślanie autentyzmu tych miejsc, który ma sprowadzać się do prawdy historycznej. Chodzi o interpretację wynikającą „z takiego przetworzenia dawnych obiektów i obyczajów, które doprowadziło do ich umocowania we współczesności, uczyniło zrozumiałymi i użytecznymi. Autentyczność i autentyzm w przestrzeni turystycznej wynikają więc ze związku atrakcji z życiem codziennym wspólnoty. Zależą od zdolności wspólnoty do wyrażania własnych wartości, określania celów i działania”<sup>17</sup>.

Istotnym walorem takiego poszukiwania wartości lokalnych jest oparcie strategii turystycznej na zasobach zdeponowanych obecnie w poszczególnych miejscowościach (przyrodniczych, antropogenicznych i przede wszystkim ludzkich)<sup>18</sup>. W tym kierunku dążą inicjatywy odkrywania przeszłości przez mieszkańców poszczególnych terytoriów. Z „małymi ojczyznami” spotykamy się od najdawniejszych dziejów ludzkości. Związki między ludźmi i ich otoczeniem są w znacznej mierze określone przez różne procesy informacyjne, występujące we wszystkich przestrzennych relacjach człowieka do otaczającej go przestrzeni<sup>19</sup>. Mała ojczyzna nie musi pokrywać się z administracyjnie wyznaczonym obszarem gminy, wsi czy dzielnicy wielkomiejskiej. Jest to często przestrzeń bez wyraziście określonych granic. Istotną rolę w jej konkretyzacji pełni subiektywna świadomość ludzi utożsamiających się z nią.

Bogactwo i zróżnicowanie regionów należą do szczególnie cenionych – we współcześnie tworzonych dokumentach strategicznych UE – wartości. Im bardziej ujednocila się kultura światowa, tym większą cenę zyskują wszelkie odrębności regionalne – świadczące o ich różnorodności. Dla regionalistów „mała ojczyzna” jest z jednej strony jej przeszłością i tradycją, z drugiej stanowi jej teraźniejszość

<sup>15</sup> Szerzej o tej tendencji – A. N i t k i e w i c z - J a n k o w s k a, G. J a n k o w s k i, *Krajobraz kulturowy jako walor turystyczny*, PKKK nr 14, 2010.

<sup>16</sup> A. G ó r k a, *Przestrzeń turystyczna w krajobrazie kulturowym wsi*, PKKK nr 12, 2009, s. 259.

<sup>17</sup> A. G ó r k a, dz. cyt., s. 260. Rozwinięciem tej formy interpretacji są działania nakierowane na kreację przestrzeni – T. S t r y j a k i e c z, *Krajobraz antropogeniczny, przestrzeń kreatywna a turystyka*, PKKK nr 14, 2010, s. 52–62.

<sup>18</sup> J. H o c h l e i t n e r, *Aktywność społeczności lokalnej na rzecz kreowania nowych produktów i infrastruktury turystycznej*, w: *Wpływ organizacji pozarządowych na rozwój lokalny*, red. A. Jachimowicz, Elbląg 2009, s. 22–33.

<sup>19</sup> W. S z o l g i n i a, *Informacja wizualna w krajobrazie miejskim*, Warszawa 1980, s. 7.



ukierunkowaną ku przyszłości. Właściwie rozumiana „mała ojczyzna” tworzy zatem i zabezpiecza człowiekowi właściwe i naturalne środowisko rozwoju. Istotą tak określonego regionalizmu jest troska m.in. o:

- zachowanie w „małej ojczyźnie” wartości i tradycji, dopełnienie wartości dzisiejszych i stwarzanie jej wartościowej przyszłości;
- budzenie postaw szacunku dla dziedzictwa kultury lokalnej, jako jednego z wielu pełnoprawnych elementów wielkiego uniwersum kultury lokalnej człowieka;
- pielęgnowanie dziedzictwa i wzmacnianie własnej tożsamości i niezależności kulturowej;
- rozpoczęcie przemyślanej i trwałej pracy u podstaw, na rzecz własnej „małej ojczyzny” i jej mieszkańców<sup>20</sup>.

### „GENIUS LOCI”

W przestrzeni kulturowej podstawowym elementem jest krajobraz ukształtowany przez człowieka w ciągu dziejów<sup>21</sup>. Wyróżniamy trzy typy krajobrazu: krajobraz pierwotny – powstał w wyniku działalności wyłącznie czynników przyrodniczych, bez ingerencji człowieka; krajobraz naturalny – stanowiący pierwszy etap przekształcania krajobrazu przez człowieka (w sposób świadomy i harmonijny); krajobraz kulturowy – jest związany z cywilizacją ludzką, zarówno z rolniczą, jak i przemysłową. Każdy fragment krajobrazu zawiera bardziej lub mniej widoczne ślady historycznej ewolucji tworzącej miejscowe „miejsce tradycji”<sup>22</sup>. Wszystkie elementy wyznaczają topografię określonej przestrzeni, stanowią bezcenne dziedzictwo małych ojczyzn. Ważną rolę w tej przestrzeni pełnią także gwara i tradycje oraz cały świat wierzeń i wyobrażeń.

Każdy człowiek żyje w określonym krajobrazie kulturowym. Z jednej strony kształtują go warunki geograficzne, z drugiej osadnictwo czy systemy społeczno-polityczne, stosunki etniczne i demograficzne. Otaczający nas krajobraz kształtował się w procesie historycznym. Jest on obrazem naszego stosunku do przyrody i świadczy również o naszych umiejętnościach cywilizacyjnych. Można powiedzieć, iż krajobraz ten jest zapisem dziejów ziemi. Na obraz ten złożyły się czynniki pochodzące od natury, jak również od samego człowieka. Niemal wszystkie zjawiska związane z daną cywilizacją, stosunkami społecznymi czy gospodarczymi znajdują z reguły wyraźne odbicie w formach krajobrazowych<sup>23</sup>. Można próbować fałszować różne statystyki i sprawozdania, w przypadku krajobrazu zawsze poznamy prawdę

<sup>20</sup> Uchwała VI Kongresu Regionalnych Towarzystw Kultury w Radomiu, w: *Tożsamość narodu a ruch regionalny w Polsce*, red. A. Kociszewski, A.J. Omelaniuk, K. Orzechowski, Ciechanów 1998, s. 233–237.

<sup>21</sup> J. B o g d a n o w s k i, *Czytanie krajobrazu*, „Krajobrazy Dziedzictwa Narodowego”, 2000, nr 1, s. 7–18.

<sup>22</sup> Z. M y c z k o w s k i, *Tożsamość miejsca w ochronie i kształtowaniu krajobrazu kulturowego*, „Krajobrazy Dziedzictwa Narodowego”, 2000, nr 3, s. 6–8.

<sup>23</sup> R. J o p, *Niematerialne wartości krajobrazu kulturowego w badaniach historycznych. Przykład granic i przestrzeni*, PKKK nr 15, 2011, s. 91–102. W ostatnich latach ten nurt rozwinęła szcze-

o gospodarce człowieka<sup>24</sup>. Prawdopodobnie ta wyjada się również istotna dla specyficznego krajobrazu sakralnego (który jest jednym z typów krajobrazu kulturowego), który ulega stosownym zmianom pod wpływem rozwoju funkcji religijnej<sup>25</sup>. Tę ewolucję możemy obserwować na przykładzie interesujących nas tu diecezjalnych sanktuariów oraz szerzej w dynamicznie zawłaszczającej przestrzeń społeczną współczesnym projektom środowisk lewacko-liberalnych.

Różnorodne elementy, które w procesie historycznym determinowały dzieje poszczególnych terytoriów, zadecydowały o wykształceniu się określonych cech regionów, stanowiąc o ich dorobku i tożsamości<sup>26</sup>. W ostatnim 20-leciu stopniowo na interesującym nas obszarze upowszechnia i popularyzuje się historyczny region Pomezanii<sup>27</sup>. Regiony składają się z wielu mniejszych jednostek – małych ojczyzn lokalnych. Te ojczyzny lokalne (prywatne) to terytoria traktowane jako dziedzictwo ojców. Kształtujący się w ten sposób patriotyzm nie jest obarczony ideologią. Opiera się on na osobistym stosunku przywiązania do środowiska, w którym się spędziło życie czy tylko okres szczególnie podatny na tworzenie się trwałych więzi emocjonalnych<sup>28</sup>. „Ojczyzna prywatna” nigdy nie znajduje się w opozycji do „wielkiej ojczyzny”, raczej ją wspomaga i stabilizuje. Pomimo, że wszystkie „prywatne ojczyzny” zmieniają swoje oblicza, to określenie *genius loci* nadal wydaje się być aktualnym zjawiskiem w naszej przestrzeni geo-społecznej<sup>29</sup>.

*Genius loci* symbolizują ukryte gdzieś pod powierzchnią ziemi siły lub struktury, które decydują o niepowtarzalnym charakterze miejsca<sup>30</sup>. Tradycje lokalne nigdy w pełni nie zanikają. Pod wpływem zachodzących zmian ulegają co najwyżej prze-wartościowaniu. Poszczególne elementy kultury, jak gwara i obyczaje, mogą zanikać, ale całość kultury regionalnej trwa i nie ulega przeobrażeniom jej obiektywna całość. Na terenach, gdzie przesiedlenia ludności w wyniku II wojny światowej zasadniczo zmieniły tkankę społeczną, nadal jednak możemy obserwować trwanie dawnej kultury, głównie na obszarach, w której od stuleci udało się zachować dziedzictwo osadników od schyłku średniowiecza. W tym miejscu warto wskazać na potrzebę podjęcia zintensyfikowanych badań nad tzw. „ziemią malborską”<sup>31</sup>, która

---

gólnie geografia religii – A. J a c k o w s k i, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003.

<sup>24</sup> J. B o g d a n o w s k i, M. Ł u c z y Ń s k a-B u d n a, Z. N o w a k, *Architektura krajobrazu*, Warszawa – Kraków – Wrocław 1981, s. 129–156; J. B o g d a n o w s k i, *Spuścizna historyczna a społeczeństwo*, „Spotkania z Zabytkami”, 1992, nr 3, s. 3–7.

<sup>25</sup> A. J a c k o w s k i, I. S o ł j a n, *Środowisko przyrodnicze a „sacrum”*, *PC* 2001, z. 12, s. 31.

<sup>26</sup> A. J a c k o w s k i, *Sztuka ludowa*, w: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, red. M. Biernacki, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 195.

<sup>27</sup> Przede wszystkim prace ks. Jana Wiśniewskiego (np. J. W i ś n i e w s k i, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996).

<sup>28</sup> S. O s s o w s k i, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, w: t e g o ż, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967, s. 210.

<sup>29</sup> J. T. K r ó l i k o w s k i, *Chrześcijańska interpretacja ducha miejsca*, *PKKK* nr 15, 2011, s. 29–37.

<sup>30</sup> R. D u b o s, *Pochwała różnorodności*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 1986, s. 26.

<sup>31</sup> W. Ł ę g a, *Ziemia Malborska, kultura ludowa*, Toruń 1933.

w okolicach Sztumu przez stulecia kultywowała kulturę mazowieckiego osadnictwa<sup>32</sup>. Duch miejsca określa daną kulturę i w znacznym stopniu przyczynia się do budowy poczucia tożsamości. Proces ten przebiega dynamicznie, podlega zmianom, a czasem zanika. Stąd jego zachowanie należy poprzedzić procedurą jego identyfikacji, rozpoznania i zrozumienia. Wyrazistym przejawem ducha miejsca są obiekty kultu religijnego wpisane w krajobraz<sup>33</sup>. W dokumentach Kościoła od stuleci podkreśla się, iż odkrywanie Boga dokonuje się także za pośrednictwem ludzkich dzieł<sup>34</sup>. Takimi szczególnymi miejscami są sanktuaria w Świętym Gaju<sup>35</sup> i Mątowach Wielkich<sup>36</sup>.

Spuścizna dawnych sanktuariów na interesującym nas terytorium jest dopiero rozpoznawana w pracach naukowych. Trwa ożywiona dyskusja naukowa na temat najstarszych pomezzańskich sanktuariów pielgrzymkowych. Stołeczny charakter Malborka sprzyjał takiej aktywności, stąd w źródłach historycznych słyszymy o takich miejscach w tym mieście w Kaplicy Mariackiej na zamku, w kaplicy św. Wawrzyńca na Przedzamczu oraz przy Bramie Przewozowej. Po bitwie grunwaldzkiej ufundowano w pobliżu kaplicę, w której szczególną czcią obdarzony był obraz Najświętszej Marii Panny. Od śmierci rekuzy Doroty z Mątów Wielkich miejscem pielgrzymkowym stała się katedra pomezkańska w Kwidzynie. Elbląg należał do 1992 roku do diecezji warmińskiej. W tym wielkim mieście hanzeatyckim były dwa miejsca szczególnego kultu religijnego. W kaplicy zamkowej znajdowały się relikwie Krzyża Świętego i za ich przyczyną rejestrowano liczne cuda. Większą popularnością cieszyło się jednak sanktuarium Bożego Ciała<sup>37</sup>.

Kultura nie jest zjawiskiem autonomicznym względem określonej grupy ludzi, zawsze jest owocem działań danej społeczności. Społeczność wytwarza taką kulturę, jaka w sposób najbardziej spójny zaspokaja potrzeby duchowe jej członków i umacnia między nimi więzy współżycia<sup>38</sup>. Kultura regionalna poszczególnych „prywatnych ojczyzn” tworzy człowieka, doskonali go, pozwala mu bardziej stawać się człowiekiem. To wszystko pozwala członkowi społeczności budować całokształt moralnych postaw i zachowań w odniesieniu do wspólnoty, innych ludzi, a także otaczającego świata. W tej perspektywie wielkie wyzwanie staje wobec probosz-

<sup>32</sup> J. H o c h l e i t n e r, *Kultura regionalna ziemi sztumskiej (od XVI do pocz. XX wieku)*, w: *Pogranicza. Ludzie pogranicza*, red. W. Brenda i J. Kielbik, Olsztyn 2009, s. 219–232.

<sup>33</sup> K. D ą b r o w s k a - B u d z i ło, „Genius loci”, jako potencjalne źródło inspiracji dla kształtowania krajobrazu, *PKKK* nr 15, 2011, s. 227–235. Dla ośrodków pielgrzymkowych Warmii por. wartościowe spostrzeżenia: M. S w a r y c z e w s k a, *Sacrum i profanum w krajobrazie kulturowym. Dziedzictwo przestrzeni sakralnej na Warmii*, Olsztyn 2008.

<sup>34</sup> Szerzej o tym aspekcie traktuje materiał: M. O s t r o w s k i, *Chrześcijańskie wartości turystyki*, *PC* 1996, z. 4, s. 143–152.

<sup>35</sup> M. L u b o c k a - H o f f m a n n, *Gotycki kościół w Świętym Gaju*, w: *Patroni diecezji elbląskiej...*, s. 75–82.

<sup>36</sup> A. S k a r c z e w s k i, *Gotycki kościół św. Piotra i Pawła w Mątowach Wielkich – świadek chrztu i bierzmowania bł. Doroty*, w: *Patroni diecezji elbląskiej...*, s. 83–92; t e g o ż, *Gotyckie zabijki sakralne na terenie gminy Miloradz na Żuławach*, Sztum 2009, s. 62–84.

<sup>37</sup> Por. S. K w i a t k o w s k i, *Klimat religijny w diecezji pomezkańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Toruń 1990, s. 86–97.

<sup>38</sup> L. P e ł k a, *Rytuály. Obrzędy. Święta*, Warszawa 1989, s. 6.

czów zarządzających wskazywanymi sanktuariami, przed którymi staje potrzeba animowania przynajmniej określonych działań duszpasterskich.

Trudno jednoznacznie ustalić stosunek między kulturą a naturą. Łatwiej daje się uchwycić inną relację: społeczności na tworzoną kulturę. Nie można w pełni zrozumieć specyfiki samej kultury, w której wspólnota niejako uzewnętrznia to, co ją charakteryzuje w najgłębszej istocie. Historia życia każdej jednostki jest przede wszystkim procesem przystosowania się wzorów i zasad przekazanych przez tradycję społeczności, w której żyje<sup>39</sup>. Społeczność zamieszkująca – ograniczony w sposób naturalny i kulturowy – obszar, posiada tylko sobie właściwą kulturę. Inne środowisko naturalne i odmienna przeszłość określają teraźniejszość tych wspólnot etnicznych zarówno w czasie jak i w przestrzeni. Świat kultury nie jest zwykłym zbiorowiskiem luźnych i oderwanych faktów, jest raczej systemem występującym jako organiczna całość. System ten budował społeczeństwo lokalne determinowane przez warunki geograficzne regionu oraz specyficzne potrzeby zbiorowiska ludzi.

### TURYSTYKA KULTUROWA A *SACRUM*

Jeżeli przyjmiemy, że rozwój turystyki jest priorytetem na drodze budowania lepszej przyszłości dla naszego regionu, a także, że wyzwaniem duszpasterskim jest ożywienie lokalnych sanktuariów, to należy również przyjąć, że wszystkie najważniejsze organizacje i prywatni liderzy powinny aktywnie uczestniczyć w tym procesie jako bezpośredni lub pośredni interesanci. Można tych beneficjentów podzielić na grupy: władze samorządowe i państwowe, organizacje pozarządowe, także wspólnoty kościelne i religijne. Współpraca tych sektorów ma kluczowe znaczenie dla rozwoju turystyki, implikuje konieczność realizacji takich działań, jak np. tworzenie lokalnych oddziałów związanych z branżą turystyczną, które podejmowałyby inicjatywy i projekty dotycząc np. promocji i informacji, kultywowania tradycji, wiedzy o kulturze i obyczajach, a również eksponowania walorów turystycznych, itd.

Przestrzeń regionalna dla samych mieszkańców jest obszarem pozytywnie walo-ryzowanym<sup>40</sup>. Dla przybyszów z innych stron jest to ziemia, której walory stopnio-wo są dopiero odkrywane. Należy z myślą głównie o nich poszukiwać możliwości upowszechniania zgromadzonej wiedzy o dziedzictwie ziemi. Poprzez nawiązania do historii regionalnej można uwypuklić specyfikę regionu, ukazać jego odrębność i podkreślić jego szczególną rolę np. w dziejach narodowych (misja św. Wojciecha, utworzenie metropolii w Gnieźnie, czy rywalizacja polsko-krzyżacka i wizje bł. Do-roty z Mąków Wlk.). Tego rodzaju wątki obecne są w ruchach regionalistycznych, które poprzez przywoływanie minionych wydarzeń i wybitnych postaci tworzą sieć symboli o dużych walorach tożsamościowo-integracyjnych. Należą do niej regio-nalne święta i festyny, muzea i izby pamięci, pomniki i place, a także regionalne miejsca kultu oraz co roku organizowane pielgrzymki.

<sup>39</sup> R. B e n e d i c t, *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 64.

<sup>40</sup> M.S. S z c e p a ń s k i, *Regionalizm górnośląski w społecznej świadomości*, w: *Regionalizm a separatyzm. Historia i współczesność*, red. M.W. Wanatowicz, Katowice 1995, s. 105–110.

Od najdawniejszych czasów znane są próby kodyfikowania zachowań pielgrzymów. W wiekach średnich franciszkanie przekazywali pielgrzymom w hospicjum w Ramli – miejscowości na drodze z portu w Jaffie do Jerozolimy – listę 25 takich „przykazań” (np. nakaz korzystania z usług przewodników, a zakaz zabierania pamiątek – fragmentów z Grobu Świętego)<sup>41</sup>. Podobne praktyki podejmowano również w późniejszych czasach, jak opracowany w modlitewniku z 1877 roku przez ks. Antoniego Mächla statut dla pielgrzymów w Kalwarii Wejherowskiej<sup>42</sup>. Współcześnie spotykamy się również z potrzebą spisywania i omawiania kanonów zachowania odpowiedniego dla turystów w obiektach sakralnych<sup>43</sup> i pielgrzymów, którzy w trakcie swojej wędrówki powinni dostosować swoje zachowanie do podejmowanego aktu religijnego<sup>44</sup>. „Nie może być mowy o głośnych krzykach czy śmiechach w miejscach modlitwy oraz ignorowaniu stylu zachowania, właściwego danemu sanktuarium. Potrzebna jest pokora, żeby uszanować jego styl i włączyć się w jego życie”<sup>45</sup>. Wydaje się, iż nawet tak elementarne postawy należy powtarzać nawet pielgrzymom. Duża grupa turystów zazwyczaj ma poczucie obecności w przestrzeni sakralnej i „usiłują zrozumieć znaczenie, jakie te szczególne miejsca mają dla społeczności lokalnej”<sup>46</sup>. Warto zauważyć w tym miejscu znamienne dane statystyczne na temat współczesnych pobudek podejmowania wypraw do grobu św. Jakuba w Composteli. W latach 1989–1997 62% pielgrzymów wędrowało z pobudek religijnych, 33% z pobudek religijno-kulturalnych, 4% kulturalnych. W 2005 roku dane te uległy znacznemu przesunięciu: 53,21% z pobudek religijno-kulturalnych, 37,75 religijnych, 9,04 kulturalnych (turystycznych)<sup>47</sup>. Ta tendencja uzasadnia potrzebę wdrażania i przestrzegania odpowiednich zasad podczas zwiedzania zarządzanych przez Kościół obiektów kultu.

Myślę, iż pilną potrzebą jest zrozumienie przez działaczy turystycznych i samorządowych, iż kreowanie produktów turystyki kulturowej w województwie warmińsko-mazurskim jest niezbędne wpisywanie poszczególnych produktów w panoramę skomplikowanych, ale i bardzo interesujących dziejów regionalnych tych ziem. Nie mam wątpliwości, iż partnerem w tym procesie powinni być przedstawiciele Kościoła. Tak więc okres prehistoryczny interesującego nas terytorium mogą dobrze reprezentować zachowane artefakty archeologiczne, a także podania i baśnie. Historię tych ziem tworzyli przed chrystianizacją pogańskie plemiona Prusów. Docierały

---

<sup>41</sup> W. M r u k, *Status prawny pielgrzymów. Wybrane aspekty pielgrzymowania w wiekach średnich*, PC 1996, z. 4, s. 120–121.

<sup>42</sup> O.G.A. K l u s t u s z, *Święte Góry Wejherowskie*, Gdynia 1991, s. 130.

<sup>43</sup> M.G. N o w a k, *Prawna ochrona dóbr kultury a turystyka*, „Studia Periegetica”, z. 3, 2009, s. 227–242.

<sup>44</sup> Por. aneks źródłowy: A. J a c k o w s k i, *Pielgrzymowanie*, Wrocław 2000, s. 278–280.

<sup>45</sup> J. P a c h, *Troska o przyszłość pielgrzymowania*, PC 1998, z. 6, s. 13. Autor na podstawie swojego doświadczenia wskazuje m.in. potrzebę zachowania pokuty (nie żuć gumy, nie palić papierosów ostentacyjnie czy przyjmować Komunii świętą na sposób praktykowany w danym kraju).

<sup>46</sup> S. T a n o ś, *Tanatoturystyka – kontrowersyjne oblicze turystyki kulturowej*, PC 2006, z. 17, s. 95.

<sup>47</sup> Powtarzam za: A.M. W y r w a, „*Ad limina apostolorum*”. *Patron pielgrzymów – św. Jakub Starszy, Apostoł i pielgrzymki do „Jego grobu” w Santiago de Compostela. Szkice do problemu*, „Studia Periegetica”, z. 1, 2007, s. 26–27.

tu od przeszło 1000 lat wpływy kultury słowiańskiej. Na XII i XIII wieku przypada rozmach akcji misyjnej w pogańskich krajach nadbałtyckich. Jej celem była likwidacja resztek pogaństwa w Europie. Na tych ziemiach ponieśli śmierć męczeńską św. Wojciech<sup>48</sup> i św. Brunon z Kwerfurtu. Tu odnosił duże sukcesy misjonarskie pierwszy biskup pruski Chrystian (który na początku XIII wieku skutecznie ewangelizował mieszkańców tych ziem), dopóki nie został w swoich poczynaniach dyplomatycznie wyeliminowany przez krzyżaków.

Czasy średniowiecza pokazują to terytorium jako pogranicze kilku plemion pruskich, a następnie ukazują etapy krwawych podbojów krzyżackich, powstania pruskie oraz budowę państwowości krzyżackiej w Prusach. W starciu z krzyżakami, którzy rozporządzali najlepszą w Europie organizacją i ogromnym zasobem wiedzy politycznej, Prusowie nie mieli szansy na zwycięstwo. Ludność pruska w wyniku długotrwałych wojen z Zakonem i późniejszych procesów asymilacyjnych zniknęła ostatecznie jako nacja w latach 80. XVII wieku. Ta autochtoniczna ludność rozplynęła się wśród obcych przybyszów, głównie Niemców i Polaków. Do dzisiaj przetrwały wiele świątyń wzniesionych w czasach krzyżackich. Nawróceni z pogaństwa nowi wyznawcy Chrystusa nie zrywali całkowicie ze swoją dotychczasową tradycją, nie rezygnowali ze swoich praktyk i zwyczajów. Cały ten kulturowy багаż przynosili ze sobą do chrześcijaństwa, wplatając go w cykl różnych świąt i zachowań społecznych.

Okres nowożytny zasadniczo podzielił kulturowo i religijnie interesujące nas terytorium. Część tych ziem znalazła się administracyjnie w granicach pierwszego na świecie państwa luterńskiego – Księstwa Pruskiego. Pozostała część znalazła się pod rządami katolickich biskupów na Warmii czy diecezji chełmińskiej. W początkach XVII wieku można było wyróżnić na tych terenach dwa główne regiony etniczne, których wyróżnikiem było posługiwanie się przez większość mieszkańców odmiennym językiem – niemieckim oraz polskim. Oprócz tych nacji w czasach nowożytnych osiedlali się tu również Holendrzy, Czesi, Szkoci, Anglicy i Szwedzi, którzy siłą rzeczy przynosili tu swoją kulturę i język. To co niewątpliwie łączyło sąsiednie społeczności to wspólne określanie siebie jako Prusaków. Kanonik dobromiejski Jan Leo napisał dzieło historyczne zatytułowane „*Historia Prussiae*”<sup>49</sup>. W tym okresie podobnego tematu podjął się inny warmiński kapłan Sebastian Moller, pisząc „*Chronica Prussiae et Poloniae*”.

Po I. rozbiórce Polski w 1772 roku, cały interesujący nas obszar został poddany procesom ujednoczenia kultury. W dużym stopniu był on spotęgowany od 2. połowy XIX wieku akcją germanizacyjną, która silnie ukrywała polskie dziedzictwo. Kolejny olbrzymi przełom kulturowy nastąpił po 1945 roku, kiedy obszar ten został niemal totalnie zmieniony pod względem ludnościowym. Po II wojnie światowej ziemie te w całości znalazły się w granicach Polski. Terytorium to obecnie zamieszkują ludzie pochodzący z różnych stron Rzeczypospolitej oraz nieliczni autochtoni. Istnieją tu trzy dominujące wyznania: rzymskokatolicka, prawosławna, grekokato-

<sup>48</sup> J. Hochleitner, L. Słodownik, *Święty Gaj – miejsce męczeńskiej śmierci świętego Wojciecha*, Elbląg 2007.

<sup>49</sup> J. Leo, *Dzieje Prus*, z braniewskiego wydania roku 1725 przełożył bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 2008.

licka i protestancka. Ten niezwykle konglomerat kultur czyni z obecnej diecezji elbląskiej interesujące terytorium do budowania cennych inicjatyw integracyjnych. Dziś stopniowo tworzy się nowa społeczność lokalna, która poszukuje własnych korzeni dla swojego bytowania, a również coraz częściej pragnie świadomie włączyć się w kreowanie społeczeństwa obywatelskiego.

## PODSUMOWANIE

Przyswojenie dziedzictwa kulturowego swojej małej ojczyzny winno odbywać się równolegle ze wzmacnianiem więzi i konsolidacja ludzi wokół wspólnego celu, jakim jest kreowanie np. wsi tematycznej. Akurat takie społeczne inicjatywy zawiązały się w dwóch najciekawszych miejscowościach, w których znajdują się potencjalne ośrodki pielgrzymkowe diecezji (Mątowy Wielkie i Święty Gaj). Brak rzeczywistej wiary w to, że polityka proturystyczna może istotnie wpływać na gospodarczy rozwój regionu stanowi główną barierę w rozwoju gospodarki turystycznej na szczeblu regionalnym i lokalnym. Dotyczy to zarówno stwarzania warunków do kreowania produktów turystycznych, polityki zagospodarowania przestrzennego, kreowania wizerunku i promocji regionu, stwarzania atmosfery przychylniej dla przedsiębiorców czy właściwego rozumienia znaczenia turystyki dla gospodarki lokalnej i regionalnej oraz stymulowania proturystycznych inicjatyw mieszkańców. Hamujący jest brak zrozumienia dla konieczności podejmowania wielu, nierzadko kosztownych działań, których efekty są widoczne w perspektywie długookresowej. Turystyka nadal jest postrzegana jako sektor spożycia społecznego, a nie sektor gospodarki przynoszący dochody<sup>50</sup>. Również nie udało się wystarczająco ożywić ruchu pielgrzymkowego czy zaangażować innych form pracy duszpasterskiej w diecezjalnych sanktuariach.

Rola władz samorządowych w rozwoju turystyki jest nie do przecenienia. Samorządy odpowiadają nie tylko za kształtowanie kierunków rozwoju i wytyczanie celów na poziomie regionalnym i lokalnym, ale również w dużym stopniu są odpowiedzialne za promocję (wydają materiały promocyjno-informacyjne, administrują lokalnymi serwisami www, współorganizują imprezy, prowadzą jednostki świadczące usługi itd.). Myślę, iż pozytywne zaangażowanie należy w tym miejscu przyznać gminom w Rychlikach, a zwłaszcza w Miłoradzu. Wzmocnienie struktur turystycznych władz lokalnych odpowiedzialnych za turystykę skutkować będzie zwiększeniem stopnia efektywności ich działania w zakresie tworzenia i wdrażania planów rozwoju turystyki, skuteczności polityki promocji i marketingu, współpracy z branżą i sektorem pozarządowym, jak również podniesieniem jakości i profesjonalizmu obsługi interesantów<sup>51</sup>.

Od świadomości społecznej zależy uratowanie obecnego zasobu dziedzictwa kulturowego. W przeszłości często zaniedbywano tę sferę przeszłości. Dlatego tak

---

<sup>50</sup> Przemysł turystyczny zapewnia 5,2% miejsc pracy w Unii Europejskiej i odpowiada 5% europejskiego PKB.

<sup>51</sup> Szerzej patrz: *Wpływ organizacji pozarządowych na rozwój lokalny*, red. A. Jachimowicz, Elbląg 2009.

ważna jest edukacja, a także popularyzacja. Istotne są działania podejmowane przez stowarzyszenia regionalne, towarzystwa miłośnicze, domy kultury, muzea czy poszczególne parafie. Każda z tych instytucji wnosi wiele dobrego w upowszechnianie zagadnień kulturalnych nie tylko doby współczesnej, ale także tego, co pozostało po poprzednich pokoleniach<sup>52</sup>. Lokalna społeczność powinna zrozumieć, że jej codzienność może być atrakcyjna dla odwiedzających poprzez odpowiednią interpretację lokalnego dziedzictwa kulturowego, zaangażowanie w jej rozpoznanie i prezentację może przyczynić się do aktywizacji gospodarczej, a także ochrony i popularyzacji zasobów poszczególnych „małych ojczyzn”<sup>53</sup>.

### REGIONAL IDENTITY AND EVANGELIZATION (INSPIRATION FOR THE PILGRIMAGE POTENTIAL OF THE DIOCESE OF ELBLĄG)

#### SUMMARY

In the 20 years of the Diocese of Elbląg this material is trying to point out an important legacy that may in future become an important link to build awareness of the historical and religious (new evangelization). Resources diocesan shrines enlarge (Święty Gaj, Ryjewo, Mątowy Wielkie, Kwidzyn and Zielonka Pasłęcka, and then Elbląg-Stagniewo). Also gradually expanding the infrastructure at the shrines of pilgrimage (homes for pilgrim in Święty Gaj and Mątowy Wielkie). Does not increase the tourist or pilgrim. An important partner in this cooperation should be local government. They correspond to such for shaping development directions, and also largely responsible for the promotion.

### REGIONALE IDENTITÄT UND DIE EVANGELISIERUNG (ANSTÖSSE ZUM PILGERPOTENZIAL DER ELBINGER DIÖZESE)

#### ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag hebt die Bedeutung der Erbschaft der letzten zwanzig Jahre in der Geschichte der Elbinger Diözese hervor. Sie kann sich als ungewöhnlich wesentliche Stütze für ein größeres Geschichtsbewusstsein und die Bedeutung der Religion in der neuen Evangelisierung erweisen. Dem dienen die sich vergrößernden Bestände sowie die Infrastrukturu-

<sup>52</sup> I. Lewandowska, *Dziedzictwo kulturowe – problemy terminologiczne, zakres pojęciowy, podejście badawcze*, w: *Róbcie teatr... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Bohdanowi Głuszcakowi*, red. I. Grzesiak, A. Naruszewicz-Duchlińska, A. Staniszewski, Olsztyn 2007, s. 65–85.

<sup>53</sup> M. Kłodzinski, M. Błąd, R. Wilczyński, *Odnowa wsi w integrującej się Europie*, Warszawa 2007; *Pomiędzy tożsamością a skutecznością. Dobre praktyki społecznego konstruowania partnerstw lokalnych*, Warszawa 2009; T. Jędrzyśiak, *Wiejska turystyka kulturowa*, Warszawa 2010, s. 102–103.



---

ren wichtiger Sanktuare und Pilgerorte in der Diözese (Häuser des Pilgers in Święty Gaj, Mątowny Wielkie, Ryjewo, Kwidzyn, Zielona Pasłęcka, Elbląg-Stagniewo). Als wichtige Partner dieses Unternehmens sollten sich die Kommunalverwaltungen einschalten. Ihre Zusammenarbeit könnte besonders fruchtbar in solchen Bereichen wie die Gestaltung von Entwicklungsplänen und der Promotion der Region sein.



## AKTUALNOŚĆ DOKUMENTU Z ROKU 1994 *ETYCZNY I PASTORALNY* *WYMIAR PRZEMIAN DEMOGRAFICZNYCH*<sup>1</sup>

**Słowa kluczowe:** demografia, rodzina, cywilizacja życia, cywilizacja śmierci, polityka pro-rodzina

**Key words:** demography, family, civilization of life, civilization of death, pro-family policy

**Schlüsselworte:** Demografie, Familie, Zivilisation des Lebens, Zivilisation des Todes, familienfreundliche Politik

Obraz „cywilizacji życia, kreślony przez Jana Pawła II, uwzględnia złożoność i bogactwo osoby ludzkiej, jej wymiar duchowy i cielesny. Traktuje więc człowieka w sposób integralny. Papież, [...] wskazuje na potrzebę budowania cywilizacji, która będzie miejscem pełnego wzrostu człowieka na bazie zasad i wartości moralnych, uwzględniając porządek ustalony przez Stwórcę i wpisany w serce każdego człowieka w postaci prawa naturalnego”<sup>2</sup>. „Jan Paweł II nie wahał się nazwać współczesnej cywilizacji *cywilizacją śmierci*. W wyniku dokonujących się zmian doszło do znacznego zamieszania pojęć moralnych i załamania się moralnego obyczaju”<sup>3</sup>.

Populacja każdego państwa nie jest stabilna, ponieważ jest rzeczywistością podlegającą ciągłym przemianom. Zmienne kształtujące oblicze ludnościowe, m.in.: płodność, umiarkowanie czy migracje są w nieustannym ruchu, powodując brak stabilności społeczeństwa. Badaniem stanu, struktury i rozwoju ludności w konkret-

---

\* Ks. Zygmunt Klimczuk, dr teologii, ur. 1943. Prowadzi badania interdyscyplinarne w zakresie socjologii religii oraz teologii pastoralnej. Proboszcz parafii św. Katarzyny w Kętrzynie.

<sup>1</sup> P a p i e s k a R a d a d s. R o d z i n y, *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 458–490.

<sup>2</sup> M. L e ś n i a k, *Cywilizacja miłości*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, A. Zwoliński (red.), Radom 2003, s. 79.

<sup>3</sup> T. Ś l i p k o, *Słowo wstępne*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 17.

nych warunkach historycznych zajmuje się demografia<sup>4</sup>. Natomiast ukierunkowaniem tych zmian w państwie zajmuje się polityka „ludnościowa”, populacyjna<sup>5</sup>.

Z powodów ideologicznych tradycyjna, heteroseksualna i monogamiczna rodzina jest atakowana ze wszystkich stron. Demografia jest także „polem nieustannej walki pomiędzy cywilizacją życia i śmierci...”<sup>6</sup>. Obecnie pojęcia „rodzina” używa się również dla określenia wszelkich wolnych związków, np.: homoseksualnych, lesbijskich, czy dziecka z jednym tylko rodzicem. Jesteśmy świadkami kampanii mającej na celu pomieszanie pojęć. Należy pamiętać, że istnieją wyraźne zależności pomiędzy demografią a sytuacją rodziny. Niejasność i dwuznaczność takich pojęć jak „rodzina” stają się „symptodem schorzenia kultury”<sup>7</sup>. Eksperci mają obecnie trudności w zdefiniowaniu pojęcia „rodzina”, „które mogłoby być uznane w międzynarodowym prawie publicznym”<sup>8</sup>. Podobnie seksualność traktuje się jako rzeczywistość powierzchowną, banalną, której się doświadcza jako zabawę bez odpowiedzialności<sup>9</sup>.

„Ta banalizacja rodziny i życia, seksualności i prokreacji – twierdzi ks. kard. Alfonso López-Trujillo, przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Rodziny – oznacza pojmowanie seksu jako czegoś zewnętrznego względem osoby i założenie, iż rozmaite zachowania seksualne nie mają wpływu na człowieka. Tymczasem [...] seksualność nie jest czymś zewnętrznym, ale odnosi się do samego jądra osobowości. [...] Człowiek jest duchem wcielonym i ciałem uduchowionym, a zatem cały jest podmiotem. Jest żywym ciałem, wyrazem i nośnikiem wewnętrznego życia «ja». W tym sensie ciało jest ucieleśnieniem «ja», dzięki któremu może istnieć w czasie i przestrzeni”<sup>10</sup>.

Powyższe fakty przyczyniły się do opublikowania 25 marca 1994 roku przez Papieską Radę ds. Rodziny, pragnącej „dostarczyć materiał wspierający refleksję nad problematyką demograficzną”, dokumentu zatytułowanego: *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych (Instrumentum laboris)*<sup>11</sup>.

Warto przypomnieć, że omawiany dokument został opublikowany przez Papieską Radę ds. Rodziny 25 marca, w uroczystość Zwiastowania Pańskiego. Obecnie

<sup>4</sup> *Demografia* – „nauka o zjawiskach ludnościowych występujących w określonych warunkach społeczno-ekonomicznych i terytorialnych – jest zaliczana do grupy dyscyplin społecznych”. K. Kluzowa, *Demografia*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 115.

<sup>5</sup> *Polityka populacyjna* – jest „fragmentem polityki społecznej [...] wyrażającym i urzeczywistniającym solidarną troskę wszystkich podmiotów życia zbiorowego o zabezpieczenie biologicznej egzystencji społeczeństwa”. J. Kłysz, *Polityka populacyjna*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, E. Ozorowski (red.), Warszawa – Łomiaki 1999, s. 339.

<sup>6</sup> R. Bieliń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce. Uwarunkowania – zadania – prognozy*, Lublin 2001, s. 91.

<sup>7</sup> A. López-Trujillo, *Posługa na rzecz rodziny w Kościele współczesnym – Papieska Rada Rodziny*, tłum. A. Dżisiewska, w: *Rodzina na przełomie wieków. Międzynarodowe Sympozjum naukowe z okazji Jubileuszu 25-lecia Instytutu Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa – Łomianki, 13–14 maja 2000, Łomianki 2000, s. 256.

<sup>8</sup> Tamże, s. 257.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 258.

<sup>11</sup> Papieska Rada ds. Rodziny, dz. cyt.

Kościół katolicki w Polsce oraz niektóre kraje świata obchodzą w tym dniu Dzień Świętości Życia, który został ustanowiony w odpowiedzi na propozycję Jana Pawła II zawartej w encyklice *Evangelium vitae* ogłoszonej dokładnie rok później – 25 marca 1995<sup>12</sup>.

## I. STRUKTURA DOKUMENTU

Tekst dokumentu – *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych*, zawarty na 33 stronach w 89 punktach, składa się z wstępu, trzech części i zakończenia. Część pierwsza zatytułowana – *Obecna sytuacja demograficzna* – „bada zmiany ludnościowe”. Część druga – *Postawy wobec współczesnej sytuacji demograficznej* – „opisuje postawy wobec rzeczywistości demograficznej. Część trzecia – *Etyczne i pastoralne stanowisko Kościoła* – „wyjaśnia zasady etyczne, w świetle których Kościół fakty te analizuje”<sup>13</sup>.

Celem dokumentu „jest uświadomienie ludziom wartości, na jakich winno kształtować się w pełni ludzkie pojmowanie faktów demograficznych”<sup>14</sup>, czyli: 1) godność osoby ludzkiej; 2) jej transcendencja; 3) znaczenie rodziny jako podstawowej komórki społecznej; 4) solidarność między ludami i narodami; 5) powołanie ludzi do zbawienia<sup>15</sup>. Jako *instrumentum laboris*, dokument ten ma umożliwić „Konferencjom Episkopatów i organizacjom katolickim wnikliwą informację w tej dziedzinie, dzięki czemu można będzie wypracować kierunki działań duszpasterskich”<sup>16</sup>.

## II. OBECNA SYTUACJA DEMOGRAFICZNA

W ciągu bieżącego stulecia liczba mieszkańców naszej planety nieustannie wzrastała. W połowie 1993 roku szacowano ją na 5 506 milionów<sup>17</sup>. W roku 2000 liczba ludności wzrosła do 6 056,7 mln. Średni wariant prognozy ONZ przewiduje wzrost zaludnienia świata do 9 322,3 mln w roku 2050, czyli o 54%. Należy także dodać, że równocześnie w tym czasie w Europie ilość mieszkańców zmniejszy się

---

<sup>12</sup> „W tym kontekście proponuję, [...] aby corocznie w każdym kraju obchodzono Dzień Życia, [...]. Trzeba, aby dzień ten był przygotowany i obchodzony przy czynnym udziale wszystkich członków Kościoła lokalnego. Jego podstawowym celem jest budzenie w sumieniach, w rodzinach, w Kościele i w społeczeństwie świeckim wrażliwości na sens i wartość ludzkiego życia w każdym momencie i każdej kondycji: należy zwłaszcza ukazywać, jak wielkim złem jest przerywanie ciąży i eutanazja, nie należy jednak pomijać innych momentów i aspektów życia, które trzeba każdorazowo starannie rozważyć w kontekście zmieniającej się sytuacji historycznej”. J a n P a w e ł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* (25.03.1985), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1997, n. 85, s. 957.

<sup>13</sup> P a p i e s k a R a d a ds. R o d z i n y, dz. cyt., n. 1.

<sup>14</sup> Tamże, n. 3.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, n. 2.

<sup>17</sup> Tamże, n. 4.

o 17% w stosunku do obecnej liczby, czyli stary kontynent cechować będzie depopulacja<sup>18</sup>.

Na podstawie podobnych prognoz ośrodki polityczne i propagandowe głosząc globalny kryzys demograficzny, straszą „bombą demograficzną” lub „eksplozją demograficzną”. Domagają się radykalnych środków i kontroli ludności poprzez antykoncepcję, sterylizację, czy aborcję<sup>19</sup>. Kościół odnosi się krytycznie do powyższej koncepcji. W omawianym dokumencie, czytamy: „Rozwój ludności należy interpretować w świetle czynników właściwie rozpoznanych i prawidłowo rozumianych”<sup>20</sup>. Faktem jest, że nastąpiło „przedłużenie długości życia” jako skutek „poprawy sytuacji zdrowotnej i warunków bytowych, rozwoju produkcji żywnościowej oraz bardziej skutecznej polityki społecznej”<sup>21</sup>. Należy jednak odnotować zwolnienie tempa wzrostu ludności świata, tzw. „przemianę demograficzną”, czyli spadek śmiertelności i rozrodczości, wraz z poprawą warunków zdrowotnych i ekonomicznych. Ponadto przemiany demograficzne w poszczególnych krajach „dokonują się w sposób bardzo zróżnicowany”<sup>22</sup>. W krajach rozwijających się przyczyną głodu i trudności ekonomicznych jest nie tyle wzrost ludności, co brak właściwych struktur polityczno-społecznych i solidarności międzyludzkiej<sup>23</sup>.

Dynamika spadku płodności, nazywana „drugą rewolucją demograficzną” posiada przyczyny typu moralnego i kulturowego. Jest skutkiem materializmu, indywidualizmu i sekularyzacji. Preferowanie pracy kobiet, jest przyczyną braku „równowagi struktur ludności według wieku”<sup>24</sup>. Powyższe preferencje powodują skutek długofalowy, jakim jest drastyczny spadek urodzin, „zima demograficzna” i w rezultacie coraz większa liczba osób starszych uzależniona od osób czynnych zawodowo<sup>25</sup>. Starzenie się ludności w konsekwencji może powodować zanik solidarności międzypokoleniowej oraz spory dotyczące eutanazji<sup>26</sup>. „Każda analiza demograficzna musi brać pod uwagę historię badanych ludów, odmienność faz demograficznych” oraz różnice „między poszczególnymi regionami”<sup>27</sup>.

Trudności rozwoju nie wynikają jedynie z wzrostu liczby mieszkańców kraju. Źródeł trudności poszczególnych krajów, szczególnie Trzeciego Świata, należy szukać w braku solidarności oraz niewłaściwych stosunkach międzynarodowych, np.: bogactwa poszczególnych krajów są wykorzystywane przez koncerny międzynarodowe. Jan Paweł II nawiązując do problemu demograficznego, wyraźnie stwierdza w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), że w świetle pogłębionej analizy

---

<sup>18</sup> Z. S t r z e l e c k i, *Demograficzne czynniki zmian w modelu rodziny w Polsce*, w: *Polska a Europa. Procesy demograficzne u progu XXI wieku*, A. Organiściak-Krzyszowska (red.), Olsztyn 2003, s. 31.

<sup>19</sup> W. B o ł o z, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 112.

<sup>20</sup> P a p i e s k a R a d a d s. R o d z i n y, dz. cyt., n. 4.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, n. 5.

<sup>23</sup> W. B o ł o z, dz. cyt., s. 112.

<sup>24</sup> P a p i e s k a R a d a d s. R o d z i n y, dz. cyt., n. 8-9.

<sup>25</sup> Tamże, n. 9.

<sup>26</sup> Tamże, n. 10.

<sup>27</sup> Tamże, n. 17.

nie ma wystarczających przesłanek, aby twierdzić, że ograniczenie przyrostu ludności jest warunkiem koniecznym rozwoju społeczno-ekonomicznego. Międzynarodowe kampanie przeciwko przyrostowi naturalnemu prowadzone są często wbrew tożsamości kulturowej, i religijnej narodów ubogich, wykazują brak poszanowania dla woli ludzkiej i noszą niekiedy znamię przymusowego eugenizmu<sup>28</sup>. Wśród przyczyn wewnętrznych poszczególnych krajów można wymienić następujące trudności rozwoju:

- złe zarządzanie w sferze politycznej oraz ekonomicznej, często w połączeniu z korupcją powodujące niski poziom życia i deficyt żywności prowadzący do głodu;
- rozbudowane budżety wojskowe i równocześnie niskie nakłady na oświatę;
- wojny i konflikty bratobójcze;
- niesprawiedliwy podział dochodów i koncentracja środków produkcji na korzyść kasty uprzywilejowanej;
- dyskryminacja ubogich;
- odpływ kapitału spowodowany ciężarem długu zewnętrznego;
- obciążenie negatywnymi praktykami kulturowymi;
- nierówny dostęp do własności;
- biurokracja blokująca innowacje i inicjatywy<sup>29</sup>.

Zasoby żywności i surowców nie są z góry określone, ani niezmiennie, ponieważ w ciągu wieków „wzrosły i uległy zróżnicowaniu przez: uprawienie nowych kultur roślinnych, wykorzystanie nowych technik, zdolności wykorzystania surowców uprzednio nie używanych, czy postęp w dziedzinie rolnictwa i hodowli. Ponadto wzrasta wykorzystanie energii słonecznej, zasobów podmorskich, a także realizowany jest postęp inżynierii genetycznej”<sup>30</sup>. Paradoksem jest fakt, że w USA i Wspólnocie Europejskiej mówi się obecnie o kryzysie nadprodukcji<sup>31</sup>.

Nieprawdziwe jest również twierdzenie, że liczba mieszkańców jest „przyczyną rosnącego skażenia i degradacji środowiska”. Istnieje fakt zanieczyszczenia środowiska, ale nie wykazano „bezpośredniego związku przyczynowo-skutkowego między wzrostem ludności a zanieczyszczenie środowiska”<sup>32</sup>.

### III. POSTAWY WOBEC SYTUACJI DEMOGRAFICZNEJ

Lansowany jest pogląd o konieczności kontroli urodzeń, jako warunek „trwałego rozwoju” krajów biednych. Organizacje międzynarodowe i niektóre kraje bogate chcą pomagać gospodarczo krajom ubogim, ale pod warunkiem realizacji programu

---

<sup>28</sup> J a n P a w e ł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*” (30.12.1987), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, n. 25, s. 463–464. Eugenika, pojęcie to wywodzi się z greckiego *eu* – dobro oraz *gens* – wytwarzać; „oznacza ona manipulację procesami selekcji owulacyjnej w celu udoskonalenia selekcji puli genetycznej lub populacji”. *Eugenika*, w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, G. Marshall (red.), Warszawa 2004, s. 86.

<sup>29</sup> P a p i e s k a R a d a ds. R o d z i n y, dz. cyt., n. 18.

<sup>30</sup> Tamże, n. 19.

<sup>31</sup> Tamże, n. 20.

<sup>32</sup> Tamże, n. 21–23.

„systematycznej kontroli urodzin”. W rezultacie nie docenia się „skutków spadku rozrodczości” oraz „wypaczeń demograficznych obserwowanych w krajach uprzemysłowionych”<sup>33</sup>.

Organizacje zalecające działania antynatalistyczne, działają w połączeniu z koncernami, które produkują substancje i urządzenia antykoncepcyjne, propagują sterylizację oraz aborcję<sup>34</sup>. Kampanie te kierowane są pod postacią programów wychowania seksualnego również do młodzieży. Powyższe działania rodzą problemy etyczne, istotne „w tym, co dotyczy ludzkiego życia, jak i praw osoby i rodziny”<sup>35</sup>.

Prof. Józefina Hrynkiewicz, specjalistka w zakresie polityki społecznej i demograficznej z Uniwersytetu Warszawskiego omawiając problemy demograficzne w Polsce, wskazuje na ich przyczyny:

1) duże przyzwolenie społeczne na zmniejszanie się odpowiedzialności za życie, rodzinę, współmałżonka, dziecko, jako główny powód zmian;

2) postępujący atak na rodzinę – ukazywanie jej jako źródła opresji, przemocy, przy jednoczesnym afirmowaniu wolności osobistej, hedonizmu i braku odpowiedzialności;

3) nieograniczone promowanie tzw. związków partnerskich w różnych konfiguracjach<sup>36</sup>. „Państwo odsunęło od siebie odpowiedzialność za zaspokajanie często podstawowych potrzeb obywatelskich, takich jak funkcje ochrony zdrowia, edukacji, mieszkalnictwa, kultury czy nawet bezpieczeństwa. Funkcje te przekazano samorządom. Problem polega jednak nie na tym, że takie przekazanie nastąpiło, tylko że stało się to bez zapewnienia środków finansowych”<sup>37</sup>.

Antykoncepcja hormonalna rodzi problemy etyczne, ponieważ uniemożliwia poczęcie lub powoduje aborcję zapłodnionego jaja<sup>38</sup>. Sterylizacja stanowi rozmyślne zniszczenie funkcji rozrodczej, w wymiarze moralnym jest sprzeczna z prawami człowieka i poszanowaniem osoby<sup>39</sup>. Problem aborcji jest bardziej złożony. Pomimo że w roku 1984 na Międzynarodowej Konferencji Ludnościowej w Meksyku w *Zaleceniu* n. 18 zaakceptowanym przez wszystkie państwa biorące udział w tej konferencji, odrzucono aborcję jako metodę kontroli demograficznej, organizacje międzynarodowe proponują „aborcję jako jedną z metod planowania rodziny”<sup>40</sup>. Poza „metodami chirurgicznymi, rozwinięte zostały metody chemiczne wywołujące poronienie”<sup>41</sup>. W celu kontroli ludnościowej, w niektórych krajach praktykowane jest dzieciobójstwo, np.: w Chinach ofiarami najczęściej są dziewczynki<sup>42</sup>.

<sup>33</sup> P a p i e s k a R a d a ds. R o d z i n y, n. 24.

<sup>34</sup> Tamże, n. 27.

<sup>35</sup> Tamże, n. 28.

<sup>36</sup> *Państwo odwróciło się od rodziny. Z prof. Józefiną Hrynkiewicz, specjalistką w zakresie polityki społecznej i demograficznej z Uniwersytetu Warszawskiego, rozmawia Łukasz Kobeszko*, „Nasz Głos” 2010, nr 10, s. 4.

<sup>37</sup> Tamże, s. 3.

<sup>38</sup> P a p i e s k a R a d a ds. R o d z i n y, dz. cyt., n. 30.

<sup>39</sup> Tamże, n. 31.

<sup>40</sup> Tamże, n. 32–34.

<sup>41</sup> Tamże, n. 36.

<sup>42</sup> Tamże, n. 37.



## IV. STANOWISKO KOŚCIOŁA

Stanowisko Kościoła „nie może być podyktowane zwykłymi względami ilościowymi”, ale musi być dokonane całościowo z uwzględnieniem „prawdy o człowieku oraz określonej koncepcji osoby ludzkiej i społeczeństwa”<sup>43</sup>. Kontrola urodzin posługująca się działaniami, które zmierzają do ograniczania ilościowego ludności, zorganizowana bezpośrednio lub pośrednio „jest sprzeczna z autentycznym rozwojem człowieka”<sup>44</sup>.

O niewłaściwie rozwiązywanych problemach demograficznych i żywnościowych, pod wpływem materialistycznej koncepcji człowieka, pisał papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* (15.05.1961): „Problemy te nie mogą być rozwiązywane poprzez zwrócenie się do środków niegodnych człowieka, wpływających z wyraźnym materialistycznym konceptem człowieka i życia”<sup>45</sup>.

Podobnie Ojcowie Soboru Watykańskiego II w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* (07.12.1965) jako obrońcy prawa i obowiązku odpowiedzialnego rodzicielstwa, „potwierdzili prawa rodziny i odrzucili rozwiązania haniebne, z aborcją i dzieciobójstwem włącznie”<sup>46</sup>.

Papież Paweł VI, dnia 4 października 1965 roku w historycznym przemówieniu do Zgromadzenia Narodów Zjednoczonych mówił: „Waszym zadaniem jest czynić tak, by chleb był wystarczająco obfity na stole ludzkości, nie zaś sprzyjać (wspierać) sztucznej kontroli urodzeń – byłaby ona nieracjonalna – w celu zmniejszania liczby współbiedniaków na uczcie życia”<sup>47</sup>. Odnosząc się do rzeczywistości demograficznych, w encyklice *Populorum progressio* (26.03.1967), papież pisał: „Skoro bowiem niezaprzeczone prawo do małżeństwa zostało odjęte, nie ma już mowy o godności ludzkiej. Wreszcie, jest rzeczą rodziców z pełnym rozeznaniem ustalać liczbę dzieci...”<sup>48</sup>. Rok później w encyklice *Humanae vitae* (25.07.1968) papież Paweł VI wyjaśniał następująco odpowiedzialne rodzicielstwo: „miłość małżonków domaga się od nich, aby poznali należycie swoje zadanie w dziedzinie odpowiedzialnego rodzicielstwa”<sup>49</sup>. Odpowiedzialne rodzicielstwo stanowią następujące warunki: odrzucenie sztucznych metod kontroli poczęć; poszanowanie procesów biologicznych i właściwych im funkcji; rozum i wola kierujące popędami i namiętnościami; rozeznanie warunków psychologicznych, społecznych, fizycznych i ekonomicznych przez małżonków<sup>50</sup>. W encyklice tej, papież apeluje również do władz: „Nie pozwólcie, stanowczo, żeby w życie rodziny, tej podstawowej komórki społeczeństwa, wprowadzono ustawowo praktyki sprzeczne z prawem naturalnym i boskim!”<sup>51</sup>. W liście apostołskim *Octogesima adveniens* (14.05.1971) Paweł VI

<sup>43</sup> Tamże, n. 38.

<sup>44</sup> Tamże, n. 40.

<sup>45</sup> Tamże, n. 41.

<sup>46</sup> Tamże, n. 42.

<sup>47</sup> Tamże, n. 44.

<sup>48</sup> Tamże, n. 45.

<sup>49</sup> Tamże, n. 46.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, n. 47.

rozważając zjawisko urbanizacji, pisze w kwestii rozwoju demograficznego: „w tej dziedzinie istnieje pewnego rodzaju fatalizm, ogarniający nawet osoby dzierżące władzę. Taka postawa prowadzi nieraz do rozwiązań maltuzjańskich, pochwalanych przez intensywną propagandę na rzecz środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży. [...] rodzina bez której żadne społeczeństwo istnieć nie może, ma prawo do korzystania ze środków, które by jej zapewniły warunki zdrowego rozwoju”<sup>52</sup>. Gdy w latach sześćdziesiątych narody bogate twierdziły, że „kontrola liczby ludności jest nieodzownym instrumentem rozwoju”, papież 9 listopada 1974 roku zwrócił się do uczestników Światowej Konferencji Organizacji do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) potępiając „nierozsądne i jednostronne działanie przeciwko przyrostowi demograficznemu”<sup>53</sup>.

Na zakończenie *Synodu Rodziny* (24.10.1980), w *Oređziu do rodzin chrześcijańskich*, Ojcowie synodalni wyrażają zdecydowany sprzeciw wywieraniu nacisków na rodziny przez rządy i organizacje międzynarodowe oraz przymuszaniu „do używania środków niemoralnych jak antykoncepcja, czy gorzej, sterylizacja, aborcja i eutanazja, dla rozwiązywania problemów demograficznych, ekonomicznych i społecznych. Dlatego Synod z naciskiem zaleca opracowanie *Karty Praw Rodziny* gwarantującej jej prawo w całym świecie”<sup>54</sup>.

Jan Paweł II również konsekwentnie podejmował powyższe problemy. W wydanej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (22.10.1981) papież analizował „narodziny mentalności zeświecczonej, przeciwnej życiu...”<sup>55</sup>. W przemówieniu do Sekretarza Międzynarodowej Konferencji Ludnościowej w Meksyku (07.06.1984) Jan Paweł II ponownie wziął w obronę „prawa jednostki, rodziny, kobiet i młodzieży”<sup>56</sup>. Papież bardzo krytycznie wypowiadał się o działalności współczesnej ludzkości w kwestii demograficznej. W encyklice *Centesimus annus* (01.05.1991) pisze: „Wydaje się, że ludzka inteligencja w tej dziedzinie jest nastawiona bardziej na ograniczanie czy unicestwienie źródeł życia, aż po uciekanie się do, tak niestety rozpowszechnionego w świecie, pozbawiania życia dzieci nienarodzonych, aniżeli na obronę życia i otwieranie przed nim możliwości”<sup>57</sup>. Należy przyznać, że Jan Paweł II był zdecydowanym i bezkompromisowym obrońcą życia. Funkcja prokreacyjna rodziny była dla niego fundamentem ludzkiej cywilizacji i kultury.

Kościół zwraca uwagę na nową formę ubóstwa – negatywne postawy wobec życia i rodziny, które stanowią ubóstwo moralne. „Zagrożone jest przekazywanie wspólnego dziedzictwa ludzkości, składającego się z wartości moralnych i religijnych, dóbr kultury, sztuki, nauki i techniki”<sup>58</sup>.

Wypowiadając się na temat zmian demograficznych, Kościół preferuje trzy zasady etyczne: 1) Zasada pomocniczości – państwo ma chronić rodzinę i wolność małżeństwa oraz wspierać szacunek dla kobiety. Autorytarna polityka demograficz-

<sup>52</sup> P a p i e s k a R a d a d s. R o d z i n y, n. 48.

<sup>53</sup> Tamże, n. 49.

<sup>54</sup> Tamże, n. 50.

<sup>55</sup> Tamże, n. 51.

<sup>56</sup> Tamże, n.52.

<sup>57</sup> Tamże, n. 55.

<sup>58</sup> Tamże, n. 64.

na nie jest do zaakceptowania. Ta sama zasada odnosi się do instytucji międzynarodowych<sup>59</sup>. 2) Świętość życia ludzkiego i odpowiedzialność małżeństwa za przekazywanie życia. Postawą godności małżeństwa jest odpowiedzialność i poszanowanie prawa do życia dziecka nienarodzonego<sup>60</sup>. 3) Niezbywalne prawo do rodzicielstwa – „rządy nie mają żadnego prawa decydować w zastępstwie małżonków o liczbie dzieci jakie mogą lub powinny one posiadać”<sup>61</sup>.

Analizowany dokument watykański zwraca uwagę na potrzebę szybkiego przeciwdziałania następującym tendencjom, które obserwujemy także w Polsce:

- 1) próby ideologizowania kryzysu demograficznego w celu wywierania presji na rządy i organizacje międzynarodowe;
- 2) rozpowszechnianie nowych praw kobiet, wymierzonych w macierzyństwo;
- 3) przesadne ideologizowanie ekologii dla usprawiedliwienia przymusowej kontroli urodzeń;
- 4) rozpowszechnianie środków poronnych, szczególnie w krajach ubogich;
- 5) propagowanie sterylizacji;
- 6) rozpowszechnianie środków antykoncepcyjnych;
- 7) pogwałcanie niezbywalnych praw osób i rodzin;
- 8) nadużywanie władzy intelektualnej, moralnej i politycznej;
- 9) działania niegodziwe skierowane przeciwko życiu, jak: alkohol, narkotyki, pornografia, przemoc itp.<sup>62</sup>.

Polityka rodzinna powinna obejmować także walkę z imperializmem antykoncepcyjnym, który potępiła w 1974 roku Stolica Apostolska podczas Międzynarodowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie. Imperializm ten narusza „tradycje religijne i kulturowe życia rodzinnego, zadaje gwałt wolności osób i małżeństw, a poprzez nie krzywdzi rodziny i narody”<sup>63</sup>.

Niekorzystnie na sytuację demograficzną wpływają również czynniki obiektywne: prawno-polityczne i ekonomiczne, dotyczące polityki prorodzinnej, sprawiedliwości wobec kobiet, czy praw rodziny<sup>64</sup>. Konieczne wydaje się animowanie rzetelnej debaty nad teraźniejszością i przyszłością demograficzną.

Podczas XXVII Sejmiku Rodzinnego w Koszalinie, który odbył się 5–6 listopada 2010 roku, m.in. stwierdzono: „Za 40 lat najludniejszym krajem Unii będzie Wielka Brytania. Polska ma liczyć 31.8 mln mieszkańców, obecnie liczy 38 mln. Jak tak dalej pójdzie, to wyginie jak dinozaury. Sytuacja jest charakterystyczna we wszystkich państwach na wschodzie Europy. Najtrudniejsza na Ukrainie, w Bułgarii i w Polsce”<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> Tamże, n. 69–70.

<sup>60</sup> Tamże, n. 73.

<sup>61</sup> Tamże, n. 75.

<sup>62</sup> R. B i e ł e Ń, dz. cyt., s. 293–294; *Papieska Rada ds. Rodziny*, dz. cyt., n. 79, s. 486.

<sup>63</sup> Tamże, n. 82, s. 487.

<sup>64</sup> Tamże, n. 83–88, s. 487–490.

<sup>65</sup> J. S t r ó ż y Ń s k i, *Rodzina niesie życie*, „Nasz Głos” 2010, nr 10, s. 7.

## V. PODSUMOWANIE

W ostatnich dziesięcioleciach XX wieku podstawowe prawo do życia jest systematycznie gwałcone. Ideologie uprawiające cywilizację śmierci, poszukując ciągle nowych sposobów niszczenia funkcji prokreacyjnej, redefiniując rodzinę i sugerując jej antykoncepcję i aborcję. Poczęte życie traktuje się jak wroga, przyjmując, że kariera i sukces zawodowy są najważniejszymi wartościami w życiu człowieka<sup>66</sup>.

Miłość małżeńska z natury swej skierowana jest na prokreację i wychowanie potomstwa<sup>67</sup>. Rozwój nauk antropologicznych oraz badania w zakresie psychologii prenatalnej, mogą przyczyniać się do formowania świadomości i kształtowania postaw chroniących życie człowieka. Człowiek jest nadal zdolny odkrywać dobro, jakim jest rodzina oparta na małżeństwie.

II Polski Synod Plenarny (1991–1999) w trosce o rodzinę, skierował do społeczeństwa i władz cywilnych postulaty, w których „wzywa odpowiedzialnych za kulturę i środki społecznego przekazu do kreowania pozytywnego obrazu rodziny oraz przeciwdstawiania się demoralizacji i propagandzie antyrodzinnej”<sup>68</sup>. Wymieniono konkretnie postulaty, które powinny być realizowane w naszym kraju: 1) pierwszorzędną rolą rodziny w polityce społecznej państwa (n. 58); 2) troska państwa o godziwe warunki rodziny (n. 59); 3) ochrona życia poczętego (n. 60); 4) szacunek wobec naturalnego prawa rodziców do wychowywania dzieci (n. 61); 5) znaczenie zajęć szkolnych przygotowujących do życia w rodzinie (n. 62); 6) pomoc dla małżeństw przeżywających kryzys (n. 63); 7) organizacja spędzania wolnego czasu młodzieży (n. 64); 8) współpraca parafii i władz samorządowych (n. 65)<sup>69</sup>.

„Rodzina nie funkcjonuje w odosobnieniu, lecz zawsze należy do jakiegoś środowiska, a raczej do całego kręgu środowisk, z których najszerszym jest państwo. Ma ono do dyspozycji określone instrumenty, którymi może na rodzinę oddziaływać – przede wszystkim prawodawstwo i finanse. Te narzędzia mogą być używane dwojako – z korzyścią dla rodziny albo przeciwko niej. Łącznie stanowią one to, co nazywa się polityką rodzinną państwa. Z tego wniosek, że taka polityka może mieć charakter pro- bądź antyrodzinny”<sup>70</sup>. Kluczem do sukcesu cywilizacyjnego Polski może być opanowanie i odwrócenie niepożądanych trendów populacyjnych.

---

<sup>66</sup> A. Tomkiewicz, *Struktura i funkcje małżeństwa i rodziny – zagrożenia i nadzieje*, RT 51:2004, z. 10, s. 65–66.

<sup>67</sup> KKK, wyd. 2, Poznań 2002, nr 2201, s. 512.

<sup>68</sup> *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, n. 58–65, s. 46–47.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> P. Borkowski, *Żądamy reprivatyzacji człowieka*, „Nasz Głos” 2010, nr 10, s. 8.

**RELEVANCE OF THE 1994 DOCUMENT: "ETHICAL AND PASTORAL DIMENSIONS OF DEMOGRAPHIC CHANGES"**

## SUMMARY

The author of the article examines some of the issues concerning the ethical and pastoral challenges arising from demographic changes. In face of these changes the Church adopts, through the Pontifical Council for the Family, a clear and considered stance. Demographic problems have at their roots the whole issue of ethics, and as such have a serious impact on the wide array of social and political matters, like education, job markets, economy and culture. Falling birth rates are of concern in almost every European country and society. The biggest threat is that of fertility rates falling below replacement level. Hence the urgency of putting in place effective pro-family policies. Since demographics is inextricably linked to ethics, it is only natural that the Church perceives it as her field of pastoral engagement. The Church not only postulates the need for a dialogue encompassing all strata of society, but she brings to that dialogue very concrete proposals concerning pro-family activities, like fostering development of the families, advocating the right of parents to bring up their children, or aiding families in material needs. Joint efforts of the Church and other competent institutions, especially those which are in a position to exercise effective influence on cultural changes and economic situation of families, may bring about defeat of today's threats.

**AKTUALITÄT DER URKUNDE VON 1994, „ETHISCHE UND PASTORALE DIMENSION VON DEMOGRAFISCHEN WANDLUNGEN“**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor bespricht ethische und pastorale Probleme; verbunden mit der Herausforderung demografischer Wandlungen, denen gegenüber die Kirche durch den Päpstlichen Rat für Familie eine klare und überdachte Haltung einnimmt. Die demografische Problematik und das sich daraus an den Wurzeln ergebende Problem haben ethische Dimensionen, und in der Konsequenz betrifft es die Bildung, den Arbeitsmarkt, also hat es ein wirtschaftlich-ökonomisches sowie kulturelles Ausmaß. Der negative demografische Zuwachs betrifft fast alle Länder und europäische Gesellschaften. Die größte und deutlichste demografische Erscheinung ist der bedrohte natürliche Austausch von Generationen. Es besteht ein dringendes Bedürfnis erfolgreicher familienfreundlicher Politik. Weil das demografische Problem ethisch dimensioniert ist, sieht die Kirche diesen Arbeitsbereich als seelsorgerische Aufgabe. Mit diesem Ziel stellt sie sich dem gesellschaftlichen Dialog, beim konkreten Handeln in Sachen Familienschutz, verschiedenartiger Hilfe zu ihrer Entwicklung, der Verteidigung des Elternrechts auf Kindererziehung sowie der Hilfe in Krisensituationen. Gemeinsame Arbeitsanstrengung der Kirche sowie anderer Institutionen, die die Kulturwandlungen und die Wirtschaftslage der Familien beeinflussen können, können auch entstandene Bedrohungen überwinden.



# **FILOZOFIA**





## KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA O PŁACENIU PODATKU

**Słowa kluczowe:** podatki, wykładnia katolicka, reguły społeczne, państwo

**Key words:** taxes, catholic interpretation, social rules, state

**Schlüsselworte:** Steuern, katholische Auslegung, gesellschaftliche Regeln, Staat

### WSTĘP

Podatki, choć bezpośrednio odnoszą się do sfery materialnej, mają także głębsze znaczenie. Podobnie jak w średniowieczu prawa osoby ludzkiej w znaczeniu ogólnym przejawiały się w przynależności do jakiejś grupy, która była materialnie utrzymywana przez swoich członków, co było przykładem połączenia wartości duchowych (prawa osoby ludzkiej) z wartościami materialnymi<sup>1</sup>, tak system podatkowy bezpośrednio wpływa na sferę materialną, lecz pośrednio dotyka również sfery duchowej. Dlatego jest on przedmiotem zainteresowania nauczania społecznego Kościoła.

Omawiając kwestię podatku, należy uwzględnić dwie strony konieczne do jego zaistnienia: obywatela, który jest podatnikiem, oraz państwo, które ustala zasady regulujące system podatkowy w danym kraju, pobiera należną kwotę, a także dysponuje środkami uzyskanymi z wpływów podatkowych. Wiąże się z tym określenie obowiązków i uprawnień zarówno państwa, jak i obywatela. Analiza podatków w nauczaniu społecznym Kościoła powinna zwracać uwagę nie tylko na moralny obowiązek płacenia podatków, lecz również sprawiedliwy system podatkowy oraz rozsądne dysponowanie przychodami uzyskanymi z tego tytułu.

Bezpośrednio z płaceniem podatku jest przewidywany cel jaki należy osiągnąć. Każdy człowiek ma swoją godność, prawa i obowiązki. Jednym z podstawowych obowiązków i przywilejów jest praca i możliwość utrzymania się ze środków z niej

---

\* Ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek, doktorat na UKSW w zakresie teologii pastoralnej, 2004 – profesura. Autor licznych monografii, skryptów, artykułów. Zajmuje się badaniami rzeczywistości pastoralnej w okresie posttotalitarnym.

<sup>1</sup> Z. K r o p i d ł o w s k i, *Samopomoc w korporacjach rzemieślniczych Gdańska, Torunia i Elbląga (XIV–XVIII w.)*, Gdańsk 1997, s. 42.

uzyskanych. Temat ten poruszany był w wielu dokumentach społecznych Kościoła i opracowaniach teologów katolickich.

Współcześnie w wielu krajach obserwuje się jednak brak możliwości podjęcia pracy zawodowej przez część społeczeństwa lub otrzymywanie zarobków, które nie pokrywają wydatków niezbędnych do utrzymania rodziny czy nawet siebie.

Podatki nie są jednak bezpośrednią zapłatą za świadczone przez państwo usługi czy oferowane towary. Jest on płatnością obowiązującą bezwarunkowo, nie ma charakteru ekwiwalentu. Podatek ustanowiony został dlatego, iż obywatel ma pewien udział w tym, co państwo proponuje wszystkim w kwestii bezpieczeństwa i dobrobytu<sup>2</sup>, zarówno w korzyściach z tego płynących jak i w finansowaniu tych przedsięwzięć. W praktyce obywatel, korzystający z pomocy państwa w dużym zakresie, płaci mniejszy podatek, zaś osoba w większym stopniu samodzielna, zobowiązana jest do większego świadczenia na rzecz państwa. Suma wpływów podatkowych nie jest równa sumie świadczeń oferowanych przez państwo obywatelom nie tylko z powodu konieczności utrzymania rozbudowanego aparatu skarbowego, lecz również dlatego, iż państwo określając strukturę wydatków i przychodów kieruje się nie tylko potrzebami i możliwościami aktualnymi w danym roku budżetowym, lecz działa również w długim okresie. Wiąże się to na przykład z koniecznością obsługi długu publicznego powstałego w latach poprzednich, czy planowanymi inwestycjami długofalowymi, z których efektów społeczeństwo skorzysta dopiero za kilka, kilkanaście, czy nawet kilkadziesiąt lat.

Nie należy więc uzależniać bezpośrednio powinności płacenia podatku z wywiązywaniem się państwa ze swoich zadań. Podobnie jak nie powinno się ograniczać rozważań dotyczących podatku jedynie do moralnego obowiązku płacenia nałożonych przez państwo obciążeń.

Świadomość praw i obowiązków oraz zaangażowanie dla wspólnego dobra zostały podkreślone przez papieża Pawła VI, zwrócił on uwagę na „wychowywanie do życia społecznego, wychowanie, w którym obok pouczenia o prawach należnych każdemu znajdzie się przypomnienie o wzajemnych obowiązkach, które są koniecznym odpowiednikiem praw. Świadomość zaś obowiązków i wykonywanie ich zależą najbardziej od panowania nad sobą, a także od podjęcia odpowiedzialności i uznania granic wolności jednostki czy grupy”<sup>3</sup>.

## I. POLITYKA GOSPODARCZA PAŃSTWA

„Społeczność ludzka nie może być dobrze zorganizowana ani wytwarzać odpowiedniej ilości dóbr, jeśli jest pozbawiona ludzi sprawujących prawowitą władzę, którzy stoją na straży praw i w miarę potrzeby nie szczczędzą swej pracy i starań dla dobra wspólnego”<sup>4</sup>.

Prawa i obowiązki państwa dotyczące ustalania reguł podatkowych, ściągania należności oraz dysponowania wpływami z tego tytułu wynikają z celu państwa,

<sup>2</sup> A. D y l u s, *Gospodarka – moralność – chrześcijaństwo*, Warszawa 1994, s. 131.

<sup>3</sup> P a w e ł VI, *List apostolski. Octogesima adveniens*, 24.

<sup>4</sup> J a n XXIII, *Pacem in terris*, 46.

którym jest stworzenie przesłanek dla pomyślnego rozwoju jednostek, małych grup społecznych i całego społeczeństwa<sup>5</sup>. Od państwa oczekuje się obrony przed zagrożeniami, prowadzenia uczciwej polityki zagranicznej, budowania i utrzymania porządku wewnętrznego, sprawiedliwej administracji i wymiaru sprawiedliwości, a także troski o dobrobyt, nie tylko materialny. Aby sprostać tym zadaniom, które wymagają dużych nakładów finansowych, konieczne jest otrzymywanie w miarę stałych dochodów.

Kolejnym problemem jest fakt, iż niektóre dobra, konieczne lub pożądane, są niemożliwe do samodzielnego zdobycia dla każdej osoby oddzielnie, lub takie postępowanie jest skrajnie nieefektywne, nie może ich również zapewnić wolny rynek, na którym panuje prawo podaży i popytu. Do tego rodzaju dóbr zalicza się np.: bezpieczeństwo publiczne, sądownictwo, opiekę konsularną. Ponadto ciągle istnieje wiele nierówności w rozwoju poszczególnych krajów czy regionów, co stanowi kolejną przeszkodę w utrzymaniu się z własnej pracy. Stąd potrzeba regulowania pewnych kwestii przez działania redystrybucyjne państwa, które są możliwe do realizacji dzięki systemowi podatków i transferów. Osobowa godność człowieka w rozumieniu nauczania społecznego Kościoła jest podstawą wszystkich instytucji i narzędzi społecznych, w tym także obciążeń fiskalnych. System podatkowy nie może więc sprzeciwiać się godności życia obywatela, a przyznana temu obywatelowi wolność nie powinna naruszać takich samych praw innych<sup>6</sup>. Ponadto zadaniem państwa jest konstrukcja takiego systemu podatkowego, aby szanować własność prywatną, swobodę wykonywania działalności, zrzeszania się.

Władza ma prawo ingerować w sprawy posiadania i podział własności stosując odpowiednią politykę gospodarczą, która nie ma jednak charakteru absolutnego. Państwo nie może dążyć do całkowitego zrównania stanu majątkowego obywateli, lecz jego zadaniem w tym zakresie jest jedynie czuwać nad racjonalnością redystrybucji dochodów.

Zwracamy jednak uwagę na niekorzystny wpływ nadmiernej organizacji życia społecznego i gospodarczego, nie należy zapominać o konieczności podatków, gdyż istnieje wówczas niebezpieczeństwo sprowadzenia człowieka jedynie do roli narzędzia produkcji i pojmowania postępu jako drogi do tworzenia cywilizacji przede wszystkim materialnej<sup>7</sup>. Istnienie systemu podatkowego umożliwiającego realizację zadań państwa, które służą człowiekowi, jest więc konieczne, choć często system ten może być nadużywany.

Kolejnym, być może najważniejszym, zadaniem państwa przy ustalaniu regul podatkowych jest dbałość o przejrzystość prawa, aby każdy obywatel objęty obowiązkiem podatkowym mógł rozeznaczyć się w obowiązujących zasadach. Sprzeciwiają się temu ciągle nowelizacje prawa podatkowego, na które nieradko obywatel reaguje poprzez sprzeciw wyrażający się w niepłaceniu obowiązkowych obciążeń. System podatkowy powinien być ponadto jasno określony, niesprzeczny i gwaran-

<sup>5</sup> J. Hoffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Warszawa 1999, s. 255.

<sup>6</sup> D. Dąbkowski, *Podatki i moralność*, „Znak”, nr 2(513), 1998, s. 76.

<sup>7</sup> J. Nagórny, *Postannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997, s. 165.

tujący wygodę realizacji zobowiązań<sup>8</sup>, co zawiera się w zasadach polityki gospodarczej.

System podatkowy musi być także elementem równowagi budżetowej, o czym informuje zasada fiskalno-budżetowa. Niedobór środków finansowych niezbędnych do realizacji zaplanowanych wydatków państwa często uzupełnia się przy pomocy zwiększenia podatków. Decyzje dotyczące zarówno podwyższenia obciążeń jak i wzrostu wydatków powinien podejmować we współczesnym systemie politycznym niezależny parlament, aby żadna z zainteresowanych stron nie wykorzystwała tego instrumentu do realizacji interesu swojej grupy. Nie można też, w celu zrównoważenia budżetu, w nieskończoność podwyższać podatków, gdyż również to narzędzie ma swoje ograniczenia zarówno etyczne jak i ekonomiczne.

Wysoki wzrost podatków, zmiany w zakresie opodatkowania oraz nagłe modyfikacje prawa podatkowego wpływają na zachwianie poczucia bezpieczeństwa obywateli, co może doprowadzić do destabilizacji gospodarki. Ponadto zbyt duże ulgi podatkowe, zwłaszcza dotyczące jedynie wybranych podmiotów gospodarujących, mogą zakłócić prawidłowe funkcjonowanie rynku, przyczyniając się w dłuższej perspektywie do naruszenia równowagi budżetowej. Dalsze pokusy, na które narażone jest państwo to chciwa i liczna biurokracja, brak troski o majątek pojedynczych obywateli, a jedynie o budżet. Ponadto troska głównie o uprawnienia władzy, czyli powiększenie możliwości kontrolowania i karania, utrzymywanie wysokich podatków oraz krępowanie inicjatywy gospodarczej, które mają oznaczać, iż państwo zapewnia bezpieczeństwo i warunki dla poprawy bytu materialnego<sup>9</sup>.

W związku z faktem, iż to państwo decyduje o kształcie systemu podatkowego, na nim spoczywa obowiązek dokładnego zapoznania się z sytuacją makroekonomiczną kraju oraz uwarunkowaniami społecznymi i politycznymi, aby określić optymalny dla danego społeczeństwa poziom obowiązkowych obciążeń publicznych oraz reguły ich rozliczania. Równocześnie państwo jest zobowiązane do roztropnego i sprawiedliwego zarządzania środkami publicznymi, które w decydującej mierze pochodzą z podatków obywateli.

## II. POWSZECHNE PRZEZNACZENIE DÓBR A PRAWO DO WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

Własność według katolickiej nauki społecznej pełni dwie funkcje: indywidualną i społeczną. Funkcja społeczna oznacza wewnętrzne społeczne odniesienie własności jako takiej, czyli konieczność posiadania przez wszystkie warstwy społeczne utrzymania i konkretnej możliwości pozyskania własności dóbr trwałych. Funkcja zaś indywidualna polega na zaspokojeniu codziennej potrzeby dóbr trwałego użytku, rozwoju inicjatywy własnej oraz trosce o przyszłość człowieka i jego rodziny. Obie te funkcje wynikają z faktu, iż dostęp każdego człowieka do dóbr, których

<sup>8</sup> A. Dylus, dz. cyt., s. 137.

<sup>9</sup> M. Wojciechowski, *Państwo po chrześcijańsku*, „Niedziela”, nr 31, 2001, s. VI.

potrzebuje, w granicach, jakie są możliwe, jest warunkiem zachowania przez niego życia i jego rozwoju jako samoistnej i samowładnej osoby<sup>10</sup>.

Rodzi to za sobą określone wskazania etyczne: obowiązek przyścia z pomocą potrzebującym, zarówno w wymiarze jednostkowym jak i większych wspólnot. Stąd moralną implikacją staje się obowiązek państwa do opieki społecznej i pomocy materialnej<sup>11</sup>, przynajmniej poprzez tworzenie odpowiednich struktur umożliwiających udzielanie tej pomocy i stały monitoring działań organizacji zajmujących się tą działalnością.

Aby sprostać tym celom państwo może regulować użytkowanie własności albo bliżej opisać prawo własności. Ustrój własności nie jest bowiem niezmienny, począwszy od pierwotnej formy u ludów dzikich, poprzez formę okresu patriarchalnego, następnie poprzez różne formy z czasów tyranii, z okresu feudalizmu i ustroju monarchistycznego, a kończąc na różnych jej postaciach w naszych czasach (OA 49). Podsumował to papież Paweł VI: „Własność prywatna nie daje nikomu takiego prawa, które byłoby najwyższe i nie podlegałoby żadnym ograniczeniom. Nikomu nie wolno dóbr zbywających zatrzymywać jedynie dla prywatnej korzyści, podczas gdy innym brakuje tego, co konieczne do życia” (PP 23). Choć zadaniem państwa i systemu prawnego jest regulowanie stosunków własnościowych, nie oznacza to jednak, iż prawo własności może być przez państwo zniesione, gdyż jest to prawo naturalne. „Należy uczynić wszystko, aby człowiek (...) mógł zachować poczucie, że pracuje „na swoim”. W przeciwnym razie muszą powstawać w całym procesie ekonomicznym nieobliczalne straty – i to nie tylko straty ekonomiczne, ale przede wszystkim straty w człowieku.” (LE 15). Rolą państwa jest więc ciągle prowadzenie do zgodności pomiędzy porządkiem własnościowym a używaniem dóbr powszechnych i prawem do życia<sup>12</sup>. Dzieje się to głównie poprzez system podatkowy, umożliwiający redystrybucję dochodów.

### III. ZASADA DOBRA WSPÓLNEGO

Celem państwa jest zaspokajanie tych potrzeb obywateli, których nie mogą oni zaspokoić, jako jednostki czy rodziny. Dlatego poszczególni obywatele dobrowolnie zrzekają się części władzy nad swoim życiem na rzecz państwa, które podejmuje decyzje dotyczące jakości życia, także w kwestiach moralnych<sup>13</sup>. Władza zatem kieruje działaniem społeczności, harmonizując działania jednostek dla prawdziwego dobra wspólnego<sup>14</sup>. Stąd niezwykle istotne jest określenie dobrego i złego użycia władzy. „Wspólnota polityczna istnieje więc dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właści-

<sup>10</sup> A. S z a f u l s k i, *Nierówność w świetle podstawowych zasad społecznych*, Wrocław 1999, s. 116.

<sup>11</sup> J. G o c k o, *Ekonomia a moralność: poszukiwania teologiczno-moralne*, Lublin 1996, s. 235.

<sup>12</sup> T. H e r r, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999, s. 147.

<sup>13</sup> R. C h a r l e s, D. M a c l a r e n, *Kościół w świecie współczesnym: nauczanie społeczne w świetle Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1995, s. 232–233.

<sup>14</sup> C.S. B a r t n i k, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999, s. 129.

we prawo. Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość” (KDK 74). Jeśli zadaniem państwa jest troska o dobro wspólne, czuwa ono również nad tym, aby poszczególne osoby także dbały o to dobro. Podobnie sami obywatele mają obowiązek służyć dobru wspólnemu, lecz z drugiej strony czuwać, aby państwo nie ingerowało zbyt mocno w ich życie. Dobro wspólne bowiem to nie tylko dobrowolne i świadome ograniczenie się na rzecz czegoś, co zostało na drodze kompromisu ustalone. Takie działanie nazwać można raczej umiejętnością poskramiania chciwości, zaś dobro wspólne musi wynikać z pewnych faktów psychologicznych i obyczajowości, z nastawienia do tworzenia tego dobra, bycia razem<sup>15</sup>.

Odzwierciedlenie tego postulatu znajduje się w *Gaudium et spes*: „Prawa wszystkich jednostek, rodzin i zrzeszeń oraz korzystanie z nich powinny być wraz z obowiązkami wiążącymi wszystkich obywateli uznane, zachowane i popierane. Wśród tych obowiązków trzeba pamiętać o obowiązku świadczeń materialnych i osobistych na rzecz państwa, jakich wymaga dobro wspólne. (...) Obywatele natomiast, czy to poszczególni, czy zrzeszeni, niech wystrzegają się zarówno udzielania zbyt wielkich uprawnień władzy państwowej, jak też domagania się od niej natarczywie wygód i korzyści, aby dzięki temu umniejszyć ciężar obowiązków spoczywających na jednostkach, rodzinach i zrzeszeniach społecznych” (KDK 75). Podatki znajdują swoje uzasadnienie w zasadzie dobra wspólnego, gdyż są pobierane w imię korzyści całego społeczeństwa. Kiedy w danym kraju realizowana jest ta zasada, nakaz płacenia obowiązkowych obciążeń jest respektowany i przyjmowany ze zrozumieniem, w przeciwnym wypadku podatki uznawane są przez poszczególnych obywateli za nadużycie ze strony państwa i często unika się ich płacenia. Państwo nie ma prawa nakładać na obywateli stałych zobowiązań moralnych przekraczających wymogi dobra wspólnego, a system, który moralnie dyskwalifikuje przedsiębiorcze nastawienie obywateli burzy podstawy życia społecznego i kulturalnego<sup>16</sup>.

Kiedy organy państwowe pozostają pod presją interesów poszczególnych grup nacisku, przekreśla to zaufanie społeczeństwa, iż państwo stoi na straży dobra wspólnego całego kraju. Nieuzasadnione są więc działania organów władzy, szczególnie parlamentu i rządu, przyczyniające się do przyznania subwencji i ulg podatkowych, prowadzących do wytworzenia się rynkowej przemocy. Powoływanie się państwa na argument dobra wspólnego, w sytuacji preferowania niektórych podmiotów gospodarczych lub wybranych branż nie zawsze jest wynikiem działania dla dobra ogółu. Koszty takiego postępowania obciążają całe społeczeństwo zmniejszając środki na inne cele dobra wspólnego. Istnieje wówczas niebezpieczeństwo, że potrzebujący, którzy nie mają dostatecznie dużej siły przebicia, aby przekonać władze do uwzględnienia także ich interesów, np. wielodzietne rodziny, matki samotnie wychowujące dzieci, obcokrajowcy, będą spychani na margines w imię hasła dobra wspólnego, choć działania te nie mają z nim wiele wspólnego.

<sup>15</sup> *Spoleczeństwo z dziurą w środku*, J. Hołówka w rozmowie z A. Wróblewskim, „Gazeta Wyborcza”, 28.04.2003.

<sup>16</sup> B. S u t o r, *Etyka polityczna: ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 286.

Zgodnie z zasadą dobra wspólnego nie wystarczy więc zaproponować na przykład obniżenia podatków. Działanie takie powinno być, według tej zasady, przede wszystkim odpowiedzialne, wykonane na podstawie rzetelnej analizy budżetu i możliwości jego zmian, ze szczególnym uwzględnieniem sposobów finansowaniu deficytu budżetowego. Emisja pustego pieniądza, powodująca inflację, nie zmienia wielkości obciążeń a jedynie ich rodzaj. Dlatego, dopiero po uwzględnieniu całości kształtu polityki pieniężnej i kształtowania się inflacji, można ocenić, czy dana redukcja podatków miała rzeczywiście miejsce. Konieczne jest, aby politycy, kierujący się zasadą dobra wspólnego, nie ukrywali tych danych. Niezbędna jest także rzetelna informacja na temat obecnych działań rządu i ich przewidywanych konsekwencji, nawet gdy wiąże się to z przekazaniem trudnych informacji.

Posługiwanie się hasłami troski o los ubogich, bez rzeczywistych działań zmierzających w tym kierunku, jest nie tylko nieuczciwe, ale jest również lekkomyślnym prowokowaniem wyborcy, niedocenianiem jego zdolności analitycznego myślenia<sup>17</sup>. Etyka chrześcijańska podkreśla obowiązek troski o dobro wspólne, lecz powinna ona być rzeczowista, skuteczna, połączona z rozwijaniem więzi międzyludzkich. Zadaniem ustawodawcy podatkowego jest tutaj wyrównywanie szans i obowiązków poszczególnych grup społecznych i obywateli, przeciwdziałanie uprzywilejowaniu silnych grup interesu oraz promowanie postaw na rzecz dobra wspólnego w postaci jednoznacznego, przejrzystego prawa podatkowego i ewentualnych ulg podatkowych, które nie zaciemniałyby jednak klarowności obowiązującego systemu podatkowego. Dla realizacji omawianej tu zasady w konkretnych problemach niezbędna jest pomoc ekspertów, a poszczególne grupy interesu muszą mieć możliwość zaprezentowania swojej sprawy. Dopiero po uporządkowaniu wszystkich argumentów po obu stronach można stwierdzić, czy zasada dobra wspólnego jest odpowiednio realizowana. Bowiem nawet wtedy, gdy wszystkie strony wyznają tą samą zasadę ogólną, mogą istnieć między nimi znaczne różnice w jej zastosowaniu w konkretnej sytuacji. Zasada ta kwestionuje przekonanie, że indywidualizm zawsze ma rację, a z drugiej strony przeciwstawia się przekonaniu, iż interwencja państwa zawsze jest słuszna. Rozwiązaniem jest więc rozpatrzenie sprawy od strony merytorycznej, uwzględniając sytuację wszystkich zainteresowanych oraz konsekwencje przyjęcia poszczególnych rozwiązań.

#### IV. ZASADA SOLIDARNOŚCI

Państwo przyczynia się bezpośrednio do osiągnięcia pewnych celów społecznych postępując zgodnie z zasadą solidarności, czyli „ustalając w obronie słabszego pewne ograniczenia autonomii tych, którzy ustalają warunki pracy, a w każdym przypadku zapewniając minimum środków utrzymania pracownikowi bezrobotnemu” (CA 15). Konkretnie realizuje się to poprzez prowadzenie polityki gospodarczej prowadzącej do zapewnienia równowagi wzrostu, stworzenie warunków umożliwiających zatrudnienie wszystkim obywatelom, ubezpieczenie społeczne bezrobotnych oraz politykę przekwalifikowania zawodowego. Ważne jest również,

<sup>17</sup> D. D a n k o w s k i, dz. cyt., s. 78.

aby zwrócić uwagę nie tylko na zadania państwa, lecz również poszczególnych ludzi. Święty Tomasz z Akwinu stwierdza, że wysiłek człowieka nie może ograniczyć się tylko do utrzymania własnego życia, musi też służyć bliźniemu, ponieważ człowiek jest istotą społeczną (*animal sociale*)<sup>18</sup>. Solidarność to postawa obywatelska wyrażająca jedność i wspólnotę w dobru wspólnym<sup>19</sup>. Wyrasta ona na bazie świadomości i afirmacji dobra wspólnego, a „nie jest tylko sympatią, współczuciem, zainteresowaniem losem bliźniego, lecz realnym zobowiązaniem i to zobowiązaniem ściśle określonym. Jest ona mocną i trwałą wolą zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra każdego i wszystkich, wszyscy bowiem odpowiedzialni jesteśmy za wszystkich”<sup>20</sup>.

Świadczenia podatkowe w państwach nowożytnych są właśnie konkretną formą zaangażowania się społeczeństwa w pomoc najbardziej potrzebującym w myśl zasady solidarności. Jak pokazano w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, podatki w czasach biblijnych miały niewiele wspólnego z realizacją zasady solidarności, gdyż władcy, zwłaszcza okupanci, wydawali je kierując się przede wszystkim własną korzyścią, traktując wpływy podatkowe jako swoje własne dochody. Współcześnie każdy z obywateli, przeznaczając pewną część swojego dochodu na cele wspólne, głównie służące pomocy najbardziej potrzebującym, ma swój udział w realizacji tego zadania. Pomimo faktu, iż podatki mają charakter przymusowy i nieraz obywatel nie uświadamia sobie momentu ich poboru, uczestniczy on w ten sposób w redystrybucji środków finansowych. Wiąże się z tym również możliwość kontroli społecznej w sprawie wydatkowania wpływów podatkowych.

Ludzie, choć są równi wobec siebie z racji bycia osobami, nie są identyczni pod względem cech umysłowych i fizycznych. Te różnice w uzdolnieniach oraz warunkach rodzinnych określających możliwości startu życiowego wpływają na późniejszą rozpiętość dochodów oraz pozycję na drabinie społecznej<sup>21</sup>. Nadmierne zróżnicowanie rodzi szereg problemów natury moralnej, społecznej i technicznej, zwłaszcza że w każdym społeczeństwie istnieją ludzie zdesperowani potrzebujący pomocy i takim ludziom powinien zostać zapewniony pewien poziom ekonomicznej przyzwoitości dzięki pomocy państwa. Nie można jednak postępować w myśl egalitaryzmu dochodowego gdyż przyczyniłoby się to do zduszenia inicjatywy gospodarczej. Doświadczenia niektórych krajów skandynawskich uczą, że nadmierne odbieranie pieniędzy bogatym a dawanie biednym, czyli wysokie, progresywne podatki, prowadzi do zahamowania tempa wzrostu gospodarczego.

Jednym z rozwiązań może być utrzymanie wolności gospodarczej i zróżnicowania dochodów, przy jednoczesnym określeniu zmiennego w czasie minimum socjalnego, gwarantowanego przez minimalną płacę, zasiłki i dodatki rodzinne<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> C. Skrzyszewski, *Obowiązki i cele pracy ludzkiej w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 11, z. 2, 1963, s. 33–48.

<sup>19</sup> H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 206.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.

<sup>21</sup> P. Woroniecki, *Gospodarka rynkowa i zasada solidarności*, Olsztyn 1999, s. 168.

<sup>22</sup> R.J. Neuhaus, *Biznes i ewangelia: wyzwanie dla chrześcijanina – kapitalisty*, Poznań 1994, s. 258.



Należy jednak uważać, aby ilość i wielkość ulg podatkowych oraz różnego rodzaju transferów nie zmniejszyła nadmiernie przejrzystości systemu podatkowego i nie spowodowała skutków przeciwnych do zamierzonych.

Niekiedy politycy tłumaczą zachowaniem zasady solidarności działania nie mające z nią nic wspólnego. W ten sposób np. informuje się szerokie warstwy publiczne, że surowe opodatkowanie bogaczy wystarczy na utrzymanie państwa, i że mniej zamożni będą mogli być całkiem zwolnieni od płacenia podatków<sup>23</sup>. Prowadzi to nie tylko do spowolnienia wzrostu gospodarczego, co w konsekwencji przyczyni się do pogorszenia sytuacji materialnej wszystkich obywateli, ale także do zdjęcia odpowiedzialności z najuboższych za sytuację w danym kraju oraz, przede wszystkim, do przeciwstawienia sobie i skłócenia poszczególnych grup społecznych.

Według niektórych teorii podatki powinny charakteryzować się tak silną progresją, iż nie opłacałoby się gromadzić bogactw ponad pewną wysokość, ponieważ cały dochód powyżej tej granicy zabierany by był przez państwo. Sposób ten powodować miał likwidację najbogatszej klasy. We współczesnym świecie, przy istnieniu gospodarki otwartej, takie działanie nie ma żadnego pozytywnego sensu, a przyczynia się jedynie do wywozu kapitału za granicę i zwiększenie szarej strefy.

Zasada solidarności ma także zastosowanie o charakterze globalnym.

Solidarność międzyludzka i międzynarodowa jest obowiązkiem i ujawnia się również poprzez zapewnienie przez narody bogate pomocy narodom biednym będącym na drodze rozwoju<sup>24</sup>, a trudności ekonomiczne nie mogą hamować solidarności, która jest już umiędzynarodowiona<sup>25</sup>. Często państwa ubogie są zadłużone u innych krajów, co uniemożliwia obecnie poprawę sytuacji gospodarczej ze względu na bardzo wysokie koszty obsługi długu zagranicznego. Ważna jest więc ponowna analiza tych kwestii, aby dochody podatkowe, zarówno krajów biednych jak i bogatych, przeznaczone były na cele służące człowiekowi, a nie przyczyniały się do dalszego powiększenia dysproporcji między poszczególnymi państwami czy kontynentami.

## V. ZASADA POMOCNICZOŚCI

Podobnie jak osoba jest ważniejsza od społeczeństwa, tak społeczeństwo od państwa, które istnieje po to, aby pomagać ludziom. Dlatego Pius XI ogłosił zasadę pomocniczości: „nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to nader ważne prawo filozofii społecznej: nie wolno jednostkom wydzierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłócaniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać je społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą

<sup>23</sup> F. K o n e c z n y, *Państwo i prawo*, Kraków 1997, s. 216.

<sup>24</sup> S. J a s i o n e k, *Uprawnienia i zobowiązania człowieka wypływające z jego społecznego powołania w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Częstochowa 1999, s. 134.

<sup>25</sup> E. P r e z i o s i, *Nuove solidarietà e idea popolare*, „*La società. Studi, ricerche, documentazione sulla dottrina sociale della Chiesa*”, nr 5, 2003, s. 621.

swojej natury winna wspomagać człony społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać<sup>26</sup>.

W myśl tej zasady państwo nie powinno przejmować od osoby czy lokalnej społeczności zadań, które są możliwe do zrealizowania na niższym stopniu, gdyż w ten sposób przyczynia się do zdjecia z obywateli odpowiedzialności za los swój i najbliższego otoczenia, przyczyniając się do powstania postawy roszczeniowej. Przerośnięta biurokracja i centralizm duszą autonomię społeczności lokalnych oraz znacznie zwiększają możliwość korupcji i bezprawia<sup>27</sup>. Nie może być zatem usprawiedliwiony wysoki stopień redystrybucji, który pozbawia obywateli wytwarzających dobra możliwości dysponowania swoimi dochodami, w tym również przeznaczenia ich na cele charytatywne. Z drugiej zaś strony przyzwyczajają część społeczeństwa do regularnego korzystania z pomocy państwa i, co za tym idzie, zdejmują z nich obowiązek samodzielnego dbania o dobra materialne potrzebne człowiekowi i jego rodzinie, zachęcając niejako do zachowania biernego i leniwego. Państwo na miarę człowieka powinno opierać się na prymacie społeczeństwa obywatelskiego, wychowując do odpowiedzialności i popierając takie formy jak stowarzyszeniowość, kooperacyjność i wolontariat.

Zasada ta ma także uzasadnienie ekonomiczne, zakłada bowiem, iż większość ludzi najlepiej rozumie swoje potrzeby i wie, jak je zaspokoić. Zadaniem państwa jest badać, czy potrzeby obywateli są w rzeczywistości zaspokajane, nie znaczy to jednak, iż państwo powinno zająć się ich zaspokajaniem. Dużo większą uwagę powinno się zatem zwrócić na istnienie ram prawnych umożliwiających zdobycie pracy, majątku i wykształcenia, niż na system bezpośrednich transferów do osób czy rodzin będących w trudnej sytuacji. W ten sposób państwo zajmie się zapobieganiem powstawaniu ubóstwa, a nie jedynie leczeniem jego objawów, które jest nie tylko bardziej bolesne dla społeczeństwa, lecz również droższe.

Negatywnym efektem państwa opiekuńczego jest zdjecie z obywateli i społeczności lokalnych odpowiedzialności za pomoc ubogim. Kiedy bowiem państwo przejmuje na siebie obowiązek wyłącznej troski o zapewnienie godziwego życia ludziom, w jakiś sposób nieprzystosowanym do samodzielnego życia w społeczeństwie, czerpie na to środki z relatywnie wysokich podatków nakładanych na resztę obywateli. Ci ostatni uważają więc, iż nie jest już ich zadaniem opieka nad innymi, w tym także wsparcie materialne. W ten sposób wysokie podatki przyczyniają się do wypierania naturalnej potrzeby dawania jałmużny.

Z drugiej strony naganne jest wymaganie od państwa zaspokojenia wszelkich potrzeb, co realizowane się przecież kosztem zmniejszenia dochodów bardziej przedsiębiorczych członków społeczeństwa, i bierne oczekiwanie na różne formy pomocy materialnej. Stwierdzenie, iż transfery „należą się” obywatelom z racji posiadania jedynie niewielkiego majątku, bez odczuwania obowiązku samodzielnego starania się o zapewnienie sobie i rodzinie godziwych warunków życia, jest nie tylko błędne, lecz również sprzeczne z zasadą subsydiarności.

<sup>26</sup> P i u s XI, *Qadragesimo Anno*, n. 39.

<sup>27</sup> B. S o r g e, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej: Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, Kraków 2001, s. 147.

Zasada pomocniczości ma również inne zastosowanie praktyczne w dziedzinie podatków. Zwracając uwagę na rolę mniejszych społeczności w życiu publicznym, nie można pominąć kwestii budżetów lokalnych, w tym dochodów pozostających w ich dyspozycji, które umożliwiają realizację potrzeb danych społeczności. Skoro, zgodnie z założeniem, jednostki administracyjne niższych szczebli lepiej znają potrzeby obywateli i mają organizacyjne możliwości ich zapewnienia, nieuzasadnione wydaje się przekazywanie ogromnej większości przychodów z tytułu podatków do budżetu centralnego. Rząd, nie będący tak „blisko obywatela” i nie znający dokładnie rzeczywistej sytuacji gminy czy powiatu, może przekazać pieniądze podatników na cele drugorzędne, a dodatkowo uczynić to w sposób nieefektywny, przeznaczając jednocześnie część środków na obsługę tej operacji. Właściwe jest zatem pozostawienie części wypracowanych dochodów w danym regionie, czyli przekazanie pewnego procentu podatków pobranych na danym terenie do dyspozycji władz lokalnych, które przeznaczają je na realizację celów istotnych z punktu widzenia danej społeczności. Zadaniem specjalistów danego państwa jest określenie poziomu przychodów podatkowych, które powinny zasilić budżety lokalne.

Pozytywny aspekt pomocniczości w odniesieniu do systemu podatkowego ma więc miejsce wówczas, gdy suma płaconych obciążeń nie jest wysoka, a część wpływów z tego tytułu pozostaje do dyspozycji władz lokalnych. Ponadto przychody wpływające do budżetu centralnego wydatkowane są na cele, które państwo jest w stanie zrealizować w sposób pełniejszy i bardziej efektywny niż poszczególni obywatele czy samorządy, a nie na finansowanie działań wykonywanych w zastępstwie niższych społeczności.

## VI. SPRAWIEDLIWOŚĆ

Zasada sprawiedliwości jest nakazem moralnym odnajdywania tego, co jest dobre i słuszne oraz przyznawania każdemu współpartnerowi życia społecznego tego, co mu się słusznie należy<sup>28</sup>. Można rozróżnić trzy formy sprawiedliwości: sprawiedliwość zamienną, kontraktową, (*iustitia commutativa*), która odnosi się do stosunków osób i grup między sobą; sprawiedliwość prawną (legalną, *iustitia legalis*) dotyczącą stosunku osób i grup do całości życia społecznego; sprawiedliwość rozdzielczą (dystrybutywną, *iustitia distributiva*) określającą stosunek całości, względnie jej reprezentantów, do poszczególnych ludzi i grup<sup>29</sup>.

Zarówno na gruncie polityki jak i ekonomii ważny jest każdy z przedstawionych wymiarów sprawiedliwości, lecz szczególne znaczenie dla omawianej w niniejszej pracy kwestii mają te formy sprawiedliwości, w których jedną ze stron jest państwo. zaprzeczeniem sprawiedliwości prawnej i w konsekwencji przesunięciem rzeczywistego obciążenia, którym jest finansowanie państwa.

Podstawą istnienia obowiązku podatkowego we współczesnych państwach jest zgoda społeczeństwa na powierzenia części swojej własności państwu, które z tego źródła finansuje pewne dobra dostępne dla całości lub części obywateli. Sprawiedli-

<sup>28</sup> J. M a j k a, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 56.

<sup>29</sup> B. S u t o r, dz. cyt., s.131.

wość rozdzielcza wymaga uzyskania przez rządzących rzetelnej informacji na temat potrzeb społeczeństwa i możliwości obywateli do ich zaspokojenia oraz określenia działań państwa niezbędnych do realizacji jego zadań w danej sytuacji.

Obywatele, świadomi uczestnictwa w części zobowiązań publicznych, są zobowiązani do płacenia, w formie podatków, za usługi, które otrzymują od społeczeństwa, dobro wspólne, w którym uczestniczą<sup>30</sup>. Zrozumienie i akceptacja obowiązującego systemu podatkowego oraz uczciwe przestrzeganie nałożonych na obywateli obowiązków w dużej mierze stanowią o jego skuteczności. Ukrywanie części lub całości swojego dochodu, dokonywanie niezgodnych z prawem odpisów oraz nieterminowe płacenie podatków są powodują wydatków.

Wreszcie sprawiedliwość zamienna wymaga zrozumienia odmiennych potrzeb jednostek i grup oraz uczciwego traktowania innych osób. Podstawowym wymogiem jest spełnienie powinności, zachowanie umów, z zastrzeżeniem, że okoliczności, w których dokonano umowy, pozostaną takie same. Nie może być więc uznane za sprawiedliwe działanie w „szarej strefie”, gdyż powoduje to rzeczywisty wzrost obciążeń dla osób i przedsiębiorstw, które płacą nałożone podatki. Jest również sprzeczne ze sprawiedliwością postępowanie w sposób bierny i domaganie się pomocy, gdy istnieją możliwości samodzielnego rozwiązania problemu, ponieważ w gospodarce nie ma „darmowych obiadów” i każda złotówka przekazana w postaci transferu jednej osobie jest wynikiem większego obciążenia innych osób. Sprawiedliwość systemu podatkowego jest kwestią dosyć często poruszaną w dokumentach społecznych Kościoła. Leon XIII wskazywał na obowiązek prowadzenia przez państwo polityki tzw. sprawiedliwości rozdzielczej<sup>31</sup>. W *Mater et magistra* Jana XIII, nazywanej niekiedy encykliką sprawiedliwości dystrybucyjnej<sup>32</sup>, czytamy: „Jeżeli idzie o sprawę wymiaru podatków, to oparty na zasadach sprawiedliwości i słuszności system finansowy wymaga przede wszystkim, by obciążenia były dostosowane do możliwości płatniczych obywateli” (MM 132). *Gaudium et spes* również nawołuje do ustalania i płacenia „sprawiedliwych podatków”. Problem ten stał się również tematem rozmów grup ekumenicznych dotyczących sytuacji gospodarczej i społecznej, gdzie wyraźnie wskazuje się, iż zadaniem systemu podatkowego jest służenie finansowaniu wymaganej infrastruktury i wydatków państwa, wspieranie rozwoju i zatrudnienia oraz sprawiedliwy społecznie i zrównoważony podział dochodu narodowego. Wiąże się z tym termin równości, rozumiany w encyklikach społecznych jako: równość praw i szacunku dla wszystkich członków społeczności, równość możliwości a nie tylko wyników co do pewnej gamy dóbr i pozycji społecznych oraz konieczność działań równoważących, kiedy nierówności wykraczają poza pewne granice i stają na przeszkodzie korzystaniu z dóbr podstawowych<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> R. S p i a z z i, *Codice sociale della Chiesa*, Bologna 1988, s. 233.

<sup>31</sup> W. K a w e c k i, *W stronę trzeciego tysiąclecia: Kościół wobec przemian społeczno-ekonomicznych*, Kraków 1999, s. 34–35.

<sup>32</sup> K. M a d e l, *Szczypta optymizmu; katolicka myśl społeczna dla niewtajemniczonych*, Warszawa 1998, s. 75.

<sup>33</sup> V. P o s s e n t i, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, Kraków 2000, s. 134–135.

Nie oznacza to, iż wszyscy obywatele powinni posiadać taki sam majątek i dochód, a zadaniem państwa jest odpowiadająca temu postulatowi redystrybucja dóbr.

Umiarkowana wersja zasady produktywności, która wydaje się być zgodna w tej materii z nauczaniem Kościoła, akceptuje nierówności wynikające z różnic w możliwościach lub wysiłku, z wyjątkiem jednak tych nierówności, które są następstwem okoliczności nie zależących bezpośrednio od wyborów dokonywanych przez jednostkę; w takich sytuacjach działania państwa powinny zmierzać do zapewnienia równych szans<sup>34</sup>. Zatem system podatkowy powinien uwzględniać równość obywateli wobec prawa, gwarancję praw podstawowych, ale także akceptację zawinionych nierówności w poziomie dochodów, które są wynikiem wolnej decyzji człowieka.

## ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie płacenia podatku było zawsze tematem wzbudzającym wiele emocji. Pobierano podatki z różnym przeznaczeniem. Niejednokrotnie podatek stanowił metodę represji podwładnych przez sprawujących władze.

Katolicka Nauka Społeczna również wypowiada się w licznych dokumentach na temat płacenia podatku. Wskazuje na podatki sprawiedliwe, jako pomnażanie dobra wspólnego. Sprzeciwia się płaceniu podatku niesprawiedliwego, jak również marnotrawieniu środków przeznaczonych na dobro wspólne. Nauka papieży zawiera jasny wykład odnośnie do pobierania podatków.

## CATHOLIC SOCIAL TEACHING ON PAYMENT OF TAXES

### SUMMARY

The article presents a concise summary of the Catholic Social Teaching on payment of taxes. It discusses the economic policies of the state, stressing its responsibility for the economic development of the entire society. Every citizen has the right to own private property, whereas public property serves the common good of the whole society. Likewise, every person has a duty to participate actively in preserving and contributing to the growth of the common good. Catholic Social Teaching proposes that efforts to alleviate social problems be informed by the following principles: the principle of the common good; the principle of solidarity; the principle of subsidiarity and the principle of justice.

---

<sup>34</sup> N. A c c o c e l l a, *Zasady polityki gospodarczej: wartości i metody analizy*, Warszawa 2002, s. 292–293.

**KATHOLISCHE GESELLSCHAFTSLEHRE ZU STEUERN**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der dargestellte Artikel zeichnet kompakt die Voraussetzungen der katholischen Gesellschaftslehre zu Steuern. Er bespricht die Grundsätze der Wirtschaftspolitik des Staates, der für die wirtschaftliche Entwicklung der ganzen Gesellschaft verantwortlich ist. Jedem Bürger steht das Recht zum Privatbesitz zu, während das gemeinschaftliche Eigentum der ganzen Gesellschaft dient. Jedoch hat jeder die Pflicht, sich möglichst zu bemühen, das Gemeingut zu behalten und zu vermehren. Die von katholischen Lösungen gesellschaftlicher Probleme vorgeschlagenen Grundprinzipien sind die Grundsätze des Gemeingutes, der Solidarität, der Hilfebereitschaft und der Gerechtigkeit.

## CZŁOWIEK NA SPRZEDAŻ

**Słowa kluczowe:** człowiek, reifikacja, niewolnictwo, handel ludźmi, ekonomia, chciwość, prostytutka, godność

**Key words:** man, reification, slavery, human trafficking, economy, greed, prostitution, dignity

**Schlüsselworte:** Mensch, Vergegenständlichung, Sklaverei, Menschenhandel, Ökonomie, Habgier, Prostitution, Würde

W 21. numerze „Zeszytów Oświęcimskich” wszystkie artykuły poświęcone są ekonomii obozu KL Auschwitz. Można poznać, jak precyzyjnie działała machina włączenia ofiar wojny w ekonomię Trzeciej Rzeszy. Przewidywalna średnia życia więźnia wynosiła 9 miesięcy, w tym czasie powinien on przynieść swoją pracą dochód 1431 marek. Dodatkowe 231 marki, przewidywalne, to: kosztowności, które odbierano więźniowi; jego odzież; rzeczy osobiste; zęby z metali i złota (wynik wniosków z pracy doktorskiej Wiktora Scholtza, obronionej w Breslau (Wrocław) w 1940 roku, na temat: „O odzyskiwaniu złota dentystycznego” – ogółem 6000 kg złota wysłano do banku Rzeszy; tłuszcz z ofiar – zbierany podczas palenia trupów na stosach i wykorzystywany jako podpałka do następnych stosów; kości – odbierała je firma „Strem” w Rudniku – „Rendziny” – Zakłady Chemiczne koło Częstochowy; włosy – o długości dłuższej niż 2 cm, w cenie pół marki za kilogram odbierał zakład w Kietrzu na Opolszczyźnie (po wojnie Zakłady Pluszu i Dywanów), celem włączenia do przędzy na nie wchłaniające wilgoci skarpety dla kolejarzy i marynarzy; ponad 200 szkieletów odpłatnie spreparowano dla Uniwersytetu w Strasburgu po wcześniejszej selekcji dokonanej przez profesorów medycyny; co miesiąc dostarczano ponad 200 kilogramów „mięsa ludzkiego” w bulionie do Instytutu Doświadczalnej Hodowli Bakterii w Rajsku, jako pożywkę – wynik zamiany wołowiny na gotowane ciała więźniów.

---

\* Ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, ur. 1957 r. w Radwenowicach. Profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

## I. PYTANIE O CZŁOWIEKA

Pytanie, które zadał Psalmista: „Czym jest człowiek?” (Ps 8,5) towarzyszyło dziejom ludzkim od początku. Korzenie jego tkwią w niepokoju ludzkiego umysłu, który chce zrozumieć samego siebie. Pytanie to należy do podstawowych pytań filozofii. Od odpowiedzi na to zależało szereg wniosków określających życie kulturalne, społeczne i polityczne, a nawet ekonomiczne.

Człowiek jest, według Arystotelesa († 322 przed Chr.), połączeniem materialnego ciała i niematerialnej duszy, przy czym połączenie obu elementów ma charakter naturalny i istotny. W antropologii starogreckiej człowiek jest manifestacją Makro-Kosmosu, sam stanowiąc swoisty Mikro-Kosmos, miniaturowy świat. W człowieku odbija się cały hierarchiczny porządek wszechświata: od przyziemności stóp, poprzez związane z życiem roślinnym wnętrzności i organy płciowe, przez to co zwierzęce w narządach zmysłowych, aż po równego bogom ducha, którego symbolizuje prosto wzniesiona głowa<sup>1</sup>.

Biblia ujmując człowieka w aspekcie etyczno-religijnym, z którego pośrednio można wyciągnąć wnioski antropologiczne. W większości ksiąg Starego Testamentu człowiek opisywany był jako niepodzielna całość, której przysługiwały różnorodne funkcje. Ks. kard. Karol Wojtyła napisał w jednym ze swych artykułów: „W pierwszych wiekach chrześcijaństwa kategoria osoby weszła do nauki Kościoła, ażeby (w jakiejś mierze) dopomóc w uściśleniu objawionego *divinum*. Dzisiaj – po tylu wiekach – stanowi ona kluczowe pojęcie we współczesnym sporze o *humanum*”<sup>2</sup>.

Dyskusja o człowieku trwa nadal. Współcześnie w niepamięć odchodzi jednak pojęcie trwałości, zarówno w odniesieniu do przedmiotów, jak i do stosunków międzyludzkich. Jak zauważyła Hannah Arendt świat człowieka w dużej mierze zawdzięcza swą realność i trwałość temu, że otaczające człowieka przedmioty są bardziej trwałe od czynności, w wyniku których powstały (przykładem na to może być szczególne znaczenie domu rodzinnego jako miejsca powrotu i jedności rodziny). W świecie nowoczesnych sprzętów, które pełnią jedynie rolę chwilowych gadżetów, ta prawidłowość jest jednak zagrożona. Niezwykle łatwo dzisiaj człowiekowi „wymienić” swe otoczenie, jego poszczególne elementy i większe fragmenty. Coraz bardziej unika on też powiązań z otaczającymi go rzeczami, domagając się produktów zaprojektowanych wyłącznie pod kątem jakiegoś określonego celu. Podobnie dzieje się w świecie relacji i stosunków międzyludzkich: nie zmuszając się do zobowiązań i nadmiernej odpowiedzialności, unika się spoufalania, budowania stosunków trwałych i wiernych. I ludzie stają się coraz bardziej wymienialni – tak jak przedmioty, i jednocześnie unikają odpowiedzialności za kogoś/coś uciekając w samotność, brak relacji i zobowiązań<sup>3</sup>.

Przed reifikacją i fetyszyzacją stosunków międzyludzkich oraz nadaniem człowiekowi charakteru czysto przedmiotowego przestrzegał już na przykład polski

<sup>1</sup> A. D i e m e r, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1981, s. 3.

<sup>2</sup> Za: A. R o d z i Ń s k i, *Komunistyczna wizja kultury*, w: *Człowiek w społeczności*, Niepokalanów 1988, s. 13–14.

<sup>3</sup> Por. W. J. B u r s z t a, *Orgazm osobowości*, *Niezbędnik Inteligenta*, Dodatek tygodnika „Polityka”, 2005, nr 37 (2521), s. 32–35.



teoretyk marksizmu Ludwik Krzywicki (1859–1941). W jego opinii jedynie wspólnota pierwotna była wolna od uprzedmiotowionych stosunków międzyosobniczych, a w następnych – w miarę rozwoju własności prywatnej – więzi osobowe zostały zniszczone. Teoria ta służyła mu do potwierdzenia konieczności podjęcia rewolucyjnego przekształcenia stosunków wyzysku w relacje współpracy (więzi osobowe)<sup>4</sup>. Podkreślał jednak przede wszystkim społeczne zagrożenie faktem okresowego „utowarowienia człowieka”, który pozostaje dłużej lub krócej potencjalnym towarem, posiada wartość wymienną i traktowany jest wyłącznie w kategoriach ekonomicznych<sup>5</sup>.

Skutki tego procesu były i są wielorakie i na ogół łatwo zauważalne. Jak podkreślił papież Jan Paweł II, w encyklice „Redemptor hominis”: „Czy olbrzymi, nieznanym przedtem postęp, jaki dokonał się w ciągu tego zwłaszcza stulecia w dziedzinie opanowania świata przez człowieka, nie ujawnia zarazem w stopniu przedtem nieznanym owego wielorakiego, poddania marnośći?” (RHm nr 8).

Współcześni myśliciele, uświadamiając sobie całą panoramę problemów świata, formułują nawet wniosek o przeżywanym obecnie tzw. „progu kulturowym”, który jest początkiem nowej, nieznannej jeszcze epoki. Jest to proces nierozzerwalnie związany z rozwojem techniki i postępującą „reifikacją” człowieka, traktowaniem go jedynie jako ważny element procesu ekonomicznego.

Proces „urzeczowienia” osoby, jej reifikacji, dokonuje się współcześnie głównie w obrębie gospodarki, gdy jednostki i grupy charakteryzuje się jedynie „ekonomicznością”, dążąc do „maksymalizacji” rezultatów włożonego wysiłku w tworzenie więzi z nimi, które mają jedynie prowadzić do procesu „kupowania tanio i sprzedawania drogo”<sup>6</sup>.

## II. HANDEL LUDŹMI

Jedną z najprostszych form uprzedmiotowienia człowieka, znaną już właściwie od początku cywilizacji, jest handel ludźmi. Pojawił się wraz z ukształtowaniem się instytucji państwa, więc powszechnie znany był od drugiej połowy V wieku przed Chr., jednak przetrwał aż do dziś. W przeszłości znany był głównie jako niewolnictwo. Pomimo powszechnie przyjętego prawa chroniącego wolność jednostki ludzkiej – według obliczeń ONZ – obecnie liczba niewolników w świecie jest największą w całej historii ludzkości. Wojny, skorumpowane rządy, migracja biednych do miast z zacofanych wiosek – przyczynia się do rozwoju niewolnictwa w południowo-wschodniej Azji, Afryce, Brazylii, wielu krajach arabskich i niektórych częściach Indii. Zgodnie z definicją, że „niewolnicy to ludzie, którzy są całkowicie

<sup>4</sup> W. B e r n a c k i, *U boku rosyjskiej rewolucji*, w: *Komunizm w Polsce. Zdrada – Zbrodnie – Zakłamanie – Zniewolenia*, pr. zb. red. M. Kuś, Wydawnictwo Kluszczyński, Kraków, brwyd., s. 29–31.

<sup>5</sup> Por. I. K o p y t o f f, *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, przekł. E. Klekot, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, oprac. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 258–261.

<sup>6</sup> Por. E. R. S e r v i c e, *The Hunters*, Englewood Cliffs Prentice-Hall, New York 1966, s. 97 n.

kontrolowani przez inne osoby przy użyciu przemocy lub jej groźby i nie otrzymują żadnego wynagrodzenia za pracę”, prof. K. Bales (Uniwersytet Surrey w Wielkiej Brytanii) wylicza liczbę współczesnych niewolników na 27 mln. Według szerszej definicji niewolnika, obejmującej skazanych pracujących przymusowo w więzieniach i obozach koncentracyjnych (np. w Chinach) oraz nędzarzy zmuszanych do pracy za głodowe pensje w fabrykach i latyfundiach Trzeciego Świata, liczba niewolników znacznie przekracza 200 mln, jak podaje Pino Arlacchi, komisarz ONZ do spraw walki ze zorganizowaną przestępczością. Według badań ONZ 4 mln ludzi rocznie jest sprzedawanych wbrew ich woli do przymusowej pracy (np. na Wybrzeżu Kości Słoniowej agencje poszukują dzieci do pracy w kopalni za 10 USD miesięcznie, a na plantacjach 90 proc. robotników to niewolnicy). Niewolnikami handluje się dzisiaj aż w 89 krajach świata, co najczęściej nazywane jest „najmiej taniej siły roboczej”. I handel ludźmi jest – obok narkotyków i broni – najbardziej dochodowym interesem mafijnym. W Brazylii rocznie 40 tys. dzieci sprzedawanych jest do pracy na farmach i plantacjach. Dzieci z Gwatemali, Hondurasu i Salwadoru są sprzedawane np. do Meksyku za 100–200 USD<sup>7</sup>.

Niewolnictwo rozprzestrzenia się również w krajach zachodnich, przyjmując nowe formy: sprzedaż dawców organów do przeszczepów (zwłaszcza dzieci), handel kobietami i dziećmi dla prostytucji, przemysłu pornograficznego, do służby domowej pracującej po 20 godzin dziennie, zamkniętej w domach, niedożywionej i bez opieki lekarskiej. Nawet do Stanów Zjednoczonych – manifestujących swój respekt dla wolności człowieka – co roku sprowadza się 50 tys. ludzi, których status mieści się w definicji niewolnika. Przewodnicząca Biura ds. Migracji i Uchodźców przy episkopacie USA, Julianne Duncan, oblicza, że nawet 800 tys. rocznie dzieci, kobiet i mężczyzn wykorzystuje się jako prostytutki i tanią siłę roboczą. Rocznie sprzedaje się 4 mln kobiet dla celów prostytucji – np. do USA przemycane są rocznie w tym celu 15 tys. kobiet z Meksyku i Azji. Handel kobietami jest też procederem bardzo rozpowszechnionym na Bałkanach i w Europie Wschodniej. W Macedonii przebywa wbrew swej woli ponad 2,5 tys. kobiet<sup>8</sup>.

Bardzo często dzieci są uprowadzone celem dostarczenia na plantacje czy do fabryk dla wykonywania morderczej pracy. Są sprzedawane właścicielom zakładów pracy, stają się ich własnością, całkowicie zależni od ich woli. W czasie wojny domowej w Sudanie pojawiły się doniesienia o uprowadzaniu dzieci chrześcijańskich i zmuszaniu ich do bezpłatnej pracy dla arabskich rodzin. Pracowały cały dzień, spały na dworze ze zwierzętami, a żywiły się resztkami. Były bite i poniżane, a dziewczynki gwałcone i zmuszane do małżeństwa. Cena rynkowa dziecka była niższa niż karabinu. W 1986 roku kałasznikowa kosztowała 10 krów lub około 1000 dolarów, a dziecko – 2 krowy lub około 186 dolarów. Rok później, gdy zaczęto tłumić rewol-

<sup>7</sup> M. K o ł a t a j, G. S a d o w s k i, *27 milionów niewolników*, Wprost, 2002, nr 25, s. 100–102; A. J a b ł o Ń s k a, *Kim Dzong Gulag*, Wprost, 2004, nr 7, s. 80–82.

<sup>8</sup> Por. A. Ł o m a n o w s k i, *Sprzedać człowieka i zarobić*, Przekrój, 2004, nr 2 (3055), s. 36–37; T. K r z y ż a k, *Wolni niewolnicy*, Wprost, 2004, nr 7, s. 32–33.

tę na południu kraju, dziecko z plemienia Dinków kosztowało 90 dolarów. W 1990 roku „podaż” dzieci znów wzrosła i „cena” spadła do 15 dolarów<sup>9</sup>.

Niekiedy przymusowa i niewolnicza praca jest uzasadniana długami rodziny. Jak jednak niewolnik na amerykańskim Południu musiał pracować dwadzieścia lat, aby zwrócić się swojemu właścicielowi, tak współcześni niewolnicy są skazani na wiele lat bez szansy na spłacenie raz zaciągniętego długu. W Indiach niekiedy zaciągnięty przez rodzinę dług wynosił mniej niż 10 dolarów, jednak odsetki przyrastały w tempie przekraczającym 100 procent rocznie. Warunki kredytu były bowiem fikcyjne i nie miały żadnej podstawy prawnej, zależne jedynie od kaprysu wierzyciela. Pożyczka 62 centów, zaciągnięta w 1958 roku u właściciela farmy (były posagiem dla córki), spowodowała niewolę trzech kolejnych pokoleń rodziny, trwającą aż do dzisiaj. Rodzina Gonoo z Lohagara Dhal w Indiach, której dotyczy ten przypadek, jest obecnie winna rodzinie właściciela ponad 500 dolarów. Księgi rachunkowe prowadzi właściciel, a nikt z rodziny dłużników nie umie pisać, czytać czy liczyć. Przedstawiciele władzy państwowej szacują, że w Indiach pracuje 100 mln dzieci, więcej niż w jakimkolwiek innym państwie świata<sup>10</sup>. W Chinach, w których zakazano niewolnictwa już 2000 lat temu, dzieci są obecnie porywane i zmuszane do pracy trwającej nawet 19 godzin dziennie. Przetrzymany w straszliwych warunkach, karane za najmniejsze nieposłuszeństwo, pozostają często opóźnione w rozwoju. W Bangladeszu więcej niż 6 mln dzieci poniżej 14 roku życia jest zmuszanych do pracy, chociaż zarobki są bardzo niskie (zależą od dobrej woli właściciela lub „brygadzysty”). Zakaz pracy dzieci w tym kraju, wprowadzony w 1992 roku, niewiele zmienił w trwającej tam od dziesiątków lat sytuacji dzieci<sup>11</sup>.

Niewolnictwo przyjmuje ciągle nowe formy, np. związane jest ze sprzedażą dawców organów do przeszczepów (zwłaszcza dzieci), czy dostarczanie dzieci naukowcom dla celów nielegalnych badań i eksperymentów. Misjonarze coraz częściej wskazują na handel organami ludzkimi. Bezdomne dzieci, np. w Mozambiku, stanowią idealny cel łowców organów do przeszczepów. W 2004 roku w Nampuli odkryto 9 masowych grobów dzieci z wyciętymi wątrobami, sercami czy oczami. Podobne przypadki odnotowano w krajach byłego Związku Radzieckiego, np. w Czeczenii znajdowano w 2001 roku ciała pozbawione organów. „Rezerwuarem nerek” czy „wielkim bazarem organów” są też nazywane Indie, które stały się jednym z największych ośrodków przeszczepów nerek na świecie. Dzieci giną zupełnie bez śladu, a ciała innych odnajdywane są z wyciętymi organami<sup>12</sup>. Można więc „sprzedać” człowieka „na kawalki”.

W Chinach od 1979 r. rozpoczęła się państwowa polityka rygorystycznego planowania rodziny opisana zasadą „2 + 1” (jedno dziecko w rodzinie). Odmówiono małżonkom prawa do samodzielnego decydowania o liczbie dzieci, uzasadniając to

<sup>9</sup> E.B. Skinner, *Zbrodnia. Twarzą w twarz ze współczesnym niewolnictwem*, przekł. J. Koniczny, Znak, Kraków 2010, s. 123.

<sup>10</sup> Tamże, s. 280–286.

<sup>11</sup> Por. P. Valley, *Nadzieja niewolników*, The Independent, 19 XII 2006; J.-J. Mevel, *Horror chińskich fabryk*, The Independent, 29 VI 2007, tłum. D. Jaśkowiak, źródło: Internet.

<sup>12</sup> S. Karzewski, *Ofiary zorganizowanego barbarzyństwa*, Nasz Dziennik, 11–12 IX 2004, s. 6; M. Rębała, *Służącego tanio kupię*, Newsweek Polska, 2008, nr 11, s. 46.

tym, że należy kontrolować podstawowe warunki życia przyszłych pokoleń. „Nieprzepisowe dzieci” są np. topione w wiadrze z wodą, a ich ciała – sprzedawane. Na przykład pozostałe po aborcji szczątki z Centrum Zdrowia Kobiet i Dzieci w Shenchen były zbywane z zyskiem (sprzedawca chiński – 10–20 dolarów; zagraniczny – 300 dolarów), gdyż uchodzą za wartościowe dodatki żywnościowe i pożądane składniki w dziedzinie kosmetyków. Doktor Zuo Qui z kliniki Luo Hu twierdzi, że „ludzie wolą płody z aborcji młodych kobiet, najchętniej z pierwszej ciąży, a już najlepiej jeśli dziecko jest płci męskiej” (ponoć służy w leczeniu astmy). A w 1996 r. chińskie ministerstwo zdrowia oświadczyło w odpowiedzi (na doniesienia prasowe), że „żywienie się ludzkimi płodami nie jest zakazane, chyba że jedzący je ludzie zaczną chorować”<sup>13</sup>.

Rozwijają się procedury wykorzystywania dzieci, poddawanych eutanazji ze względu na ich niepełnosprawność (np. Holandia pozwala na eutanazję dzieci poniżej 12 roku życia, gdy „ich cierpienie staje się nie do zniesienia lub gdy ich choroba jest nieuleczalna”), dla celów naukowych eksperymentów i badań.

Czynnikiem decydującym o systematycznym rozwoju zjawiska handlu dziećmi są związane z tym ogromne zyski: pierwszy pośrednik w handlu ludźmi za nastoletnią mieszkankę Mołdawii bierze 60 dolarów, za sprzedaż do następnego kraju dostaje już 250 dolarów, a na końcu drogi, czyli w USA, można za nią wytargować nawet 2500 dolarów. Od połowy lat siedemdziesiątych XX w. sprzedano na świecie prawie 30 milionów kobiet. Zyski z niewolnictwa (około 7–12,5 mld dolarów rocznie) czerpie już około 100 mln ludzi na całym świecie. Jest to zjawisko bardzo często bazujące na trwających wojnach i czerpiące „towar” z krajów zagrożonych konfliktem, wojną lub nędzą<sup>14</sup>.

Proces sprzedaży człowieka, traktowanego jak towar trwa i pogłębia się, co potwierdza patrzyenie na społeczności jako jedynie grupę konsumencką, czy pracownika jako siłę roboczą mniej lub bardziej opłacaną.

### III. RYNKOWA WARTOŚĆ RODZINY

Błędne odczytanie wolności pozwoliło, zgodnie z koncepcją amerykańskich uczonych – Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge’a, na wprowadzenie zasad ekonomii także w obszar życia rodzinnego, rozumianego jako swoisty rynek dóbr. Jak w życiu gospodarczym, tak i w życiu rodzinnym, pojawiają się rozmaite „interesy”, niekiedy w warunkach wolnej konkurencji, niekiedy – monopolu i państwowej regulacji „rynku rodzinnego”<sup>15</sup>. Wiąże się z tym zagubienie rozumienia wartości, a raczej rozszerzenie jego znaczenia z obszaru ekonomii na obszar całej kultury.

<sup>13</sup> E. C a r n i v a l i, *Chińska Republika Ludożercza*, tłum. A. Bocianowski, Fronda, 2003, nr 31, s. 151–153.

<sup>14</sup> J. J a r c o, *Współczesne niewolnictwo*, Wiadomości KAI, 2000, nr 7, s. 16–19; M. K a d u c z a k, *Człowiek za 15 dolarów*, Rzeczpospolita, 20 I 2001; R. W u r g a f t, *Niewolnica Leticia*, El Mundo-Cronica, 3 II 2002, w: Forum, 2002, nr 16, s. 30–32.

<sup>15</sup> T. D o k t ó r, *Wolny rynek religii*, Wiedza i człowiek. Dodatek humanistyczny „Wiedza i Życie”, 1995, nr 6 (16), s. 1.

Większość stosunków między ludźmi może uchodzić za wymianę: rozmowa, miłość, spojrzenie, gra, itp. – „oddając” własną energię, substancję, otrzymuje się od niego różnego rodzaju „dobra”. Świat interakcji międzyludzkich zróżnicowany jest „opłacalnością” lub nie poświęcenia im odpowiedniego czasu, wysiłku i zachodu. Wartość tego, co jest zdobywane, nie jest gotowa, lecz narasta w miarę łączenia jej z niezbędną dla jej zyskania ofiarą. I może się zdarzyć, że ktoś powodowany głodem oddaje za kawałek chleba klejnot, gdyż chleb w określonych okolicznościach wydaje się wart więcej niż drogocenny kamień. Określone okoliczności – bez względu na to, czy są jednorazowe, czy stałe – są istotne dla powiązania uczucia wartości z jakimś przedmiotem. Nie da się stworzyć zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka, czyli gospodarowania, bez ponoszenia stosownych ofiar. Tak jak nie ma „gospodarowania” wśród ptaków, ryb, czy w utopijnych krainach „mlekiem i miodem płynących”. Przedmioty stają się wartością ekonomiczną przez to, że musi się coś za nie oddać, ofiarować, aby je otrzymać<sup>16</sup>.

Wraz z pojawieniem się handlarza i kupca rzeczy nabierają wartości wymiennej, która sprawdza się w dziedzinie publicznej. Gdy rzeczy pojawiają się jako towary wówczas tym, co nadaje im wartość, nie jest ani praca, ani wytwarzanie, ani kapitał, ani korzyści czy towary, lecz wyłącznie ich miejsce w dziedzinie publicznej – rzeczy domagają się uznania, są lub nie poszukiwane bądź lekceważone. Następuje „urynkowanie wartości”, które niewiele wspólnego ma z „naturalną, wewnętrzną cennością (ang. *worth*) czegokolwiek” – jak zauważył filozof angielskiego oświecenia John Locke (1632–1704)<sup>17</sup>. W średniowieczu wartość była traktowana jako coś obiektywnego (np. św. Tomasz z Akwinu), zaś współcześnie jest czymś subiektywnym – czymś, co każda jednostka nadaje rzeczom. Średniowiecze zauważyło jedynie tylko w pewnej mierze prawdę o wartości, bowiem „pierwszą rzeczą, na którą kładli nacisk średniowieczni nauczyciele, było to, że o wartości decyduje wewnętrzna doskonałość samej rzeczy”<sup>18</sup>. Wprowadzenie rozróżnienia – według J. Locke’a – na „cenneść” (ang. „*worth*”, łac. „*valor naturalis*”) i „wartość” (ang. „*value*”, łac. „*pretium*” lub „*valor*”) rzeczy znosi ową sprzeczność. Zarzucenie dawnego pojęcia „cenneści” („*warth*”) w odniesieniu do wewnętrznej wartości rzeczy, spowodowało, iż odtąd istnieją one jedynie w powiązaniu z jakąś inną rzeczą, którą można nabyć zamiast nich. Nic już nie posiada „obiektywnej” wartości, niezależnej od ciągle zmiennych ocen podaży i popytu. W świecie rzeczy panuje odtąd uniwersalna względność. Doprowadziła ona w końcu do zastosowania pieniądza jako wspólnego mianownika różnorodności, chociaż także i on nie posiada niezależnego i obiektywnego wymiaru (poddany różnorodnemu zastosowaniu i manipulacji)<sup>19</sup>.

Rodzina stała się z czasem elementem kultury wymiany. Jest segmentem kultury, w której „zepsute” elementy” podlegają procesowi podmiany za inne, pozornie

<sup>16</sup> Por. G. S i m m e l, *Filozofia pieniądza*, przekł. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 15–82.

<sup>17</sup> J. L o c k e, *Traktat drugi*, przekł. Z. Rau, w: *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa 1992, V, 43.

<sup>18</sup> G. O’B r i e n, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, London 1920, s. 109.

<sup>19</sup> H. A r e n d t, *Kondycja człowieka*, przekł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 180–184.

lepsze. Porzuca się wolę naprawy świata, który jednostka zna i w którym żyje, opowiadając się za innym, lepszym, wygodniejszym lub subiektywnie korzystniejszym dla niej. Tym elementem stało się także macierzyństwo, które z całym bogactwem swej treści zostało wysłane na rynki współczesnego świata i uwarunkowane – na różne sposoby – czynnikami ekonomicznymi. Np. dziecko można kupić lub sprzedać, nawet zanim się narodzi.

Myśleniu o dziecku jako o własności rodziców reifikuje je, czyni przedmiotem, niekiedy nawet towarem, który można zaoferować innym. Artykuł w „Washington Times” z listopada 2009 roku informował, że jednouncjowa (ok. 30 gram) buteleczka „Journee Bio-restorative Day Cream” kosztuje 120 dolarów. Firma Neocutis (nazwa oznacza „nowa skóra”) przyznała, że do jej produkcji użyto komórek z ciała 14-tygodniowego chłopca. Jednocześnie firma zapewnia, że wszystko czyniła w sposób odpowiedzialny i etyczny (cokolwiek to jeszcze znaczy). Wykorzystywanie tkanek płodowych ma zmniejszać cierpienia, przyspieszać leczenia, ratować życie lub poprawiać zdrowie wielu pacjentów na świecie. Używa się ich także do poprawy wyglądu, a więc w konsekwencji dobrego samopoczucia starzejących się osób, które dbają o swoją urodę. Potrzebują one preparaty, czy kremy („Bio-restorative Skin Cream”, „LUMIERE Bio-Restorative Eye Cream”, „BIO-GEL Bio-restorative Hydrogel”, „JOURNEE Bio-restorative Day Creame”), które zawierają komórki uzyskane w wyniku aborcji, zwane fachowo proteinami skórnymi (PSP). Organizacja Lifa Dynamics z Teksasu w raporcie z 2000 i 2007 roku wyjaśnia jak firmy biotechnologiczne, farmaceutyczne i medyczne oraz kosmetyczne nabywają tkanki i organy aborcowanych dzieci. Wskazuje na „hurtownie” umiejscowione w klinikach aborcyjnych, upublicznił kopie zamówień, listę mrożonych organów i rachunki wystawiane firmom kurierskim. Jedna z „hurtowni” w ulotce reklamowej oferuje: „najświeższe tkanki płodowe, zebrane i wysyłane według trzeciego zamówienia, gdzie chcesz i kiedy chcesz, w ilościach, jakich potrzebujesz”. Firma chwali się wygodnymi usługami – bez biurokracji, a nawet daje upusty, gdy organy są rozczłonkowane. Cennik (*Opening Lines* – jednej z „hurtowni”) podaje kwoty: za mózg – 150 do 900 dolarów, za wątrobę – 1125 lub 150 dolarów, za rdzeń kręgowy – 325 dolarów, za gruczoły płciowe – 550 dolarów, za nienaruszony tułów (z członkami lub bez) – 500 dolarów. Ceny za próbkę świeżą są niższe, wyższa zaś za zamrożoną. Procedura pozyskiwania tkanek i organów rozwija się, gdyż istnieje odpowiedni „rynek”, który trzeba zaspokoić. Dziecko jest w konsekwencji elementem handlu międzynarodowego<sup>20</sup>.

Innym ekonomicznym procederem, który wychodzi naprzeciw potrzeb szeregu małżeństw, jest możliwość zakupu aktywnej i płodnej spermy. Organizmy już 3–5 procent mężczyzn nie produkują nasienia. Prognozy przewidują, że sytuacja ta jeszcze bardziej się pogorszy. W samym 2004 roku w Europie urodziło się 72 tys. dzieci poczętych *in vitro*, z czego 64 tys. po przeniesieniu świeżych zarodków i 8 tys. z zarodków zamrożonych<sup>21</sup>. Oczywiście utrzymywanie „banku spermy”, jak i „dobre plenniki” mają swoją cenę.

<sup>20</sup> N. D u e h o l m, *Kosmetyki śmierci*, Polonia Christiana, 2010, nr 14, s. 22–25.

<sup>21</sup> D. R o m a n o w s k a, *Popis ignorantów*, Newsweek Polska, 2008, nr 51, s. 68–70.

Przedmiotem ekonomicznej penetracji stał się też obszar płodności małżeństw, które pragną otrzymać dziecko urodzone przez kogoś innego. Przedmiotem handlu stało się samo macierzyństwo. O zastępczym macierzyństwie można mówić jak o umowie, w której określona kobieta oddaje „zamówione” dziecko. Spisywana jest ona między rodzicami – osobami oddającymi swe komórki rozrodcze, a kobietą, która przyjmuje rolę „żywego inkubatora”, użycza swego organizmu, by urodzić dziecko. Czasem jest to wynik niemożliwości zajścia w ciążę przez kobietę, która pragnie być matką. Wynajmuje więc obcą kobietę, dokonując przeglądu ofert: preferowane są zdrowe, bez nałogów, z wyższym wykształceniem, które posiadają już własne pełnosprawne dzieci. Oferty zamieszcza się w Internecie („surogatki.com”) lub pośród znajomych środowiska życia, a surogatką zostają najczęściej dziewczyny poszukujące pieniędzy na podjęcie studiów, bezrobotne bezskutecznie poszukujące pracy, matki-żywicielki rodzin wielodzietnych. Niekiedy jednak zastępuje matka jest poszukiwana, bo kobieta pragnąca dziecka nie chce zachodzić w ciążę, tłumacząc się brakiem czasu, nie chce zmieniać swego wyglądu i przeżywać trudności związanych z okresem ciąży. Dziecko jest wówczas potraktowane jak oczekiwany i sympatyczny przedmiot. Ceny „wynajęcia” matki zastępczej, to kwoty wahające się w Polsce od 30 tys. do 100 tys. złotych. Ponadto małżonkowie „zamawiający” zobowiązują się do pokrywania wszelkich badań ginekologicznych, lekarstw i wydatków związanych z okresem ciąży. Niekiedy zdarza się, że zamawiająca para proponuje surogatce mieszkanie, by móc kontrolować przebieg ciąży<sup>22</sup>. Dla uniknięcia problematycznych sytuacji między przyszłymi rodzicami, a surogatką spisywana jest umowa, w formie klasycznej „umowy o dzieło”. Reguluje czas sztucznego zapłodnienia, okres ciąży, poród, moment oddania dziecka. Niekiedy występują sytuacje nieprzewidziane, jak np. ciąża mnoga (gdy zleceniodawcy oczekują jednego potomka), wady genetyczne płodu, czy naturalne poronienie. Komercjalizacja aktu prokreacyjnego rodzi szereg możliwych komplikacji<sup>23</sup>.

Handlowo można też potraktować proceder adopcyjny. Ogromne rozmiary osiągnął handel niemowlętami do adopcji w Chinach, co jest skutkiem polityki jednego dziecka. Według ONZ co roku w Chinach wprowadza się i sprzedaje 250 tys. dzieci i kobiet. Handlarze kupują tanio dzieci od mieszkańców biednych górskich wiosek, które sprzedają później w miastach. Coraz częściej kobiety wiejskie rodzą dzieci specjalnie na sprzedaż, a proceder ten stał się już niekiedy sposobem utrzymania. Rodzice otrzymują za sprzedaż noworodka: 25 dolarów za dziewczynkę i 50 dolarów za chłopca. Dzieci selekcionuje się: „droższe” są z białą skórą, a bardziej śniade są „tańsze”. Jak wyznał jeden z wieśniaków: „Wcześniej żyliśmy z hodowli świń. Jednak na wyhodowanie świni potrzeba rok czasu i jest to kosztowne, bo trzeba ją żywić. Aby urodzić dziecko, trzeba dziewięciu miesięcy i nic to nie kosztuje”<sup>24</sup>. Tylko w Stanach Zjednoczonych liczba międzynarodowych adopcji mię-

<sup>22</sup> Por. P. M o r c i n i e c, *Macierzyństwo zastępcze*, w: *Encyklopedia Bioetyki*, pod red. A. Muszala, Polwen, Radom 2005, s. 367.

<sup>23</sup> Por. R. B a k e r, *Seks w przyszłości. Spotkanie pierwotnych instynktów z technologią jutra*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 86 nn.

<sup>24</sup> S. K a r c z e w s k i, K. W a r e c k i, *Dzieci bez dzieciństwa. O dramatycznej sytuacji dzieci we współczesnym świecie*, Fundacja „Nasza Przyszłość”, Szczecinek 2004, s. 94.

dzy 1999 a 2005 rokiem wzrosła z 16 do 22 tysięcy rocznie. Amerykańska agencja „Rainbow Babies” w ulotce zachęca: „Międzynarodowa adopcja jest atrakcyjniejsza niż krajowa. Większość dostępnych za granicą dzieci nie ukończyła pięciu lat. Czas oczekiwania jest krótszy, a koszt niższy”. Do największych „eksporterów” dzieci w 2006 roku należały: Chiny (13 418), Rosja (9345), Gwatemala (3404), Korea Południowa (2234) i Ukraina (1974). „Importerami” dzieci były: USA (22 728), Hiszpania (5423), Francja (4136), Włochy (2840), Wielka Brytania (1871). Za sprowadzone z Chin dziecko rodzice w Stanach Zjednoczonych muszą zapłacić od 11 000 do 23 000 dolarów. Na te koszty składają się m.in. opłaty: prowizja dla agencji – 5100 dolarów; tłumacz – 5 dolarów; lot w obie strony – 1589; darowizna na rzecz chińskiego programu pomocy sierotom – 4500 dolarów<sup>25</sup>. Adopcją zajmują się też międzynarodowe gangi, uzyskując od 8 do 20 tysięcy dolarów za każde dziecko. Za 60 tysięcy euro nielegalny pośrednik z Bułgarii jest w stanie dostarczyć dowolne dziecko, ze specjalnymi walorami, których oczekują nowi rodzice. Adwokaci są w stanie przekupić pielęgniarki, by uzyskać dowolny akt urodzenia dziecka, z żądanymi danymi wpisanymi w dokument. Nową formą handlu dziećmi adoptowanymi, występującą głównie w dawnym Związku Sowieckim, jest celowe zachodzenie przez prostytutki w ciążę ze swoimi „klientami”, aby następnie sprzedać nowo narodzone dziecko. Fałszowane metryki dzieci prostytutek rumuńskich, mołdawskich czy ukraińskich umożliwia ich sprzedaż dowolnym odbiorcom, także seksualnym dewiantom<sup>26</sup>. Adopcja, która jest ratunkiem dla osieroconych dzieci, może mieć także tę potworną twarz handlu, rynku i zbytu.

#### IV. ZBĘDNY TOWAR – „NIEPOTRZEBNI LUDZIE”

Współczesna kultura stwarza nowe i dotychczas nieznanne poczucie „wypełnienia się świata”, które zbiega się znaczeniowo z terminem „globalizacja”. Poszczególne obszary życia społecznego zyskują swe nasycenie, dopełnienie, osiągają swą graniczną wartość poza którą nie ma już niepokoju oczekiwania ani twórczego wysiłku jednostki, by dopełnić coś, co wydaje się niewystarczająco doskonałe. Każde „miejsce” w przestrzeni społecznej jest zapełnione, bez żalu „nowe” wypycha „stare”, w sposób niezauważalny całe sfery kultury znikają, by w ich miejsce natychmiast pojawiła się nowa rzeczywistość. Tak w kulturze słowo zostało wypchnięte przez obraz, książka przez komputer, a praca fizyczna przez automaty i nowe technologie.

Wraz z rozwojem techniki i technologii, pojawił się też problem tzw. zbędnych ludzi. Obecnie technika nie wypycha ludzi – jak dawniej – do innych zajęć, które nie są na razie jeszcze zautomatyzowane czy zrobotyzowane. To nie jest sprawa przetrwania, gdyż technika na razie wszystkich wyżywi, ale to problem „zbędnych ludzi”. Są to rzesze „wykluczonych”, którzy są niezdolni do bycia wolnymi ludźmi. Być „zbędnym” znaczy być nadliczbowym, niepotrzebnym, bezużytecznym – niezależnie jaki rodzaj potrzeb i pożytków określa standard użyteczności i nieodzow-

<sup>25</sup> A. Chądzyńska, *Dziecko też produkt*, Przekrój, 2007, nr 22–23, s. 46–52.

<sup>26</sup> S. Karczewski, K. Warecki, *Dzieci bez...*, dz. cyt., s. 95–98.



ności. „Zbędnemu” człowiekowi trudno odnaleźć sens w afirmacji życia – jego świat już doczekał końca. Owemu „zbędnemu człowiekowi” niektórzy myśliciele społecznicy przypisują status „homo sacer”, jakim w starożytności w prawie rzymskim określano osoby wyłączone spod władzy prawa ludzkiego i prawa bożego. Życie „homo sacer” pozbawione było wartości, zarówno z ludzkiego, jak i boskiego punktu widzenia. Można było wobec niego stosować dowolne rozwiązania, nie popadając w zbrodnię, świętokradztwo. „Homo sacer” nie miał też nigdy statusu ofiary. Był jednym z ludzi-odrzutów, zbędnym „produktem” uporządkowanej maszyny społecznej, którego sama obecność zakłócała rytm ustabilizowanego życia. Nie mieli oni określonego statusu społecznego, istniejąc – nie istnieli, byli marginesem i „nadliczbowymi”. „Ludzie zbędni” przeszkadzają w budowaniu „miasta bez Boga”, w którym wszystko jest piękne, rozkoszne, łatwe i przyjemne, wygodne i w którym zaspakajane są wszystkie zachcianki. Gdy przychodzi trud, choroba lub wezwanie do wzięcia odpowiedzialności za swe czyny, wówczas łatwo pojawia się – jako usprawiedliwienie – eugeniczna argumentacja, że „nie każde życie jest warte życia”. Już w samym założeniu zakłada ono możliwość segregowania i decydowania o czymś życiu. Doświadczenie mówi, że wolność jednostki kończy się tam, gdzie zaczynają się elementarne prawa innej osoby. Tak więc sposobem na złudne poszerzenie własnej wolności jest zaprzeczenie jakichkolwiek praw kogokolwiek, albo ich wyraźne zawężenie. Stąd też w procesie „rozwoju wolności” dochodzi do coraz bardziej szerokiego ataku na życie innych, dotyczącego nowych grup „ludzi zbędnych”. W latach 70. XX wieku znany amerykański lekarz, obrońca życia dzieci poczętych, dr Jack Willke, uprzedzał, że dozwoleństwo na zabijanie dzieci w łonach matek w następnym pokoleniu spowoduje domaganie się zgody społecznej na eutanazję, gdyż jest to ta sama ideologia. Ci, którzy ocaleli z pogromu (w wielu krajach więcej dzieci jest zabijanych niż się rodzi) nie będą się czuwać do ofiarności na rzecz ludzi starych. W sercach ludzi bowiem łatwo ginie poczucie wartości ofiarności i cierpienia. Encyklika Jana Pawła II „*Laborem exercens*” traktując problem pracy jako kluczowy dla podejmowania i wyjaśniania kwestii społecznej (por. LE, 3), stanęła w opozycji do wszelkich propozycji instrumentalnego jej traktowania. Traktowanie pracy jako „towaru”, anonimowej „siły” potrzebnej do produkcji, jest konsekwencją kierowania się przesłankami ekonomizmu materialistycznego (por. LE, 7). Pracę robotnika potraktowano bowiem jako działalność „autoteliczną”, stała się „celem samym w sobie”, w której chodzi wyłącznie o jej podtrzymywanie i intensyfikowanie, która niczemu innemu, poza sobą, nie służy. „Zapomniano” o człowieku, jego różnorodnych potrzebach, w tym o jego rozwoju i potrzebie realizacji własnego powołania. Konsumpcja robotnika została zredukowana do niezbędnego minimum, by uzupełniać nadwątloną zdolność pracy. Jednakże nawet te robotnicze potrzeby konsumpcyjne były ciężarem i problemem: ceną, jaką płacono, by utrzymać zakłady pracy w ruchu, ciągły wzrost produkcji, a nade wszystko, by praca mogła nadal realizować główny cel ideologiczny – modelować społeczeństwo<sup>27</sup>.

„Zbędni ludzie” są jednym z wielu przejawów rozwarstwienia społeczeństw. Zjawisko rozwarstwienia przez bogactwo występuje na całym świecie. Trzech naj-

<sup>27</sup> Por. Z. B a u m a n, *Spoczeństwo w stanie obłączenia*, przekł. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 172–175.

bogatszych ludzi świata posiada majątek 170 mld dolarów, gdy 160 mld wynosi łączny PKB 50 najbiedniejszych krajów świata. W Indiach szybko rośnie klasa średnia, liczy już ponad 200 mln ludzi, lecz ubogich jest tam nieustannie ponad miliard osób<sup>28</sup>. Czterystu najbogatszych Amerykanów w 2007 roku posiadało 1,54 bln dol., co jest wielkością większą niż PKB Kanady, która należy do grupy G-8. Dwoje pierwszych ludzi z dziesiątki najbogatszych na tej liście dorobiło się majątku na hazardzie, który niegdyś był uważany w USA za przestępstwo i był całkowicie zakazany<sup>29</sup>. Rodzaj dochodu najbogatszych ludzi świata bowiem często wiąże się z działaniami pozaetycznymi, albo na granicy przyzwoitości publicznej. Istotnym problemem etycznym ekonomii jest bowiem egoizm, jak zauważa Tomasz Sedlaček, czeski współczesny ekonomista i myśliciel<sup>30</sup>.

Katolicka nauka społeczna sprzeciwia się np. zyskom ze spekulacji i monopolu. Spekulacja jest niesprawiedliwym zyskiem osiąganym jako różnica pomiędzy ceną nabycia, a ceną sprzedaży towaru lub waloru giełdowego. Jest naruszeniem sprawiedliwości zamiennej przez osiągnięcie niesłusznie wysokiej ceny sprzedaży i pobieranie zysków nie odpowiadających włożonej w ich osiągnięcie pracy i kosztom finansowym. Narusza także sprawiedliwość rozdzielczą przez uzyskanie niesłusznie wysokiego udziału w dochodzie społecznym. Ponadto jest atakiem na sprawiedliwość społeczną przez osiągnięcie zysków, które nie przynoszą dobrobytu społecznego, a nawet wywołują szkodę społeczną<sup>31</sup>. Zysk monopolowy jest wykorzystaniem uprzywilejowanego położenia, wynikającego z braku konkurencji. Poza monopol samorzutnym, który także nie usprawiedliwia czerpania nieuzasadnionych zysków, najczęściej monopol opiera się na odpowiednio szerokiej i mocnej władzy. Osiąga zysk przez zadanie gwałtu układowi cen rynkowych, natomiast spekulacja – przez podstęp, oszustwo, hazard. Zarówno monopol, jak i spekulacje są moralnie piętnowane<sup>32</sup>. Spekulacja najbardziej rozwija się w dziedzinie transakcji finansowych, handlu walorami giełdowymi, co jest tutaj ułatwione oderwaniem wartości gospodarczej od ich podstawy rzeczowej (dóbr gospodarczych). Do istoty transakcji giełdowych należy ich bezgotówkowy i terminowy charakter. Giełda jako instytucja nie jest sama w sobie zła moralnie, chyba, że jej organizacja i brak kontroli ze strony władz publicznych stwarza możliwość dokonywania ogromnych nadużyć. Możliwość spekulacji wymusza konieczność kontroli władz publicznych.

Inną formą „nieuczciwego zysku” jest kradzież praw autorskich, nowości technologicznych, wynalazków czy znaków firmowych. Najszybsze zyski uzyskują działający w sferze „czarnego rynku”, na którym lekceważy się zasady sprawiedliwości w odniesieniu do praw autorskich, czy nowych produktów, które się kopiuje.

<sup>28</sup> D. G r o s s, *Podzielony świat*, Newsweek Polska, 2007, nr 50, s. 56–60; R. O m a c h e l, *Krezusi w kryzysie*, Newsweek Polska, nr 9, s. 34–38.

<sup>29</sup> P.J. B u c h a n a n, *Dzień sądu czyli jak pycha, ideologia i chciwość niszczą Amerykę*, tłum. J. Morka, wyd. Wektory, Sadków 2008, s. 180–183.

<sup>30</sup> T. S e d l a č e k, *Ekonomia dobra i zła*, przekł. D. Bakalarz, Wydawnictwo Studio EMKa, Warszawa 2012, s. 17–20.

<sup>31</sup> Por. M. D a v i e s, *Planeta slumsów*, przekł. K. Bielińska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009, s. 81–91.

<sup>32</sup> A. D o b o s z y Ń s k i, *Ekonomia miłosierdzia*, wyd. ProLog, Warszawa 1995, s. 58–59.

W 2006 roku całość rocznej produkcji podrobionej odzieży na świecie miała wartość 5 mld dolarów; nielegalny handel ropą i gazem sięgnął wartości 5,2 mld dolarów. Całkowicie nielegalny handel organami ludzkimi, do przeszczepu, miał wartość 6 mld dolarów. Pierwszym towarem pod względem obrotu na „czarnym rynku” jest marihuana – roczna wartość jej produkcji sięga 141 mld dolarów. Nielegalny handel korzystał z najnowszych zdobyczy techniki: często transakcje zawierało się w Internecie, a towar wysyłało kontenerami lub przez specjalnego kuriera. Łączna wartość globalnego „czarnego rynku” to wartość bliska wysokości biliona dolarów (tyle ile co roku sprzedają same Niemcy, globalny lider eksportu). Cały legalny handel jest zaledwie 10 razy większy, lecz obroty „czarnego rynku” wzrastają w tempie siedmiu procent rocznie. Oferuje on przede wszystkim narkotyki, kobiety, organy, broń, ale także produkty „legalne”, jak odzież, filmy, papierosy, lekarstwa i zabawki. Kontrolerami „czarnego handlu” są przede wszystkim mafie i grupy przestępcze<sup>33</sup>.

Wobec rozszerzającego się „bogactwa bez pracy” niezbędne jest przywołanie etyki finansów, jej zasad norm, które mogą kształtować tę sferę działalności ekonomicznej. Finanse z pewnością pozostają w ścisłej relacji do etyki społecznej. Pieniądże są bowiem – jak mówi dawna metafora – jak krwioobieg w organizmie: pełni niezastąpione zadania, jest podstawą sił życiowych dla poszczególnych organów, lecz nie utożsamia się z całym ustrojem. System finansowy jest bardzo elastyczny, sieciowy i wszechogarniający, dlatego zaufania do niego jest bardzo ważne dla kondycji danej gospodarki. Odpowiedzialność społeczna tych, którzy go tworzą, jest ogromna. Jednak to nie człowiek jest dla finansów, ale finanse są dla człowieka. Ta relacja wskazuje na podporządkowanie finansów osobie ludzkiej, a także dobru wspólnemu. Oderwanie zysków od dobra osoby ludzkiej dokonuje destrukcji tej relacji. Można popierać takie wykorzystanie zasobów, jakie nie krzywdzi ludzi i ludów najmniej uprzywilejowanych, zmierzając stopniowo do świata sprawiedliwego rozdziału zasobów<sup>34</sup>.

## V. WYZYSK GLOBALNY

Termin „globalizacja” pojawił się na obszarze ekonomii w 1985 r., w publikacji pt. „Globalizacja rynków” Theodore Levitt, a oznaczał głębokie zmiany w gospodarce światowej, które polegają na szybkim i szerokim upowszechnianiu produkcji, konsumpcji oraz inwestycji, usług, kapitałów i technologii. Podkreśla się przy tym powiązanie ze sobą rynków wymiany i kapitałów, czego narzędziem stał się Internet, telefony komórkowe, sieć mediów i konteneryzacja transportów. Przykładem owych powiązań może być spadek dochodów 13 państw Afryki o 3 procent w skutek wzrostu cen ropy w wyniku wojny w Iraku (kosztuje ona USA miesięcznie 16 mld dolarów – wraz z Afganistanem, poza zwykłymi wydatkami na wojsko, 138

<sup>33</sup> A. C h ą d z y ń s k a, *Imperium lewizny atakuje*, Przekrój, 1007, nr 12, s. 44–47; L. S z y m o w s k i, *Piraci Jaruzelskiego*, Wprost, 2008, nr 44, s. 103–105; P. G z y l, *Antypiracka koalicja*, Tygodnik AWS, 1999, nr 31, s. 45.

<sup>34</sup> D. T e t t a m a n z i, *Orientacje moralne w dziedzinie finansów*, Społeczeństwo, 2004, nr 3, s. 417–432.

dolarów miesięcznie każde gospodarstwo domowe, 5 mld dolarów – koszt 10 dni walk w Iraku). Wzrost cen ropy w dużej mierze jest wynikiem sytuacji w Iraku, a ona wpływa na gospodarkę poszczególnych krajów, najsilniej na gospodarki słabe, w tym w Afryce<sup>35</sup>. To wzajemne powiązanie gospodarek krajów całego świata niesie z sobą szereg konsekwencji, niektóre z nich są nawet trudne do przewidzenia.

Z globalizacją wiązano szereg nadziei, zwłaszcza dla krajów najbiedniejszych, obiecując nawet kres ich nędzy. Okazały się one jednak jedynie iluzją. Szybko bowiem przekonano się, że pogłębia ona biedę i popycha ludzkość do nowych wojen o podział światowych zasobów. Powstało szereg potężnych korporacji i koncernów, działających na światową skalę, ponadnarodowych. Sama piętnastka najpotężniejszych firm-gigantów osiąga razem większe obroty niż gospodarka 60 najbiedniejszych krajów świata razem wziętych. Do 100 największych organizmów gospodarczych na świecie zaliczają się dziś 52 koncerny i już tylko 48 państw. Koncerny dbają o swoje interesy, a nie lokalnych społeczności. Np. w Mozambiku dochód narodowy PKB spadł z około 1000 dolarów na osobę w 1950 r. do zaledwie 850 dolarów w 1990 r. W tym czasie PKB Stanów Zjednoczonych wzrósł z 10 tys. dolarów na osobę w 1950 r. do blisko 24 tys. dolarów w 2000 r. Średnie zarobki mieszkańców Mozambiku były w 2000 r. niższe niż w jakimkolwiek kraju europejskim (włącznie z Rosją) w XIX wieku<sup>36</sup>. Globalizacja – ogłaszana jako triumf kapitalizmu – w praktyce jest zwycięstwem koncernów nad kapitalizmem. W 1997 r. przez rynki finansowe przepłynęło 360 bilionów dolarów (400 bln euro), czyli ponad 4,1 mld euro na sekundę pracy giełdy. Inwestycje, które podjęto w ramach pomnażania zysków, nie osiągnęły jednak krajów Południa, panowała w nich stagnacja, a przepływ pieniędzy z Południa na Północ zwiększył się dwunastokrotnie. Menadżerowie eksterytorialnych przedsiębiorstw od nowa rysują mapę świata: wokół wysepki dobrobytu (wielkich metropolii, gdzie skupia się sektor usług) rozpościerają się obszary zajęte przez przemysł. Użyteczne strefy produkcyjne, jak np. pola naftowe w Nigerii, zostają zintegrowane z gospodarką globalną, lecz wyłączone pozostają z nią całe połacie Afryki. Rolę strefy buforowej pełnią państwa o dużej liczbie ludności, które stanowią rynki zbytu i rezerwę siły roboczej. Globalizacja zamiast przynieść obiecany rozwój wszystkich państw okazała się narzędziem bezwzględnej selekcji. Prowadzi to do podziału świata, w tym także dużych państw, jak np. ma to miejsce w Kongo, gdzie wybuchły walki o podział dóbr, toczone pod szyldem wojen na tle etnicznym czy religijnym<sup>37</sup>. Korporacje gospodarcze, ponadnarodowe, okazały się potężniejsze ekonomicznie niż rządy poszczególnych państw. I tak np. obroty firmy General Motors wyniosły w roku 1992 132,4 mld dolarów, firmy Exxon 155,7 mld, Royal Dutch/Shell 99,6 mld – gdy w tym samym roku globalny produkt narodowy Danii wyniósł 123,5 mld dolarów, Norwegii 112,9 mld, Polski 83,9 mld, a Egiptu 33,5 mld. Pięć największych „ponadnarodowych” firm obracało łącznie kapitałem

<sup>35</sup> A. E d e m a r i a m, *Zapłacimy za tę wojnę*, The Guardian, 28 II 2008, w: Forum, 2008, nr 12, s. 6–12; P. C a s a l d a l i g a, *Globalizacja*, Misjonarze Kompanianie, 2000, nr 2 (38), s. 5–8.

<sup>36</sup> Por. *A century od progress*, The Economist, 15 IV 2000. Por. *Ziemia dla bogaczy. Mapy bogactwa*, Przekrój, 2007, nr 27, s. 46.

<sup>37</sup> O. F a h r n i, *Szulerzy i jelenie*, Die Woche, 9 XI 2001, w: Forum, 2001, nr 49, s. 13–15.

większym niż wszystkie państwa położone na południe od Sahary<sup>38</sup>. Potęga korporacji sprawia, że państwa znaczą coraz mniej. Firmy wywierają coraz silniejszy wpływ na rządy poszczególnych państw, niekiedy decydują w istotny sposób o jej kształcie i osobowym składzie rządu, nie mówiąc o pozakulisowych wpływach na poszczególnych rządzących. Liczy się jednak zawsze, niestety, to samo: interes korporacji, a nie danego kraju. Elity władzy muszą liczyć się z obecnością ogromnego kapitału od którego zależy gospodarka narodowa. Dwa tysiące największych firm daje zatrudnienie około 500 milionom ludzi, generuje sprzedaż na poziomie 30 bilionów dolarów i ma aktywa warte ponad 100 bilionów dolarów. Jedna Fundacja Billa i Melindy Gatesów co rok przekazuje 1,5 mld dolarów na globalne programy zdrowotne – tyle wynosi roczny budżet Światowej Organizacji Zdrowia<sup>39</sup>. Koncentracja bogactwa przekłada się na koncentrację władzy. Zarządy ogromnych korporacji stały się współdecydentami politycznymi na całym świecie. Oblicza się, że sześć tysięcy osób – polityków i ekonomistów, a także ludzi kultury – ma decydujący wpływ na losy świata<sup>40</sup>.

Taki rozkład majątku świata ułatwia selektywne traktowanie poszczególnych regionów i państw jako beneficjentów postępu gospodarczego. Światowy handel i ponad połowa globalnych inwestycji przynosi zyski tylko dwudziestu dwu państwom, w których żyje zaledwie 14 procent światowej populacji, podczas gdy czterdzieści dziewięć najbiedniejszych państw – zamieszkałych przez 11 procent światowej populacji – otrzymuje łącznie tylko pół procent udziału w produkcie globalnym, to znaczy tyle, ile mniej więcej wynosi łączny dochód trzech najbogatszych ludzi na świecie<sup>41</sup>.

Amerykański ekonomista i spekulant, George Soros, publicznie stwierdził, że używanie niemoralnych środków w interesach jest rzeczą normalną, gdyż międzynarodowy rynek finansowy nie ma żadnych moralnych ograniczeń. Celem każdego gracza na giełdzie jest zawsze zysk, bez względu na to, jaki to ma wpływ na sytuację państw narodowych. Tak więc gospodarkę danego kraju ekonomiści i politycy ustawiają tak, by zaspokoili one globalne zapotrzebowanie, a w czasie kryzysu pozostawia się je sobie samym, skazując na ruinę<sup>42</sup>. Kraje biedne są z konieczności podporządkowane bogatym inwestorom, a nawet stają się miejscem rywalizacji o wpływy. Rodzi to niezwykle niebezpieczne zjawisko korupcji elit rządzących, rozkwit mafii gospodarczych, przestępczość<sup>43</sup>.

Globalne powiązania gospodarki światowej wiążą się z możliwością podejmowania różnego rodzaju manipulacji. W czas kryzysu może to pociągnąć za sobą

<sup>38</sup> Z. B a u m a n, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 86–87; K. T r ę b s k i, *Republiki globalne*, Wprost, 2002, nr 16, s. 42–46.

<sup>39</sup> D. R o t h k o p f, *Kto rządzi światem?*, Newsweek Polska, 2008, nr 13, s. 50–54.

<sup>40</sup> M. F i t a - C z u c h n o w s k a, *Rząd światowy*, Wprost, 2008, nr 29, s. 86–88.

<sup>41</sup> Z. B a u m a n, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przekł. J. Konieczny, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 315–316.

<sup>42</sup> I. C. P o g o n o w s k i, „*Recepta*” *Sorosa*, *Nasz Dziennik*, 30 VIII 2006, s. 11; J. K u r l a n t z i c k, *Z powrotem w bagno* (The New Republic, 15 VII 2009), w: *Forum*, 2009, nr 35, s. 12–15.

<sup>43</sup> Ch. T e n b r o c k, *Bandyci bez granic* (Die Zeit, 28 VI 2007), w: *Forum*, 2007, nr 30, s. 18–24.

nieobliczalne konsekwencje. Gdy w 2008 roku upadł Bank Lehman Brothers, światowa gospodarka dostała ostrej zapaści, a miliony ludzi na świecie straciły pracę, domy i oszczędności. Dnia 16 kwietnia 2010 roku SEC – instytucja nadzorująca amerykański rynek kapitałowy, złożyła w sądzie pozew przeciwko jednemu z najważniejszych banków inwestycyjnych w USA – Goldman Sachs. Oskarżono bank o oszustwa wobec klientów, głównie innych instytucji finansowych, jakich bank dopuścił się w 2007 roku, u progu globalnego kryzysu. Okazało się, że Goldman Sachs brał udział w przekrętach internetowych, przy handlu surowcami, głównie ropą, a nawet manipulując rynkiem praw do emisji dwutlenku węgla. Całość działań wskazywała na obniżenie standardów moralnych, zwykłej uczciwości w kontraktach podejmowanych w sektorze bankowym<sup>44</sup>. Upadek Lehman Brothers, uważany za symboliczny początek światowego kryzysu, pociągnął za sobą kłopoty banku Hypo Real Estate (rząd Niemiec dokapitalizował go kwotą 30 mld euro); Fortis Banku (uratowany przez Francję i kraje Beneluksu); upadek sześciu największych banków Islandii; bank Lloyds, HBSO i RBS (rząd Wielkiej Brytanii ratuje je przed bankructwem); kryzys na Węgrzech, Łotwie, Bułgarii, Rumunii, Ukrainie (kraje te proszą o pomoc MFW); kryzys finansów w Grecji. Rządy poszczególnych krajów podjęły próbę ratowania banków, interweniując kwotą o łącznej wartości 13 bilionów dolarów<sup>45</sup>.

Jednak sprawcy kryzysu w większości zachowali swe dobre samopoczucie. Tuż przed upadkiem Lehman Brothers jeden z prezesów banku wypłacił sobie ok. 100 mln dolarów premii. Na pytanie, czy mu nie wstyd, że w okresie, gdy doprowadził bank do kryzysu, wypłacił sobie tak wielką premię, odpowiedział cynicznie: „Tak, wstyd, ale jakoś będę musiał sobie z tym poradzić!”<sup>46</sup>. Na koniec roku kryzysu światowego, w 2008, firmy z Wall Street wydały na premie i nagrody dla swoich szefów ponad 18 mld dolarów. Ponadto dokonano zakupu szeregu drogich limuzyn, mebli itp. Elity bankowości i finansjery pokazały swoje najgorsze oblicze. Okazało się, że pieniędzmi świata obracają ludzie chciwi, cyniczni i aroganccy, o mentalności przestępców, którzy czują się bezkarni w swoich decyzjach i nieodpowiedzialni za ich skutki. Ciężar kryzysu miały ponieść rządy, dysponujące finansami podatników. Okazało się, że pojęcie dobra wspólnego i odpowiedzialności za nie zostało dawno rozmyte<sup>47</sup>.

Mechaniczne pojmowanie moralności sprawia, że stała się ona powierzchowna, społecznie niewystarczająca, a nawet szkodliwa. Tylko racja ilościowa, kalkulacja i eksperyment wydają się być zasadą wystarczającą. Cała reszta pozostaje irracjonalna i musi poddać się rygorom dokładnego poznania.

<sup>44</sup> M. Węglewski, *Test na granice chciwości*, Newsweek Polska, 2010, nr 18, s. 56–58; A. Lubowski, *Czy rekiny biznesu mają sumienie?*, Polityka, 2010, nr 13, s. 40–42.

<sup>45</sup> T. Deptuła, *Jak dziś żyją winni kryzysu?*, Newsweek Polska, 2010, nr 38, s. 50–54.

<sup>46</sup> B. Kowalski, *Państwo musi okiełznać chciwość*, Niedziela, 2009, nr 8, s. 14. Por. G. Steingart, *Plajta ostatniej utopii* (Der Spiegel, 29 IX 2008), w: Forum, 2008, nr 41, s. 4–7.

<sup>47</sup> M. Wojciechowski, *Etyczne źródła kryzysu gospodarczego*, Fronda, 2009, nr 52, s. 67–77; S. Zamagni, *Kryzys finansowy i dobro wspólne*, Społeczeństwo, 2008, nr 6, s. 671–692; T. Różek, *Ofiara czy geniusz?*, Gość Niedzielny, 2008, nr 7, s. 38–39.

## ZAKOŃCZENIE

Podstawą filozoficzna myślenia o człowieku jest dla chrześcijaństwa personalizm. Uznaje on osobę ludzką, pojedynczy ośrodek świadomości, za najwyższą postać istnienia. Ze swej definicji osoba jest tym, co nie może być dwa razy powtórzone. Człowiek jest czymś jedynym, niepowtarzalnym, czego nie można zastąpić nikim innym ani niczym innym. Każda osoba stanowi świat dla siebie. Każda jest miarą wszechrzeczy. Z tej zasady wynikają prawa jednostki i jej obowiązki względem innych. Potraktowanie go jako element gry ekonomicznej, bezwartościowo w głębszym sensie tego słowa, jest rodzajem zdrady człowieczeństwa.

Wizja człowieka jest kluczową dla całości katolickiej nauki społecznej. Katolicka nauka społeczna zawsze w centrum świata widzi człowieka z jego osobowymi prawami i godnością i z tej perspektywy nigdy nie może się dyspensować<sup>48</sup>.

Pojęcie godności należy do obiegowych i trudno ustalić w sposób ścisły jego zakres. Kościół zdecydowanie pouczał, że godność osoby mają wszyscy ludzie i trzeba ją uznać nawet w swych przeciwnikach. Należy tępić wszelką dyskryminację (KDK, 9). Sobór Watykański II zauważył, że coraz więcej ludzi uświadamia sobie swoją godność (DWR, 1). Godność osoby nie jest tylko wartością człowieka, lecz jest także postulatem. Świadomość godności wiąże się z wymogiem uznania jej, szanowania, pozwolenia na jej rozwój, a także pomagania innym w jej rozwoju. Naturalna godność osoby ludzkiej, wynikająca z jej rozumności i wolności woli, jest dopełniona teologiczną wizją osoby jako celu Wcielenia i Odkupienia.

Godność osoby ludzkiej znajduje swój wyraz w jej szczególnej pozycji w różnych dziedzinach życia, a głównie w porządku moralnym, prawnym, kulturalnym, społecznym i gospodarczym. Całe życie społeczne, jego zasady, normy i instytucje, są skierowane ku dobru osoby, jej rozwojowi i osiągnięciu ostatecznego celu, który jest realizowany osobowo.

Jan Paweł II nauczał: „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego, wspólnotowego i zarazem społecznego – w obrębie swego narodu czy ludu, w obrębie ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest (...) drogą, która nieodmiennie prowadzi przez tajemnicę Wcielenia i odkupienia” (RHm, 14). Jednoznacznie wskazuje na godność człowieka jako fundamentalną prawdę przy której zatrzymuje się myśl Kościoła, wbrew temu, co z człowiekiem czynią współczesne ideologie ekonomiczne.

---

<sup>48</sup> P. G ó r a l c z y k, *Teologiczna wizja człowieka jako podstawa nauki społecznej Kościoła*, Znaki Czasu, 1989, nr 16, s. 84.

## MAN FOR SALE

### SUMMARY

The author examines the issue of human exploitation, which often results from unrestrained urge to make profits. The extreme, though all too real, instance of this in the 20th century were practices employed in the concentration camp in Auschwitz. Reification, or objectification of a human being, made it possible to treat him as if he was a thing, a commodity. Similarly, globalization and subordination of life to the dictates of the market creates modern forms of human exploitation, like human trafficking, organ trafficking, buying and selling one's work or creative output – everything is for sale. Unrestrained urge to make profits equals to economic and human exploitation which is totally at odds with the ethics and the Catholic Social Teaching.

## VERKAUFSSOBJEKT – MENSCH

### ZUSAMMENFASSUNG

Zeitgenössische Denker, soweit sie sich des ganzen Panoramas der Probleme der Welt bewusst werden, formulieren sie sogar Folgerungen zur zurzeit durchlebten sog. „Kulturschwelle“, die Beginn einer neuen, noch unbekannteren Epoche sein soll. Es ist ein untrennbar mit der Entwicklung der Technik und der fortschreitenden „Vergegenständlichung“ des Menschen verbundener Prozess, indem er allein als wichtiges Element des ökonomischen Prozesses gewertet wird.

Der Prozess der „Versachlichung“ einer Person, ihrer Vergegenständlichung, vollzieht sich gegenwärtig hauptsächlich im Bereich der Wirtschaft, wenn Individuen und Gruppen allein wegen der „Wirtschaftlichkeit“ charakterisiert werden, indem die „Maximierung“ der Ergebnisse der eingesetzten Leistung zur Bildung von Banden mit ihnen, die lediglich zum Prozess führen sollen: „billig kaufen und teuer verkaufen“.

Eine der einfachsten Formen der Vergegenständlichung des Menschen, bekannt eigentlich seit Beginn der Zivilisation, ist der Menschenhandel. Und überdies kann die Mehrheit der menschlichen Beziehungen als Austausch gelten: Gespräch, Liebe, Blick, Spiel, usw. – die eigene Energie „abgebend“, erhält man von ihm allerhand „Güter“. Die Welt zwischenmenschlicher Interaktionen ist durch die „Rentabilität“ differenziert oder den Mangel an entsprechender Zeit, Anstrengung und Bemühung. In diesem Sinne sind die Regeln der Ökonomie auf das Gebiet der Familie, der Umwelt des Alltagslebens, der Politik und Kultur übergegangen.

Grundlage philosophischen Denkens an den Menschen ist für das Christentum der Personalismus. Er anerkennt die menschliche Person, das einzelne Bewußtseinszentrum, als höchste Existenzgestalt. Von ihrer Definition her ist die Person das, was sich zweimal nicht wiederholt. Der Mensch ist etwas Einmaliges, nicht Wiederholbares, was durch niemanden und durch nichts ersetzt werden kann. Jede Person ist ein Metrum des Allsächlichen. Aus diesem Grundsatz ergeben sich die Gesetze des Individuums und seiner Pflichten gegenüber anderen. Ihn als Element wirtschaftlichen Spieles zu betrachten, wertlos im tieferen Sinne dieses Wortes, ist eine Art des Verrates der Menschlichkeit.



## KRYZYS WARTOŚCI PODSTAWĄ KRYZYSU W ŚWIECIE

**Słowa kluczowe:** kryzys wartości, personalizm, liberalizm, koncepcja człowieka, wolność, demokracja

**Key words:** crisis of values, personalism, liberalism, concept of man, freedom, democracy

**Schlüsselworte:** Wertekrise, Personalismus, Liberalismus, Konzeption des Menschen, Freiheit, Demokratie

Nie ulega wątpliwości, że współczesną rzeczywistość, zarówno światową, jak i naszą polską, cechuje ogromny dynamizm wielorakich przemian cywilizacyjnych. Ich konsekwencją są liczne pozytywne zjawiska w różnych płaszczyznach codziennego życia: politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej.

Konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych są jednak także zjawiska, które coraz częściej niepokoją ludzki umysł i serce. Jednym z nich jest dzisiejszy kryzys i jego konsekwencje. W tym sensie można powiedzieć, że współczesność stawia nowe wyzwania, które po prostu trzeba podjąć, a to oznacza próbę ich rozwiązania. Aby jednak podjąć rzetelną próbę rozwiązania trzeba dokonać dogłębnej analizy rzeczywistości celem odnalezienia i zdefiniowania najgłębszej przyczyny dzisiejszego kryzysu.

W tym kontekście warto z kolei postawić pytanie: czy faktyczną przyczyną współczesnego kryzysu nie jest kryzys wartości, na których bazować winno szeroko rozumiane życie społecznego w jego wymiarze: politycznym, społecznym, gospodarczym i kulturowym?

Analiza socjologiczna współczesnej rzeczywistości w jej różnych wymiarach i aspektach pozwala zasadnie wnioskować, że jedną z istotnych kwestii dzisiejszego świata są wielorakie pytania i niepokoje aksjologiczne. Pytania te stanowią wyzwania, które musi także podjąć refleksja naukowa. Odpowiedzi na nie mają nie tylko bowiem wymiar praktyczny (pokierowanie życiem człowieka w konkretnej sytuacji), ale także teoretyczny (kształtowanie stanu świadomości). Stąd ważność

---

\* Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, ur. 1950 w Rumi. Były rektor UKSW w Warszawie. Zajmuje się socjologią, politologią i katolicką nauką społeczną.

refleksji nad aksjologicznymi pytaniami, niepokojami, dylematami, a w ostateczności kryzysem. Można to ująć w formie określonych aksjologicznych sporów. Wyowiedź niniejsza jest próbą takiej refleksji na gruncie myśli społecznej Kościoła.

## I. SPÓR O ZNACZENIE AKSJOLOGII

Jednym z podstawowych dylematów aksjologicznych współczesności jest bez wątpienia spór o samo miejsce aksjologii w dzisiejszym świecie. Przy czym nie jest to tylko spór teoretyczny (akademicki), ale spór praktyczny dotyczący istotnych wymiarów funkcjonowania życia społecznego.

Bez wątpienia istnieje dziś w życiu społecznym silny trend oderwania życia jednostkowego człowieka, jak i życia społecznego od norm etycznych. Ta tendencja w pewnym sensie istniała także dawniej, o czym między innymi w swoim eseju pisał Nietzsche: „Poza dobrem i złem”, tym niemniej swoją szczególną dynamikę akcentuje ona dziś. W tym ujęciu samą aksjologię traktuje się jako specyficzne ograniczenie wolności zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Egzemplifikacją tego faktu może być np. problem stanowienia prawa w wielorakich bytach społecznych. Oparcie norm prawnych o zasady etyczne traktowane jest jako specyficzna forma „zniewolenia” prawa. Odrzuca się zatem zdecydowanie istnienie jakiegось porządku etycznego, który by w dziedzinie stanowienia prawa wytyczał normy postępowania. Ważne zatem w życiu społecznym są normy pozytywne określone drogą ich stanowienia. Przyjmuje się wprawdzie, że istnieją pewne etyczne wartości ogólnoludzkie, które również w życiu społecznym stanowią dla kierowników państw idee przewodnie ich działalności, ale pozbawione są one mocy wiążącej i zależą od historycznego uwarunkowania<sup>1</sup>. Chodzi zatem o tendencje oderwania norm prawnych od jakichkolwiek norm etycznych.

Z drugiej strony istnieje dziś w świecie silna tendencja podkreślania, że aksjologia ma istotne znaczenie zarówno dla jakości życia jednostkowego człowieka, jak i jakości życia społecznego. W odniesieniu do człowieka jako jednostki środowisko wartości jest zawsze bezpośrednim światem jego istnienia. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie, a konsekwentnie dalej, przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć określenie, że wartości oddziałują na człowieka, lub często używane stwierdzenie, iż człowiek nasiąka wartościami. Oddziaływanie to idzie w trzech zasadniczych kierunkach.

Przede wszystkim wartości kształtują osobę. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że wartości tworzą człowieka, doskonalą go, pozwalają mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtują go w sferze „być” i „mieć”. W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą w najgłębszej swej istocie rozwoju człowieka jako osoby<sup>2</sup>. W tym też sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że świat wartości jest szkołą dokonującą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby<sup>3</sup>. Chodzi tu

<sup>1</sup> Por. T. Ślipek, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1974, s. 326.

<sup>2</sup> Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 127.

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, Gniezno 1979, s. 41.

o to, co papież na innym miejscu nazwie humanizacją. Tu należy widzieć pierwszy wymiar „użyteczności” wartości w życiu jednostkowego człowieka.

Oddziaływanie wartości na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie”. Powszechnie przyjmowanym jest pogląd, że „świat wartości w swoim podstawowym wymiarze, to nic innego, jak wychowanie człowieka”<sup>4</sup>, lub jak ujmuje to Jan Paweł II: „Pierwszym i zasadniczym zadaniem świata wartości w ogóle i każdego zarazem wartości jest wychowanie”<sup>5</sup>. Można powiedzieć, że świat wartości pełni w procesie wychowania osoby funkcję poznawczo-motywowującą, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego a nie innego postępowania; funkcję modelowo-wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnocie; a także funkcję wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy” w kształtowaniu własnego człowieczeństwa<sup>6</sup>. Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie człowiekowi ukształtować właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego. Jest to zaś nic innego, jak po prostu wychowanie człowieka.

Oddziaływanie wartości w życiu człowieka jednostkowego idzie jednak w jeszcze jednym kierunku. Można go nazwać tworzeniem warunków urzeczywistniania własnej podmiotowości. Przede wszystkim wartości własnego środowiska umożliwiają człowiekowi poprzez „zakorzenienie” w nich odkrywanie własnej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest problem tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności anonimowej<sup>7</sup>. Człowiek musi zatem mieć poczucie „zakorzenienia” jeśli chce w pełni być podmiotem a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno-społeczno-gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie ludzi we współczesnym świecie w momencie gdy pozbawieni są oni możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim im środowiskiem aksjologicznym.

Aksjologia ma jednak także swoje odniesienie do jakości życia społecznego. Życie społeczne jest nieodzownym środowiskiem bytowania człowieka realizującego swoje osobiste cele i zadania. Ponieważ człowiek z kolei jest podstawowym podmiotem szeroko rozumianego życia społecznego w jego politycznym, gospodarczym i kulturowym wymiarze, cała rzeczywistość społeczna musi być na miarę wielkości i godności tegoż człowieka. Musi to bowiem być rzeczywistość, która nie tylko nie przeszkadza realizacji ludzkich celów, ale je wspomaga i umożliwia. Stworzenie zaś rzeczywistości politycznej, gospodarczej i kulturowej na miarę wielkości człowieka możliwe jest nie tylko poprzez ustanowione prawo, ale także odpowiedni

---

<sup>4</sup> Z. Z d y b i c k a, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: J a n P a w e ł I I, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 24.

<sup>5</sup> J a n P a w e ł I I, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, w: J a n P a w e ł I I, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, p. 11.

<sup>6</sup> Por. Z. Z d y b i c k a, art. cyt., s. 24–25.

<sup>7</sup> L. B a d k o w s k i, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, *Życie i Myśl* 3–4 (1961), s. 95.

system wartości i zasad etycznych. W tym kontekście wydaje się sprawą oczywistą, że cała rzeczywistość społeczna, włącznie z stanowionym prawem, musi mieć swój aksjologiczny wymiar.

Przemawia za tym także fakt, że współczesną rzeczywistość cechuje ogromny dynamizm wielorakich przemian cywilizacyjnych. Ich konsekwencją są liczne pozytywne zjawiska w różnych płaszczyznach codziennego życia: politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej. I tak jedynie celem egzemplifikacji podkreślić należy, iż w płaszczyźnie politycznej jest to przechodzenie od państw typu totalitarnego do państw demokratycznych, od dyktatur do tzw. państw prawa, od państw programowo ateistycznych do państw neutralnych światopoglądowo. Z kolei do zjawisk pozytywnych w płaszczyźnie społecznej zaliczyć można upodmiotowienie poszczególnych wspólnot i społeczności, a tym samym odkrywania rzeczywistej podmiotowości przez człowieka w ramach życia państwowego, narodowego, regionalnego. Także wiele zjawisk współczesnego życia gospodarczego uznać należy za pozytywne. Wystarczy wspomnieć, iż powrót w wielu krajach do kierowania się godzarkami właściwymi jej prawami stworzył przestrzeń autentycznej ludzkiej aktywności i osobistego zaangażowania. Wreszcie także płaszczyzna kulturowa przyniosła wiele pozytywnych zjawisk, jak chociażby poszerzanie się poczucia wspólnoty dzisiejszego świata, poszanowanie praw mniejszości, a tym samym powszechny dostęp do całości narodowych i etnicznych kultur, zniesienie cenzury w wielu krajach, powszechny dostęp do środków społecznego przekazu. Wszystkie zaakcentowane tu zjawiska stanowią ciągle poszerzający się krąg zjawisk pozytywnych będących konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych.

Konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych są jednak także zjawiska, które coraz częściej niepokoją ludzki umysł i serce. Są to zjawiska, które godzą w jakość życia społecznego, a tym samym w samego człowieka. Można powiedzieć, że współczesność stawia zatem nowe wyzwania, które po prostu trzeba podjąć i dokonać próby ich rozwiązania. Wydaje się sprawą oczywistą, że to właśnie wartości mogą być pomocne przy rozwiązywaniu problemów wynikających ze współczesnych przemian cywilizacyjnych.

W tym kontekście istotne jest pytanie nie tylko o miejsce wartości we współczesnej rzeczywistości, ale także o jakość tych wartości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w świecie współczesnym oprócz dyskusji na temat miejsca wartości w życiu społecznym, trwa także dyskusja na temat, jakie wartości najlepiej służyć mogą jakości życia człowieka i jakości samego życia społecznego jako środowiska bytowania człowieka. W polskiej rzeczywistości spór ten często dotyczy relacji pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi: czy są to wartości zupełnie sprzeczne? czy trzeba dokonywać diametralnego wyboru pomiędzy jednymi a drugimi? czy można znaleźć pomiędzy nimi jakąkolwiek styczność?

Najogólniej, bez dozy pomyłki, można stwierdzić, że wiele wartości liberalnych bliskich jest wartościom chrześcijańskim. Stwierdzenie to wydaje się być nieco szokujące, tym niemniej, jak stwierdza ks. Piotr Mazurkiewicz; „Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż liberalizm, podobnie do nowożytnej demokracji, wyrósł nie na innym gruncie kulturowym jak właśnie chrześcijańskim. Nie zmienia tego faktu na-

wet to, że niekiedy rósł przeciw rzymskiemu katolicyzmowi”<sup>8</sup>. Podejmuje także autor trud sporządzenia protokołu zgodności pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi. Zalicza do nich autor: przekonanie o nienaruszalnej godności jednostki (egalitaryzm), umiłowanie wolności, prawo do wolności sumienia i wyznania, neutralność światopoglądowa państwa, zasada pomocniczości, zasada pluralizmu społecznego, rządy prawa, uznanie dla demokratycznej formy rządów, poszanowanie własności prywatnej, pozytywna rola zysku (gospodarka wolnorynkowa), sprzeciw wobec państwa opiekuńczego<sup>9</sup>. W świetle tych stwierdzeń wydaje się istnieć stosunkowo szeroka płaszczyzna porozumienia a nawet zbieżności w zakresie systemu wartości chrześcijańskich i liberalnych. Często jest to jednak porozumienie na płaszczyźnie samej ważności poszczególnych wartości a nie ich rozumienia.

Pierwszym zatem jakościowo ważnym aksjologicznym dylematem współczesności jest bez wątpienia spór o ważność aksjologii w życiu jednostkowym i społecznym.

## II. GODNOŚĆ OSOBY CZY WOLNOŚĆ – SPÓR O WARTOŚĆ PODSTAWOWĄ

Dzisiejszy spór aksjologiczny oprócz kwestii miejsca wartości we współczesnej rzeczywistości ma bez wątpienia charakter sporu o wartość podstawową w aksjologii. Można go ująć w fundamentalne pytanie, co jest wartością podstawową we współczesnych aksjologiach? Nie ulega wątpliwości że we współczesnych systemach aksjologicznych centralne miejsce zajmują dwie wartości: godność jednostki ludzkiej i wolność. Spór dotyczy, która z tych wartości jest fundamentalną i ostatecznie rozstrzygającą w ocenie współczesnej wielorako złożonej rzeczywistości. Spróbujmy przybliżyć ten problem.

Fundamentalną wartością dla niektórych systemów aksjologicznych, w tym chrześcijańskiej etyki jest godność osobowa człowieka. W tym miejscu należy zatem przypomnieć zasadnicze tezy antropologii tych systemów, co zostanie egzemplifikowane tezami antropologii głoszonej przez etykę personalistyczną, do której zaliczyć należy także etykę chrześcijańską. W syntetycznej formie można je sprowadzić do trzech zasadniczych tez.

W pierwszej kolejności podkreślić należy, iż człowiek jest dwujednią elementu cielesnego i duchowego, co w praktyce oznacza, że nie jest on jedynie „kawałkiem materii”. Przy tym podkreślić należy, że element materialny i duchowy są ze sobą tak ściśle związane, że nie można ich w pełni oddzielić, nie niszcząc jedności bytu ludzkiego. Jest sprawą oczywistą, że w konkretnym działaniu jeden z tych elementów może przeważać. Dlatego różne funkcje człowieka można podzielić na ciele-

---

<sup>8</sup> P. M a z u r k i e w i c z, *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch” liberalizmu*, Społeczeństwo 2 (2006), s. 218. Autor zwraca oczywiście uwagę, na fakt trudności w jednoznacznym zdefiniowaniu liberalizmu. Tym jednak, co łączy wszystkie jego nurty, wydaje się być pewien typ wrażliwości, który stawia w centrum specyficzną koncepcję wolności (s. 215).

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 218.

sne i duchowe. W każdym z tych działań jest jednak obecny cały człowiek<sup>10</sup>. Ta pierwsza teza ma daleko idące konsekwencje w odniesieniu do życia człowieka. Jeśli bowiem jest on nie tylko częścią materii, ale także ducha, to, to wyznacza mu określony sposób postępowania w płaszczyźnie np. moralnych zachowań.

Druga teza wiąże się z pojęciem osoby. Otóż w świetle etyki personalistycznej ów element duchowy jest elementem stanowiącym o jedności bytu ludzkiego i określającym człowieka jako osobę. To właśnie na tej płaszczyźnie duchowej owej dwujedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja” człowieka, które sprawia, że człowiek ma doświadczenie, iż jest sobą to znaczy osobą. T. Styczeń tak charakteryzuje ten element antropologii: „Nie ulega także wątpliwości, że prawdę o sobie zna każdy najlepiej z własnego doświadczenia. Z własnego doświadczenia znaczy tu z doświadczenia siebie, z bezpośredniego obcowania poznawczego ze swym *ja*. To przecież dzięki temu doświadczeniu człowiek jawi się i uobecnia sobie przede wszystkim jako podmiot i zarazem przedmiot swego doświadczenia: ktoś, kto doświadcza, i ktoś, kogo doświadcza. Jedynie dzięki temu doświadczeniu człowiek widzi, że jest równocześnie kimś, kto kieruje, i zarazem kimś, kim kieruje. Równocześnie jednak to samo doświadczenie każe mu widzieć w każdym innym człowieku również kogoś, kto doświadcza, i zarazem kogoś, kto siebie doświadcza; kogoś, kto kieruje, i zarazem kogoś, kto przez siebie jest kierowany, krótko: samorządnego sprawcę, osobę”<sup>11</sup>. Drugim zatem istotnym elementem personalistycznej antropologii jest pojęcie osoby, które w swej najgłębszej istocie oznacza: samoistność w istnieniu, substancjalną całość cielesno-duchowej natury oraz wolność i odpowiedzialność.

Trzecia teza etyki personalistycznej w zakresie antropologii dotyczy godności osobowej. Otóż tak rozumiany człowiek-osoba przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej, lecz odpowiada sam za siebie<sup>12</sup>. Biorąc to pod uwagę etyka personalistyczna w odniesieniu do człowieka mówi o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa”. Tylko w odniesieniu do człowieka jako osoby można mówić o godności. Pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikacje i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowieka ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego<sup>13</sup>. Godność osobowa człowieka oznacza zatem wyjątkową, tzn. najwyższą wartość człowieka. Uzasadnienie tak rozumianej godności, czyli wartości człowieka przebiega w płaszczyźnie

<sup>10</sup> Por. J a n P a w e ł II, *W imię przyszłości kultury*, art. cyt., p. 2.

<sup>11</sup> T. S t y c z e ń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II, „Redemptor hominis”*, w: J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Lublin 1982, s. 93.

<sup>12</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis. Tekst polski*, n. 13, 14.

<sup>13</sup> Por. tamże, n. 13–15.

jego świadomość, wolność i odpowiedzialność. To właśnie z tych faktów wynika, z jednej strony, transcendentna godność człowieka, której nikt nie może go pozbawić, ani on sam nie może się jej zrzec, z drugiej zaś strony równość wszystkich w ich godności.

Tak rozumiany przez wiele systemów etycznych człowiek stanowi najwyższą wartość w ich aksjologiach. Z niej dopiero wyrastają inne wartości jak np. personalizizm, który określa, definiuje i zabezpiecza takie funkcjonowanie życia społecznego aby osoba była zawsze uszanowana w swej niepowtarzalnej godności; solidarność, której istotą jest jedność i wspólnotowość; miłość jako jedynie właściwą relację człowieka do człowieka; sprawiedliwość, której istotą jest bezwzględne poszanowanie praw drugiego człowieka, a przede wszystkim wolność jako jedynie właściwy sposób istnienia i bytowania człowieka w świecie. Tych jednak szczegółowych wartości nie zrozumie się bez odwołania się do wartości fundamentalnej jaką jest sam człowiek w swej godności. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza bowiem, że w świetle etyki personalistycznej, wartość człowieka rozstrzygać winna o jakości współczesnego życia społecznego. Chodzi o taką jakość, w ramach której człowiek-wartość będzie uszanowany w swej podmiotowości. Podmiotowość oczywiście uwydatnia pozycję osoby w otaczającej ją rzeczywistości.

W innych jednak współczesnych aksjologiach np. aksjologii liberalizmu człowiek też zajmuje jedną z podstawowych wartości. Nie jest to jednak pozycja taka jak w aksjologii personalistycznej, chociaż raz jeszcze powtórzmy, ważna. Człowiek, a właściwie jego nienaruszalna godność, analizowana jest jednak poprzez perspektywę wolności i to swoiście rozumianej (będzie o tym mowa jeszcze później). Stąd też człowiek widziany jest i definiowany jako podmiot należnych praw, w tym szczególnie praw wolnościowych. Oczywiście etyka personalistyczna także opowiada się za katalogiem należnych osobie praw, ze względu na jej godność, tym niemniej, jest to także katalog praw społecznych i solidarnościowych jako integralnych praw na równi z prawami wolnościowymi i to dotyczącym każdego człowieka od momentu poczęcia. Jak stwierdza P. Mazurkiewicz: „Liberalna wrażliwość nie jest w tym punkcie aż tak wrażliwa na los każdego człowieka. Raczej opowiada się ona po stronie ludzi zdrowych i silnych, wspomnianych autonomicznych podmiotów, które prowadzą aktywne życie, napotykać na swojej drodze rozmaite przeszkody. Skupia swoją uwagę na usuwaniu owych przeszkód (uwolnieniu człowieka). Usuwanie z tej drogi ludzi słabych (aborcja, eutanazja) bywa prezentowane jako przejaw miłosierdzia”<sup>14</sup>. Człowiek jako podmiot autonomiczny jest zatem zawsze widziany i analizowany poprzez pryzmat wolności. W takim ujęciu sama wolność staje się wartością fundamentalną w wielu systemach w tym między innymi w systemie aksjologicznym liberalizmu.

Takie ujęcie problemu nie stawia aksjologii personalistycznej w zupełnej opozycji np. do aksjologii liberalnej. Inaczej nieco rozłożone są akcenty. Otóż podstawową wartość w aksjologii personalistycznej, rozstrzygającą o wartościowości lub bezwartościowości wszelkich zjawisk społecznych, jest wartość samego człowieka. Z tej wartości wynikają inne wartości, w tym przede wszystkim wartość wolności. Wolność jako wartość jest konsekwencją wartościowości człowieka. Po prostu

<sup>14</sup> P. M a z u r k i e w i c z, art. cyt., s. 218–219.

z koncepcji człowieka jako osoby wynika odpowiedź na pytanie: co człowiekowi wolno?<sup>15</sup>. Ze względu na swoją wartościowość bytową człowiekowi bezwzględnie należąca jest wolność. Jest to jednak wolność na miarę wielkości i godności człowieka. Podstawową zaś wartością aksjologii liberalnej jest wolność. Jest ona elementem konstytuującym człowieka jako autonomiczny podmiot: „chodzi o radykalnie rozumiany w liberalizmie indywidualizm, a więc traktowanie jednostki jako luźno jedynie powiązanej, tzn. wyłącznie na mocy własnych decyzji, z innymi osobami”<sup>16</sup>. Istotne jednak jest, że w obu aksjologiach zarówno człowiek w swojej godności jak i wolność stanowią fundamentalne wartości. To jest istotny protokół zgodności przy zachowaniu jednak protokołu rozbieżności.

Spór o wartość podstawową jest drugim istotnym dylematem aksjologicznym współczesności.

### III. SPÓR O KONCEPCJĘ WOLNOŚCI

Wspomniano powyżej, że w wielu aksjologiach wolność uznaje się za wartość ważną. W aksjologii np. personalistycznej jest ona konsekwencją ludzkiej godności, w aksjologii zaś np. liberalnej wyznacza jakość bytu człowieka i tym samym jego godności. Takie ujęcie problemu nie oznacza jednak, że nie ma sporu w tej materii. Z całą dozą odpowiedzialności można powiedzieć, że jednym z fundamentalnych dylematów aksjologicznych jest spór o rozumienie wolności. Chciejmy zatem nieco przybliżyć ten problem.

Wyjdźmy od personalistycznej koncepcji wolności. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań”<sup>17</sup>. To dość ogólne stwierdzenie domaga się interpretacji.

Najogólniej można powiedzieć, że nie da się jednoznacznie zdefiniować samej istoty wolności. Można to jednak uczynić poprzez wyakcentowanie pewnych elementów, które w gruncie rzeczy stanowią o jej istocie.

Niejednokrotnie istotę wolności ujmuje się od strony czysto negatywnej, tzn. jakoby jej podstawową treścią był brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. W świetle katolickiej nauki społecznej, główny wymiar wolności jest o wiele głębszy, tzn. brak przymusu i konieczności nie stanowi jeszcze istoty chrześcijańskiego pojęcia wolności, chociaż jest ważny. Najgłębszym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. To właśnie ten element pojęcia wolności bardzo mocno akcentuje personalizizm w przytoczonej powyżej definicji. Chodzi w gruncie rzeczy o termin „możliwość”, który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Niektórzy autorzy mówią tu o możliwości wyboru wartości, inni o samookreśleniu lub autodeterminacji<sup>18</sup>. Ak-

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 221.

<sup>16</sup> Tamże, s. 219.

<sup>17</sup> KKK, Poznań 1994, n. 1731.

<sup>18</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 139.



cent zatem położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta też możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem samego pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” – wolność w aspekcie pozytywnym. Dopiero drugim wymiarem personalistycznego ujęcia wolności jest jej negatywny wymiar ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” – przymusu, konieczności, zniewolenia itp.<sup>19</sup>. Jak stwierdza I. Vigano, ten aspekt wolności co prawda nie jest podstawowym jej wymiarem, ale jest istotny. Uświadamia bowiem, iż człowiek może być wielorako ograniczany przez określone sytuacje<sup>20</sup>. Pierwszym zatem elementem określającym samą istotę ujęcia wolności w etyce personalistycznej jest uświadomienie sobie tych dwóch aspektów: wolności „do” i wolności „od”.

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności, jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym to po prostu władza osoby dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji w zakresie świata własnych przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata ludzkiego wnętrza. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. Autonomia ta oczywiście sama w sobie zakłada wolność zarówno „do” – człowiek jest tu podmiotem decydującym, jak i wolność „od” – wszelkiego rodzaju nacisków i determinacji. Autonomia osoby w płaszczyźnie wewnętrznej stanowi zatem istotny wymiar samego pojęcia wolności. Nie ulega bowiem wątpliwości, że istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka. Tu bowiem tkwi rzeczywista możliwość decydowania człowieka<sup>21</sup>. Drugim aspektem wolności jest aspekt zewnętrzny, czyli tak zwana wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa” się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego postępowania, zachowania i działania. Jest to owa „możliwość działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie określonych działań”<sup>22</sup>. Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna, urzeczywistniana w konkretnych warunkach przez określoną jednostkę ludzką. Jak stwierdza J. Majka: „Ze względu jednak na nie tylko duchowy, ale i materialny charakter ludzkiej natury, wypełnienie tego zadania (możliwości korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji) przez człowieka jest w dużym stopniu uzależniony od tego, czy nie podlega on uciskom i przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się możliwością korzystania z wolności społecznej, politycznej, kulturowej. Brak tej możliwości równa się nie tylko pozbawieniu człowieka środków dążenia do swobodnie obranych celów, ale stanowi zagrożenie jego egzystencji”<sup>23</sup>. Jest rzeczą zrozumiałą, że także ten aspekt wolności zawiera w sobie tak zwaną wolność „do”, jak i wolność „od”.

<sup>19</sup> Por. I. V i g a n o, *Powołani do wolności odkrywamy system uprzedzający wychowując młodych do prawdziwych wartości*, Kraków 1995, s. 5.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>21</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981. Tekst polski*, Warszawa 1981, n. 3.

<sup>22</sup> KKK, dz. cyt., n. 1731.

<sup>23</sup> J. M a j k a, *Etyka społeczna*, Wrocław 1982, s. 240.

Trzecim, fundamentalnym elementem personalistycznego rozumienia wolności jest dobro. Istotą bowiem wolności nie jest czynienie wszystkiego, co człowiek z samej swej natury może czynić, tzn. czynienie czegokolwiek<sup>24</sup>. Jej rzeczywistą granicę wyznacza dobro. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności”<sup>25</sup>. Z kolei Jan Paweł II w encyklice „*Veritatis splendor*” stwierdza: „Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności. Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności (Ga 5,13), woła z radością i dumą apostoł Paweł. Natychmiast jednak dodaje: Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie [tamże]. Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawiedliwienie z Prawem, nie ma nic wspólnego z wyzwoleniem człowieka od przykazań, które – przeciwnie – służą praktykowaniu miłości”<sup>26</sup>.

Z przytoczonej powyżej wypowiedzi wynika jednoznacznie, że samym rdzeniem personalistycznego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, nigdy zaś tego, co jest złem. Inaczej mówiąc, dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór antydobra (zła) jest zawsze antywolnością. Wolność człowieka zatem właściwie rozumiana nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wolność musi funkcjonować w relacji do dobra. Chodzi o dobro moralne, przez które należy rozumieć system wartości. Nie ma prawdziwej wolności poza systemem wartości moralnych – poza moralnością. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, mielibyśmy do czynienia z antywolnością. Można to zobrazować następującym przykładem: życie ludzkie (jego poszanowanie) jest wartością. Jego afirmacja w jakiegokolwiek formie jest przestrzenią prawdziwej wolności. Jest on zawsze wyborem dobra, tzn. wyborem wartości. Wybór zaś i godzenie w życie, tzn. jego niszczenie nie może być uznane za wolność człowieka. Jest to bowiem wybór antydobra, antywartości, zła. Ten wybór będzie zawsze antywolnością. Dobro wyznacza zatem granice tego, co nazwać możemy właściwą i dojrzałą wolnością.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że personalistyczne rozumienie wolności to wolność „do” i „od”, mająca swój wewnętrzny i zewnętrzny wymiar. Jej zaś granicą jest zawsze wybór dobra.

Nieco inaczej widzi wolność liberalizm. W jego koncepcji wolności istotne są dwa elementy. Pierwszy dotyczy głównego jej aspektu. Jak wspomniano we wcześniejszych analizach, personalistyczne rozumienie wolności akcentuje tzw. aspekt pozytywny, co w praktyce oznacza, że jej istotą jest tzw. wolność „do” – wolność do szerokiego wachlarza decyzji i działania. Człowiek jest autentycznie wolny, kiedy ma możliwość podejmowania decyzji i ich realizacji – kiedy jest podmiotem au-

<sup>24</sup> KKK, dz. cyt., n. 1740.

<sup>25</sup> Tamże, n. 1733.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*. Tekst polski, Warszawa 1993, n. 17.

tentycznie decydującym. Dopiero drugim aspektem jest tzw. wolność negatywna – wolność „od” – szeroko rozumianych nacisków i determinacji. Liberalizm w swojej koncepcji wolności na pierwsze miejsce wysuwa ów aspekt negatywny. W takim ujęciu istotą wolności jest wolność „od”. J. Szacki tak definiuje ten fundamentalny element wolności w ujęciu liberalizmu: „Inaczej niż w doktrynach demokratycznych, miarą wolności nie jest tu stopień, w jakim jednostka wpływa na losy zbiorowości, lecz to, czy wpływ zbiorowości na jej losy został zredukowany do minimum”<sup>27</sup>. W tak ujętej koncepcji istotą wolności nie jest element decydowania i wyboru ale jak największe uniezależnienie się od wszelkich form nacisku i zależności. Personalizm w swojej koncepcji wolności także podkreśla ten aspekt wolności chociaż stawia go zdecydowanie na drugim miejscu. Stąd, jak stwierdza P. Mazurkiewicz: „polemiczne zacięcie sprawia, że często umyka nam z pola widzenia fakt, że przekonanie o konieczności zagwarantowania jednostce wolności negatywnej należy również do nauczania społecznego Kościoła. Wszak tutaj podobnie do liberalizmu, chodzi o maksymalizację ludzkiej wolności”<sup>28</sup>.

Drugi element różniący liberalną koncepcję wolności od jej personalistycznego ujęcia dotyczy granicy wolności. Jak wspomniano wcześniej w personalistycznej koncepcji mocno podkreśla się, że dobro wyznacza rzeczywistą perspektywę i granicę wolności. Wolność jest wolnością do wyboru dobra: „w koncepcji katolickiej wolność o tyle jest autentyczną wolnością, o ile sprowadza dobro” – stwierdza P. Mazurkiewicz<sup>29</sup>. A Jan Paweł II tak to ujmując: „Wolność jest dla miłości. (...) Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem”<sup>30</sup>. W takim ujęciu dobro nie zniewala człowieka, nie narzuca mu się z absolutną koniecznością, ale jawi się jako przedmiot autentycznego wyboru. Zakłada możliwość jego odrzucenia tzn. może również rodzić zło<sup>31</sup>. Wtedy jednak staje się antywolnością bo jest wyborem antydobra. W liberalizmie ten element zdecydowanie zanika. Wolność jest zatem w najgłębszej swej istocie czynieniem czegośkolwiek. W tym sensie wolność jest wolnością całkowicie pozbawioną celu, a raczej jej celem jest „wolność dla samej wolności”. W takim ujęciu różnicę pomiędzy wolnością personalistyczną a liberalną w tym elemencie, można ująć w odpowiedzi na pytanie: czemu ma służyć wolność? Personalizm twierdzi, że powinno służyć realizacji dobra. Liberalizm odpowie, że winno służyć człowiekowi. To zaś nie zawsze oznacza dobro<sup>32</sup>.

Takie ujęcie wolności nie stawia w zupełnej opozycji współczesnych aksjologii w tym między innymi personalistycznej do liberalnej. Inaczej nieco znowu rozłożone są akcenty. W personalistycznym fundamentalnym aspekcie wolności jest wolność „do” z jednoczesnym uznaniem ważności aspektu wolności „od”. W liberalizmie fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „od” z uznaniem także

<sup>27</sup> J. Szacki, *Liberalizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, pod red. Z. Bokszańskiego, Warszawa 1999, s. 125.

<sup>28</sup> P. Mazurkiewicz, art. cyt., s. 219.

<sup>29</sup> Tamże, s. 220.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 48.

<sup>31</sup> Por. P. Mazurkiewicz, art. cyt., s. 220.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 220–221.

ważności wolności „do”. W personalistycznej istotą wolności jest wybór dobra. Dobro jest zatem celem wolności a tym samym jej granicą. W liberalizmie celem wolności jest sama wolność, w której zaciera się jej granica. W jakimś sensie jest ona zatem czynieniem czegokolwiek – tego, co człowiek uzna za słuszne. I to jest protokół zbieżności aksjologii przy zachowaniu protokołu rozbieżności.

#### IV. SPÓR O PRAWA CZŁOWIEKA

Dylematy aksjologiczne współczesności dotyczą także jakościowo ważnego problemu współczesności jakim jest problem praw człowieka. Także i w tej kwestii można mówić o sporze.

Powszechnie wiadomo, że podstawowe prawa i wolności człowieka są jednym z wiodących problemów współczesnej rzeczywistości. Wywołują one nie tylko naukowe dociekania służące zgłębieniu tej problematyki oraz praktyczne działania mające na celu zabezpieczenie praw człowieka w określonej sytuacji polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowej, ale także ożywioną dyskusję, której uczestnikami są już nie tylko politycy, przywódcy poszczególnych państw, przedstawiciele organizacji międzynarodowych, ale coraz szersze grono współcześnie żyjących ludzi. To powszechne zainteresowanie prawami człowieka a jednocześnie doświadczanie ważności tej problematyki przez wszystkich jest wielorako warunkowane (ogólnoludzkie doświadczanie współczesnych form łamania praw, próba samoobrony człowieka przed zagubieniem w świecie własnej cywilizacji, pogłębiona dziś świadomość własnej godności)<sup>33</sup>.

Można zatem powiedzieć, że zasygnalizowane powyżej przyczyny sprawiły, że prawa człowieka są dziś własnością powszechną. Ich uniwersalizm należy widzieć w dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, chodzi o prawa każdego człowieka bez względu na jakiegokolwiek różnice i żyjącego w jakiegokolwiek wspólnocie<sup>34</sup>. Po drugie, iż prawa te „opierają się o pewien *consensus*; consensus nie tyle aideologiczny, co ponadideologiczny, albo mówiąc prościej, iż ugruntowane są na wartościach najbardziej podstawowych i wspólnych, które należą do powszechnego dorobku ludzkości”<sup>35</sup>.

Nie ma zatem powodów, aby powszechne dziś zainteresowanie podstawowymi prawami człowieka widzieć tylko jako sprawę chwilowej mody. Na dobrą bowiem sprawę „cała historia ludzka mogłaby być rozpatrywana jako historia walki o prawa człowieka. We współczesnym, dzisiejszym ich rozumieniu problematyka praw człowieka nie jest bynajmniej efemerydą, sezonowym zainteresowaniem. I choć z pewnością zmienne są i będą koleje jej występowania, wyraża ona głęboko ugruntowane dążenie, które przestaje wegetować na peryferiach ludzkich marzeń o bezkonfliktowym świecie, lecz wskazuje kierunek osiągania pewnego ogólnoludzkiego minimum, określa próg urzeczywistniania poczucia wolności, bezpieczeństwa

<sup>33</sup> Por. H. S k o r o w s k i, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, s. 7.

<sup>34</sup> Por. J a n XXIII, *Pacem in terris*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym – Lublin 1987, n. 9.

<sup>35</sup> T. M a z o w i e c k i, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, *Więź* 2 (1978), s. 5.

i współuczestnictwa”<sup>36</sup>. Szerokie zainteresowanie problematyką praw człowieka jest zatem wynikiem ich uniwersalizmu, tzn., że są one faktycznie własnością powszechną. A to oznacza, że nie może więc nikt rościć sobie prawa do wyłączności ideologicznej w tej dziedzinie, nie może jej nikt zawłaszczyć, może tylko dawać świadectwo swego rozumienia praw człowieka i swego zaangażowania na rzecz ich urzeczywistniania.

Powszechność i uniwersalizm praw człowieka nie oznacza jednak braku kwestii spornych w zakresie tej problematyki. Można zatem w pełni odpowiedzialnie mówić o sporze o prawa człowieka. Tocząca się dziś dyskusja na temat praw człowieka ma zarówno charakter teoretyczny, jak również praktyczny, a jak twierdzą niektórzy także charakter polityczny. Chodzi o to, że w wielu wypadkach prawa człowieka stały się integralnym składnikiem polityki wewnętrznej i zagranicznej państw oraz polityki międzynarodowej. Ma on jednak także charakter sporu aksjologicznego. W tym miejscu trudno przedstawić wszystkie płaszczyzny sporu o prawa człowieka. Będzie to jedynie zasygnalizowanie pewnych kwestii z dwóch działów bogatej problematyki praw, a mianowicie z zakresu samej koncepcji praw, oraz z zakresu katalogu i treści praw.

Współczesny spór o prawa człowieka dziś dotyczy przede wszystkim samej ich koncepcji. Jeśli przyjąć, że prawa człowieka stanowią swoistą kategorię praw podmiotowych, to zagadnieniem kluczowym dla samej ich koncepcji jest zagadnienie podstawy normatywnej, a więc zagadnienie, jakim normom zawdzięczają one swoje istnienie, a także swoją treść, jak również specyficzne właściwości. Jest to zagadnienie kluczowe dla całego problemu koncepcji tychże praw, ale także jak stwierdza H. Waśkiewicz: „jednym z najbardziej kontrowersyjnym w ramach tego problemu”<sup>37</sup>.

Pisząc o podstawie normatywnej praw człowieka T. Mazowiecki stwierdza: „Na pytanie, co leży u samych podstaw praw człowieka i co je uzasadnia – teoria umowy społecznej i oświeceniowa filozofia prawa natury, z której wyrosła później *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*, szukała odpowiedzi w przyrodzonych prawach gatunku ludzkiego. Odrzucając skrupowania stanowe dawała w ten sposób rzecz ważną – uzasadnienie wolności obywatelskiej i równości prawa, nie troszcząc się jednak o więcej; rozumowi poznającemu przyrodę przyznawała moc ogarnięcia również do końca praw rządzących losem ludzkim i pokierowania nim. Pozytywizm prawny traktuje prawa człowieka jako zapis prawa stanowiącego, będący odpowiednikiem poziomu cywilizacyjnego i prawnego. Marksizm jako teoria, przesuwa całą sprawę na grunt historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, a prawa podporządkowuje zasadzie rewolucyjnego przeobrażenia społeczeństwa. Można by doszukiwać się prób odpowiedzi w każdym z kierunków myśli – dawnej i także najbardziej współczesnej... Chrześcijaństwo, ujmując człowieka jako osobę, osobę stworzoną przez Boga na Jego obraz, wolną i odpowiedzialną, wywodzi godność i prawa człowieka z tego źródła”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Tamże, s. 6.

<sup>37</sup> H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w świecie” 63–64 (1978), s. 18.

<sup>38</sup> T. Mazowiecki, art. cyt., s. 12–13.

Ogólnie rzecz ujmując wśród ujęć definiujących podstawę normatywną zarówno w refleksji filozoficzno-prawnej, jak i aktach normatywnych dotyczących praw człowieka, można wymienić z grubsza dwie grupy. Pierwsza przyjmuje, że „podstawę normatywną praw człowieka stanowi prawo pozytywne: wewnętrzpaństwowe, głównie prawo konstytucyjne oraz umowy międzynarodowe”<sup>39</sup>. Tak interpretowana podstawa normatywna wskazuje, że racją i uzasadnieniem praw człowieka jest prawo stanowione przez władzę baz względu na to czy jest to władza państwowa czy instytucje międzynarodowe. W takim ujęciu same prawa osoby należy uznać za wtórne do władzy społecznej, ponieważ zarówno swoje istnienie, jak i swoją treść zawdzięczają one ustawowej władzy państwa. Takie ujęcie podstawy normatywnej praw człowieka rzutuje na samą ich koncepcję, którą określić należy jako koncepcję relatywnych praw, która „uważa te prawa, często określane mianem obywatela lub obywatelskich, za wtórne w stosunku do państwa. Zarówno swoje istnienie, jak i swoją treść zawdzięczają one ustawowej decyzji państwa. I tak jak w gestii państwa leży powołanie do istnienia i nadania określonej treści prawom człowieka, tak też może państwo w każdej chwili tę treść zmienić, a nawet niektóre lub wszystkie uchylić”<sup>40</sup>. Jedną rzeczą w koncepcji relatywnych praw nie ulega wątpliwości, a mianowicie prawny charakter podstawy tych praw.

Druża grupa „obejmuje rozwiązania, które przyjmują, że podstawę normatywną praw człowieka stanowią normy w swym istnieniu i w swej treści niezależne od ustanowienia władzy społecznej i stojące ponad wszelkimi normami prawnymi przez te władzę ustanowionymi”<sup>41</sup>. Taka z kolei interpretacja podstawy normatywnej wskazuje, że racją i uzasadnieniem praw osoby jest norma niezależna od jakiegokolwiek władzy ustawodawczej, same zaś prawa są uprzednie i nadrzędne w odniesieniu do tejże władzy<sup>42</sup>. Pomijając bardziej szczegółowe analizy, można stwierdzić, że w tej grupie, w zakresie ogólnego rozumienia podstawy normatywnej praw człowieka istnieje daleko idąca zgodność, że podstawa ta „tkwi” w samym człowieku bez względu czy określa się ją pojęciem „natura ludzka”, „prawo naturalne” „człowieczeństwo”. Świadczą o tym cechy, które we wszystkich ujęciach tej grupy przypisuje się prawom człowieka, a mianowicie, że w prawach tych znajduje swój wyraz natura człowieka; że prawa te służą realizacji naturalnych potrzeb człowieka; że przysługują one wszystkim ludziom niezależnie od wszelkich różnic; że są niezależne od warunków, czasu i miejsca<sup>43</sup>.

Tak rozumiana podstawa określa samą koncepcję jako koncepcję absolutnych praw, a więc koncepcję, która uważa te prawa „za uprzednie w stosunku do państwa, nie czasowo, ale prawnie, i w związku z tym również za nadrzędne w stosunku do niego. Państwo, czy jak to współcześnie bywa szerzej rozumiane, każda społeczność, w ramach której człowiek się znajduje, obowiązane są udzielać prawom człowieka ochrony i stwarzać warunki maksymalnie pełnej ich realizacji. Natomiast, tak jak według tej koncepcji nie leży w gestii państwa, ani żadnej innej społeczności,

<sup>39</sup> H. W a ś k i e w i c z, art. cyt., s. 25.

<sup>40</sup> Tamże, s. 26.

<sup>41</sup> Tamże, s. 25.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 25.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 28–29.

ustawowe nadanie obywatelom praw człowieka, tak też nie mogą one ustawowo tych praw uchylić, ani nawet zmieniać ich treści<sup>44</sup>. Wynika to z faktu, że podstawa normatywna, nie jest wynikiem umowy społecznej, historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, stanowienia władzy. Stąd też przysługujące człowiekowi prawa są prawami, których istnienie także nie zależy od ustanowienia jakiegokolwiek władzy czy społeczeństwa. W tym właśnie wyraża się koncepcja absolutnych praw. Ponieważ sama podstawa, z której „wyrastają” jest poza wszelkimi ustanowieniami ludzkimi, prawa z tej podstawy wynikające są poza wszelkimi normami stanowionymi przez człowieka, społeczeństwo, władzę<sup>45</sup>.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na bardzo istotny problem. Dotyczy on sporu o prawa człowieka w ramach tej grupy koncepcji. Otóż co do wymienionych wcześniej właściwości praw człowieka panuje pomiędzy wszystkimi rzecznikami absolutnej koncepcji całkowita zgodność. Zgodność ta kończy się jednak „gdy wchodzi w grę bliższe określenie charakteru norm stanowiących podstawę normatywną praw człowieka, nawet jeśli nie jest poddawane dyskusji to, że stanowi ją prawo naturalne. Powstaje bowiem problem, czy prawo naturalne jest prawem, czy też stanowi zespół norm pozaprawnych często określanych jako moralne, z tym, że rozumienie „moralnego” charakteru tych norm często daleko odbiega od tego, jak normy moralne bywają rozumiane przez etyków. Określenie „normy moralne” w odniesieniu do prawa naturalnego, najczęściej oznacza tylko tyle, że nie są to normy prawne, bez bliższego określenia ich istoty<sup>46</sup>. Jest sprawą interesującą, że kiedy powstawała pierwsza filozoficzno-prawna koncepcja absolutnych praw człowieka (XVII w.) nie było wątpliwości, że prawo naturalne jest prawem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Z kolei prawo pozytywne traktowane było jako rozporządzenie wykonawcze do prawa naturalnego. W takim ujęciu prawa człowieka, zarówno uprawnienia, jak i korelatywne ich obowiązki, posiadały charakter ściśle prawny<sup>47</sup>. W międzyczasie jednak filozofia prawa mocno zachwiała charakter prawny prawa naturalnego. Jak stwierdza H. Waśkiewicz: „Współcześnie, wielu nawet gorących rzeczników prawa naturalnego, nie pomniejszając jego znaczenia dla społecznego współżycia ludzi, stoi na stanowisku, że prawo naturalne to zespół norm pozaprawnych, gdy natomiast prawem w ścisłym słowa znaczeniu jest tylko prawo ustanowione przez państwo<sup>48</sup>. Ma to oczywiście swoje konsekwencje w życiu społecznym: „odmówienie prawu naturalnemu charakteru prawnego eliminuje to prawo z bezpośredniego udziału w życiu prawnym społeczności państwowej. Wyraża się to między innymi w tym, że na prawo naturalne nie można powoływać się w sądzie, nie można domagać się od państwa ochrony opartych na samym prawie naturalnym uprawnień ani też pomocy państwa w egzekwowaniu korelatywnych dla tych uprawnień obowiązków. Przy takim rozumieniu prawa naturalnego, aby prawa człowieka mogły nabrać charakteru prawnego, musi nastąpić swoistego rodzaju ich relatywizacja w tym sensie, że muszą zostać potwierdzone przez prawo pozytywne,

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 25–26.

<sup>45</sup> Por. H. S k o r o w s k i, dz. cyt., s. 27.

<sup>46</sup> H. W a ś k i e w i c z, art. cyt., s. 29.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 29.

<sup>48</sup> Tamże, s. 29–30.

albo w odpowiednim akcie normatywnym wewnątrzpaństwowym, albo w umowie międzynarodowej<sup>49</sup>.

Nie wszyscy jednak rzecznicy prawa naturalnego, jako podstawy praw człowieka, odmawiają mu charakteru prawnego „są wśród nich i tacy, którzy zdecydowanie uważają prawo naturalne za prawo, wprowadzając je tym samym bezpośrednio do życia prawnego, na równi z prawem pozytywnym. Przy takim rozumieniu prawa naturalnego można się na nie powoływać w sądzie, a sąd ze swej strony może przyjąć prawo naturalne za podstawę prawną wydanego wyroku, jak to na przykład miało miejsce w szeregu wyroków sądów RFN<sup>50</sup>. Ma to istotne znaczenie w odniesieniu do praw człowieka. Oznacza to bowiem, że można domagać się od państwa ich respektowania i udzielania im ochrony, niezależnie od tego czy znalazły potwierdzenie w ustawodawstwie wewnętrznym, jak też niezależnie od tego, czy państwo odpowiednią umową międzynarodową zobowiązało się do udzielania im ochrony.

W nurcie absolutnych praw człowieka mieści się też chrześcijańska koncepcja tych praw. Podstawą tych praw jest bowiem najwyższa wartość osoby określana pojęciem godności osobowej. To właśnie tak rozumiana podstawa określa samą koncepcję jako koncepcję absolutnych praw nie pozwalając na ich relatywizację. Jest to o tyle istotne, iż właśnie w obecnej rzeczywistości próbuje się podkreślać, iż nie można mówić o absolutności i uniwersalności praw „gdyż kultury są różne i wciąż zmieniające się, że koncepcja praw człowieka jest europejska i nie można jej odnieść do innych kultur. To prawda, że kultury są różne i zmieniające się, ale ta różnorodność kultur pozwala odczytywać w nich wartość niezmienną – godność osoby ludzkiej i najbardziej podstawowe prawa i obowiązki<sup>51</sup>. To z kolei powoduje w myśl koncepcji chrześcijańskiej odrzucenie interpretacji praw człowieka przez wszelkiego rodzaju socjologizmy czy relatywizmy kulturowe, według których prawa człowieka są relatywne, gdyż kultury są relatywne. Godność osobowa nie jest relatywna. Także wynikające z niej prawa nie są relatywne.

W podsumowaniu należy podkreślić, że dzisiejszy spór o prawa człowieka to w pierwszej kolejności spór o samą ich koncepcję: relatywnych czy absolutnych praw? Ten spór zasadza się na płaszczyźnie dyskusji o ich rzeczywistą podstawę: czy podstawą tą jest prawo stanowione (relatywna koncepcja praw) czy też podstawa ta jest niezależna od prawa pozytywnego i tkwi w samym człowieku (koncepcja absolutnych praw). W koncepcji relatywnych praw jedna kwestia nie budzi wątpliwości – prawny charakter norm stanowiących ich podstawę normatywną. Natomiast w koncepcji absolutnych praw bez względu jak tę podstawę zdefiniujemy (natura ludzka, prawo naturalne, człowieczeństwo, godność osobowa) określenie prawnego czy też nieprawnego charakteru ich podstawy nasuwa wiele trudności.

W tym miejscu należy stwierdzić, że to wszystko co zostało powyżej powiedziane dotyczy jedynie podstawy tych praw. Zupełnie osobną kwestią jest ustalenie, która z tych koncepcji lepiej sprawdza się w praktyce życia społecznego, która daje

<sup>49</sup> H. Waśkiewicz, s. 30.

<sup>50</sup> Tamże, s. 30.

<sup>51</sup> F. Mazurek, *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka*, w: *Kultura i prawo. Materiały I Międzynarodowej Konferencji pt. Podstawy jedności europejskiej*, Lublin 1999, s. 300–301.



bardziej zadowolające rezultaty w życiu codziennym określonej społeczności państwowej<sup>52</sup>.

Możemy jednak mówić o renesansie koncepcji absolutnych praw. Można w tym renesansie wymienić trzy nurty. Pierwszy z nich można nazwać nurtem międzynarodowym. Jest on ściśle związany z rozbudową międzynarodowej ochrony praw człowieka. Wszystkie współczesne międzynarodowe akty normatywne, dotyczące praw człowieka stoją jednoznacznie na gruncie koncepcji absolutnych praw człowieka. Przyjmują także jako ich podstawę normatywną prawo naturalne – chociaż termin ten nie jest wprost używany. Toczy się zatem od szeregu lat, jednoznacznie nie rozstrzygnięta dyskusja, co do prawnego czy pozaprawnego charakteru absolutnych praw<sup>53</sup>.

Drugi nurt to tzw. nurt konstytucyjny. Jest to powrót do absolutnej koncepcji w powojennych konstytucjach wielu krajów współczesnego świata. Zazwyczaj konstytucje we wstępie albo pierwszym rozdziale afirmują absolutny charakter praw, a następnie gwarantują je swoim obywatelom. Dodać jednak należy, że ciągle część państw utrzymuje relatywny ich charakter. Trzeba zatem powiedzieć, że ten nurt ma mniejszy zasięg niż nurt międzynarodowy, ponieważ ten ostatni stoi wyłącznie na gruncie absolutnych praw<sup>54</sup>.

Trzeci wreszcie nurt można określić jako kościelny. Chodzi po prostu o podstawowy fakt, że poczynając od drugiej wojny światowej Kościół w swoim nauczaniu poświęca prawom człowieka bardzo wiele miejsca stojąc zawsze na gruncie koncepcji absolutnych praw, których podstawą jest godność człowieka<sup>55</sup>.

Współczesny spór o prawa człowieka zaobserwować możemy także w płaszczyźnie katalogu praw. Problem wydaje się tu być różnowymiarowy. W wielkiej współczesnej dyskusji nad problematyką praw człowieka przyjmuje się, że chodzi o uprawnienia do tych wartości, które są konieczne do zaspokojenia osobowych potrzeb. Stąd ustala się trzy grupy praw człowieka: wolnościowe, społeczne, solidarnościowe. Do praw wolnościowych zalicza się katalog szczegółowych wolności należnych człowiekowi w wielorakich płaszczyznach jego życia. Do praw społecznych katalog wymagań, które człowiek może stawiać społeczności by ta zapewniła mu środki niezbędne do życia. Do spraw solidarnościowych zalicza się katalog wymagań, które człowiek może stawiać społeczności międzynarodowej by ta stworzyła mu godne warunki życia<sup>56</sup>.

Główny problem polega na tzw. ważności tych praw, szczególnie chodzi tu przeciwstawianie sobie praw wolnościowych i szeroko rozumianych praw społecznych. F. Mazurek twierdzi, że problem ten pojawił się „w okresie zimnej wojny na tle konfrontacji ideologiczno-politycznej pomiędzy Wschodem i Zachodem. Podział ten był odpowiednio uzasadniony założeniami filozofii liberalnej, miał też odpowiadać dwu przeciwstawnym ustrojom gospodarczym – kapitalizmowi i socjalizmowi ko-

<sup>52</sup> H. Waśkiewicz, dz. cyt., s. 31.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 33.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 33.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 33.

<sup>56</sup> Por. F. Mazurek, art. cyt., s. 303–304.

lektywnemu<sup>57</sup>. Jak twierdzą znawcy problematyki przykładem tego rozgraniczania praw jest fakt opracowania dwu paktów, które w 1966 roku ogłosił ONZ, a mianowicie *Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* (prawa społecznych) oraz *Pakt Praw Osobowych i Politycznych* (prawa wolnościowe). „Separacja tych paktów pod wpływem czynników ideologiczno-politycznych w okresie „zimnej wojny” ukazuje się wielu prawnikom i ideologom jako argument silniejszy niż argumenty merytoryczne. Nie uwzględnia się, że są one złączone tą samą uniwersalną i wrodzoną wartością – godnością osoby ludzkiej<sup>58</sup>.”

Problem owej rozbieżności pomiędzy prawami wolnościowymi a społecznymi (pomiędzy ważnością tych praw) niektórzy autorzy widzą jeszcze głębiej w historii. Ks. J. Kondziela stwierdza, że „w poszukiwaniu genezy rozłożenia akcentów w dyskusji nad prawami człowieka sięgnąć trzeba do historii dwóch koncepcji wolności mających swoje teoretyczne źródło w filozofii Oświecenia, a politycznie związanych z rewolucją francuską<sup>59</sup>. Pierwsza z nich to jakobińsko-rewolucyjna wolność z roku 1798 – abstrakcyjna, ogólna, powszechna i równa wolność wszystkich. Wytworzyła ona pierwotny typ obywatela rewolucyjnego. Wartością centralną była równość. Stąd priorytet wszystkiego, co ogólnospołeczne, przed tym co indywidualno-prywatne. Był to „patos ogólności”. Konsekwentnie więc zgłaszano np. zastrzeżenia do własności prywatnej, gospodarki wolnorynkowej, prywatnych przedsiębiorstw, indywidualistyczny styl wychowania. W polityce opowiadano się za centralizmem. Miało to zabezpieczać wolność równą dla wszystkich<sup>60</sup>.”

Drugi typ wolności jest związany z okresem postrewolucyjnej stabilizacji. Tu na plan pierwszy wysuwały się indywidualne wolności jednostek. Była to konserwatywno-liberalna koncepcja wolności, która znalazła już swoje miejsce w pierwszej konstytucji porewolucyjnej. Konsekwencją tego było stworzenie liberalnego państwa prawnego. Wartością centralną była wolność indywidualna. W miejsce „patosu ogólności” wystąpił „patos szczegółowości i indywidualności<sup>61</sup>”. Do jakobińsko-rewolucyjnej koncepcji wolności nawiązać w przyszłości miały ruchy socjalistyczne akcentujące równość do drugiego zaś typu wolności państwa liberalne akcentujące wolność indywidualną przed równością. Te dwie tradycje wolności stały się podstawowym uwarunkowaniem rozkładu akcentów w dziedzinie praw człowieka<sup>62</sup>. Stąd z jednej strony biorąc pod uwagę pierwszą koncepcję wolności akcentowano prawa społeczne z umniejszeniem praw wolnościowych, z drugiej zaś strony biorąc pod uwagę drugą koncepcję wolności akcentowana przede wszystkim prawa wolnościowe. Ten problem jest także problemem współczesnej naszej cywilizacji w zakresie praw człowieka. Max Horkheimer ujął ten problem współczesnej cywilizacji w ten sposób: „Im więcej sprawiedliwości tym mniej wolności; im więcej wolności, tym mniej sprawiedliwości. Wolność, równość, braterstwo – to wspaniałe hasła. Ale jeśli

<sup>57</sup> F. M a z u r e k, art. cyt., s. 304.

<sup>58</sup> Tamże, s. 305.

<sup>59</sup> J. K o n d z i e l a, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 63–64 (1978), s. 52.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 52–53.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 53.

chcecie osiągnąć równość, musicie ograniczyć wolność, a jeśli chcecie pozostawić ludziom wolność wtedy nie może być równości”<sup>63</sup>.

Wprawdzie konfrontacja ideologiczna dobiegła końca to jednak, jak stwierdza F. Mazurek „nie dobiegła końca w pewnych kręgach negacja praw społecznych. Wy-susza się liczne zarzuty przeciw nim. Oto niektóre z nich: prawa wolnościowe mają charakter praw negatywnych, społeczne zaś praw pozytywnych; prawa społeczne nie są prawami w ścisłym znaczeniu, lecz jedynie programem polityki społecznej; ich realizacji nie można domagać się przed sądem; są one tworem filozofii marksistowskiej i realizowane w ustroju socjalistycznym”<sup>64</sup>. Oczywiście z zarzutami tymi można polemizować przytaczając argumenty przeciwne, a mianowicie, że wszystkie prawa zawierają elementy negatywne i pozytywne; że prawa społeczne nie są programem polityki społecznej a odwrotnie to właśnie ta polityka opiera się o te prawa; błędem metodologicznym jest szukanie podstaw tych praw poza człowiekiem itp.<sup>65</sup>. W ostateczności jest to w gruncie rzeczy spór o ważność poszczególnych kategorii praw: czy prawa wolnościowe są najważniejsze czy prawa społeczne i solidarnościowe. W gruncie rzeczy jest to dyskusja nad koncepcją integralnych praw.

W kontekście tej dyskusji warto odnotować głos nauczania społecznego Kościoła. Mówiąc o chrześcijańskiej koncepcji praw, trzeba stwierdzić, że godność osoby wyznacza koncepcję integralnych praw. Podkreśla się w ten sposób, że wszystkie generacje praw (wolnościowe, społeczne i solidarnościowe) charakteryzujące się określoną specyfiką stanowią nierozzerwalną jedność, co w praktyce oznacza, że są one niepodzielne i tak samo ważne<sup>66</sup>. W tym miejscu należy postawić pytanie: co warunkuje i co uzasadnia ową integralność?, co przemawia za jednością i nierozzerwalnością tych praw?

Integralność w chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka, podobnie jak wcześniej omawiana absolutność, stoi w ścisłej relacji z godnością osoby. W chrześcijańskim ujęciu prawa człowieka wynikają z godności i tę godność jednocześnie zabezpieczają. Oba elementy (wynikanie i zabezpieczanie) mają swój wpływ na integralność praw. Przede wszystkim za integralnością przemawia ich wynikanie z godności. „Godność człowieka jest niepodzielna. Nauka o prawach człowieka, która uznaje, że wypływają one z godności ludzkiej musi uznać, że tworzą one jedność mimo zachodzących między nimi różnic, że są niepodzielne”<sup>67</sup>.

Innym wyznacznikiem przemawiającym za koncepcją integralnych praw człowieka jest ich funkcja, która także ściśle wiąże się z pojęciem godności osoby. Zasadniczą funkcją tych praw jest ochrona i zabezpieczenie godności każdego człowieka we współczesnej mu rzeczywistości społecznej. Zabezpieczenie godności zaś człowieka może i faktycznie dokonuje się dzięki zapewnieniu wszystkich praw: wolnościowych społecznych i solidarnościowych. Trudno bowiem mówić o ochronie człowieka w jego godności bez np. odpowiedniej egzystencji, bez pracy będącej

<sup>63</sup> M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, s. 15.

<sup>64</sup> F. Mazurek, art. cyt., s. 307.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 307.

<sup>66</sup> Por. H. Skoroński, dz. cyt., s. 27–28.

<sup>67</sup> F. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 150 (1986), s. 9.

źródłem utrzymania człowieka, bez własności będącej podstawą bytu, bez dostępu do dóbr kulturowych itp., tzn. bez zagwarantowania człowiekowi praw społecznych i solidarnościowych. Ochrona zatem godności domaga się gwarancji wszystkich praw. W pojęciu zatem integralnych praw kryje się przeświadczenie, że wszystkie generacje praw stanowią nierozzerwalną jedność, są niepodzielne i tak samo ważne, mimo zachodzących między nimi różnic<sup>68</sup>.

## V. SPÓR O DEMOKRACJĘ

Istotnym dylematem aksjologicznym współczesności jest bez wątpienia spór o demokrację. Nie ulega wątpliwości, że pojęcie demokracji wiąże się nierozzerwalnie z ideą wolności, która jest wielkim osiągnięciem czasów nowożytnych. Ta idea, jak pokazano wcześniej, stanowi także istotny element wielu aksjologii. Ta idea w sposób jednoznaczny zdominowała myślenie współczesnego człowieka i całego świata przybierając postać tzw. nowego humanizmu. Jest faktem oczywistym, że demokracja musi stwarzać horyzonty wolności dla człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Człowiek jest bowiem istotą bytowo wolną tzn. wolną w najgłębszej swej istocie i dlatego musi mieć zabezpieczoną płaszczyznę wolności. Nie ulega zatem wątpliwości, iż każda demokracja musi być związana z wolnością człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Należy bowiem powiedzieć, że idea jest wtedy demokratyczna, gdy daje ludziom możliwie jak największe pole indywidualnej wolności. W tej kwestii istnieje pełna zgodność pomiędzy różnymi aksjologiami np. chrześcijańską a liberalną. W tym miejscu należy jednak stwierdzić jednoznacznie, że jeśli przyjąć ideę wolności jako jedyną i najgłębszą podstawę demokracji, a tak właśnie dziś w wielu wypadkach ujmuje to liberalizm, to trzeba powiedzieć i to, że sama wolność szczególnie w ujęciu liberalnym, jako wolność dla samej wolności, bez uznania jej granicy, może być niepokojąca. Należy powiedzieć w ten sposób: tam gdzie brak wolności, tam nie ma demokracji, tam jednak gdzie źle pojęta wolność, przewartościowana, tam także trudno mówić o prawdziwej demokracji<sup>69</sup>. To przewartościowanie wolności w kontekście demokracji jest dziś w szczególny sposób widoczne. Wyraża się ono właśnie między innymi w oderwaniu wolności od dobra, czyli chce się ją ujmować poza systemem wartości moralnych. Jest to dążenie do tzw. autonomii całkowitej poza wszelkim dobrem. Człowiek w sferze tak rozumianej i interpretowanej wolności zaczyna wybierać już nie tylko wartości ale także antywartości jako przedmiot swojego działania. Stąd właśnie niepokój o wolność jako jedyną i najważniejszą podstawę demokracji jak chce liberalizm. Raz jeszcze należy zatem podkreślić, iż demokracja musi się wiązać z ideą wolności – inaczej bowiem nie byłaby ideą demokratyczną. Nie oznacza to jednak, iż wolność jest najgłębszą podstawą demokracji.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na znaczenie aksjologii personalistycznej w tworzeniu właściwie rozumianej demokracji, która zdominowała myślenie i dzia-

<sup>68</sup> Por. H. S k o r o w s k i, dz. cyt., s. 28–29.

<sup>69</sup> Por. H. S k o r o w s k i, *Refleksje nad postawami w społeczeństwie demokratycznym*, „Wojsko i wychowanie” 1 (1993), s. 22.

łanie współczesnego świata. W świetle tej aksjologii rzeczywistą, fundamentalną ideą demokracji jest godność człowieka jako jednostki i wspólnoty osób<sup>70</sup>. Choć każdy owa godność odczuwa i definiuje na swój sposób: człowieczeństwo, natura ludzka, godność, to jednak, to co podstawowe w tym pojęciu jest wspólne. Oczywiście godności ludzkiej nie podlega dziś dyskusji: „w poczuciu godności odnajduje się dziś wszyscy: robotnicy, chłopci, ludzie kultury i nauki. Nawet wołanie o chleb jest wołaniem o uznanie godności. Dlatego jest ona dziś podstawą naszej demokracji”<sup>71</sup>. To właśnie godność czyli najwyższa wartość człowieka jako osoby, mówi o potrzebie takiego systemu (rzeczywistości) społecznego i politycznego, który jest nowym i jedynie właściwym typem stosunków międzyludzkich, stosunków opartych na poszanowaniu godności wszystkich ludzi, a tym samym stosunków wyznaczających horyzonty prawdziwej wolności każdego, ale także i odpowiedzialności. I to jest istotne dopowiedzenie. Godność człowieka jako najwyższa wartość rozstrzyga o wolności w ramach demokracji, która jednocześnie musi być odpowiedzialna. Dzięki tej wartości jaką jest człowiek zdążanie współczesnego świata ku demokracji może być zdążaniem ku społeczności ludzi wolnych ale i odpowiedzialnych za poszanowanie godności każdego człowieka.

Tu zatem tkwi zbieżność i różnica pomiędzy różnymi aksjologiami w kształtowaniu właściwego ujęciu współczesnej demokracji. Zbieżność dotyczy ukazania wolności jako zasadniczego elementu demokracji, rozbieżność w ukazaniu fundamentu, na którym demokracja się gruntuje: godność osoby – wolność.

#### UWAGI KOŃCOWE

1. Współczesną rzeczywistość charakteryzuje wiele dylematów aksjologicznych. Mają one charakter sporów.
2. Do najważniejszych dziś aksjologicznych sporów zaliczyć należy:
  - spór o ważność aksjologii we współczesnej rzeczywistości,
  - spór o wartość podstawową w ocenie współczesnej rzeczywistości,
  - spór o rozumienie wolności,
  - spór o prawa człowieka,
  - spór o demokrację.
3. Spory aksjologiczne ujawniają zarówno protokoły zgodności, jak i protokoły ważnych rozbieżności w zakresie wielu kwestii współczesnego świata.

<sup>70</sup> Por. Cz. S t r z e s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1982, s. 373–377.

<sup>71</sup> J. T i s c h n e r, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 50.

**THE CRISIS OF VALUES AT THE BASIS OF THE CRISIS IN THE WORLD**

## SUMMARY

There is no doubt that everyone bears some of the impacts of today's economic crisis. But the causes of the crisis seem less certain to some theoreticians of the social life. The author examines this situation in the light of the Catholic Social Teaching. He analyses it primarily in the axiological sphere, seen both in their theoretical and practical dimensions. The problem, according to the author of the article, stems not only from detachment of economic activities from ethical rules, but a crisis of axiological reflection on social life itself. Modern dispute about axiological foundations has at its core the disagreement between personalism and liberalism. It is about understanding of the importance of axiology itself, of the concept of man, his freedom and rights, and about the shape of democracy. Whereas there are some common grounds, there is a lot of divergence of opinions, too. It is good then that the dispute be continued with the hope of coming to some agreement and arriving at common axiological foundations for social life.

**WERTEKRISE – GRUNDLAGE DER KRISE IN DER WELT**

## ZUSAMMENFASSUNG

Die zeitgenössische Wirtschaftskrise fühlen alle. In Bezug auf diese Tatsache gibt es keinen Streit. Weniger selbstverständlich erscheinen den Theoretikern des gesellschaftlichen Lebens die Quellen dieser Krise. Der Autor des Artikels analysiert die Situation hauptsächlich aus dem Blickpunkt der katholischen gesellschaftlichen Wissenschaft vor allem im axiologischen Bereich, und das sowohl in theoretischer als auch praktischer Dimension. Das Problem liegt nicht allein im Abreißen ethischer Grundsätze vom wirtschaftlichen und ökonomischen Handeln, sondern der Krise axiologischer Überlegung über das gesellschaftliche Leben. Der Streit um die axiologischen Grundlagen dreht sich zwischen dem Personalismus und liberalen Strömungen. Er betrifft das Verstehen der Tragweite der Axiologie selbst, der Konzeption des Menschen, das Verständnis seiner Freiheit, seiner Rechte sowie der Form der Demokratie. Im Streit zeichnen sich gemeinsame ähnliche Felder ab, aber es gibt auch zahlreiche Diskrepanzen. Der Streit ist also fortzuführen in der Hoffnung auf Verständigung und der Erarbeitung gemeinsamer axiologischer Grundlagen des öffentlichen Lebens.

## **CZYN DOSKONALĄCY OSOBE. W KRĘGU PERFEKCJORYZMU KAROLA WOJTYŁY**

**Słowa kluczowe:** człowiek, czyn, filozofia bytu, filozofia podmiotu, perfekcyjizm

**Key words:** man, act, philosophy of being, philosophy of subject, perfectionism

**Schlüsselworte:** Mensch, Tat, Seinsphilosophie, Philosophie des Subjectes, Perfectionismus

Jedną z cech osobowości ludzkiej jest perfekcjonizm. Określa się go niekiedy jako postawę człowieka, dla którego dokładność wykonywanych czynności jest priorytetem. Obok tego psychologicznego określenia mamy do czynienia z etycznym ujęciem perfekcjonizmu jako wymaganiem wobec jednostkowej egzystencji człowieka dotyczącym osiągnięcia doskonałości moralnej na drodze stałego rozwoju cnót. Perfekcjonizm, zarówno w sensie psychologicznym, jak i etycznym, odróżniany bywa od perfekcyjizmu. Ten ostatni byłby ideą historiozoficzną, która wyrażałaby pogląd o stałym postępie rzeczywistości historycznej ku coraz doskonalszym formom organizacji życia ludzkiego i jego wytworów kulturowych. U jej podstaw leżałoby przekonanie o dynamicznej wizji świata oraz natury ludzkiej kierowanej myślą daną człowiekowi przez Stwórcę<sup>1</sup>.

Czy jednak perfekcyjizm jest rzeczywiście wyłącznie ideą historiozoficzną? Wydaje się, że nie. Kiedy bowiem uważnie analizujemy filozoficzne prace krakowskiego personalisty Karola Wojtyły (1920–2005) to możemy zauważyć, iż pojęcie perfekcyjizmu używane jest przez niego w sensie etycznym. Dla Wojtyły jest to pogląd, według którego człowiek staje się moralnie lepszy przez każdy dobry czyn. Pojęcie perfekcyjizmu jawi się jako bogatsze treściowo od perfekcjonizmu mówiącego ogólnie o moralnym doskonaleniu się bytu ludzkiego<sup>2</sup>. Ponadto trzeba pa-

---

\* Ks. dr Karol Jasiński – absolwent Wydziału Filozofii KUL (2009), adiunkt na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Zajmuje się problematyką z zakresu historii filozofii nowożytnej i współczesnej oraz antropologii. Autor publikacji m.in. w „Idei”, „Studiach Elbląskich”, „Filozofii Chrześcijańskiej”.

<sup>1</sup> Cz. G ł o m b i k, *Idea perfekcyjizmu i jej kontekst historyczny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 31(1998), s. 234–236.

<sup>2</sup> K. W o j t y ł a, *W poszukiwaniu podstaw perfekcyjizmu w etyce*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 203.

miętać, że zgodnie z perfekcyjizmem, człowiek nie jest nigdy bytem doskonałym. Takim jest jedynie Bóg – Dobro Najwyższe. Natomiast istota ludzka może jedynie zmierzać ku temu celowi. Naturalnie wątek samodoskonalenia się człowieka przez dobre uczynki nie był odkryciem Wojtyły. Można go umieścić zarówno w ramach arystotelesowskiej teorii cnoty, jak i w tomistycznym nurcie myślenia o dobru jako zasadzie doskonalenia wszelkiego bytu<sup>3</sup>.

Poniższe rozważania są próbą analizy pojęcia perfekcyjizmu występującego w filozoficznych pismach Karola Wojtyły. Będą one przebiegać na trzech etapach. Na wstępie przedstawię główne założenia filozoficznej antropologii Wojtyły. Na ich tle przejdę do zaprezentowania ujęcia perfekcyjizmu w ramach realistycznej filozofii bytu oraz pokazania jego niemożliwości na gruncie filozofii podmiotu (świadomości).

## I. ZARYS TEORII OSOBY

K. Wojtyła prezentuje egzystencjalną (dynamiczną) wizję osoby jako podmiotu moralnego. Punktem wyjścia jego antropologii jest doświadczenie. Człowiek doświadcza jakiejś rzeczy lub osoby, ale jednocześnie doświadcza w sposób przedmiotowy lub podmiotowy samego siebie. Każde doświadczenie przekracza wymiar zmysłowy, ponieważ posiada aspekt zewnętrzny i wewnętrzny. Jego bowiem celem jest próba zrozumienia przedmiotu doświadczenia<sup>4</sup>. Doświadczenie człowieka związane jest według Wojtyły z zasadniczym faktem ludzkim, jakim jest działanie. Osoba ludzka ujawnia się w czynach, które pozwalają obserwatorowi zewnętrznemu na pewien wgląd w osobę działającą. Pomiędzy bowiem osobą a jej czynem zachodzi ścisła korelacja. Zasadniczą cechą czynów osobowych jest wartość moralna (dobro lub zło). Człowiek jest więc rozumiany przez Wojtyłę przede wszystkim jako podmiot moralny. Podmiot ów jawi się jako rzeczywistość dynamiczna (złożona z możliwości i aktu), która staje się dobra lub zła zależnie od wykonywanych czynów realizujących określone wartości moralne. Człowieka można więc nazwać nie tylko sprawcą, ale i twórcą swego działania. Widać więc, że moralność związana jest w sposób istotny z faktem bycia człowiekiem (osobą), a etyka łączy się u Wojtyły ściśle z antropologią<sup>5</sup>. Krakowski filozof próbuje więc zrozumieć i wyjaśnić człowieka na podstawie jego działania, które zakłada i ujawnia określoną strukturę przedmiotową (byt), jak i podmiotową (świadomość). Wojtyła uważa, iż nie można ich sobie przeciwstawiać, jak miało to niekiedy miejsce w historii. Należy raczej obie wziąć pod uwagę w pełnym wyjaśnieniu doświadczenia człowieka jako dzia-

<sup>3</sup> M. U l i ń s k i, *Karol Wojtyła/Jan Paweł II jako teoretyk i nauczyciel dobra*, w: „Biuletyn AGH” grudzień 2007, s. 5.

<sup>4</sup> K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000<sup>3</sup>, s. 51–56; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000<sup>3</sup>, s. 375–378.

<sup>5</sup> K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 57–61, 109–115, 119, 146–147.



łającego<sup>6</sup>. Dąży on bowiem do całościowego ujęcia człowieka, które domaga się syntezy różnych wymiarów na gruncie tego samego bytu osobowego<sup>7</sup>.

Wojtyła zaczyna swoje analizy od ukazania pewnych struktur świadomości ujawnionych przez ludzkie działanie. Świadomość nie jest jednak dla niego jakimś autonomicznym substratem, ale jedynie wyrazem duchowości człowieka oraz istotnym aspektem struktury osoby i jej czynu. Człowiek bowiem działa świadomie oraz jest świadomy czynu i jego sprawcy (refleksywna funkcja świadomości). Ucieka on tym samym od subiektywizmu rozumianego jako redukcja całej rzeczywistości do treści świadomości na rzecz subiektywności rozumianej jako podmiotowość<sup>8</sup>. Świadomość według Wojtyły ma wymiar emocjonalny, tzn. występujące w człowieku emocje są nie tylko przez nią odzwierciedlane, ale one warunkują również jej refleksywne działanie<sup>9</sup>.

Obok świadomości tym, co decyduje o specyfice czynu jako działania ludzkiego (*actus humanus*) jest moment sprawczości. Z jednej strony ujawnia on dynamiczną strukturę samego działania (świadomość i wolność), z drugiej natomiast strukturę tego, kto działa (immanencja i transcendencja)<sup>10</sup>. W działaniu ludzkiego podmiotu ujawnia się nade wszystko, zdaniem Wojtyły, wolność człowieka. Warunkowana jest ona tą właściwością bytu ludzkiego (władzą), jaką jest wola. Widoczna jest ona w stanowiącej istotę wolności jako autodeterminacji strukturze samostanowienia (samopanowanie i samoposiadanie). Samostanowienie stanowi też fundament dyspozycji do stawania się bezinteresownym darem dla innych. Ponadto struktura ta jest „tym, co nieredukowalne” w człowieku wskazującym na jego podmiotowość i osobowość<sup>11</sup>. Zasadniczą formą aktywności wolnej woli jest rozstrzyganie. Związane jest ono z intencjonalnym charakterem aktów człowieka, które są zawsze skierowane na jakieś dobro (wartość) domagające się odpowiedzi. Podstawą owego rozstrzygnięcia jest poznanie prawdy o dobru<sup>12</sup>. Zależność od prawdy o dobru widoczna jest w działaniu sumienia. Działa ono normatywnie, ponieważ wskazuje na powinność działania w przypadku dobra prawdziwego. Powinność bowiem łączy się ściśle z prawdą, do której z natury swej dąży umysł. Powinność przybiera formę nakazu odnośnie spełnienia określonego czynu i realizacji przez to jakiegoś dobra (wartości). Człowiek tym samym doskonali się, spełnia siebie w czynie i poprzez czyn (autoteleologia), co w konsekwencji prowadzi do szczęścia<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Tamże, s. 67–69.

<sup>7</sup> Tamże, s. 120–133.

<sup>8</sup> Tamże, s. 105–108; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 381–383.

<sup>9</sup> K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 99–105.

<sup>10</sup> Tamże, s. 73–76, 115–118.

<sup>11</sup> Tamże, s. 144–154, 165–167; t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000<sup>3</sup>, s. 426–427, 431; t e n ż e, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000<sup>3</sup>, s. 440–441.

<sup>12</sup> K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 169–173, 180–187.

<sup>13</sup> Tamże, s. 197–206, 216–219; t e n ż e, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000<sup>3</sup>, s. 482–488.

W myśli Wojtyły sprawczość czynu związana jest z odpowiedzialnością. Poprzez swoje czyny człowiek bowiem odpowiada na wartości. Jeśli są one prawdziwe, to wywołują powinność. Z racji tej powinności odpowiedź „na” wartość przybiera postać odpowiadania „za” wartość. Odpowiedzialność za wartość łączy się z odpowiedzialnością za sam podmiot i jego status moralny jako sprawcy czynu<sup>14</sup>.

Na podstawie analizy ludzkiego działania Wojtyła podejmuje kwestię złożoności i jedności osoby. Z jednej bowiem strony człowiek doświadcza siebie jako złożonego z wielu części, z drugiej natomiast ogląd fenomenologiczny i dynamizm bytu ludzkiego (transcendencja) wskazują na jego jedność. Wojtyła dostrzega zasadę tej jedności w duchowym pierwiastku bytu ludzkiego zwanym w tradycji duszą, której władzami są rozum i wola. Widzimy więc, że u kresu analiz etycznych i na ich podstawie dochodzi on do pewnych wniosków natury metafizycznej<sup>15</sup>. Związane jest to zapewne z głębokim przekonaniem Wojtyły, iż istota człowieka nie ujawnia się w wymiarze ontycznym, ale raczej moralnym. Podejście to decyduje więc o kolejności jego rozważań, które wychodzą od analiz ludzkiego dynamizmu działania i dochodzą do odkrycia jego metafizycznych racji<sup>16</sup>.

W metafizycznej strukturze człowieka Wojtyła wyróżnia dwie zasadnicze sfery: cielesną i psychiczną. Ciało jest dla niego koniecznym elementem bytu ludzkiego, wyrazem jego osobowości oraz środkiem działania. Istotną jego cechą jest instynktowna reaktywność na bodźce<sup>17</sup>. Na sferę psychiki składają się natomiast elementy zintegrowane wprawdzie z ciałem, ale jednocześnie nim nie będące. Zasadniczą cechą psychiki jest emotywność, którą łączy ze światem ludzkich czuć przejawiających się w różnych zachowaniach znaczonej świadomością<sup>18</sup>.

Powyższy szkic antropologii Wojtyły nie byłby pełny, gdybym przynajmniej nie wspomniał o jeszcze jednym istotnym przymiocie osoby, jakim jest uczestnictwo, czyli istnienie i działanie z innymi bytami osobowymi. Celem uczestnictwa jest formowanie autentycznej wspólnoty, która posiada dwa wymiary: międzyosobowy („Ja–ty”) oraz społeczny („My”). Jej członkowie skupienie są wokół realizacji dobra wspólnego. W ramach wspólnoty człowiek może przyjąć dwa rodzaje postaw: autentyczne (solidarność i sprzeciw) lub nieautentyczne (konformizm i unik). Przeciwnieństwem uczestnictwa jest alienacja przejawiająca się w negacji „ty” oraz w indywidualizmie i totalizmie<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 211–216.

<sup>15</sup> Tamże, s. 225–228, 296–300.

<sup>16</sup> Tamże, s. 236–239.

<sup>17</sup> Tamże, s. 241–250.

<sup>18</sup> Tamże, s. 261–272.

<sup>19</sup> Tamże, s. 301–304, 307–330; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 391–413; t e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000<sup>3</sup>, s. 451–460.

## II. PERFEKCJORYZM A REALISTYCZNA FILOZOFIA BYTU

Według Wojtyły, aspekt perfekcyjorystyczny występuje adekwatnie tylko przy założeniach filozofii bytu<sup>20</sup>. Wzorcowym tego przykładem są, zaprezentowane przez niego, poglądy Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

Zdaniem krakowskiego filozofa, Stagiryta zajmuje się dobrem w związku z bytem. Opiera się on na doświadczeniu, w którym mamy do czynienia z dążeniem jakiegoś bytu do celu. Ów cel jest utożsamiany z dobrem. Jako przedmiot pragnienia lub pożądania odpowiada ono jakoś naturze dążącego do niego bytu. Odpowiedniość ta przejawia się między innymi w tym, iż osiągnięte dobro doskonalą ów byt. Wojtyła zauważa jednocześnie, iż Arystoteles nie zadowalał się prostą konstatacją dotyczącą faktu celowości dążeń człowieka, ale pytał też o ich przyczynę. Z tej racji analizował on naturę dążącego do celu bytu. W wyniku tego doszedł do wniosku, iż dobrem jest zawsze coś, co tej naturze jakoś odpowiada i co ją potrafi udoskonalić. Dążenie więc jakiegoś bytu do celu jest niejako osadzone w jego naturze i z niej wypływa. Rozważania z zakresu metafizyki stanowią zatem, zdaniem Wojtyły, fundament dla arystotelesowskiej etyki. Etyka ta jest nauką o człowieku, który winien szukać dobra najbardziej odpowiadającego jego rozumnej naturze. Wyłącznie takie dobro jest dla niego godziwe, tzn. stanowi właściwy cel życia i działania. Inne natomiast dobra (przyjemnościowe i użyteczne) zaliczone zostały do kategorii środków do owego celu. Ponadto, wyłącznie dobro godziwe, czyli doskonalące człowieka, czyni go szczęśliwym. Cóż jest zatem owym dobrem godziwym prowadzącym człowieka do osiągnięcia szczęścia? Wojtyła stwierdza, że dla Arystotelesa jest nim posiadanie pozytywnych usprawnień, czyli cnót. To właśnie dzięki nim człowiek dążąc do różnych dóbr realizuje owo tkwiące w nim samym dobro, czyli doskonałość rozumnej natury. Trzeba jednak od razu podkreślić, iż człowiek nie jest jednak jakimś skupionym wyłącznie na własnym dobru egoistą. Wiadomo bowiem, iż każda osoba jest także istotą społeczną i jako taka liczy się także z wymaganiami dobra wspólnego<sup>21</sup>.

Wojtyła podkreśla, że arystotelesowska koncepcja etyki, po uwzględnieniu nowej koncepcji bytu oraz danych Objawienia, została przeszczepiona na grunt tzw. filozofii chrześcijańskiej. Dokonało się to dzięki Tomaszowi z Akwinu. Idąc śladem nie tylko Stagiryty, ale również Augustyna z Hippony, wychodzi on od dostrzeżenia ścisłego związku między bytem i dobrem. Według Akwinaty dobro jest celem bytu przyczyniającym się do jego udoskonalenia. Dobro stanowi zatem cel działania. Podstawą działania jest natomiast natura danego bytu. Działająca natura dąży do dobra jako celu dlatego, że szuka swego udoskonalenia. A tylko określone dobro potrafi ją udoskonalić. Natura bytu dążąc do swojej doskonałości jest wewnętrznie złożona: pod pewnym względem posiada doskonałość, a pod innym jej nie ma. Doskonałość jest aktem, a więc byt dążący do niej musi być w możności. Pojęcia aktu i możności są więc elementarnymi składnikami teorii dobra. Ponadto wyrażają one przekonanie o dynamizmie rzeczywistości. Zasadniczym przejawem owego

<sup>20</sup> K. W o j t y ł a, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 204.

<sup>21</sup> K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, Lublin 2006<sup>2</sup>, s. 91–96, 100–110; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 204–205.

dynamizmu są zachodzące w bytach zmiany, które polegają na aktualizowaniu się możliwości. Aktualizacja to przejście z nieistnienia do istnienia czegoś. Zaistnienie nowych jakości w bycie przyczynia się do jego doskonałości. Wojtyła zauważa, iż według Tomasza podstawowym dobrem w bycie jest samo jego istnienie. Kiedy w danym bycie istnieje jego substancja i odpowiednie przypadłości, wtedy jest on pełnym dobrem w swoim gatunku. Natomiast brak jakiejś wymaganej przypadłości jest złem. Byt będący samoistnym istnieniem, czyli Bóg, jest też bezwzględnie pełnią dobra. Każdy inny byt, na mocy partycypacji, uczestniczy w Nim. Według Akwinaty, doskonałość danego bytu to pełnia istnienia odpowiednia dla niego z racji posiadanej natury. W przypadku człowieka, który posiada naturę rozumną, to właśnie ona domaga się aktualizacji poprzez świadome czyny ludzkie<sup>22</sup>. Jeśli więc działanie człowieka odpowiada jego naturze i właściwemu dla niej dobru, wówczas go doskonali. Jeśli natomiast brakuje owej zgodności, to mamy do czynienia z degradacją istoty ludzkiej. Ważną funkcję w tym procesie odgrywa rozum, który wskazuje prawdziwe dobro przyczyniające się do rozwoju natury człowieka<sup>23</sup>. K. Wojtyła, podążając za myślą Augustyna i Tomasza z Akwinu, podkreśla też, iż miarą doskonałości danego bytu jest dostosowanie się do sposobu bytowania wyznaczonego przez formę, następnie do gatunku oraz innych bytów (*modus, species, ordo*). Ponadto przypomina o idei egzemplaryzmu, według której byty stworzone odzwierciedlają doskonałość Bytu Boskiego będącego wzorem i miarą ich doskonałości<sup>24</sup>.

Powyższe poglądy Wojtyły, oparte na filozofii Stagiryty i Akwinaty, stanowiły swoiste *antidotum* na tendencje panujące w etyce znaczone relatywizmem i subiektywizmem o charakterze hedonistycznym. Tym samym, włącza się on w nurt tych myślicieli, którzy pragnęli przypomnieć ów klasyczny pogląd, że w nauce moralnej sprawą podstawową jest kształtowanie charakteru człowieka. Stojąc na gruncie realistycznej koncepcji dobra K. Wojtyła żywił przekonanie, że każdy dobry uczynek, czyli zgodny z naturą człowieka, kształtuje lub wzmacnia jego dobry charakter. Każdy dobry uczynek czyni działającego lepszym. A więc nie od razu doskonałym, ale właśnie lepszym<sup>25</sup>.

### III. W OBLICZU FILOZOFII ŚWIADOMOŚCI

Na tle powyższych analiz warto przyjrzeć się teraz nowożytnemu nurtowi w myśli ludzkiej, czyli filozofii podmiotu (świadomości). Według Wojtyły, na jej gruncie

<sup>22</sup> K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 233–234; t e n ż e, *Wykłady lubelskie*, s. 122–130, 173–174; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 205–207.

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 216, 218.

<sup>24</sup> K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie...*, s. 235–238.

<sup>25</sup> M. Uliński, art. cyt., s. 5.

nie można w sensie ścisłym mówić o perfekcjonizmie<sup>26</sup>. Dlaczego? Po pierwsze z tej racji, iż w teorii człowieka świadomość została oderwana od całości bytu ludzkiego i potraktowana nie jako jego władza, ale jako samodzielny podmiot. W związku z tym świadomość może być podmiotem wartości jako treści intencjonalnych, ale nie jako tego, co doskonali cały byt. Po wtóre, w wyniku analiz świadomości dochodzi się jedynie do odsłonięcia jej treści. Dobro moralne nie jest natomiast wyłącznie jedną z treści, ale przede wszystkim doskonałością bytu świadomego. Obie te tezy, zdaniem Wojtyły, dochodzą do głosu w sposób wyraźny w poglądach I. Kanta i M. Schelera<sup>27</sup>.

Pierwszy z nich, w wyniku krytyki rozumu teoretycznego, odrzucił filozofię bytu (metafizykę) jako naukę. Jedną z konsekwencji było skoncentrowanie się na badaniu świadomości z pominięciem całości bytu ludzkiego. Rozum nie był już dłużej dla Kanta władzą człowieka, ale uzyskał swoistą autonomię i podmiotowość. Rozum teoretyczny był odtąd traktowany jako świadomość posiadająca aprioryczne formy i kategorie, które porządkowały różnorodne zjawiska zaczerpnięte z doświadczenia. Na formach rozumu praktycznego oparł on natomiast swoją etykę. Zasadniczą jego formą jest aprioryczny imperatyw kategoryczny. Posiada go każdy człowiek, który dzięki niemu doświadcza powinności działania. Obok tego imperatywu podmiot ludzki ma przeżycie wolności. Wprawdzie jako istota zjawiskowa człowiek doświadcza swej determinacji, ale jako istota noumenalna przeżywa swoją autonomiczną wolność. To właśnie ona stanowi warunek i fundament wszelkiej moralności. Owo przeżycie autonomicznej wolności związane jest z imperatywem jako formą rozumu praktycznego. Kiedy rozum kieruje się imperatywem powstaje powinność, która polega na determinacji nie z zewnątrz, ale od wewnątrz. To przeżycie wolności związanej z realizacją powinności prowadzi do afirmacji człowieka i przeżycia nadzmysłowego zadowolenia<sup>28</sup>. Wojtyła zauważa jednak, że rozum, jak mogłoby się to wydawać, nie pełni w rzeczywistości kierowniczej roli w moralnym postępowaniu człowieka. Stanowi on jakiś sztuczny twór wytworzony dla potrzeb kantowskiej filozofii. Jest on autonomicznym podmiotem apriorycznych form, a nie częścią bytu ludzkiego zdolną do kierowania nim jako podmiotem działania<sup>29</sup>. Zdaniem Wojtyły, rezultatem tego jest oderwanie u Kanta przeżycia moralnego od aktu działania. Prawdopodobnie złożyło się na to także kilka innych czynników: podział rzeczywistości na sferę fenomenów i noumenów, sformalizowanie moralności i jej ograniczenie wyłącznie do imperatywu występującego w sferze noumenalnej, czy też odmówienie woli statusu samodzielnej władzy i jej utożsamienie z rozumem praktycznym<sup>30</sup>. Według Wojtyły, u Kanta nie może być też żadnej mowy o dobru w sensie ścisłym. Wydaje się, iż filozof z Królewca ograniczył się do podania warunków przeżycia moralności. Wymieniona wśród nich autonomia podmiotu mogła-

<sup>26</sup> K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 173.

<sup>27</sup> K. Wojtyła, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 211.

<sup>28</sup> K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, s. 40–49; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 207–208.

<sup>29</sup> K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu...*, s. 227–228.

<sup>30</sup> K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 163–169; t e n ż e, *Wykłady lubelskie*, s. 52–54.

by ewentualnie wskazywać na doskonałość człowieka. Natomiast wszelkie przedmiotowe aspekty dobra i doskonałości bytu ludzkiego zostałyby wyeliminowane na rzecz pewnych typów przeżyć świadomości ludzkiej<sup>31</sup>.

K. Wojtyła zauważa, że subiektywistyczny aprioryzm Kanta został zastąpiony aprioryzmem obiektywistycznym przez M. Schelera. Zdaniem niemieckiego fenomenologa, treści świadomości nie pochodzą od niej samej, ale z zewnątrz jej. Dzięki temu wyszedł on niejako poza świadomość. Świadomość ta posiada w odróżnieniu od Kanta charakter emocjonalny i jest nastawiona na świat różnorodnych wartości. Treścią świadomości są więc wartości, których doświadcza się w kontakcie z różnymi przedmiotami. Wartości są obiektywnymi jakościami rzeczy zewnętrznych. Znajdują się więc poza świadomością. Zdaniem Wojtyły, Schelera nie interesują jednak owe zewnętrzne przedmioty, ale wyłącznie same wartości ujmowane intuicyjnie. Życie moralne człowieka zamknięte jest u niego w granicach świadomości i jej przeżyć intencjonalnych skierowanych na osadzone w przedmiotach wartości, które niejako zapraszają człowieka do ich realizacji. Świadome przeżycia mają charakter odczucia i chcenia. Wartości są bowiem spontanicznie odczuwane i chciane. Co więcej, przedmiotem odczucia i chcenia są nie tylko poszczególne wartości, ale również ich uporządkowana hierarchia. Ów świat określonych wartości odczuty przez podmiot w swej hierarchicznej strukturze, dany w przeżyciu emocjonalno-poznawczym, nazywany jest etosem. Etos ten z natury swojej jest zmienny, uzależniony od miejsca, czasu i ludzi. Rzeczą godną uwagi według Wojtyły jest to, że moralne wartości dobra i zła nie należą do tej hierarchii. Występują one zawsze w związku z innymi wartościami i są warunkowane dokonywanym wyborem między wartościami (pozytywnymi i negatywnymi, wyższymi i niższymi) oraz następującą po nim reakcją emocjonalną (szczęście lub przygnębienie)<sup>32</sup>.

Warto w tym miejscu postawić pytanie: czy odczuwane przez człowieka wartości potrafią go udoskonalić? Zdaniem Wojtyły odpowiedź musi być negatywna. Twierdzi on bowiem, iż między teorią wartości M. Schelera a etyką perfekcyjorystyczną zachodzą pewne różnice. Zasadnicza z nich dotyczy samej koncepcji osoby. Osoba nie jest u Schelera obiektywnym bytem, ale jedynie jednością świadomych przeżyć. Świadomość człowieka jest samodzielnym podmiotem, który doznaje emocjonalnych poruszeń w doświadczeniu moralnym. Dokonuje się to w kontakcie z wartościami jako jej treściami intencjonalnymi. Wartości te nie doskonałą jednak osoby z tej racji, iż owa świadomość nie jest dla nich żadnym podmiotem, a one same są wyłącznie przedmiotem intencjonalnego odczucia<sup>33</sup>. Kolejną ważną kwestią jest samo pojęcie wartości i dobra przez Schelera. Wojtyła podkreśla, iż niemiecki fenomenolog nie podał żadnej definicji wartości. Mówił on zawsze o wartościach w związku z przeżyciem człowieka, a tym samym sprowadzał je do

<sup>31</sup> K. W o j t y ł a, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 208.

<sup>32</sup> K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001, s. 45–51, 70–77; t e n ż e, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie...*, s. 241–242; t e n ż e, *Wykłady lubelskie*, s. 24–30; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 209–210.

<sup>33</sup> K. W o j t y ł a, *Ocena możliwości...*, s. 67–70; t e n ż e, *W poszukiwaniu podstaw...*, s. 210–211.

określonego podmiotu. Wydaje się to być konsekwencją zbyt dużego dowartościowania sfery emocjonalnej przez Schelera. Podobnie ma się rzecz z dobrem, które związane jest z wartością. Dobro, podobnie jak wartość, jest oderwane od rzeczy. Co więcej, wartości niejako konstytuują dobro nadając mu charakter przedmiotowy<sup>34</sup>. Ponadto zdaniem Wojtyły, samo odczucie hierarchii wartości ma charakter opisowy i nie dostarcza człowiekowi podstawy do bezpośredniego normowania określonego czynu<sup>35</sup>. Najważniejszą jednak kwestią dotyczącą wartości i powiązaną z procesem doskonalenia się człowieka jest zawężenie przeżycia wartości jedynie do wymiaru emocjonalnego i utożsamienie z nim całego doświadczenia moralnego. Wojtyła wyraża w tym punkcie swój zdecydowany sprzeciw. Jego bowiem zdaniem, konstytutywnym elementem moralności jest moment chcenia. Wprawdzie Scheler zdawał sobie z tego sprawę, ale chcenie miało u niego charakter aktu intencjonalnego i emocjonalnego. Wola człowieka była dla niego wyłącznie jedną z funkcji życia emocjonalnego. Z tej więc racji, że każde chcenie człowieka pozostaje w mocy pierwsiastka emocjonalnego, osoba nie może się zdobyć na akty sprawcze wolnej woli. Natomiast zdaniem Wojtyły, wartość tylko wtedy może być moralna, gdy jest nie tylko odczuwana, ale przede wszystkim urzeczywistniana przez osobę. Tymczasem u Schelera wartości moralne są jedynie domeną świadomych przeżyć, a nie konkretnych czynów<sup>36</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozważania były próbą analizy idei perfekcyjizmu, która występuje wielokrotnie w filozoficznych pismach Karol Wojtyły. Nadał on jej sens etyczny, zgodnie z którym człowiek staje się moralnie lepszy przez każdy dobry czyn. Punktem wyjścia były dla mnie pewne założenia zaczerpnięte z antropologii Wojtyły. Kreśląc swoją teorię człowieka odszedł on od ujęcia statycznego (substancjalistycznego) na rzecz dynamicznego. Zasadniczą kategorię w odniesieniu do człowieka stanowi doświadczenie moralne, ponieważ istota ludzka jawi się przede wszystkim jako byt działający. W przekonaniu Wojtyły, każdy czyn odsłania osobę. Właśnie poprzez analizę czynu starał się on dokonać całościowego zrozumienia osoby poprzez ujawnienie jej zasadniczych struktur podmiotowych (świadomość, sprawczość, samostanowienie poprzez odpowiedź na wartości, odpowiedzialność) i przedmiotowych (duchowość, psychizm, cielesność, uczestnictwo). Będące u podstaw rozważania etyczne zostały więc u Wojtyły uzupełnione i pogłębione przez analizy metafizyczne.

Na tym tle pokazałem ujęcie perfekcyjizmu na gruncie filozofii bytu i jego niemożliwość w ramach filozofii świadomości. Związane jest to między innymi z dwoma różnymi płaszczyznami, na jakich są one uprawiane (ontologicznym i psy-

<sup>34</sup> K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, s. 16–20, 54–55.

<sup>35</sup> K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie...*, s. 244–245; tenże, *Wykłady lubelskie*, s. 30–32.

<sup>36</sup> K. Wojtyła, *Problem oderwania przeżycia...*, s. 175–176; tenże, *Wykłady lubelskie*, s. 32–34, 36–38, 50–52.

chologicznym, realnym i intencjonalnym). Według Wojtyły, postaciami reprezentatywnymi dla filozofii bytu są Arystoteles i Tomasz z Akwinu. Utożsamiają oni dobro z celem będącym przedmiotem dążeń danego bytu. Cel odpowiada jego naturze, a osiągnięcie go winno ją doskonalić. Metafizyczną podstawą doskonalenia jest występujące w każdym bycie i będące zasadą zmiany złożenie z możliwości i aktu. Doskonalenie się człowieka polega na przechodzeniu z możliwości do aktu. Podstawową doskonałością jest zawsze określony sposób istnienia, natomiast doskonałość natury określona jest zawsze przez nadaną jej formę. Celem (dobrem) każdej rzeczy lub osoby winno więc być aktualizowanie potencjalności tkwiących w naturze, a w wyniku tego jej doskonalenie.

Zdaniem Wojtyły, brak możliwości perfekcjonizmu widać najlepiej w myśli Kanta i Schelera. Dla ich poglądów są charakterystyczne dwie idee: oderwanie świadomości od całości ludzkiego bytu oraz redukcja dobra do przeżyć świadomości. U Kanta cała moralność człowieka rozgrywa się w ramach rozumu praktycznego, w którym ujawnia się wolność podmiotu, imperatyw kategoryczny oraz powinność. Z racji autonomii świadomości (rozumu) nie ma jednak przejścia do całości bytu ludzkiego, co prowadzi do oderwania przeżycia moralności od aktu działania. Podobnie u Schelera doświadczenie moralne ograniczone zostało do sfery świadomości, która w aktach intencjonalnych przeżywa wartości jako wyłącznie przedmioty odczucia. W związku z tym, wartości, mimo pozoru obiektywności, są zrelatywizowane do określonego podmiotu. Ponadto konsekwencją ich opisowego charakteru jest negacja powinności, a w wyniku emocjonalizacji moralności została praktycznie przeoczona cała sfera wolitywna (działanie człowieka).

Perfekcjonizm Wojtyły jest więc, jak widać, prostą konsekwencją jego antropologii, która wydaje się stanowić udaną próbę podmiotowo-przedmiotowego ujęcia bytu ludzkiego. Szczególnie wartościowe są analizy człowieka jako istoty dynamicznej (działającej) oraz wskazanie i charakterystyka warunkujących ją struktur. Taka charakterystyka człowieka bliska jest doświadczeniu egzystencjalnemu. Każdy byt ludzki przeżywa siebie przede wszystkim w rozumnym działaniu. Czyn ludzki wyraża osobę, ale także ją kształtuje zależnie od realizowanych w nim wartości. Co więcej, ma wpływ nie tylko na jednostkę, ale także na wspólnotę ludzką, ponieważ człowiek zawsze istnieje i działa z innymi ludźmi. W swojej koncepcji Wojtyła dobrze ujął te momenty, chociaż pewne jej elementy domagają się niewątpliwie doprecyzowania (np. emocjonalność świadomości, ontologia wartości, psychizm).

Powiązana ściśle z etyką teoria człowieka daje w konsekwencji optymistyczną wizję bytu ludzkiego. Człowiek żyje w świecie dóbr (wartości) prawdziwych, ale i pozornych. Dzięki swemu rozumowi potrafi odróżnić jedno od drugich. Wybierając coraz to nowe dobra autentycznie realizuje i doskonali swoją naturę. Gdzieś jednak w tle zawsze istnieje niebezpieczeństwo złego rozeznania i niewłaściwego wyboru. Ludzka egzystencja nosi więc, posługując się językiem Tischnera, znamię dramatyizmu. Wojtyła ufa chyba jednak człowiekowi i zdaje się sugerować, że nawet pomimo błędów i pomyłek, będzie się on opowiadał po stronie prawdziwego dobra i dzięki jego urzeczywistnieniu w czynach stopniowo doskonalił swoją ludzką naturę.



**A ACT PERFECTING A PERSON. THE IDEA OF PERFECTORISM  
IN THE PHILOSOPHY OF KAROL WOJTYŁA**

## SUMMARY

The paper presents the idea of perfectionism in the philosophy of Karol Wojtyła – a man becomes morally better, but not perfect, by every good action. The article has three parts: 1) the outline of Wojtyła's philosophical anthropology: a man is a morally subject, because every man is a acting being; every deed reveals not only person but also basic structure of the man (subjective structure – consciousness, causality, self-determination, responsibility and objective structure – soul, psyche, body, participation); 2) the possibility of perfectionism in the classical philosophy of being (Aristotle and Thomas Aquinas): a good is identical with the aim of the striving of the being; the aim is adequate to the nature of the being and improves it; the perfection is defined by the way of being and the substantial form; the purpose of every being should be the actualization of the possibilities of the nature; 3) the impossibility of the perfectionism in the philosophy of consciousness (I. Kant and M. Scheler): a mind has been separated from the whole being and a good has been reduced to the experience of the consciousness (Kant's categorical imperative and Scheler's experience of values); the consequence is the isolation the experience from the action.

**DIE VERBESSERUNG DER PERSON DURCH DIE TAT.  
DIE IDEE DES PERFECTORISMUS IN DER PHILOSOPHIE  
VON KAROL WOJTYŁA**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz präsentiert die Idee des Perfectionismus in der Philosophie von Karol Wojtyła – ein Mensch wird moralisch besser, aber nicht vollkommen, durch jede gute Tat. Der Aufsatz hat drei Teile: 1) der Abriss der philosophische Anthropologie von Wojtyła: der Mensch ist ein moralischer Subject, weil er tätig ist; jede Tat offenbart nicht nur diese Person, aber auch ihre Grundstruktur (subjective Struktur – Bewusstsein, Kausalität, Selbstbestimmung, Verantwortlichkeit und objective Struktur – Seele, Geist, Leib, Teilnahme); 2) die Möglichkeit des Perfectionismus in der klassische Seinsphilosophie (Aristoteles und Thomas von Aquino): das Gut ist identisch mit dem Ziel des Bestrebens der Person; das Ziel ist der Menschennatur entsprechend und verbessert sie; die Vollkommenheit ist durch die Seinsweise und die substantielle Form bestimmt; das Ziel ist die Verwirklichung der Möglichkeiten der Natur; 3) die Unmöglichkeit des Perfectionismus in der Subjektesphilosophie (I. Kant und M. Scheler): der Geist wurde vom ganzer Person abgesondert und das Gut ist das Erlebniss des Bewusstseins (kategorischer Imperativ von Kant und Erfahrung der Werte von Scheler); die Konsequenz ist die Isolation der Erfahrung und der Tat.



## LICHWA, POTĘPIANA FORMA CHCIVOŚCI

**Słowa kluczowe:** lichwa, nauka Kościoła, chciwość, etyka zysku, rynek finansów

**Key words:** usury, Church teaching, avarice, profit ethics, financial market

**Schlüsselworte:** Wucher, Kirchenlehre, Habgier, Gewinnethik, Finanzmarkt

### WSTĘP

Czy ekonomiczny kryzys, z jakim próbują walczyć politycy i bankierzy, jest skutkiem niczym niepohamowanej chciwości? Zapewne nie tylko. Obnażenie współczesnych mechanizmów chciwości, w neoliberalnej formie gospodarki rynkowej, choć nie jest łatwe, to jest potrzebne<sup>1</sup>. W artykule zostanie podjęty jeden aspekt, określane tradycyjnie mianem „lichwy”.

Banki, aby zarobić, ale też podmioty gospodarcze, kalkulują maksymalny zysk. Wiele procedur jest objętych tajemnicą gospodarczą. Nie trzeba jednak być specjalistą, by dostrzec spekulacyjne działania, zwłaszcza w sytuacji spłaty odsetek za pożyczane pieniądze. Czysty rachunek zysków oraz strat, jest dość rzadkim przypadkiem. Rynek finansów rządzi się swoistymi prawami. Nie znaczy to, że nie podlega moralnej ocenie. Polityka, w tej grze również odgrywa znaczącą rolę. Chciwość nie jest ekskluzywna i nie omija klientów oraz pazernych inwestorów. Rodzi się pytanie: kto jest ofiarą, a kto w celu osiągnięcia maksymalnego zysku zastawia „pułapkę” i „podpala” rynek? Z powodu chciwości i finansowych operacji rodzą się zjawiska powodujące groźbę niekontrolowanej, ekonomicznej katastrofy. Takie

---

\* Ks. dr hab. Stefan Ewertowski, ur. 1951 r. w Malborku, prof. nadz. Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w Katedrze Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej. Zajmuje się badaniem kultury wspólczesnej z uwzględnieniem roli religii oraz procesu integracji europejskiej.

<sup>1</sup> *Na krawędzi. Opowieści o kryzysie*, pod red. Graydon Carter, wyd. Kurhaus 2011: kapitalna kronika wydarzeń z lat 2008–2009. Mark Bowden, Bryan Burrough, Bruce Feirstein, Niall Ferguson, Michael Lewis, David Margolick, Bethany McLean, Nina Munk, Cullen Murphy, Todd S. Purdum, Mark Seal, Michael Shnayerson, Eleanor Squillari, Joseph E. Stiglitz, Vicky Ward w esejistycznej formie, najpierw w magazynie *Vanity Fair* pokazują mechanizmy, które doprowadziły do najpotężniejszego światowego kryzysu finansowego od czasu Wielkiego Kryzysu lat 30. XX wieku.

refleksje związane z zagadnieniem chciwości, pozwalają również na postawienie pytania, o to, czy nie należy wrócić w społecznym dyskursie do starej kwalifikacji moralnej, którą określano, jako „proceder lichwy”.

Chrześcijaństwo, chciwość umieszcza w katalogu grzechów głównych. Dante, będący świadkiem późnośredniowiecznego myślenia o lichwie, chciwcom wyznacza miejsce w czwartym kręgu piekła. Lichwa to uleganie chciwości oraz proceder wyzysku. Dlaczego? Jest to działanie wykorzystujące trudną sytuację materialną bliźniego lub jego niewiedzy w celu odniesienia korzyści.

Operacje wirtualnymi kwotami stały się powszechną praktyką. Mimo powszechnego zjawiska, trzeba pytać o stosunek tej praktyki do lichwy. Niepewny status ekonomiczny, to los większości współczesnych ludzi. Moralizatorski akcent w spojrzeniu na lichwę jest więc nieodzowny. W artykule zostanie przedstawiona tradycyjna ocena lichwiarskiego procederu oraz sposób argumentacji, pozwalający na jego negatywną kwalifikację. Zostaną też przypomniane pewne reguły obrotu pieniądzem, które w pogoni za zyskiem zostały zapomniane. Może potrzebny byłby „współczesny” Molière, który w komedii, a w rzeczywistości, w najsmutniejszym dramacie *Skąpiec* (1668), na nowo ukazałby chciwość i zakłamanie, upadek moralny i kulturowy ogarniętych materializmem i korupcją współczesnych ludzi. Trzeba przypominać także Mikołaja Gogola, który za pomocą metafory *Martwych dusz* (1842) ukazałby demoniczne uwiedzenie pieniądzem. Zresztą, nie jest to jedynie cecha współczesności, jednak *Skąpiec*, którego reprezentuje Harpagon, sam tego nie jest w stanie zobaczyć. Głosu trzeba też udzielić chrześcijańskiej tradycji.

## I. ŹRÓDŁA PRAKTYKI OBROTU PIENIĘDZMI

Wszystkie formy europejskiej kultury mają swoje źródła w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Sposoby społecznych zachowań, zbiorowych działań podawał już kodeks króla Babilonii Hammurabiego (XVIII–XVII w. p.n.e.), ale o wiele szerzej znajdują się one w hebrajskiej *Torze*, czyli w *Pięcioksięgu*. Stanowi on część Biblii, którą chrześcijanie określają jako Stary i Nowy Testament. Otóż w ST, w *Księdze Wyjścia*, istnieje surowy zakaz pobierania odsetek od pożyczki: „Jeśli pożyczysz pieniądze ubogiemu z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie każesz mu płacić odsetek” (Wj 22,24)<sup>2</sup>. Tradycja ta nie знаła rozróżnienia na prawo Boże i prawo świeckie. Jak jeden tylko jest prawdziwy Bóg, jak jeden jest stworzony przez Niego świat, tak też jedno jest prawo, które reguluje sposoby wspólnotowego życia. Stawia ono negatywną granicę czynu mówiąc o tym, czego nie „wolno” czynić. Odnosiło się ono do życia codziennego i świąt, rytualnych zwyczajów, składanych ofiar, ślubów i obowiązku płacenia dziesięciny. Prawo regulowało, czyli nakazywało i zawierało wezwanie, aby nie pobierać od ubogich odsetek i nie stosować lichwy za pożyczone pieniądze (Kpł 25,35–37). Taki też jest nakaz w *Księdze Powtórzonego Prawa*: „Nie będziesz żądał od brata swego odsetek z pieniędzy, z żywności ani odsetek z czegokolwiek, co się

<sup>2</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3, Poznań – Warszawa 1982.

pożycza na procent. Od obcego możesz się domagać, ale od brata nie będziesz żądał odsetek, aby ci Pan Bóg Twój błogosławił we wszystkim, do czego rękę przyłożysz w ziemi, którą idziesz posiadać” (Pwt 23,20–21; 15,1; 30,20–24).

Ciekawa jest interpretacja i wyjaśnienie takiej regulacji. Opinia współczesnego rabinu Szaloma Ber Stamblera idzie w kierunku interpretacji pożyczki, jako czynu miłosierdzia względem ubogiego. Bogaty spełnia niejako rolę „bankiera Boga”. Wszystko pochodzi od Boga i jeżeli ktoś otrzymał więcej niż inni, to po to, by w imieniu Boga okazywać bliźnim miłosierdzie<sup>3</sup>. Na tym, co należy do Boga nie godzi się zarabiać, przynajmniej w granicach swojej wspólnoty braci i sióstr. Nie godzi się stosunki w tej samej rodzinie religijnej oprzeć na takich relacjach, jakie można stosować wobec „obcych”<sup>4</sup>. W ramach dobroczynności mieści się jałmużna, ale to jest czyn miłosierny wobec ubogiego inny od niepobierania odsetek za pożyczone pieniądze. Tradycja ta potwierdzona jest w *Talmudzie*: „«Większy jest ten, kto biednym pożycza pieniądze, niż ten, kto daje jałmużnę; zaś najlepszy ze wszystkich jest ten, kto inwestuje pieniądze w spółkę z biedakiem» (Szab. 63a), tj. bierze ubogiego na współnika”<sup>5</sup>. Z drugiej strony całe mienie, jakie człowiek posiada, ma je na zasadzie pożyczki od Boga. Jałmużna, jak i pożyczka bez procentów jest jedynie czynem sprawiedliwym, gdyż daje się z Boskich darów. Dodać jednak należy, że czyn sprawiedliwy jest gromadzeniem dóbr duchowych, a więc biedny jest okazją specyficznego zysku, jaki i tak bogaty zdobywa. Trzeba jednak przyjąć istnienie różnych dóbr i wartości. Inne szczegółowe prawo zwyczajowe reguluje warunki depozytu pieniędzy i pożyczki przedmiotów oraz wynajmu i dzierżawy<sup>6</sup>.

Sytuacja bardziej się komplikuje, gdy bogaty pożycza bogatemu pieniądze, by mógł on stać się jeszcze bardziej majątnym, czy też nie należy pobierać odsetek? Czy w takim przypadku obaj godziwie zarabiają? Tak być powinno, a zwłaszcza, by bogaty używał majątku w służbie wspólnoty. W praktyce ludzie są bardziej lub mniej skrupulatni. Myślenie w kategoriach religijnych jest nieodłączne od moralnego osądu. W nauczaniu rabinów ta kwalifikacja jest niezwykle ważna. Z dzisiejszego punktu widzenia, można mówić o wyjątkowej wrażliwości moralnej. Nie jest ona pozbawiona roztropności. Np., jałmużna w wysokości dziesięciny to minimum, mniej, to małoduszność. Nie powinna jednak przekraczać jednej piątej majątku, gdyż mogłoby to grozić bankructwem<sup>7</sup>. Ceniono uczciwość, potępiano oszustwa i wykorzystywanie naiwnych: „Nie wolno oszukiwać bliźniego, nawet goja”. Abraham Cohen twierdzi, że: „W *Talmudzie* potępiano nawet takie poczynania, które dzisiaj uważane są za legalne. «O tych, którzy magazynują produkty (aby podwyższyć ich cenę), którzy zajmują się lichwą, którzy dają skrócone miary i którzy wpro-

<sup>3</sup> Sz. Ber Stambler, *Ekonomia w judaizmie*, wywiad F. Memches, Warszawa 2011, s. 137.

<sup>4</sup> Jak wyżej, s. 49.

<sup>5</sup> A. Cohen, *Talmud – syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1995, s. 232.

<sup>6</sup> Jak wyżej, s. 333–340.

<sup>7</sup> C. Lawton, *Judaizm*, w: *Problemy etyczne w tradycji sześciu religii*, pod red. P. Morgan, C. Lawton, przeł. D. Chabrajska, Warszawa 2007, s. 220.

wadzają zamieszanie na rynku, Pismo powiada: *Przysiągł Pan na dumę Jakuba: Nie zapomnę nigdy wszystkich ich uczynków* (Am 8,7)», (B. b. 90b)<sup>8</sup>.

Współczesny człowiek jeszcze rozumie naganny wymiar oszustwa w postaci fałszowania miary i wagi, ale już tzw. spekulacja, czyli zarabianie na przewidywanej tendencji kształtowania się popytu, jest jak najbardziej akceptowana. Taka mentalność wyrasta z obniżki wartości wytwórczej pracy, a docenia spryt oraz zdolności handlowe kapitałem lub towarem. Cenioną sztuką staje się zdolność obracaniem wirtualnym kapitałem. Tradycja biblijna natomiast ukazuje, że troszczono się o ludzi ubogich. Pokusą jest wyzysk dłużnika przez wierzyciela, a dłużnik to człowiek ubogi, którego nie należy dobijać wysokimi procentami od pożyczki.

## II. PRZESŁANIE MORALNE ISLAMU

Czy w chrześcijańskiej Europie zapomniano, jak nagannie moralnym działaniem jest proceder lichwy? Muzułmanie przechodzą przemiany cywilizacyjne, ale w znacznym stopniu tradycja religijna kształtuje nadal życie społeczne. Przepisy oparte są na przesłaniu koranicznym – „A to, co dajecie na lichwę, by powiększyło się kosztem majątku innych ludzi, nie powiększy się u Boga. Lecz to, co dajecie jako jałmużnę, poszukując oblicza Boga – oni otrzymają to w dwójnasób”<sup>9</sup>. Troska i próba regulacji społecznych działań na religijnej płaszczyźnie, próbuje stać na straży bezpieczeństwa i ochrony mienia. W islamie ma to bardzo praktyczne przełożenie. Pomijając dyskusje, jakie toczą się wewnątrz wspólnoty islamskiej, jest faktem, że wypracowano praktyki w przypadku dziedziczenia i praw do spadku. W zakresie praktyki wspólnych finansów od początku ustanowiono tworzenie „wspólnego skarbu wszystkich muzułmanów, zasilanego przez obowiązkową jałmużnę (*zakaat*), pobieraną z majątku każdego”<sup>10</sup>. W okresie medyńskim powstały zakazy m.in. pożyczania na procent, ale także gier hazardowych, picia wina oraz posługiwania się kalendarzem słonecznym. Być może chodziło przede wszystkim o odróżnienie się od innych religii zwłaszcza chrześcijan i judaizmu<sup>11</sup>. Z czasem, zwyczaj stawał się prawem, które regulowało społeczne i moralne działania. Jako przykład może tu posłużyć prawo wyzwalań niewolników. Aby złagodzić praktykę przywilejów, prawo koraniczne ograniczało decydowanie majątkiem tylko do jednej trzeciej całości spadku. Ma to świadczyć o usiłowaniu praktykowania sprawiedliwości, bowiem ludzka natura jest chciwa i chimerna. Pożyczano pieniądze, chociaż potępiano lichwę. Natomiast brak terminowego zwrotu pożyczki wiązał się z możliwością podwójnego obciążenia. Niewątpliwie taki układ miał znamiona lichwy, a Mahomet potępiał grzechy społeczne (III, 130; 75; IV, 160–161)<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> A. Cohen, *Talmud*, dz. cyt., s. 236.

<sup>9</sup> *Koran*, Sura XXX, 39; przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 488.

<sup>10</sup> J. i D. Sourdel, *Cywilizacja islamu*, przeł. M. Skuratowicz i W. Dembski, Warszawa 1980, s. 41.

<sup>11</sup> Jak wyżej, s. 41.

<sup>12</sup> M. Gaudery-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 426.

Muzułmanie zdawali sobie sprawę, że przestrzeganie całkowitego zakazu pożyczki na procent byłoby uśmierceniem życia ekonomicznego, dlatego dyskusje toczyły się wokół wysokości oprocentowania. Stąd pożyczano pieniądze, sporządzając odpowiednie dokumenty lub powoływano świadków. W praktyce pożyczek możliwy był zastaw<sup>13</sup>. Nie było i nie jest sprzeczne z wiarą muzułmańską zabieganie o dobra ziemskie. Można zdobywać doczesną pomyślność na drodze handlu, produkcji towarów i ich sprzedaży. Na wypadek niedotrzymania umowy przewidywano jakąś rekompensatę. Arabowie mieli też skłonności do gry i hazardu. Bywało, że za pomocą wynagrodzenia pieniężnego można było uniknąć kary lub zemsty<sup>14</sup>.

Muzułmanin płacący podatek, wywiązywał się z zobowiązań względem Boga, bowiem Najwyższy jest prawowitym właścicielem wszystkich dóbr świata. Z tego myślenia wynika przekonanie, że: „Korzystanie z majątku było poza tym ograniczone zakazem lichwy, co stanowiło jedną z charakterystycznych cech prawa islamu”<sup>15</sup>. Na ile to prawo było i jest przestrzegane, skoro już w VIII wieku hanafici, znaleźli obejście tego prawa w postaci „fikcyjnej sprzedaży”, od której można było pobierać procent od faktycznie pożyczonej sumy? W praktyce okazało się, że ochrona sprawiedliwości i przestrzeganie ducha koranicznego prawa jest trudne i wymaga stałej czujności<sup>16</sup>. Trzeba uwzględnić fakt, że w islamie przestrzeganie prawa jest również aktem religijnym. Można różnie postrzegać islam w świecie, ale też można twierdzić, że cywilizacja islamu zachowywała większą integralność jedności życia społecznego i religijnego, bardziej niż cywilizacja europejska, która stosunkowo wcześniej emancypowała się z religijnego prawa moralnego.

Z pozycji chrześcijańskiej, jest pewnym problemem, gdy przyjmuje się podwójne standardy moralne, bowiem rozróżnia się prawa wiernych i niewiernych. Dbano też o rozwój handlu, który byłby niemożliwy bez operacji finansowych. Posługiwano się „listami kredytowymi”, „bonami płatniczymi”. Już to, pokazuje pomysłowość i dynamizm rynków finansowych, na których ważną rolę odgrywało państwo z różnorodnymi podatkami, wieloma instytucjami, nad którymi czuwali liczni prawnicy i urzędnicy. Na ogół muzułmanie płacili od ziemi dziesięcinę. Inna stawka praktykowana była wobec niewiernych. To było powodem rozróżnienia ziemi podległej dziesięcinie i ziemi podlegającej charadżowi<sup>17</sup>. Finanse były zróżnicowane w zależności od prowincji. Można mówić o historycznym: „skomplikowanym systemie biur i urzędów, o licznym i zhierarchizowanym personelu, który kontrolował skutecznie, jak to tylko możliwe, administrację finansową”<sup>18</sup>. Zdarzały się kryzysy finansowe. Na przestrzeni wieków na terenach cywilizacji islamu funkcjonowały różne mone-

<sup>13</sup> Jak wyżej, s. 427.

<sup>14</sup> Jak wyżej, s. 422–425.

<sup>15</sup> J. i D. S o u r d e l, *Cywilizacja islamu*, dz. cyt., s. 212.

<sup>16</sup> Jak wyżej, s. 213.

<sup>17</sup> Jak wyżej, s. 229. Nie było jednego systemu płacenia podatków, przejmowania spadków, konfiskaty majątków: A. M e z, *Renesans islamu*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1980, s. 123–147. „Śmierć bogatego człowieka była zawsze katastrofą dla całego kręgu jego bliskich: wtajemniczeni bankierzy i przyjaciele ukrywali się. Nie chciano władzom pokazać testamentu, aby nikt się nie zorientował, gdzie jest majątek zmarłego”: s. 130–131.

<sup>18</sup> Jak wyżej, s. 78.

ty i formy zobowiązań, którymi zajmowali się kupcy-bankierzy. Moralność, którą stosowali wobec życia religijnego i ekonomicznego, wywodziła się z objawionego źródła, z filozofii oraz mądrości praktycznej. Jednakże, jak pisze Mez: „Według prawa muzułmańskiego opłaty celne były zabronione, wszędzie jednak znajdowały się urzędy celne (*marasid*). Prawnicy wybrnęli z kłopotu w ten sposób, że podciągnęli opłaty celne pod podatek jałmużny (*zakat*), który wierni muzułmanie i tak musieli płacić”<sup>19</sup>. Była to więc swoista fikcja wolności od zróżnicowanych opłat celnych. Czy podobną fikcją stosowano w zakazie pożyczki na procent, by uniknąć oskarżenia o lichwę? Ok. 1000 roku w Isfahanie na bazarze było ok. 200 banków. Z czego utrzymywali się bankierzy? W praktyce stosowano tzw. *muchatarę*, która polegała ona na interpretacji pożyczki, jako sprzedaży za podwyższoną o uzgodniony procent cenę<sup>20</sup>. Przetrzytywali oni w depozycie pieniądze kupców, którzy płacili czekami. Udzielali pożyczek. Nadużycia urzędników to sprawa powszechna, niezależna od nakazów moralnych a nawet obowiązującego prawa. Prawo zakazywało brania procentów, ale obchodzono je na różne sposoby i w rzeczywistości odsetki mogły wynosić ok. 30 procent. „Opracowany około roku 800/200 kodeks praw zezwalał chrześcijanom dawać swoim współwyznawcom odsetki nawet do 20 procent. Szczególnie opłaczalna była lichwa w stosunku do ofiar skarbu państwa w czasie konfiskat i wymuszania pieniędzy. Wtedy można było zarobić na pożyczkach nawet 1000 procent. Zresztą samo społeczeństwo muzułmańskie X/IV wieku było dość dalekie od ścisłego stosowania się do przepisów prawa”<sup>21</sup>. Spekulacyjne działania na rynkach finansowych to stała pokusa: „Według Wansleba w roku 1664 wyśmiewano w Egipcie prawa zakazujące lichwy tak samo jak u nas: biorącemu pożyczkę wpychano towary o małej wartości za olbrzymie ceny”<sup>22</sup>.

Islam potępiał lichwę. W dzisiejszej sytuacji jest to intrygujący przykład. Praktyki były różne, bowiem niejednokrotnie zwyciężała chciwość. Przypomnienie tej praktyki o tyle jest wskazane, ponieważ jego źródeł należy też szukać w tradycji judaizmu oraz chrześcijaństwa. Ciekawym zjawiskiem jest również to, że kraje kierujące się etyką Koranu, w dużo mniejszym stopniu odczuły skutki światowego kryzysu finansowego. Państwa islamskie, doświadczyły współczesnego kryzysu w łagodniejszej formie a można mówić, że rozwijają się dynamicznie, i przygotowują się do konkurowania z gospodarkami zachodnimi.

### III. DYSKUSJA TRADYCJI TEOLOGICZNEJ

Nie zawsze liczył się tylko zysk, chociaż to ta właśnie praktyka, m.in. Bernarda Madoffa przyczyniła się do uruchomienia „finansowej maszyny zagłady”. Rzekomo udało się pokonać światowy kryzys finansowy, choć skutki będą odczuwalne przez lata. Chciwość i mentalność Wall Street pozostała. Podobnie jest i obecnie. Reakcje i przypadki pazerności banków są różne, jak i spektakularne. Symbolem może

<sup>19</sup> A. M e z, dz. cyt., s. 130–131.

<sup>20</sup> M. G a u d e f r o y - D e m o m b y n e s, *Narodziny islamu*, dz. cyt., s. 427.

<sup>21</sup> A. M e z, dz. cyt., s. 443–444.

<sup>22</sup> Jak wyżej, s. 444.



być decyzja dyrektora wykonawczego w banku Goldman Sachs, o czym donosiła prasa. Greg Smith zrezygnował z posady na znak sprzeciwu wobec sposobu, w jaki traktuje się klientów. Liczył się tylko zysk. W wolnej grze rynków, ignorujących zasady etyczne, czy można oczekiwać moralnych zasad działania od międzynarodowych koncernów gospodarczych, od karteli naftowych, od korporacji bankowych dysponujących wielkim kapitałem? Legalizm, przynajmniej niektórym się wydaje, że usprawiedliwia pazerne, lichwiarskie działania, choć skutki są tragiczne.

Ujęcie religijne odwoływało się do zasady naruszania sprawiedliwości. Lichwa krępuje wolność podmiotową, ogranicza inicjatywę gospodarczą, wykorzystując trudną sytuację materialną człowieka zmuszonego do zaciągania kredytu na lichwiarski procent. Taka praktyka obca jest miłości bliźniego. Właściwie przekreśla sens pomocy, choćby w postaci jałmużny. W dłuższej perspektywie czasu lichwa niszczy finansowy rynek.

Starożytni, pożyczkę rozumieli, jako pomoc subsydiarną. Nie należało wykonywać trudnej sytuacji materialnej swego brata, lecz mu pomóc. Nie należało przekraczać taksy ustawowej. Moralnie naganny był wszelki wyzysk, który wynikał z chciwości (dotyczyło to również wymuszania wysokich cen, zaniżania wynagrodzeń). Lichwę rozumiano szeroko. Dotyczyła ona praktyk udzielania kredytu, transakcji handlowych i świadczenia pracy<sup>23</sup>. Piętnowano wszelkie nadużycia finansowe i gospodarcze. Oczywiście, nie kierowano się zasadą wolnego rynku, ochroną konkurencji lub zasadą skutecznego działania. Najważniejszy był wymiar moralny wynikający z poczucia „przyzwoitości”, intuicyjnego rozumienia sprawiedliwości i religijnego nakazu. Nadużycia konfrontowano z najważniejszym przykazaniem Miłości Boga i bliźniego (Mk 12,28–34). Najbardziej surowo oceniano duchownych w procederze lichwy. Synod w Elwirze (306), duchownych przyjmujących procent od pożyczki nakazuje zdegradować i usunąć ze stanu duchownego. Świeckim lichwiarzom dawano szansę poprawy<sup>24</sup>. Podobną naukę podaje Sobór Nicejski I (325), piętnując najbardziej duchownych.

W polskiej refleksji teologicznej zjawiskiem i oceną moralną lichwy, jako ważnym problemem społecznym i gospodarczym i nauką w tym względzie według św. Tomasza z Akwinu, zajmował się Bernard W. Skrzydlewski. Potępiana lichwa w tradycji moralnego nauczania w Kościele, jako odsetki od pożyczki, mogła być tak wielka i tak rozłożona w czasie, że przewyższała wielkość długu. Nie można wykluczyć działań obliczonych na zniszczenie lub przejęcie majątku dłużnika. Taką sytuację analizowali również teolodzy średniowiecza. Z lichwą bowiem wiąże się zagadnienie etyczne oraz ekonomiczne. Dotyczy ono skutecznej walki rządów z inflacją, czuwaniem nad kursem walut, stopami procentowymi, co może być wykorzystywane w lichwiarskich operacjach. Trudno też przyjąć całkowitą obojętność rządów wobec działań społecznych, choć legalnych. Nie wszystko, co jest uspra-

<sup>23</sup> J. G o c k o, *Lichwa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2004, t. 10, k. 997.

<sup>24</sup> *Acta synodalia ann. 50–381*, op. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, t. 1, s. 53. Decyzje te zostały utrzymane w mocy na synodzie w Kartaginie (ok. 348), tamże, s. 199, oraz Hadrumetum (ok. 348), s. 200. Potwierdzenie tej wykładni: Kartagina III (397), t. IV, 22; VII, 16; w Laodycei (IV w.), 4, „Duchowni nie powinni udzielać pożyczek ani pobierać procentu zwanego «hemiolia»”, s. 111.

wiedliwione lub tylko dopuszczone prawem, jest godziwym działaniem z punktu widzenia etycznego. Inaczej sprawa wygląda w ideologii neoliberalnej.

Katolicka nauka społeczna stoi na stanowisku, że konieczna jest elementarna ochrona ludności przez służby państwa, bowiem istnieje też słuszne pobieranie wynagrodzenia od świadczonych pożyczek. Obok lichwy kredytowej, szeroko rzecz ujmując, jest to niesprawiedliwe wymuszanie świadczeń materialnych przy pomocy pisemnej umowy<sup>25</sup>.

Ustawowy zakaz pobierania opłat z tytułu pożyczki, wprowadzono na terenach państwa karolińskiego. Sobór laterański w 1139 r., obwarował lichwę karą infamii, a mimo wszystko znano zawodowych lichwiarzy (*usurarii manifesti*)<sup>26</sup>. Praktyka oprocentowania sięgała czasem dwukrotnej wielkości długu<sup>27</sup>. Św. Tomasz z Akwinu, jako teolog i filozof, znał chrześcijańską tradycję, czyli moralną ocenę o lichwie, gdyż była to sprawa dyskutowana<sup>28</sup>. W sprawie lichwy wypowiadali się: św. Bazyli<sup>29</sup>, Sinibaldus Fliscus (Innocentius IV), św. Albert Wielki, Guillelmus Altissiodorensis, Idzi z Lessines, Szymon z Bisiniano, Wilhelm z Auxerre, św. Bonawentura, Aleksander z Hales<sup>30</sup>. Gdy Akwinata powoływał się na autorytety, które w jego czasach miały większe znaczenie niż obecnie, to wykorzystywał ich do zwrócenia uwagi na problem, który wymagał racjonalnego uzasadnienia. Tomasz z Akwinu uważał, że lichwa, jakkolwiek potępienie jej ma źródło w Piśmie Św. i Tradycji, to dlatego, że nie jest ona zgodna z prawem naturalnym, a tym samym obowiązuje wszystkich ludzi. Uzasadnienie racjonalne opiera się więc na zasadzie sprawiedliwości i prawie naturalnym. Średniowieczni teoretycy uważali jednak, że pożyczanie pieniędzy polegało na przeniesieniu własności. W myśl tradycji prawa

<sup>25</sup> B. W. Skrzydlewski, *Istota lichwy według św. Tomasza z Akwinu*, w: „Roczniki Filozoficzne”, t. 13, z. 2 (1965), s. 28.

<sup>26</sup> Sobór Laterański II (1139) w kanonie XIII, *O lichwiarzach*: „Potępiamy następnie nienasyconą chciwość zysku lichwiarzy, uznaną za przeklętą i haniebną przez prawa Boże i ludzkie zakazaną przez Pismo Święte, tak w Starym, jak i Nowym Testamencie; ludziom trudniącym się lichwą odmawiamy wszelkiej posługi kościelnej; zarządzamy, aby żaden arcybiskup, żaden biskup, ani opat jakiegokolwiek zakonu i w ogóle żaden duchowny nie dopuszczał do siebie lichwiarzy bez największej ostrożności. Przez całe życie mają być uważani za pozbawionych czci, a jeśli się nie opamiętają, należy ich pozbawić chrześcijańskiego pogrzebu”: *Dokumenty Soborów Powszechnych (325–787)*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, t. II, s. 153. Por. Sobór Nicejski I, kan. 17 (*DSP* 1, 42); synod w Tarragonie (516), w: *Decretum Gratiani* C. XIV, q. 4, cap. 5; synod w Kartaginie 397) kan. 16, w: *Decretum Gratiani* C. XIV, q. 4, cap. 6; synod w Clichy (626–627), kan. 1 *O lichwie* (SCh 354, 530) synod Quinisexta (691), kan. 10 (CCO 137) mówi o lichwie duchownych. Por. także: T.P. McLoughlin, *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries)*, *Mediaeval Studies* 1(1929)84; 2 (1940) 4n; M o j ż e s z P o m e r a n z, *Lichwa*, Kraków 1938; J. Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, przeł. H. Zaremska, Gdańsk 1995, s. 152.

<sup>27</sup> B.W. Skrzydlewski, *Istota lichwy według św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 29–30.

<sup>28</sup> J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu – Życie, myśl i dzieło*, przeł. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 479.

<sup>29</sup> *Canones partum graecorum*, op. A. Baran, H. Pietras, przeł. S. Kalinowski, J. Szymańczyk, M. Mucha, Kraków 2009, t. III, s. 40.

<sup>30</sup> G. S t e u e r, *Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Thomas v. Aquin*, Stuttgart 1936.

rzymskiego: „[...] dłużnik mógł zużyć rzeczy pożyczone, będąc zobowiązanym do zwrotu rzeczy nie tych samych, lecz takich samych”<sup>31</sup>.

Akwinata odrzucał skrajne stanowiska absolutnego zakazu pobierania jakichkolwiek gratyfikacji z tytułu pożyczki, np. gdy pożyczkobiorca sam wyznaczał wielkość gratyfikacji, albo, gdy sam bez umowy postanawiał wynagrodzić pożyczkodawcę. Stanowisko św. Tomasza ulegało ewolucji i łagodniało, gdy zabezpieczona była wolność działań. Zobowiązanie prawne, to niesłuszne związanie dłużnika w celu zysku: „popelniać lichwę to znaczy «accipere usuram»” (S. Th. 2–2, 78,1c)<sup>32</sup>. Zdawano sobie sprawę z tego, że pożyczkobiorca odnosi korzyść z tytułu pożyczki, ale pożyczkobiorca jest w sytuacji koniecznej, a nie bezwzględnej. Liczył się też motyw, tym bardziej, gdy pożyczkobiorca zaciąga dług ponieważ chce tylko pomnożyć swój majątek. Chodziło więc o to, by uzasadnić taką praktykę pożyczek, które nie naruszałyby zasady miłości bliźniego. Ten otwarty problem podjął św. Tomasz, próbując zmierzyć się z godziwością zysku osiąganego z pieniężnej pożyczki. W tym celu należało bardziej sprecyzować pojęcie wartościujące moralnie – „lichwy”. Istotna kwalifikacja wynika z faktu np. wymuszania, naruszania prawa Bożego. Nagannie moralnie jest wszelki wyzysk, niesprawiedliwość, a w zakresie tych pojęć mieści się lichwa. Obok tego aspektu funkcjonalnego jest też znaczenie przedmiotowe lichwy. Polega ono na realnym uwzględnieniu rzeczowej podstawy zwrotu „przedmiotu pożyczki” oraz opłaty za udzielony kredyt. Według Skrzydlewskiego, św. Tomasz tłumaczy, że: „wierzyciel pobiera nie zapłatę za przedmiot pożyczki, lecz «*aliam recompensationem*» – inne wynagrodzenie, a mianowicie zapłatę za odstąpienie możności używania pożyczonych pieniędzy: «*Premium pro usu pecuniae mutuatae*»”<sup>33</sup>. Jest to więc we współczesnym rozumieniu nie procent od kredytu, lecz zapłata z tytułu pożyczki. Czy takie ujęcie, to tylko zabieg językowy, czy też rzeczywista decyzja rezygnacji z procentowej opłaty za udzielony kredyt?

Lichwa według Tomasza to „*quasi pretium mutui*”, czyli „jakby zapłata”. W praktyce zdarzały się pozorowane kontrakty, albo rzeczywiste umowy o pożyczkę, choć często stosowano umowę o pożyczkę związaną z umową kupna-sprzedaży. Dlatego: „Podwyższenie ceny towaru z racji sprzedaży na kredyt ma według św. Tomasza charakter wynagrodzenia z tytułu pożyczki; jest to więc zysk lichwiarski”<sup>34</sup>. Sama zapłata, jak i zysk może być godziwy, lecz nie zysk zdobyty, jako „pewnego rodzaju zapłata”, jako „opłata konwencjonalna”, „zapłata za życzliwość”, za „dobrodziejstwo”. Nie należy się zapłata za możliwość używania przedmiotu pożyczki, ani nie usprawiedliwia ją fikcyjne tytuły. Nie należy się zapłata za „nic”. W realistycznym myśleniu Tomasza nie mieściło się uznanie, aby sam pieniądz miał rodzić

<sup>31</sup> B.W. Skrzydlewski, *Przykład argumentacji św. Tomasza z Akwinu w dziedzinie etyki szczegółowej. Argumentacja przeciw pobieraniu wynagrodzenia z tytułu pożyczki*, w: „Roczniki Filozoficzne”, t. XIII, z. 2, 1965, s. 51–57.

<sup>32</sup> B.W. Skrzydlewski, *Istota lichwy według św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 41. B.W. Skrzydlewski cytuje różne sformułowania św. Tomasza z Akwinu: „*mutuare ad usuram*”, „*mutuare sub usura*”, „*mutuare pro usura*”. „(...) Według św. Tomasza lichwą jest wymuszanie przy pomocy umowy wynagrodzenia z tytułu pożyczki, mającego charakter fikcyjnej zapłaty za odstąpienie możności używania przedmiotu pożyczki”: tamże, s. 44.

<sup>33</sup> Jak wyżej, s. 33–34.

<sup>34</sup> Jak wyżej, s. 34.

pieniądz. Sytuacja takiego rozumienia czerpania zysków z tytułu pożyczki, mająca charakter zawodowego działania przez udzielającego (*usurarius, fenerator*), a więc swego rodzaju procederem „sprzedawania czasu”, została przełamana w czasach nowożytnych<sup>35</sup>. Ostatecznie Tomasz dopuszczał pobieranie procentu z powodu pojawiającej się straty, utraty dochodu oraz jakiegoś niebezpieczeństwa<sup>36</sup>.

Lichwa to moralnie złe działanie, lub zespół, bowiem, jej źródłem jest „chciwość serca” (S. Th. 2–2, 78, 4, 2). Dotyczy to również świadomych współników lichwiarzy, którzy pomagają w wyzysku. Nie dziwi więc negatywna ocena moralna, która mimo wszystko ulegała ewolucji. Św. Tomasz, jakkolwiek był przekonany, że wysoki procent od pożyczki jest niegodziwością i grzechem, to jednak zmienił sposoby argumentacji<sup>37</sup>. Mierzono się z tym problemem bez uniku, zwłaszcza w obliczu rozwijającego się kupiectwa i powstających aglomeracjach miejskich. Czynność lichwiarska otrzymała kwalifikację naruszenia prawa naturalnego. Proceder lichwy określano, jako „haniebny zysk”, „niegodziwy”. Jest on związany z niesprawiedliwością, a tym samym z krzywdą bliźniego<sup>38</sup>. Widziano pewien paradoks w tym, że czyn z natury dobry prowadzi do krzywdy, bowiem narusza sprawiedliwość wymienną. W bardziej radykalnym ujęciu uważano, że lichwa zawarta w niegodziwej umowie, to kradzież albo rabunek, ale, u Tomasza jest to umowa innego gatunku. Samo udzielenie pożyczki jest dobrym czynem, ale gdy czyn ten zostaje opłacony traci charakter pomocy. Zwycięża zachłanność, a w ramach chrześcijańskiej moralności istnieje konieczność praktykowania cnoty szczodrości. Podstawowa ocena lichwy wynika jednak z naruszenia cnoty sprawiedliwości. Im wyższa strata dłużnika, im większa świadomość pożyczkodawcy, tym większe przestępstwo moralne, a dla wierzącego grzech śmiertelny. Lichwa to forma wyzysku, która żerowała na biedzie i nieszczęściu, i miała społeczne skutki<sup>39</sup>. O ile uwzględniano pożyczki kupców, którzy potrzebowali kredytów w celu nie tylko prowadzenia działalności handlowej, ale i w celu pomnażania dochodów, to jednak w rozważaniach gnie zagadnienie ryzyka pożyczkodawcy, w przypadku, gdy dłużnik nie będzie w stanie zwrócić pożyczki.

<sup>35</sup> B.W. Skrzyski, *Istota lichwy według św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 36–37. J. Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, Gdańsk 1995, s. 9–16.

<sup>36</sup> Ł. Czuma, *Lichwa. Aspekt społeczno-gospodarczy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 2004, t. X, k. 999.

<sup>37</sup> „W kilkanaście lat po napisaniu *Komentarza do Sentencji*, to jest około 1268 r., św. Tomasz dokonał w traktacie *De Malo* zupełnej przebudowy swej nauki o lichwie, wyrażającej się przede wszystkim w pominięciu wszystkich dotychczasowych argumentów i w zbudowaniu jednego nowego. Powtórzył go następnie w *Questiones Quodlibetales*, a udoskonalił w *Sumie teologicznej*, rozbijając go na dwa człony: jeden zawiera argumentację ogólną, a ponadto w szczególności dotyczy pożyczek towarowych”: B.W. Skrzyski, *Przykład argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 66.

<sup>38</sup> Na temat lichwy głos zabierał Sobór Laterański IV (1215): *DSP*, t. II, s. 311; Sobór Lionński I (1245), Konstytucja II/1 *O lichwie*: „Żarłoczna gardziel odsetek do spłacenia doprowadziła wiele kościołów niemal do ruiny...”: Sobór Lionński II (1274), Konstytucje II 26–27, t. II, s. 373. Sobór w Vienne (1311–1312) Dekret 29, 1 *O lichwie*: „Kto twierdzi że uprawianie lichwy nie jest grzechem powinien być ukarany jako heretyk”, tamże, t. II, s. 595–597. Sobór w Bazylei (1431–1445), t. III, s. 321–323.

<sup>39</sup> B.W. Skrzyski, *Istota lichwy według św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 45–50.

Na podstawie badań Józefa Majki<sup>40</sup>, można też twierdzić, że zarówno kanoniści, jak i teologowie średniowiecza uważali lichwę za naruszenie sprawiedliwości wymiennej. Problem ten jednak ciągle był podnoszony i na nowo dyskutowany, zwłaszcza w obliczu rozwijającego się rynku finansowego i powstających różnych form wierzycelności. Pobierano opłaty od kar umownych, od umów spółkowych i działań asekuracyjnych, a także procent od pożyczki. Nowe warunki gospodarczo-ekonomiczne zmusiły teologów do ponownego zrewidowania nauki o pobieraniu opłat od pożyczek finansowych. Kanoniści z Salamanki formułowali zasadę, że lichwą jest nieuczciwy dochód z pożyczki. Pytanie jest więc następujące: w jakiej sytuacji można mówić o umowie pożyczki finansowej, w której granica sprawiedliwości została przekroczona? Nie bez znaczenia był fakt podziału chrześcijaństwa, a więc praktyczne wyłączenie krajów protestanckich z wpływu nauczania Kościoła. Majka wręcz stwierdza, że protestanci, stawiając na pierwszym miejscu argumentację ekonomiczną a nie moralną, próbowali zakwestionować katolicką naukę o lichwie. Na te zjawiska społeczno-gospodarcze starał się odpowiedzieć Benedykt XIV<sup>41</sup>. Skrzydlewski po szczegółowej analizie argumentacji św. Tomasza uważa, że zjawiska gospodarczo-ekonomiczne są skomplikowane a: „Analiza ekonomiczna wskazuje, że pobieranie zbyt wysokich procentów jest postępowaniem gospodarczo szkodliwym; moralista na tej podstawie określa je jako postępowanie o ujemnej wartości moralnej, a czynniki prawodawcze wydają odpowiednie zakazy prawne. Analiza ekonomiczna wskazuje jednak również, że w pewnych granicach – zależnie od konkretnych warunków – pobieranie procentów o odpowiedniej wysokości nie jest szkodliwe, a nawet pożądane z ekonomicznego punktu widzenia, np. dla pobudzenia oszczędności, dla kontroli realizacji finansowych kredytu inwestycji, dla przyspieszenia obiegu środków obrotowych przedsiębiorstw, dla pokrycia kosztów instytucji kredytowych, itd. Pobieranie tego rodzaju procentów uznaj więc moralista za postępowanie zgodne z zasadami moralnymi, a czynniki prawodawcze ustalą odpowiednie przepisy i taksy procentowe”<sup>42</sup>.

Lichwa, jako pożyczanie pieniędzy na wysoki procent, była bezwzględnie potępiana do XVI wieku. Nie zmieniła się ocena moralna tej praktyki. Sobór Laterański V (1512–1517), stanął jednak przed faktem, szeroko rozpowszechnionych praktyk. Nie zalegalizował procederu lichwy, jednak postanowił umożliwić pożyczanie pieniędzy, ale na niski procent<sup>43</sup>. Co więcej, zachęcał do zakładania takich banków,

<sup>40</sup> J. M a j k a, Encyklika *Vix Peruenit* i jej wpływ na rozwój katolickiej nauki o lichwie, w: „Roczniki Filozoficzne”, z. 2, 6 (1968), s. 36: „W sprawie kupna rent wypowiedają się papieże Marcin V (1423), Kalikst III (1455) oraz Pius V. Kwestię *montes pietatis* rozstrzyga na korzyść franciszkanów Leon X na Soborze Laterańskim V (1515)”. S. S w i e ż a w s k i, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 173–175.

<sup>41</sup> Jak wyżej, s. 39.

<sup>42</sup> B. W. S k r z y d l e w s k i, *Przykład argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 80.

<sup>43</sup> *De reformatione Monitum pietatis* (DSP, 1084 n) SCL 1, 331; DSP 1, 398; DSP 2, 672. *Constitutiones apostolorum*, przeł. S. Kalinowski, A. Caba, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, t. II, s. 85. „Procent od pożyczek w hiszp. Niderlandach w XII–XV w. wynosił 8–10%, a w Republice Holandii w XVI–XVII w. – 6–8%; w Anglii zalegalizowane pod koniec panowania Henryka VIII oprocentowanie pożyczek ograniczono do 10%, na początku XVIII w. wynosiło 6–8%, w połowie XVIII w. – 3%, pod koniec XVIII w. i w czasie wojen napoleońskich – 5–6%, w XIX w. – 3%,

które przewyciężyłyby proces lichwy, jak to określano, by w imię sprawiedliwości zamknąć „gardziel lichwy”. Po dyskusjach, o czym świadczą dokumenty soborowe, akcent stawiano na dobro, jakim może być pożyczanie pieniędzy ludziom ubogim. Dostrzeżono, że samo prowadzenie banku generuje koszty, które ktoś musi pokryć. Chodziło o to, by z tytułu pożyczki nie pobierać wygórowanych opłat. Konkretnie postanowiono: „(...) wolno brać nieco ponad kapitał, ponieważ reguła prawa stanowi, że kto czerpie korzyść, winien też ponosić ciężar”<sup>44</sup>. Działanie tzw. instytucji, jako „banku pobożnego” na terenach Polski za czasów Augusta III opisuje J. Kito-wicz<sup>45</sup>.

#### IV. NOWOŻYTNA EWOLUCJA POGLĄDÓW

Wśród różnych opinii – również teologów protestanckich i ich akceptacją indywidualizmu i politycznym pragmatyzmem – pod naciskiem nieustannego rozwoju rynku finansów i powstających banków, papież Benedykt XIV ogłosił encyklikę *Vix perlenit* (1745). Adresatem jej nie była Europa, lecz włoski episkopat. Chodziło o negatywne stanowisko Kościoła w sprawie lichwy, jako nieuczciwego dochodu z pożyczki<sup>46</sup>. Nowością było uznanie zdobywania dochodu z tytułu innych kontraktów, które nie posiadały form umowy pożyczanych pieniędzy. „Natura grzechu zwanego lichwą ma swoje właściwe miejsce i źródło w kontrakcie pożyczki. Ten finansowy kontrakt uzgodniony między stronami żąda, z samej swej natury, żeby jedna osoba zwróciła drugiej tylko tyle, ile otrzymała. Grzech polega na tym, że czasami kredytodawca żąda więcej, niż pożyczył. Zatem utrzymuje on, że należy mu się pewien zysk poza tym, co pożyczył, ale jakikolwiek zysk, który przekracza sumę, jaką pożyczył, jest bezprawny i lichwiarski”. Nie można żądać więcej niż się

---

w XX w. wzrastało, w latach 1955–1965 osiągając 6%; w Stanach Zjednoczonych zaś w latach 1899–1908 wynosiło 5,7%, a 1954–1960 – 4%”: Ł. C z u m a, dz. cyt., k. 999.

<sup>44</sup> Sobór Laterański V (1512–1517), Sesja 10: I (*reforma «banku pobożnego»*): „6. Dowodzą, że taką właśnie opinię potwierdzili papieże, nasi poprzednicy, świętej pamięci Paweł II, Sykstus IV, Innocenty III, Aleksander VI oraz Juliusz II (...) za aprobatą świętego soboru, oświadczamy i stwierdzamy, że wspomniane «banki pobożne» ustanowione przez państwa, a powagą Stolicy Apostolskiej dotychczas aprobowane i potwierdzone, w których ze względu na ich koszty i wynagrodzenie strat pobiera się jakąś opłatę na same pensje ich zarządców i inne rzeczy związane (jak powiedziano wyżej) z ich utrzymaniem ze względu na zwrot ich kosztów, nie przejawiają oznak zła ani podniety do grzechu, ani w żaden sposób nie są naganne, byleby opłata ponad kapitał nie przynosiła im zysku. Co więcej, taka pożyczka jest zasługą i powinna być chwalona i popierana, uważana za absolutnie nielichwiarską (...): *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511–1870)*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, tom IV, s. 109–113.

<sup>45</sup> J. K i t o w i c z, *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, opr. M. Dernałowicz, Warszawa 1985. D. R z e p n i e w s k a, *Drobny kredyt i lichwa w Królestwie Polskim XIX wieku*, w: *Drobnomieszczanstwo XIX i XX wieku*, pod red. S. Kowalska-Glikman, Warszawa 1984, t. 1, s. 88–116.

<sup>46</sup> J. M a j k a, *Encyklika Vix pervenit, i jej wpływ na rozwój katolickiej nauki o lichwie*, w: *Roczniki Filozoficzne*” nr 6 (1958), z. 2, s. 37. Wśród okoliczności autor wskazuje na merkantylizm, politykę gospodarczą, zaciągania pożyczek przez państwa, ożywienie kapitalistycznej gospodarki, dyskusję, jaką wywołała opinia Antonina z Florencji, opinii Scipiona Maffei z Werony, który akcentował lichwę jako nadmierzenie, wygórowane odsetki, oraz praktykę prawa cywilnego, s. 41–43.

pożyczyło. Lichwa ma charakter procentowy, zaprzecza równości podmiotom, możliwy jest jednak dochód, gdy umowa nie ma charakteru pożyczki i kieruje się zasadą sprawiedliwości, odszkodowania z tytułu nadużyć pożyczkodawcy<sup>47</sup>.

Zdawano sobie sprawę, że banki to nie filantropia, że ich utrzymanie kosztuje. Papież pozostawił kwestie otwarte, co do rodzajów i liczby procentów, i kwestię rodzajów i liczby kontraktów. Teologowie prowadzili dyskusje i rozróżniali różne tytuły oraz różne pożyczki, jako *mutuum consumptionis* i *mutuum negotiationis*. Chodziło o właściwą interpretację, by zachować zasadę sprawiedliwości, zwłaszcza w warunkach gospodarki kapitalistycznej i jakoś pogodzić myślenie ekonomiczne z wymogami etycznymi<sup>48</sup>. Wzywał też papież, by stosować się do nauki Kościoła, pochopnie nie potępiać, nie zawierać pochopnie podejrzanych umów<sup>49</sup>. Na tym etapie historii rynków europejskich następowało rozejście się praktyk państw i zasad moralnych głoszonych przez Kościół. Ponieważ był to początek nowożytnego rozdziału, dlatego jeszcze w *Dekrecie Konstytuanty* z 1789 roku można znaleźć elementy tradycyjnej nauki. Mowa jest tam o procencie legalnym i takim, który określano, jako lichwę<sup>50</sup>.

Będący pod wpływem nauczania Grzegorza XIV oraz tradycji, papież Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (1891) napisał: „Zło powiększyła jeszcze żarłoczna lichwa, którą aczkolwiek Kościół już nieraz potępił w przeszłości, ludzie jednak chciwi i żądni zysku uprawiają w nowej postaci”<sup>51</sup>. Nauczanie papieża stanowiło nowy podejście do zagadnień społeczno-gospodarczych.

Europejska nowożytność społeczna, to rozwijające się formy kapitalizmu. Jak nigdy dotąd w dziejach zwyciężyło przekonanie o roli handlu, dostępu do bogactw naturalnych. Starano się więc wykorzystać działalność handlową w procesie budowania siły państwa. Służyła do tego polityka gospodarcza i monetarna. Musiało to znaleźć się w przedmiocie teologicznych analiz oraz ocen, tak, jak m.in. ocenie podlega praktyka działania instytucji politycznych. Stosunkowo wcześniej zauważono, że rządy, gubiąc równowagę między pieniędzmi a produktami (lub ilością złota) emitują pieniądze, którymi zarządzają banki komercyjne. W rezultacie, aby rozwijać gospodarkę, rządy zaciągają pożyczki w bankach i płacą im odsetki. Taki proceder Wielka Brytania rozpoczęła w 1694 roku. Nietrudno zauważyć fatalne skutki takiej polityki ekonomicznej, podobnie, gdy rządy zaciągają dług, emitując obligacje. W dłuższym okresie czasu rodzi to ekonomiczny kryzys i niesprawiedliwość. Do jakiego stopnia należy ingerować w te procesy? Jak bardzo ustawowo ograni-

<sup>47</sup> „Nie można darować grzechu lichwy dowodząc, że zysk nie jest wysoki czy nadmierny, lecz raczej umiarkowany czy mały... Prawo rządzące pożyczkami polega nieodzownie na równości tego, co jest pożyczone i zwrócone... Dlatego, jeśli ktoś otrzymuje odsetki, musi zwrócić przywłaszczony mienie zgodnie z wzajemnym zobowiązaniem sprawiedliwości...” Ale też, przy innego rodzaju umowach, jak renty, handel zysk jest dozwolony: J. Majka, *Encyklika Vix pervenit*, dz. cyt., s. 44.

<sup>48</sup> Jak wyżej, s. 54–59.

<sup>49</sup> Jak wyżej, s. 47–50. „Encyklika wskazuje dwa tradycyjne kierunki dociekań i dyskusji: tytuły procentu i analizę formalną-prawną zawieranych kontraktów”, s. 61.

<sup>50</sup> D. F r a c a s i, *Lichwa: kilka uwag o patologii pieniądza*, przeł. B. Hołubowicz, w: „Społeczeństwo” 9(1999), s. 362.

<sup>51</sup> *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, pod red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym – Lublin 1987, cz. I, s. 43–44.

czyć wysokość pobieranych odsetek i opłat od udzielanych kredytów i pożyczek? Czy kredyt konsumencki w obrocie cywilnoprawnym, jak i rynek usług bankowych i finansowych winien mieć antylichwiarskie ograniczenia? Zbyt drastyczne ograniczenia prowadzą do przestępczego procederu „pożyczkowego podziemia”. Zwyczajni konsumenci najbardziej narażeni są na proceder lichwy, należy chronić ich przed wyzyskiem<sup>52</sup>. Pokusa lichwy jest powszechna. Wskazuje się różne argumenty. Ma ona ograniczać działalność gospodarczą, ogranicza możliwość pożyczki najbiedniejszym. W różnych krajach kontrola rynków finansowych i ograniczenia prawne są zróżnicowane. W wielu lichwa jest przestępstwem, jeśli pobiera się wygórowane odsetki od pożyczek, ale jest to również problem moralny. Powszechne odczucie oscylowało w granicach 10%, po jej przekroczeniu oceniano taką praktykę, jako nadużycie lichwiarskie. Praktykę lichwiarską rozumiano też szeroko, jako przemoc ekonomiczną pomiędzy silniejszym a słabszym podmiotem, w różnych dziedzinach, choćby tylko zbyt wysokich opłat czynszowych lub celnych. Powoli jednak zmieniła się motywacja potępienia, bowiem już nie myślano o tym, że „czas to własność Boga”, którego nie wolno wykorzystywać, lecz, że „czas to pieniądź”. Po światowym kryzysie powinno przyjść wielkie otrzeźwienie i powinno stać się oczywiste, że praktyki lichwiarskie konsekwentnie prowadzą do samozniszczenia ekonomicznego. Jan Paweł II stwierdziła, że: „U podstaw [tego] kryzysu leżą różnego rodzaju złożone przyczyny, zarówno o charakterze międzynarodowym – wahania kursów walut, spekulacje finansowe, neokolonializm ekonomiczny – jak i wewnętrznym, związanym z sytuacją w poszczególnych zadłużonych krajach – korupcja, złe gospodarowanie publicznymi pieniędzmi, niewłaściwe wykorzystanie otrzymanych pożyczek” (CA 35)<sup>53</sup>.

Ocena moralna Kościoła została utrzymana, choć jest ogólna. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, w sprawie umowy wymiennej i sprawiedliwości została wyrażona w stwierdzeniu: „domaga się ochrony praw własności, spłaty długów i dobrowolnego wypełniania zaciągniętych zobowiązań” (KKK 2411). Akcent obecnie kładzie się na sprawiedliwości i solidarność między podmiotami i narodami. Praktyki te winny zahamować „wynaturzone mechanizmy”, które dotyczą również „systemów finansowych, prowadzących do nadużyć i lichwiarstwa” (KKK 2438). Inny cytat jest jednoznaczny: „Aczkolwiek w działalności ekonomicznej lub finansowej poszukiwanie sprawiedliwego zysku jest do przyjęcia, to lichwa jest moralnie

<sup>52</sup> Dnia 7 lipca 2005 roku Ustawa antylichwiarska, wprowadza ona pojęcie odsetek maksymalnych. Ustawa posługuje się też pojęciem „innych kosztów związanych z zawarciem umowy”. W konsekwencji: „Okazuje się, iż suma opłat, prowizji i innych kosztów związanych z zawarciem umowy, o których mowa w art. 7a różni się od sumy kwot jakie jest brana pod uwagę przy obliczaniu rzeczywistej rocznej stopy oprocentowania (choćby o koszty związane z ustanowieniem hipoteki, zastawu rejestrowego, ubezpieczenia kredytu, ubezpieczenie składników majątkowych związane z udzieleniem kredytu)”: Podstawa prawna: art. 1, art. 3, art. 5 ustawy z 7 lipca 2005 r. o zmianie ustawy *Kodeks cywilny* oraz o zmianie niektórych innych ustaw (Dz.U. nr 157, poz. 1316), art. 359 ustawy z 23 kwietnia 1964 r. – *Kodeks cywilny* (Dz.U. nr 16, poz. 93 z późn. zm.), art. 3, art. 4, art. 5, art. 7a, art. 18a ustawy z 20 lipca 2001 r. o kredycie konsumenckim (Dz.U. nr 100, poz. 1081 z późn. zm.).

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego* (27 grudnia 1986), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, wyd. 2, zmien., pod red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1996, s. 235–257.



potępiona: «Przez lichwiarstwo i chęć zarobku, powodujące głód i śmierć swoich współbraci, spekulanci pośrednio popełniają zabójstwo, za które są odpowiedzialni» (KKK 2269). Międzynarodowe stosunki ekonomiczne też bardzo często naznaczone są niesprawiedliwością, dlatego potępienie rozciąga się na takie systemy finansowe, na równi z praktyką lichwiarstwa (KKK 2438).

Jan Paweł II nauczał i zachęcał, by nie kierować się wyłącznie możliwym zyskiem, lecz by na pierwszym miejscu stawiać poszanowanie godności człowieka (CA 35). „W dziedzinie gospodarczej poszanowanie godności ludzkiej domaga się praktykowania cnoty *umiarkowania*, by panować nad przywiązaniem do dóbr tego świata, cnoty *sprawiedliwości*, by zabezpieczyć prawa bliźniego i dać mu to, co mu się należy, oraz *solidarności*, według «złotej zasady» i szczodrości Pana, który «będąc bogaty, dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić» (2 Kor 8,9)”<sup>54</sup>. Jeszcze dobitniej Jan Paweł II wypowiedział się podczas audiencji generalnej, mówiąc: „W ostatnim czasie Urząd Nauczycielski Kościoła wypowiedział się w sposób zdecydowany i jasny przeciwko tej jakże dramatycznej i rozległej praktyce: «nie pożyczać pieniędzy na lichwę, będącą plagą, która również i w naszych czasach jest haniebną praktyką, zdolną zniszczyć życie wielu osób»”<sup>55</sup>.

Nauczanie społeczne Kościoła, bez względu na znamiona racjonalności, to jednak bardziej niż do rozumu, apeluje się do moralnej powinności, do cnoty umiarkowania i poszanowania godności ludzkiej osoby. Taka jest natura tego przesłania. Władza polityczna przeciwnie, reguluje te działania prawem. Benedykt XVI, właśnie podczas katechezy audiencji generalnej mówił o potrzebie etycznej oceny działań lichwiarskich praktyk. Niestety papież jest realistą: „*Wiedza i dobra wolna niekoniecznie idą w parze. Wola, która broni osobistych interesów zaciemnia wiedzę, a wiedza osłabiona nie jest w stanie pokrzepić woli*”? Jest to stanowisko przeciwne praktykom liberalizmu gospodarczego, gdzie ignoruje się sprawiedliwość a liczy się tylko zysk. Chciwość jest grzechem silniejszym skierowanym przeciw słabszym<sup>56</sup>. Niestety: „Ale nowy kryzys na rynku finansów dowodzi, że niczego się nie nauczono z doświadczeń pokazujących, jak to chciwość banków i ich klientów wciąż na nowo – i w coraz większym stopniu – prowadzi w ślepią uliczkę”<sup>57</sup>. Banki wraz z pierwotnym ich przeznaczeniem miały być instytucjami zaufania, natomiast wraz z pogonią za zyskiem przestały służyć ludziom. R. Marx wskazuje, że aby temu przeciwdziałać, potrzeba, przeciwstawić się prasowym „hymnom ku czci chciwości”, dalej tworzyć podstawy „obronnej społecznej gospodarki rynkowej”, inaczej nazywanej w wymiarze politycznym „demokracją obronną”, bowiem „zyski są prywatyzowane, straty upaństwowiane”<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> KKK, nr 2407.

<sup>55</sup> J a n P a w e ł I I, *Przemówienie na audiencji generalnej: Psalm 15 – człowiek sprawiedliwy* (4 lutego 2004), 3: OsRomPol, 2004, nr 4, s. 42–43.

<sup>56</sup> R. M a r x, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, przeł. J. Serafin, Kraków 2009, s. 172–173.

<sup>57</sup> Jak wyżej, s. 91.

<sup>58</sup> Jak wyżej, s. 92; „Ponad 9 miliardów euro wyłożyły państwowy Kreditanstalt für Wiederaufbau i rząd Niemiec dla ratowania düsseldorfskiego prywatnego banku IKB. Redakcja *Frankfurter Allgemeine Zeitung* wyliczyła, że przez to każdy niemiecki podatnik zapłacił – bez pytania go o zgodę – 125 euro bankowi, który tym samym amerykański inwestor otrzymał w prezencie jako praktycznie uwolniony od jakiegokolwiek ryzyka swej działalności. A jest to przecież nie tylko

W obecnej sytuacji ekonomiczno-gospodarczej, wszyscy zdają sobie sprawę z tego, że można, a nawet trzeba wykorzystywać sytuację tak, by pożyczkodawca i pożyczkobiorca zarabiali, posługując się tylko obrotem pieniądza. Giełdy stają się polem hazardowych graczy. Poszukiwanie zysku, na rynkach finansów to powszechna praktyka. Wykorzystuje się trudną sytuację pożyczkobiorcy. W różnych krajach sytuacja wygląda inaczej, w dużej mierze zależna jest od np. sytuacji strefy Euro. Można mówić o praktykach przestępczych. Doszło do tego, że powołano *Fundusz solidarności dla ofiar lichwy*, oraz *Fundusz zapobiegania lichwie*. Konieczne i możliwe są działania tworzące kulturę w której praktyka lichwy byłaby społecznie nie do przyjęcia. Chciwość bowiem zawsze będzie znajdować słabych a pазernych ludzi, którzy omijają przepisy bankowe, a nawet ustawę „antylichwiarską” z 2006 roku. Jest tu jednak pole działania dla fundacji, praktyk tworzenia pomocnego prawa, moralnego przeciwstawiania się kulturze konsumizmu, dla formacji i edukacji uodporniających na pokusy i zyski z wszelkiego hazardu oraz namysłu teoretycznego, który analizowałby elementy „antropologii lichwy”. Chodzi ostatecznie o ocalenie sprawiedliwości i solidarności w życiu społecznym<sup>59</sup>. Obecnie długoterminowe depozyty w skali roku maksymalnie sięgają ok. 8,5%. Ale chodzi o to, by „[...] chciwość, nieostrożność i nadmierna skłonność do ryzyka bankowców (np. zbyt agresywne udzielanie kredytów, na podstawie niewielkiego, a w dodatku pożyczzonego kapitału) przestały zagrażać stabilności gospodarki”. W tym celu banki w Europie od 2018 roku będą musiały dostosowywać się do postanowień Bazylea III<sup>60</sup>.

Trzeba pamiętać, że rozważania o chciwości podjęte zostały w kontekście tradycji, ale i współczesnego kryzysu. Rezultatem chciwości jest niesprawiedliwość. I kryzys to pokazał, choćby w temacie niesprawiedliwego rozłożenia kosztów, które ponoszą zazwyczaj najubożsi, przeciętni ciułacze. Podobne konsekwencje związane są z niesprawiedliwymi i niekompetentnymi działaniami, które prowadzą do inflacji. Najwięcej płacą ci, którzy mają najmniej. Nie mniej trudno szukać jakiś gwarancji uczciwości w nakazach religijnych. Religia jednak, daje grunt i powinność, i jedynie siłę pieniądza według św. Augustyna można przeciwstawić siłę łaski. Obecnie można obserwować, jak przegrywają prawa człowieka, które politycy egzekwują wobec słabszych i mniejszych państw, gdy spotykają się z chińskimi politykami i bankowcami szybko zapominają o powinności przestrzegania zachodnich standardów demokracji i praw człowieka. Kryzys finansowy najczęściej wynika z kryzysu zasad moralnych, a to znaczy, z ich ignorowania w imię chciwości. Praktyka wskazuje, że w imię budowania przestrzeni bezpieczeństwa i sprawiedliwości, konieczny jest

---

niemiecki przypadek szczególnie. W Wielkiej Brytanii rząd, poprzez wysokie finansowe wsparcie, uratował przed zapaścią bank hipoteczny Northern Rock. Rząd USA zaś najpierw uchronił przed upadkiem Investmentbank Bear Stearns, przejmując na rzecz banku państwowego pasywa tego banku prywatnego w wysokości 30 miliardów dolarów, potem zaś wziął pod państwową ochronę dwóch największych w Stanach finansistów budowlanych, spółki Fennie Mae Freddie Mac, co kosztowało amerykańskich podatników jeszcze więcej miliardów dolarów. A gigantowi ubezpieczeniowemu American International Group (AIG) rząd USA przyszedł z pomocą, dając mu kredyt w wysokości (bagatela!) 85 miliardów dolarów (60 miliardów euro)”: s. 34–35. O praktyce pobierania niegodziwych odsetek: s. 88–90.

<sup>59</sup> D. F r a c a s s i, dz. cyt., s. 363–367.

<sup>60</sup> M. S a m c i k, *Procenty pójdą w górę*, w: „Gazeta Wyborcza”, 12–13 maja 2012, s. 7.

nadzór finansowy rynku, konieczne jest przestrzeganie pewnych standardów. Mimo tego zawsze istnieje ryzyko wyzysku i niebezpieczeństwo, którego przed klientami nie wolno ukrywać. Kredytodawcy muszą zwracać uwagę na godziwość zysków z tytułu pożyczanych pieniędzy. Streszczając opinię R. Marxa, można przywołać twierdzenie: „Międzynarodowy kryzys rynku finansowego w lecie 2008 roku pokazał aż nadto wyraźnie, jak szybko wkroczyliśmy na grząski teren, wykluczwszy z rynku moralność i etykę oraz przyjąwszy, że można zrezygnować z państwowej polityki gospodarczej, która prowadziłyby procesy rynkowe ku dobru wspólnemu”<sup>61</sup>. Po pierwszym kryzysie finansowym pojawiły się następne. Wiele wskazuje na to, że rządy, jak i instytucje UE, na pierwszym miejscu starają się „ugasić pożar”, natomiast zasady etyczne, jak w przypadku Grecji, są lekceważone. Etyka, która na chwilę przebiła się w roku jubileuszowym (2000 r.), kierując się zasadą sprawiedliwości ekonomicznej w sprawie darowania spłaty długów zadłużonym krajom<sup>62</sup>, na obecnym etapie przegrywa z polityką.

## ZAKOŃCZENIE

W zakończeniu warto zacytować Giorgio Agambena, który współczesną sytuację „funkcjonowania kapitalizmu” ujmuje w kategoriach działań zsekularyzowanej religii. Wiara i kredyt, za który trzeba płacić, tylko pozornie są dziedzinami z innych światów. Agamben pisze wprost: „To bank – ze swymi szarymi funkcjonariuszami i ekspertami – zajął miejsce Kościoła oraz jego kapłanów i zarządzając kredytem, manipuluje i administruje wiarą, tą małą i niepewną ufnością, jaką pokładają w sobie jeszcze czasy. Robi to przy tym w sposób jak najbardziej nieodpowiedzialny i pozbawiony skrupułów, usiłując dorobić się na zaufaniu i nadziei jednostek ludzkich, ustanowiwszy kredyt, z którego każdy może skorzystać, oraz cenę, jaką musi zań zapłacić (nawet kredyt państw, które bez oporu zrzekły się swej suwerenności). W ten sposób, zarządzając kredytem, rządzi nie tylko światem, ale też przyszłością ludzi – przyszłością, którą kryzys skraca coraz bardziej, wyznaczając jej termin spłaty. I jeśli polityka nie wydaje się dziś możliwa, to dzieje się tak dlatego, że władze finansowe *de facto* zagarnęła już całą wiarę i całą przyszłość, czas cały i wszelkie oczekiwania. Dopóki ten stan trwa, dopóki nasze społeczeństwo, które uważa się za świeckie, pozostawać będzie w niewoli najmroczniejszej i najbardziej irracjonalnej religii, byłoby dobrze, gdyby każdy z osobna odebrał swój kredyt i swoją przyszłość z rąk posepnych, skompromitowanych pseudokapłanów, bankierów, profesorów i funkcjonariuszy rozlicznych agencji ratingowych. Ale najpierw, być może, należy skończyć z patrzaniem jedynie w przeszłość, do czego tamci nas namawiają, i zwrócić wzrok ku przeszłości. Tylko jeśli zrozumiemy, co się stało, a ponad wszystko jeśli spróbujemy pojąć, jak mogło się to stać, będziemy mogli, być może, odzyskać wolność. Archeologia – a nie futurologia – to jedyna droga, która prowadzi do te-

<sup>61</sup> R. Marx, *Kapitał. Mowa o obronie człowieka*, dz. cyt., s. 284.

<sup>62</sup> J.F. Stiglitz, *Globalizacja*, przeł. H. Simbierowicz, Warszawa 2004, s. 216. Jan Paweł II, List Apostolski *Tertio Millenio Adveniente* wskazał na obchody Roku Jubileuszowego 2000.

rażniejszości”<sup>63</sup>. Ten wywód jakże trafny, jest usprawiedliwieniem i ujawnieniem motywu podjęcia tematu lichwy.

## **USURY, THE CONDEMNED FORM OF ABARICE**

### SUMMARY

The problem of usury has been discussed in this article. It was a condemned form of gaining profit in the European tradition. The source of such approach is found in the Biblical tradition which expressly banned lending money on interest. That moral guideline contained in the Bible was followed both in Islam as well as Christianity. It was not a practice that was excluded from theological discussions, especially that there always appeared some cases of abuse. The theological interpretation of authority figures, the Sobor rulings and the Popes' teachings are all crucial in this matter. The teaching on usury has not changed, but the moral evaluation of the loans granted on the so-called interest evolved. In the modern times the real and just criteria of charging fees for lending money have been formulated. This problem is especially crucial and current since in the modern practice of chasing the maximum profit, in the situation of ruthless competition, the economic crisis, as well as the vision of the downfall of the bank, there exists a real danger of the emergence of usury. The practices of money trading are not excluded from moral evaluation.

## **WUCHER – VERDAMMTE FORM DER HABGIER**

### ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wurden Probleme des Wuchers aufgenommen. In europäischer Tradition war dies eine verurteilte Praxis des Gewinns. Quelle einer solchen Einstellung war die biblische Tradition, die eindeutig verbot, gegen Zinsen Geld zu verleihen. Nach dieser moralischen, in der Bibel enthaltenen Botschaft richtete man sich sowohl im Islam als auch im Christentum. Es war keine Praxis, die theologisch nicht diskutiert wurde, besonders, da immer wieder Missbräuche passierten. Wichtig sind in dieser Hinsicht die Auslegung theologischer Autoritäten, Entscheidungen der Konzile sowie die Lehre der Päpste. Die Lehren zum Wucher haben sich nicht geändert, aber die moralische Bewertung der vorgestreckten Zinsdarlehen unterlag einer Evolution. In gegenwärtigen Zeiten sind reale sowie angemessene Kriterien zur Gebühr für den Geldverleih formuliert worden. Das Problem ist insofern wichtig sowie aktuell, da in zeitgenössischer Praxis der Jagd nach dem Höchstgewinn, im rücksichtslosen Konkurrenzkampf, wirtschaftlicher Krise, und auch des Verfallgespenstes einer Bank, die reale Situation des Wucherbeginns existiert. Jedoch die Praxis des Geldumsatzes ist von der moralischen Bewertung nicht ausgenommen.

---

<sup>63</sup> G. A g a m b e n, *Posepni bankierzy kradną naszą przyszłość. Kapitalizm jest religią. Najbardziej bezlitosną, jak kiedykolwiek istniała*, przeł. E. Górniak-Morgan, w: „Gazeta Wyborcza” 31 marca 2012, s. 21.

## ŚMIERĆ I UMIERANIE W UJĘCIU ROBERTA SPAEMANNA

**Słowa kluczowe:** śmierć, umieranie, najważniejszy akt, godność ludzka

**Key words:** death, dying, the most important act, human dignity, Robert Spaemann

**Schlüsselworte:** Robert Spaemann, der Tod, das Sterben, die wichtigste Akt, die Menschenwürde

### WPROWADZENIE

Jak wiadomo, rozważania nad śmiercią stanowią trwałą i istotny element analiz filozoficznych podejmowanych na gruncie myśli europejskiej. Nieprzypadkowo dlatego filozofia siebie samą pojmowała niekiedy jako kontemplację nad śmiercią<sup>1</sup>. Według np. pięknego stwierdzenia Platona filozofować znaczy tyle, co uczyć się umierać<sup>2</sup>.

Niewątpliwie dociekaniom w tej materii wybitnego współczesnego myśliciela niemieckiego R. Spaemanna przyświeca taki sam cel. Akcentując w nich w sposób oryginalny, iż śmierć jest najważniejszym czynem ludzkim, wskazuje znaczenie przygotowania się doń. Następnie przybliża unikalne rozumienie i uwarunkowania świadomej akceptacji śmierci, wskazuje i uzasadnia sens tej śmierci oraz jej czas. Wraz z tym rozwija problematykę godnego umierania i jego zagrożeń we współczesnej cywilizacji zachodniej. Te ostatnie dają o sobie znać jako rezultat przede wszystkim następujących czynników: mentalności hedonistycznej, wzmagającej się sekularyzacji, unaukowienia i umedycznienia śmierci (za sprawą zrodzonej przez

---

\* Ks. dr Józef Kożuchowski, ur. 1954 r., kapłan diecezji elbląskiej. Wykładowca filozofii w WSD w Elblągu. Opublikował prace z zakresu niemieckiej antropologii filozoficznej.

<sup>1</sup> G. B ö h m e, *Antropologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, przedm. opatr. i red. nauk. dokonał S. Czerniak, Warszawa 1998, s. 35.

<sup>2</sup> A. A n z e n b a c h e r, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2003, s. 280.

postęp medycyny możliwości sztucznego przedłużania życia), jej instytucjonalizacji i urynkowania<sup>3</sup>.

Trzeba podkreślić szczególną aktualność i doniosłość analiz Spaemanna z jednego jeszcze powodu. Wychodzą one naprzeciw istotnym trudnościom współczesnego człowieka w zaakceptowaniu śmierci. Pierwsza z nich jawi się jako słabnąca gotowość jej przyjęcia. Druga natomiast, będąc ściśle z nią związana, to wzmagająca się tendencja traktowania śmierci w sposób nie odpowiadający godności osoby ludzkiej.

Treści zaprezentowane w niniejszym artykule R. Spaemann nigdzie nie przedstawił w takiej ich formie i zawartości, w jakiej poznajemy je z poniższego opisu. Autor wydobyl te treści o charakterze tanatologicznym z prac wielkiego filozofa. Stanowią one zatem pierwsze i zasadnicze źródło artykułu. Wskazać trzeba jeszcze drugie uzupełniające w postaci informacji, które zaczerpnął autor tych rozważań z wywiadów z niemieckim myślicielem w sierpniu 2009 r. oraz w marcu i w kwietniu 2012<sup>4</sup>.

### BIOLOGICZNY ASPEKT

Biologiczna śmierć następuje wtedy, gdy działalność integracyjna lub proces integracyjny organizmu ludzkiego zaprzestaje funkcjonować. Wówczas życie nie stawia już czoła entropii, zostaje bowiem przez nią zwyciężone. Znaczy to, że proces odnowy organizmu przeistacza się w jego rozkład<sup>5</sup>.

Spaemann zgadza się, że w języku medycznym prawdę o tego rodzaju śmierci można wyrazić w następujący sposób: ustają wszelkie czynności mózgu oraz zupełnie zamiera aktywność dwóch pozostałych najważniejszych organów: serca i płuc<sup>6</sup>.

Wbrew temu, co orzekła Komisja Harwardzka w 1966, według niemieckiego myśliciela, sama śmierć mózgu nie sprowadza już śmierci człowieka. Zdolności integracyjne organizmu jeszcze nie wygasają wskutek obumarcia powyższego organu. Naturalnie, jeśli nie korzysta się z pomocy aparatury medycznej stosunkowo szybko (ok. pół godz.) dobiegają swego kresu, czyli wówczas rzeczywiście śmierć mózgu jest równoznaczna ze zgonem człowieka. I, odwrotnie, za sprawą tej aparatury można jeszcze zachować organizm przy życiu przez dłuższy czas, rozciągający się nawet na lata<sup>7</sup>.

Oczywiście, zrodzić się tu może pytanie: „co dzieje się z duszą intelektualną człowieka wskutek obumarcia mózgu?” Otóż człowiek ma tylko jedną duszę speł-

<sup>3</sup> R. Spaemann, *Bemerkungen zur Euthanasiedebatte*, „Die Neue Ordnung” 2004 Jahrgang 58, s. 324.

<sup>4</sup> Treści wywiadów, zarejestrowane na kasetach magnetofonowych i utrwalone na piśmie komputerowym, są w posiadaniu autora artykułu.

<sup>5</sup> Tekst wywiadu autora z R. Spaemannem (marzec 2012).

<sup>6</sup> Podobnie sądzi T. Ślipko, ponieważ twierdzi: „kiedy mózg, serce i płuca zatrzymują się w nieodwracalnym bezruchu, nie ulega wątpliwości, że człowiek umarł”. Por. T. Ślipko, *Bioetyka*, Kraków 2009.

<sup>7</sup> R. Spaemann, *Sterben-Heutzutage*, „Internationale Katholische Zeitschrift „Communio” 35 (2006), s. 178.

nijającą różnorodność czynności. Jeśli zatem funkcje intelektualne dobiegły swego kresu, a organizm nadal żyje znaczy to, że ożywia go dusza – ta sama za sprawą której myśli, reguluje oddech, poznaje zmysłowo. Intelektualna dusza dopiero wówczas opuści człowieka, gdy ten nie będzie mieć w sobie jakichkolwiek oznak życia<sup>8</sup>.

Uznanie za kryterium zgonu śmierć mózgu stwarza niebezpieczeństwo traktowania człowieka jeszcze żyjącego jako zmarłego<sup>9</sup>. Nie uwzględnia się w tym wypadku umierania jako procesu. Śmierć nie wkracza w końcową fazę umierania, lecz u samego jego początku bierze swą władzę nad człowiekiem. Umierającego sprowadza się do funkcji dostarczyciela części zamiennych do transplantacji. Zakłada się zatem, że mózg jest organem integracji ludzkiej osoby i wyłącznie za jego sprawą organizm funkcjonuje jako żywy<sup>10</sup>. W konsekwencji w przypadku śmierci mózgu organizm rozpada się. Nie ma podstaw jednak, aby zgodzić się z takim spojrzeniem. Można bowiem, jak już wspomniano, zachować organizm przy życiu, u którego faktem stała się śmierć mózgu. Amerykański neurolog A. Schumann uzyskał zdumiewające dane, pokazujące, że osoba z obumarłym mózgiem nie jest kimś nieżyjącym. Osobą taką okazał się – jak podkreśla ten uczonej – jeden z młodzieńców, a jednak przeżył on okres dojrzwania. W każdym razie rzeczą bezzasadną byłoby uznać jego organizm jako zwłoki<sup>11</sup>. Czyż trupa stać na jakąkolwiek aktywność, a tym bardziej na tego rodzaju jak powyższa? Wiadomo, iż byłoby rzeczą absurdalną podzielać takie mniemanie.

Spojrzenie Spaemanna należy nie inaczej odbierać aniżeli jako współbrzmienie ze stanowiskiem Kościoła katolickiego i Jana Pawła II. Jako swój istotny punkt odniesienia ma ten sam co i zmarłego papieża, a mianowicie diagnozy medycyny. W przypadku ich uwzględnienia, zdaniem niemieckiego filozofa, należałoby zrezygnować z upatrywania w śmierci mózgu kryterium śmierci człowieka. Wprawdzie według Jana Pawła, „przyjęte w ostatnim okresie kryterium, na podstawie którego stwierdza się śmierć, a mianowicie całkowite i nieodwracalne ustanie aktywności mózgowej, jeśli jest rygorystycznie stosowane, nie wydaje się pozostawać w sprzeczności z założeniami rzetelnej antropologii”<sup>12</sup>. Jednocześnie papież podkreślił, że Kościół w tej kwestii ogranicza się do ewangelicznej powinności zestawiania informacji dostarczanych przez nauki medyczne z chrześcijańską wizją jed-

---

<sup>8</sup> R. Spaemann, *Seele*, w: Idem, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze I Klett*, Kotta – Stuttgart, s. 141.

<sup>9</sup> Identyczne zastrzeżenia żywi znany filozof J. Seifert. Jak podkreśla, coraz bardziej akceptowana definicja śmierci człowieka, przyjmująca za jej podstawę nieodwracalną dysfunkcję mózgu doprowadziła do tego, że żyjące indywidua gatunku ludzkiego uznaje się za zmarłe, ale to dlatego, aby pobrać z nich organy do transplantacji. Por. J. Seifert, *Hirntoddefinition als Schritt zur Euthanasie*, w: W. Ramms, *Organspende, Abstinenz – Derscheiden* 1995, s. 9.

<sup>10</sup> R. Spaemann, *Jeder stirbt für sich allein*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” April 2003, Nr. 81, s. 7.

<sup>11</sup> Tekst wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (sierpień 2009).

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego w Rzymie*, 29 VIII 2000.

ności osoby<sup>13</sup>. Niewątpliwie w opinii papieża, kontynuuje wybitny filozof, o tym, kiedy następuje śmierć, ostatecznie rozstrzyga medycyna<sup>14</sup>.

### ŚMIERĆ JAKO NAJWAŻNIEJSZY AKT OSOBY LUDZKIEJ. FILOZOFICZNY ASPEKT ZAGADNIENIA

Spaemann podziela tomistyczne rozumienie śmierci, zgodnie z którym jest ona rozdarcie w człowieku wewnętrznej jedności jego duszy i ciała<sup>15</sup>. Jednocześnie rozwija on, jak wykażą poniższe analizy, oryginalne widzenie tego zagadnienia.

A zatem podkreśla najpierw niemiecki filozof, iż śmierć zabarwia całe nasze życie. W każdej jego chwili zdajemy sobie sprawę, że nie będzie ono trwało wiecznie. Ma bowiem swój nieuchronny kres.

Zwierzęta nie antycypują tego, że kiedyś przestaną żyć. Dlatego np. zapłodnienie królowej za cenę śmierci jest dla trutnia czymś wartym dążenia, ponieważ nie wie on o cenie, jaką za to zapłaci<sup>16</sup>. Tylko osoby umierają. Wyłącznie one, czyli właśnie ludzie wiedzą, patrząc wstecz lub do przodu, że ich kiedyś nie będzie w świecie, w którym aktualnie wiodą egzystencję. W ich przypadku śmierć jest tylko przygodnym wydarzeniem. To, że umierają jest tylko potwierdzeniem reguły, iż wszyscy ludzie są śmiertelni<sup>17</sup>.

Umieranie w sensie osobowym (duchowym) oznacza świadomą akceptację własnej śmierci i żywą pamięć o tym fakcie. Tego rodzaju akceptacja i odniesienie zakładają dobrowolną gotowość oddania swego życia. Nie każdemu jest to dane. Coraz częściej stosowane formy ekstremalnego przedłużania życia czynią śmierć „wykańczaniem się”, co sprzeciwia się godności człowieka. Błogosławione odejście, jak się dawniej mówiło, to jest, świadome pożegnanie z doczesnością *Das Segnen des Zeitlichen* prawie już się nie stwierdza<sup>18</sup>.

Umieranie jako akt oddania swego życia może zachodzić, ponieważ odpowiada specyficznej strukturze bytu osobowego. Byt taki właśnie ma własne życie. Dlatego może je również oddać. Osoba oddaje samą siebie. Jej bycie jest posiadaniem życia, a nie bytem istniejącym poza życiem<sup>19</sup>. Dodajmy, iż to ludzie mają własne życie, ale wyłącznie jako jego odbiorcy. Istnieją bowiem o tyle, o ile otrzymali to życie. Nic więc dziwnego, że śmierć wkracza w naszą egzystencję. Jest ona niczym innym niż tym, co się przyjmuje.

Życie w czasie ma nie tylko charakter „przyjętej” konieczności działania, lecz jest również zawsze umieraniem w sensie konieczności oddawania. Tak czy inaczej,

---

<sup>13</sup> B. W ó j c i k, *Śmierć mózgowa*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2009, s. 589.

<sup>14</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (kwiecień 2012).

<sup>15</sup> G. D o g i e l, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1994, s. 104.

<sup>16</sup> R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 143–144.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>18</sup> R. S p a e m a n n, *Die grausame Logik des Hedonismus*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 31.08.1990, s. 35; *Idem, Granice*, s. 520.

<sup>19</sup> R. S p a e m a n n, *Osoby*, s. 142.



czas zabiera nam stopniowo świat, co więcej nas samych. Pożegnanie jawi się więc jako podstawowa struktura życia świadomego<sup>20</sup>.

Owszem, patrząc na śmierć od strony psychologicznej stwierdzamy, iż rodzi ona silny lęk<sup>21</sup>. Nic więc dziwnego, że w stosunku do tej śmierci tak długo, jak długo żyjemy, zawsze występuje opór. Ten ostatni zostaje jednak złamany, gdyż śmierć ostatecznie zwycięża<sup>22</sup>. Pozostaje więc nic innego niż ją zaakceptować.

W tym miejscu należy podkreślić jedną ważką myśl. Powyższa akceptacja śmierci faktycznie jest możliwa jedynie w przypadku człowieka religijnego. Nie musi on być chrześcijaninem. Jest nieodzowne jednak, aby był wyznawcą określonej doktryny religijnej, np. islamu.

Akceptacja śmierci to akt osobowy, duchowy. Akt ten zakłada gotowość oddania swego życia Bogu. Powinniśmy się zdobyć nań możliwie najwcześniej. Jest to najwyższy, najbardziej doniosły akt w naszym życiu. Wiedząc, że otrzymaliśmy w darze do dyspozycji całość życia – przekazujemy Bogu nie ten lub ów jego fragment, albo taką czy inną treść z naszej biografii, lecz całą swoją osobę.

Owszem, proces umierania wydaje się być zjawiskiem paradoksalnym. Z jednej strony, oznacza zwycięstwo entropii i drugiego prawa termodynamiki (życie traci przecież swą moc, podąża do zupełnej swej destrukcji), ale z drugiej, jawi się czymś specyficznym ludzkim. Jest to równocześnie nasz czyn, skoro śmierć jesteśmy zdolni świadomie zaakceptować<sup>23</sup>.

W tym miejscu trzeba podkreślić, że sama akceptacja może przyjąć dwojaką postać czyli, po pierwsze, przejawiać się tak jak w powyższym sensie, tj. decyzji dobrowolnego oddania swego życia Bogu. Nie jest dlatego przypadkiem, że chrześcijaństwo, podobnie jak starożytne religie misteryjne, nawrócenie i chrzest interpretują jako śmierć, jako umieranie w Chrystusie. Akty te oznaczają przecież wypowiedzenie walki naszym grzechom i związanie się z Osobą Boga przez życie w łasce<sup>24</sup>.

Po drugie, akceptacja śmierci, może wyrazić się po prostu jako akt rezygnacji. Nie inną też reakcją należy stwierdzić u osoby niewierzącej. Dla niej nie istnieje Bóg, dlatego człowiek zostaje pokonany przez śmiertelną naturę. Pozostaje wprawdzie osobą, lecz u kresu jego egzystencji, zwycięża bezosobowa rzeczywistość, fakt pozbawiony sensu. Śmierć tego rodzaju nie może więc mieć czegoś wspólnego z oddaniem życia i nie można jej rozumieć jako akt osobowy. W rzeczywistości jawi się jako akt kapitulacji osoby. Czymś doskonale obojętnym jest w tym przypadku to, czy się akceptuje konieczność śmierci czy też odwrotnie neguje. Odbierana jest ona bowiem jako ślepy los, któremu się bezwiednie podlega. Nic bowiem w tej materii nie da się zmienić.

Ostatecznie, aprobata lub protest w równym stopniu okazują się zbędne, a to dlatego, że Bóg rzekomo nie istnieje.

<sup>20</sup> R. Spaemann, *Töten auf Verlangen*, „Psychologie heute” 1999, 26 Jahrgang, s. 48.

<sup>21</sup> Zdaniem A. Kępińskiego lęk przed śmiercią wyznacza tło ludzkiej egzystencji. Wszakże ten lęk jest swoisty tak dla człowieka jak i wszelkich istot żywych. Por. A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 238–245.

<sup>22</sup> Tekst wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (kwiecień 2012).

<sup>23</sup> R. Spaemann, *Jeder stirbt für sich allein*, s. 6.

<sup>24</sup> R. Spaemann, *Osoby*, s. 104.

Akceptacja śmierci to – jak już stwierdzono akt na wskroś religijny. Rzeczywiście dokonuje się on wtedy, gdy oznacza przekazanie (oddanie) swego życia. To ostatnie jest w pełni uzasadnione, jako że ma swego adresata, Osobę Boską<sup>25</sup>.

### ŚMIERĆ A SENS ŻYCIA

Żyją pamięć o tym, że z całą pewnością umrzemy winniśmy uznać za dobrodziejstwo<sup>26</sup>. Tylko z pozoru wydawać się może rzeczą dziwną takie stwierdzenie<sup>27</sup>. Świadomość skończoności naszego życia nie tylko nie czyni je *eo ipso* absurdalnym: przeciwnie, umożliwia dojrzenie jego sensu i wraz z tym zrozumienie, co znaczy żyć<sup>28</sup>.

Owszem, istniejący w człowieku ukryty lęk przed śmiercią czyni każdego z nas samotnym. Nie ma wspólnego umierania. Każdy musi sam uporać się z tym faktem.

Świadomość skończoności naszej egzystencji jest więc rzeczywiście szczególnie ambiwalentna. Zawiera w sobie tendencję podważania wszelkiego sensu ludzkiego postępowania i jego witalności. Budzi obawę, że ostatecznie wszystko okaże się daremne. „Jesteś istotą pośród innych istot. I tylko ty wiążesz się z pięknem, ale pamiętaj, że musisz się z nim rozstać” (Reiner Kunze)<sup>29</sup>. Równocześnie świadomość tego rodzaju, że myśl o śmierci przenika każdą chwilę naszego życia, kreuje egzystencję wartością drogocenną<sup>30</sup>.

Jakie bowiem byłoby nasze odniesienie do życia, gdybyśmy poznali zgoła inną o nim prawdę, ponieważ dowiedzieliśmy się, że nigdy nie umrzemy<sup>31</sup>. Oczywiście, rozumielibyśmy tę informację nie w tym sensie, że – jak uczy wiara chrześcijańska – po śmierci wkroczyliśmy w inną, wyższą sferę bytu. Traktowalibyśmy zatem ją dosłownie, sądząc tak oto: będziemy żyć wiecznie tak, jak żyjemy teraz i to nie starzejąc się. Ten kto ma dość fantazji by pojąć, co to znaczy, od razu zrozumie, że byłaby to katastrofa. Oczywiście, z pewnością niejeden z nas chciałby żyć dwieście lat. Ale żyć wiecznie?<sup>32</sup> Wówczas każda chwila, każda radość, każde spotkanie zostałyby pozbawione znaczenia. Cokolwiek robimy dzisiaj, równie dobrze moglibyśmy zrobić jutro lub pojutrze. Wszystko stałoby się całkowicie obojętne, co gorzej obróciłoby się w nudę. Chwila nabiera wartości przez to, że nigdy już nie powróci.

<sup>25</sup> R. Spaemann, *Sterben – Heutzutage*, s. 6.

<sup>26</sup> R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1994, s. 31.

<sup>27</sup> Jak słusznie podkreśla R. Spaemann, Heidegger naszą pewność, że umrzemy uczynił kluczem do swej hermeneutyki egzystencji. Por. R. Spaemann, *Sterben – Heutzutage*, s. 177. Rzeczywiście, u Heideggera bycie ku śmierci jest formą zrozumienia egzystencji. Istnieje jej nieuchronny kres. W obliczu świadomości takiego faktu życie nasze zyskuje wagę i powagę. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2008, s. 327–336.

<sup>28</sup> R. Spaemann, *Osoby*, s. 148.

<sup>29</sup> R. Spaemann, *Jeder stirbt für sich allein*, s. 7.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>31</sup> R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, s. 31–32.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 32.

W życiu, które się nie kończy, nic nie byłoby cenne<sup>33</sup>. Żadna obietnica „na zawsze”, angażująca egzystencję jako całość, w której ludzka wolność objawia swe apogeu-um, nie byłaby możliwa, gdyby „na zawsze” nie oznaczało do śmierci<sup>34</sup>.

Małżonkowie prawdziwie się kochający uznaliby 60 lat swego życia za krótki czas. Zgodzimy się, iż potrafiliby oni z okazji swych złotych godów z racji swej pokory wyrazić największe pragnienie następującymi słowami: odtąd zaczęlibyśmy żyć naprawdę, tak jak się powinno. Czy jednak bez końca? Czy jest czymś zasadnym pragnąć takiej możliwości? Przecież natychmiast zniszczyłaby ona wszystko, co związek ten oferowała.

Dopiero żywa pamięć o głębokiej prawdzie, że życie ludzkie jest bardzo krótkie („upływa szybko życie” – śpiewamy w popularnej piosence), unaoacza jego sens, nadaje mu wewnętrzne napięcie. Ta pamięć przynagla nas, gdyż pod jej spojrzeniem życie zyskuje wagę i powagę, wykorzystać należy wszystkie jego momenty, gdyż żaden z nich nie wraca. Czujemy, że są sprawy, których nie można odkładać: mają charakter nieodwracalny i nieodwołalny, stają się wezwaniem i wyzwaniem do podjęcia decyzji tutaj i teraz<sup>35</sup>.

Pozostaje nam więc nic innego niż traktować śmierć za swego towarzysza w tym znaczeniu, że otwiera nasz wzrok na wartość życia. Mówi ona mianowicie o wielkiej cenie czasu. Budzi z letargu mniemania, że jakoś tam będzie, a w ten sposób ostrzega przed wielkim niebezpieczeństwem pustki i nudy, grożącej nam w wyniku bagatelizowania faktu, iż śmierć jest pośrodku ludzkiej egzystencji. Ten tylekroć się ujawnia, ilekroć próbuje się śmierć wyprzeć z ludzkiej świadomości, przemilczeć, zatuszować, uczynić z niej tabu. Sprawia on jednak, że gaśnie prawdziwie ludzkie życie<sup>36</sup>. Niestety, są jeszcze inne niepokojące następstwa powyższego stanu rzeczy.

Jak zauważa Spaemann, naznaczone silnie ideologią ateizmu, współczesne społeczeństwo widzi w fenomenach śmierci i życia przeciwieństwo niepozwalające się pogodzić ze sobą. „Dalej żyję w swoich dzieciach” – oto czczy frazes przy użyciu którego wskazuje się rozwiązanie dramatu umierania. Społeczeństwo to zaciekle walczy o przedłużenie życia, by ostatecznie za każdym razem skapitulować. Rozwija się w nim tendencja eliminowania ze świadomości śmierci. Nieprzypadkowo dlatego dla umierających przewiduje się coraz częściej pokątne miejsce w klinice czy też wydziela dla nich osobną budowlę<sup>37</sup>. Wszakże pierwszym skutkiem tłumienia faktu śmierci jest wzmożony lęk przed nią, drugi zaś sprowadza się do tego, że po prostu likwiduje się osoby prawem do eutanazji nie została bynajmniej potępiona na arenie międzynarodowej, a lekarze tego kraju czują się jako awangarda<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 31–32; Idem, *Osoby*, s. 148.

<sup>34</sup> R. S p a e m a n n, *Menschenwürde und menschliche Natur*, „Internationale Katcholische Zeitschrift Communio” 39 Jahrgang, März – April 2010, s. 135.

<sup>35</sup> R. S p a e m a n n, *Moralische*, s. 32; Idem, *Osoby*, s. 148.

<sup>36</sup> R. S p a e m a n n, *Streben*, s. 178–179; G. H a e f f n e r, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, Kraków 2006, s. 204–205.

<sup>37</sup> Np. w Anglii już istnieją specjalistyczne kliniki dla umierających. Por. G. B ö h m e, *Antropologia filozoficzna*, s. 41.

<sup>38</sup> R. S p a e m a n n, *Sterben*, s. 177–179.

## PRZYGOTOWANIE DO ŚMIERCI

Spaemann nawiązując do obrazowego zwrotu z Ewangelii: Furta do nowego życia w Bogu jest wąska, podkreśla powagę przygotowania się do śmierci, warunkującą godne umieranie. Ostatecznie śmierć powinna się zmanifestować jako wydarzenie odpowiadające godności człowieka, a nawet przyczyniające się do jej wzrostu. Ma ona okazać się błogosławionym rozstaniem z doczesnością. Niestety, we współczesnych czasach odnotować trzeba w tym względzie wielkie zagrożenie. Dochodzi ono do głosu, z jednej strony, w wyniku nasilającej się aprobaty przyspieszania momentu własnej śmierci (eutanazja), a z drugiej, z powodu wzmagającej się tendencji przedłużania życia czyli zmuszania doń bezbronno człowieka (przy użyciu aparatury medycznej), aż do czasu, w którym będzie można wykorzystać jego organy do transplantacji.

Owsem, oba te działania, zarówno z perspektywy lekarza, jak i pacjenta, prezentują się jako przeciwstawne sobie dążenia. Jednak jako bezwzględnie spreczne z godnością ludzką w jednakowym stopniu zasługują na potępienie<sup>39</sup>.

W kwestii przygotowania się do dobrej śmierci Spaemann uwarściwia następnie na nie dość dobrze uzmysławiany sobie przez współczesnego człowieka fakt. Otóż niemiecki myśliciel zgadza się z poglądami Ojców Kościoła, według których szatan ze wzmożoną złością przypuszcza atak na, mówić językiem filozofii platońskiej, duszę opuszczającą ciało. Zły Duch nie rezygnuje po prostu z nader sposobnej okazji, tj. wielkiej słabości, jaką doświadcza umierający<sup>40</sup>. A zatem, roznieca w nim m.in. silne pokusy przeciw wierze. Wolno tak sądzić na podstawie dwojakiego rodzaju danych, jakimi są, po pierwsze, relacje osób, które znalazły się w stanie śmierci klinicznej i po drugie, spostrzeżenia uzyskane z obserwacji ludzi umierających<sup>41</sup>. Z tego tytułu tak długo, jak długo żyjemy, powinniśmy umacniać swą nadzieję w to, że w dramatycznym momencie przekraczania progu doczesności nie zwycięży nas diaboliczna moc, gdyż zostanie nam udzielona nadprzyrodzona pomoc. Można ufać, że tak się stanie, jeśli o tę pomoc zabiegać będziemy, np. w codziennej modlitwie; „Święta Maryjo – módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen”<sup>42</sup>.

Za rodzaj właściwego przygotowania do śmierci należy uznać także starania o wzrost w życiu cnotliwym. Jego mocą nasze życie staje się życiem dobrym i tym samym zasługującym. Dobre bowiem życie to nie przejaw egoizmu, lecz wyraz służby Bożej<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> R. Spaemann, *Im Zweifel für den Tod*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 15.03.2006, s. 6.

<sup>40</sup> Zdaniem Grzegorza Wielkiego (ok. 540–604) papieża, który stworzył podwaliny zachodniej etyki – trzeba każdego dnia o tym myśleć jak wściekły, jak straszny przybędzie w dniu naszego zgonu książę tego świata. Por. Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelię*, przeł. i oprac. ks. A. Szaniawski, Oficyna Wydaw. „Viatro”, Warszawa 1999, s. 407.

<sup>41</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (kwiecień 2012).

<sup>42</sup> Tekst wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (kwiecień 2012).

<sup>43</sup> R. Spaemann, *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniami*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, tekst i komentarze red. A. Szostek, Lublin 1996, s. 244.

Jednocześnie Spaemann słusznie podkreśla, iż w obliczu dramaturgii umierania zwłaszcza cnoty nadprzyrodzone, wiara, nadzieja, miłość są naprawdę doniosłe. Sprawiają one zjednoczenie z Bogiem, aczkolwiek aktualnie niedoskonałe. Zapoczątkowuje ono jednak doskonałą wspólnotę z Nim w życiu przyszłym<sup>44</sup>.

Naturalnie, Spaemann zgadza się z nauką Kościoła, zgodnie z którą priorytetową rzeczą w przygotowaniu do błogosławionego „przejścia” jest życie w łasce Bożej. Za jego sprawą naszym udziałem staje się pełnia życia cnotliwego, a tym samym ludzkiego, osobowego, duchowego, czyli świętość.

Oczywiście, formą przygotowania do śmierci zawsze pozostanie systematyczna walka ze złem i grzechem jaki w nas tkwi, czyli troska o czystość sumienia. Wyraża się w tej ostatniej zrozumienie dla nadrzędnej zasady życiowej, jaką według słusznego przeświadczenia Marka Aureliusza, należy się kierować; „powinno się postępować, mówić, myśleć jako ktoś kto natychmiast może odejść od życia”<sup>45</sup>.

We wszelkich zabiegach podejmowanych z tą myślą, by dotąpić łaski nowego życia o jednej jeszcze rzeczy należy pamiętać. Życie to jest darem. Dlatego w staraniach o niego nie można zdać się wyłącznie na własne wysiłki i zasługi. Spaemann, stosownie do nauki Kościoła, przypomina, iż wspiera nas wstawiennictwo Matki Bożej, św. Józefa, patrona dobrej śmierci, łaska sakramentów (w Eucharystii np. otrzymujemy obietnicę swego zmartwychwstania).

## CZAS ŚMIERCI

Podnosi się, jak wiadomo, kwestię przedwczesnej śmierci. Nikt jednak nie umiera za wcześnie – podkreśla Spaemann<sup>46</sup>. W każdym razie gdybyśmy chcieli określić porę śmierci za przedwczesną, musielibyśmy znać jej właściwy moment. Nie jesteśmy go w stanie uchwycić. Życie, będąc darem Bożym, trwa dopóki, dopóty chce tego Bóg. Owszem, my możemy odbierać śmierć danego człowieka jako przedwczesną, ponieważ pragnęlibyśmy, by dłużej pozostał wśród nas. Wszak odejście z tego świata dla niego samego nigdy nie następuje zbyt wcześnie, ponieważ życie ludzkie jest niczym innym, niż darem boskim. Nie możemy dlatego powiedzieć, że Bóg zabiera komuś życie przedwcześnie. Jaką miarą zresztą możemy rozporządzać w tej materii? Jeśli uznajemy Boży czas za właściwy, wówczas za taki postrzegając winniśmy również porę śmierci<sup>47</sup>.

## ŚMIERĆ A OSTATECZNA DECYZJA

Jak się podkreśla, frapującą interpretację sensu śmierci i jej roli proponują autorzy przyjmujący tzw. teorię ostatecznego wyboru. Do nich należą m.in. uznani teolo-

<sup>44</sup> J. W o r o n i e c k i, *Katolicka etyka wychowawcza*, II|1 tom II, *Etyka szczegółowa*, część I, Lublin 1986, s. 130–131.

<sup>45</sup> P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1993, s. 64.

<sup>46</sup> R. S p a e m a n n, *Osoby*, s. 144.

<sup>47</sup> Tekst wywiadu autora z R. Spaemannem (kwiecień 2012).

dzy: Laszlo Boros, Robert Gleason, Josef Pieper, w pewnej mierze Karl Rahner. Ich zdaniem człowiek w momencie śmierci uzyskuje najwyższą duchową dojrzałość, umożliwiającą podjęcie w pełni świadomego i wolnego wyboru. W grę wchodzi rzeczywiste decyzja o charakterze ostatecznym, ponieważ w formie alternatywy: akceptacji lub odrzucenia Boga<sup>48</sup>.

Według Spaemanna trudno przyjąć tezę, zgodnie z którą w chwili śmierci osiąga się pełną świadomość i wolność. Jest raczej odwrotnie, skoro w końcowym etapie umierania na ogół nie tylko traci się świadomość. Umierający może również doświadczać poważnego zagrożenia, a nawet wręcz ograniczenia swej wolności. W każdym razie doznaje on silnych pokus przeciw wierze, które nie kto inny, jak tylko diabeł wznieca<sup>49</sup>.

Nie ulega więc wątpliwości, kiedy powinniśmy zrealizować swe najważniejsze zadanie egzystencjalne w postaci dokonania ostatecznego wyboru. Nie chodzi tu tylko po prostu o to, że trzeba zdobyć się nań w świadomej fazie egzystencji. Decyzję o oddaniu swego życia Bogu nie podejmuje się w ostatniej jego chwili, lecz możliwie najwcześniej. Edyta Stein wiele lat przed swoją śmiercią oznajmiła: „w przypadku, gdybym brutalnym aktem została uśmiercona niech to jednocześnie oznacza złożoną dobrowolnie Bogu ofiarę mego życia z powodu niewiary mojego narodu żydowskiego”<sup>50</sup>.

## PROBLEMY SZCZEGÓŁOWE FAKTU ŚMIERCI

### 1. Stan „sztucznego życia”

Jest rzeczą ogromnie ważną, jak podkreśla Spaemann, aby śmierć rozumieć jako część życia. Jeśli zatem życie za bardzo się przedłuża przy pomocy aparatury medycznej lub tzw. sztucznego odżywiania wówczas uniemożliwia się ludziom umrzeć w pokoju serca. Tymczasem umieranie rzeczywiście często opóźnia się tak dalece, że staje się ono rodzajem zwierzęcego zdychania. Zdaniem Spaemanna na stan taki wpływ ma ateistyczny światopogląd, jaki zakorzenił się we współczesnym społeczeństwie. Z inspiracji takiej orientacji duchowej walczy ono zaciekle o przedłużenie życia, będąc za każdym razem zmuszone skapitulować<sup>51</sup>.

Funkcjonuje dobrze znany w Niemczech i poruszający nasze serca i naszą myśl zwrot na temat rozstawania się z tym światem: „Ten człowiek dotrwał do błogosławionego wieku”. Śmierć określa się więc również jako błogosławione odejście i świadome pożegnanie z doczesnością.

<sup>48</sup> S. K o w a l c z y k, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 262.

<sup>49</sup> Tezę tę zdaje się potwierdzać również L. Kołakowski, podkreślając, że diabeł zawsze stoi za drzwiami i czeka tylko na sprzyjającą sposobność, gwarantującą skuteczność kuszenia. Por. L. K o ł a k o w s k i, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 126.

<sup>50</sup> Tekst wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (kwiecień 2012).

<sup>51</sup> R. S p a e m a n n, *Jeder stirbt für sich allein*, s. 6.

Niestety, często życie jest przedłużane wyłącznie w interesie skutecznej transplantacji. Właściwie dany człowiek już umarłby, a jednak nie pozwala się mu tego uczynić. Potrzebuje się jego organów dopiero w następnym tygodniu. Dlatego zmusza się go jeszcze do życia przez następne kilka dni, ponieważ to pozwoli pobrać od niego świeże narządy. Oczywiście, uznać należy takie postępowanie za rzecz straszłą. Oznacza ona rzeczywiste naruszenie godności ludzkiej<sup>52</sup>.

Faktycznie, techniczne protezy mogą zastąpić w dalekim stopniu witalną tendencję organizmu, zachowywać człowieka przy życiu nieskończenie długo, co jednak ograbia z możliwości naturalnej czyli godnej śmierci.

## 2. Eutanazja

Eutanazja staje się jednym z najpoważniejszych współczesnych problemów natury społecznej i etycznej Starego Kontynentu. Wzrasta aprobatą dla jej legalizacji również wśród tzw. przeciętnych obywateli. Tymczasem legalizacja ta jawić się musi jako rzeczywiście wielkie zło. Stanowi jaskrawy przykład naruszenia godności ludzkiej. Z tego tytułu godzi nie tylko w dobro wspólne. Podważa ona także poczucie bezpieczeństwa, zwłaszcza ludzi ciężko chorych, upośledzonych, zdanych na troskę otoczenia. Sprawia, że z niepokojem należy myśleć o przyszłości całego społeczeństwa. Jak podkreśla Spaemann, narody nie respektujące godności osoby ludzkiej skazane są na zagładę.

Wprawdzie termin *eutanazja* oznacza – „dobra śmierć”. Faktycznie jednak jest to zabójstwo człowieka przy pomocy środków medycznych w sytuacji nieuleczalnej choroby albo z powodu innej uciążliwości (przeważnie poczucia bycia niepotrzebnym, co najczęściej ją motywuje)<sup>53</sup>.

Wskazać trzeba, według Spaemanna, trzy rodzaje eutanazji.

Istnieje eutanazja aktywna, tj. na żądanie, która oznacza zamierzone spowodowanie śmierci (np. za sprawą trucizny zabijającej serce lub bardzo wysokiej dawki morfiny powodującej paraliż oddechu). Jak podkreśla Spaemann, tego rodzaju eutanazję określa się również jako pomoc w umieraniu, ale wyrażenie takie trzeba uznać za eufemizm, gdyż faktycznie ma tu miejsce zabójstwo.

Po drugie, występuje pasywna eutanazja wyrażająca rezygnację z życia przez zaprzestanie stosowania środków przedłużających je. Ma ona miejsce, na przykład, wskutek odłączenia organizmu od aparatu oddychania lub decyzji zaprzestaniu dalszej terapii, w rezultacie czego pacjent umiera.

R. Spaemann wspomina również o eutanazji niedobrowolnej, czyli w wyniku decyzji otoczenia. Jawi się ona z reguły jako zabójstwo pacjentów pozbawionych świadomości lub już niezdolnych do racjonalnej komunikacji bez wyraźnego z ich strony żądania zabójstwa<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, Warszawa 2006, s. 523–524.

<sup>53</sup> R. Spaemann, T. Fuchs, *Töten oder sterben lassen*, Freiburg – Basel – Wien 1997, s. 34.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 31–34.

### 3. Kriogenika – czyli zamrażanie

W Stanach Zjednoczonych odnotowuje się przypadki zamrożenia ludzi ciężko chorych<sup>55</sup>. Co sądzić o takich faktach? Akt zamrożenia, jak podkreśla Spaemann, jest nie do zaakceptowania. Człowiek, który umarł powinien zostać pogrzebany i w godny sposób pożegnany, ale nie zamrożony. Zamrożenie, to nic innego niż ciężkie uchybienie względem godności ludzkiej, wręcz jej zniewaga, a nawet akt skandaliczny. Dlaczego tak należy sądzić?

Śmierć przynależy do życia, jest jego częścią. Wobec tego zapytajmy, kim jest człowiek zamrożony? Pozostał żywym jestestwem czy też już zmarł? Nie jest istotą żyjącą, skoro został zamrożony. Nie można go również traktować jako zmarłego, ponieważ zamrożenie w takim przypadku nie miałoby racji bytu. Sytuacja ta znaczy po prostu, że cała wzajemna relacja pomiędzy życiem, a śmiercią zostaje zaburzona.

Bycie człowiekiem ma określoną postać czy też określony wymiar czasowy. Wyznaczają go dwa zasadnicze momenty: narodziny i śmierć, początek i koniec. Z tego tytułu czymś urągającym godności ludzkiej byłoby nie tylko niedozwalanie bycia narodzonym. Wskazuje zaś na taki fakt zapłodnienie *in vitro*, skoro w nim wytwarza się człowieka, następnie hoduje na zewnątrz łona matki przez dziewięć miesięcy. Takie go traktowanie to wielkie uchybienie w stosunku do naturalnego przebiegu egzystencji i naturalnej postaci czasu. Za podobnego typu wykroczenie uznać należy rozstrzygnięcie w rodzaju: zamrozimy danego człowieka, po czym znowu go odmrozimy. Wszak w ten sposób postępować to nic innego niż uniemożliwić mu śmierć<sup>56</sup>.

### 4. Kremacja

Palenie ciał w naszym kręgu kulturowym jawi się nie tylko jako postępowanie niezgodne z liturgią i zwyczajem Kościoła<sup>57</sup>. Uznać go należy przede wszystkim za akt urągający godności osoby ludzkiej<sup>58</sup>. Wprawdzie np. rodzice decydujący się nań sądzą, iż w ten sposób wyświadczą dobro swym dzieciom. Nie narażają je

---

<sup>55</sup> Jednym z nich był mężczyzna w 73 roku życia chory na białaczkę. Na własne życzenie, na kilka chwil przed śmiercią, został zamrożony, zatopiony w płynnym azocie w temp.  $-196^{\circ}\text{C}$ . Por. W. S z e w c z y k, *Kim jest człowiek?.* *Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1994, s. 90.

<sup>56</sup> Tekst wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (sierpień 2009).

<sup>57</sup> W. S z e w c z y k, *Kim jest człowiek?.*, s. 90.

<sup>58</sup> Podobnie jak obrzęd pochowania zwłok, istnieje również w najróżniejszych kulturach zwyczaj ich palenia. Prawdopodobnie u wielu ludów znaczną rolę odgrywa przekonanie, że pozostawienie zwłok może zostać wykorzystane przez wrogo usposobionych czarowników. Przypuszczalnie palenie zwłok zakłada przeświadczenie, zgodnie z którym po śmierci życie nie wykazuje już żadnego związku z ciałem. I, odwrotnie u niektórych plemion zamieszkujących wokół jeziora Tanganika (największego jeziora w Afryce Południowej) pali się ciała przestępców, aby bezwzględnie wykluczyć ewentualne przywrócenie tego typu zmarłych do życia. Zgodnie bowiem z wierzeniami mogliby dokonać takiego aktu czarownicy. Por. H. W i ß m a n n, *Bestattung*, w: *Theologische Realenzyklopädie Studienausgabe*, Teil I, Band V, hrsg. Von G. Krause und Müller Walter de Gruyter, Berlin – New York 1993, s. 732–733.



mianowicie na koszty związane z pogrzebem i pielęgnacją grobu<sup>59</sup>, jeśli pozwalają pogrzebać swe prochy anonimowo „pod zieloną trawą”.

Kremacja ujawnia brak szacunku dla godności człowieka z dwóch powodów. Oznacza dopuszczenie się brutalnego aktu na ciele ludzkim. Jest to przecież mechaniczna jego destrukcja. Mamy tu do czynienia z tym samym nastawieniem, z którym spotykamy się w przypadku eutanazji. Nie wyraża się w nim oddanie zwłok jednemu z żywiołów: ogniewi, ziemi, powietrzu, czy wodzie, gdyż dochodzi do głosu raczej aktywne ich zniszczenie. Natomiast szacunek ten wyraża judeochrześcijański zwyczaj grzebania ciała, pozostawienia go działaniu naturalnych procesów.

Kremacja również dlatego nie może manifestować szacunku względem godności osoby, skoro prezentuje się niczym innym niż aktem wyizolowanym z ceremonii pogrzebowej. Jej właściwy proces, dokonujący się w krematorium, jest ukryty przed najbliższymi zmarłego i w ten sposób obrazuje wyłączenie go ze wspólnoty. Z tego m.in. względu nie może być porównywalna z rytmem palenia zwłok u Hinduśców<sup>60</sup>. Ryt powyższy przecież symbolizuje rzecz przeciwną – okazanie szacunku dla godności osoby ludzkiej. Jawi się jako uroczysta ceremonia ostatniego pożegnania, trwa nieprzerwanie we wspólnocie w ciągu wielu godzin, uczestniczy w niej rodzina i przyjaciele, czuwając przez cały dzień przy stosie pogrzebowym.

Podkreślenie roli rytuału przy pogrzebie uznać należy za rzecz niebagatelną. Zanika bowiem w przypadku kremacji najstarsza charakterystyczna cecha *homo sapiens*, jaką jest rytualne grzebanie zmarłych<sup>61</sup>.

Dla chrześcijan istnieje jeszcze jeden specjalny powód, by nie godzić się na kremację. Chcą oni być pogrzebani tak samo jak ich Mistrz – Jezus i w żaden inny sposób. Już w początkach swej wiary, w tzw. okresie katakumb spostrzegli oni, że groby z urnami spotyka się wyłącznie u pogan. Natomiast obrzęd grzebania całego człowieka charakteryzuje chrześcijan i żydów. Podobnie i w naszym coraz bardziej zdechrystianizowanym społeczeństwie chrześcijanie winni sobie cenić, że są inni. Posiadają przecież własne chlubne obyczaje, które różnią się od zwyczajów praktykowanych wokół nich<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> R. Spaemann, *Sterben – Heutzutage*, s. 179.

<sup>60</sup> W Indiach palenie zwłok jest dominującą formą pogrzebu. Wedyjska tradycja zna tylko nieliczne wyjątki od tej reguły. Wyłącznie bowiem dzieci zmarłe przed ukończeniem 3. r. życia powinny być pogrzebane lub zwłoki ich złożone w lesie. Na pochówek zasłużyli również sobie asceci, którzy już za życia osiągnęli doskonałość. Por. H. W i ß m a n n, *Bestattung*, s. 733.

<sup>61</sup> R. Spaemann, *Sterben – Heutzutage*, s. 178–179; Idem, *Śmierć – samobójstwo – eutanazja*, „Ethos” Rok 12 1999 nr 3 (347), s. 113–114.

<sup>62</sup> R. Spaemann, *Śmierć – samobójstwo – eutanazja*, s. 114. Tekst wywiadu autora z R. Spaemannem (sierpień 2009).

## DYING AND DEATH IN PHILOSOPHICAL REFLECTION OF ROBERT SPAEMANN

### SUMMARY

The author of the article presents the image of death and the process of dying described by a contemporary, outstanding German philosopher Robert Spaemann. First, the author explains the relevance and importance of the philosopher's analysis. He moves closer to the outlook onto the death and dying from the biological point of view.

Obviously, the essence of the article is to present Spaemann's philosophical point of view. The philosopher is seen to have shown the death in an original way as the most important act of a human being. Therefore he underlines the meaning of preparation to this act. At the same time he justifies the deep sense of the death, the importance of its dignity and threads to this process in the contemporary civilisation.

In the article the author also explains other important issues concerning the described problem, such as euthanasia, freezing people, so called state of artificial life and cremation. The article also consider the time of death and the issue of the final decision.

## DER TOD UND DAS STERBEN IN ROBERT SPAEMANNS AUFFASSUNG

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser des Artikels präsentiert die Vision des Todes und des Sterbens, die der groser zeitgenössischer deutscher Denker R. Spaemann beschrieben hat. Der Verfasser erklärt zuerst die Aktualität und die Bedeutung der Analysen von Spaemann. Danach nähert sich sein Standpunkt zum Tode und Sterben im biologischen Aspekt. Natürlich, ist das Wesen des Artikels die Presentierung des Standpunkt vom Spaemann im philosophischen Aspekt.

Wir nehmen besonders wahr, das Spaemann in origineller, eigenständiger Weise den Tod als wichtigsten Akt des Menschen zeigt und deswegen die Bedeutung der Vorbereitung. Zugleich Spaemann tiefen Sinn des Sterbens begründet und das Problem des würdigen Sterbens entwickelt und die Gefährdungen dieses Artes des Sterbens in der zeitgenössischer Ziivilisation unterstreichert.

Man muß noch andere wichtige , dringende Fragen betonen, die Spaemann analysiert. Das sind ausführliche Probleme des Faktums des Sterbens, z.B. die Euthanasie, das Einfrieren, das künstliche Leben, Leichenverbrennung. Es geht auch um das Problem der Zeit des Todes und die Frage der letztlichen Entscheidung.

## LESZKA KOŁAKOWSKIEGO KILKA UWAG NA TEMAT ŚMIERCI

**Słowa kluczowe:** śmierć, mit, sens, ciało, ból

**Key words:** death, myth, meaning, body, pain

**Schlüsselworte:** der Tod, der Mythos, der Sin, der Körper, der Schmerz

### I. UWAGI WSTĘPNE

Pytanie o śmierć jest chyba najbardziej żywotnym, jakie zdolny jest postawić człowiek za życia. Pojawia się ono, być może jeszcze nie w pełni uświadomione, w dzieciństwie, kiedy przychodzi pożegnanie z bliską osobą. Atmosfera ciszy i smutku, towarzysząca ceremoniom, które dziecko obserwuje pierwszy raz, wywołuje w nim samą fundamentalną spostrzeżenia, sformułowane w postaci pytań: „gdzie teraz jest (ten, kto umarł)”? Refleksja ta być może zamiera, albo przycicha, w młodości, kiedy perspektywy życiowe zdają się jawić jako niczym nieograniczone. Powraca jednak wraz z upływającym czasem, kolejnymi osobami, które umierają, coraz bardziej podupadającym zdrowiem.

Śmierć jest przede wszystkim zjawiskiem z dziedziny biologii. Oznacza najogólniej mówiąc ustanie zjawisk życiowych, spontaniczne ustanie oddechu i bicia serca, kres możliwości regeneracji komórek i ich stopniową degenerację. Definicja śmierci, zakłada, po pierwsze, jej nieodwracalność, co oznacza, że utraconych funkcji organicznych nie da się już przywrócić, dalej selektywność – dotyczy całego organizmu, wreszcie, po trzecie, całościowość, chodzi o uzyskanie pewności, że mamy do czynienia z ustaniem życia całego człowieka<sup>1</sup>.

Jednak w zależności od tego jaka perspektywa poznawcza zostanie przez nas przyjęta, tak też będzie opisywana śmierć. Uwzględniając psychologię będzie ona definitywną utratą świadomości, włączając myślenie religijne będzie stanowiła etap

---

\* Ks. Mirosław Pawliszyn CSsR, doktor filozofii, adiunkt przy Katedrze Teologii Moralnej i Etyki Wydziału Teologii UWM.

<sup>1</sup> Por. W. B o ł o z, *Historyczne i współczesne postawy wobec śmierci*, w: *Studia Ecologiae et Bioethicae* 3(2005), s. 175.

przejścia pomiędzy rzeczywistością ziemską (doświadczaną empirycznie), a wieczną (za życia będącą przedmiotem aktu wiary).

Refleksja nad śmiercią nie jest obca filozofii. Nie może być inaczej, skoro jest ona obiektem egzystencjalnego zaciekawienia, dotyczącego najbardziej istotnej sfery życia. Tutaj też można opisywać ją na różny sposób, analizując ją chociażby w aspekcie konfrontacji z nicością, czy ostateczną utratą, bądź zrealizowaniem pielęgnowanej za życia nadziei. Nie ulega jednak wątpliwości, że filozofia przypatrując się śmierci widzi w niej fenomen rzutujący na całość ludzkiej egzystencji. Śmierć ujawnia się jako moment, zdarzenie, jednokrotne i niemożliwe do powtórzenia. Z drugiej jednak strony jest ona procesem, wciąż towarzyszącym ludzkiej świadomości. Nieustannie w tej świadomości jest jako obecna, mimo, iż obecność ta nie jest zawsze jednakowo nasilona. Dalej, jest ona związana z przyszłością, czymś, co ma dopiero nadejść. Nawet ktoś, kto znajduje się w stanie agonii przypatruje się śmierci z perspektywy, jako tej, której „jeszcze nie ma”. Ale jednocześnie zawarta jest ona w każdym „teraz” umykającym wraz z próbą jego uchwycenia, w terażniejszości wciąż skazanej na stawanie się moją własną przeszłością. Wreszcie, co warto zauważyć, ujawnia się ona jako przemawiająca do mnie ze zróżnicowanym natężeniem – moja śmierć jest dla mnie zawsze czymś ewentualnym, możliwym, podczas gdy zaistniała śmierć bliskiego mi „ty” jest przejmująco realna, przesywająca na wskroś moją egzystencję. Paradoksalnie śmierć staje się faktem bardziej w śmierci bliskiej mi osoby, niż w oczekiwaniu jej przeze mnie. Jak zauważa niezwykle trafnie I. Ziemiński: „Z racji wspólnoty, którą tworzyliśmy, Twoja śmierć okazuje się, przynajmniej częściowo, także moim umieraniem, nikt już bowiem mi Ciebie nie zwróci; wraz z Twoją śmiercią przestaje istnieć (zdawałoby się, że nierozdzielne) *My* naszej miłości. Ja wprawdzie nie umieram jako osoba fizyczna, umieram jednak jako jeden z podmiotów relacji *ja–Ty*; Twoja śmierć unicestwia więc mnie o tyle, o ile istniałem z Tobą i dla Ciebie”<sup>2</sup>.

Na gruncie powojennej filozofii polskiej problematyką śmierci zajmuje się jeden z najważniejszych jej przedstawicieli – Leszek Kołakowski, choć nie jest to z pewnością główny przedmiot jego zainteresowań. Jak sam zauważa: „Zarówno bitwa narodów czy trzęsienie ziemi w Lizbonie, jak i jakaś szczególna zmiana damskiej mody, śmierć przyjaciela czy wręcz opadnięcie liścia z drzewa może, jeśli tylko tak zdecydujemy, stać się wydarzeniem filozoficznym. Znaczy to, iż nie są to wydarzenia filozoficzne z racji ich treści jedynie, lecz w rezultacie naszego nimi zainteresowania”<sup>3</sup>. Chociaż śmierć zostaje tu potraktowana dość zdawkowo i błaho, okazuje się, że temat ten stanowi ważną część jest myśli.

## II. MIT I OPCJA MITYCZNA

Chcąc zrozumieć myśl filozofa trzeba odnaleźć klucz, który pozwoli nam na pogłębioną refleksję nad jego twórczością. Kluczem tym jest jakieś zdanie, czy kon-

<sup>2</sup> I. Ziemiński, *Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, w: *Diametros* 11(2007), s. 118–119.

<sup>3</sup> L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 373.

cepcja przewijająca się przez całość prowadzonych przez niego rozważań. Tym, co nadaje zasadniczy ton rozmyślaniom Kołakowskiego jest problem mitu. Trzeba go pokrótce przedstawić, by zobaczyć jak funkcjonuje on na gruncie rozważań dotyczących śmierci.

Pytania o mit są istotowo różne od pytań, w których próbujemy ogarnąć i zrozumieć świat materialny. Ten ostatni jest ukonstytuowany przez zbiór poszczególnych faktów, przyrodniczych prawidłowości. Każde ze zdarzeń jest pojedynczą sytuacją, która tyle ma wspólnego z inną, że może być do niej pod jakimś względem podobna. Jesteśmy w stanie wypracować co najwyżej pewne automatyzmy, czy schematy postępowania, bądź rozumienia<sup>4</sup>. Jedne rzeczy powstają, inne zaś giną, zdarzenia wydarzają się w określonym czasie i miejscu, po czym bezpowrotnie znikają<sup>5</sup>. Jaki stąd wniosek? Świat, w którym żyjemy, wypełniony przedmiotami i wydarzeniami, jest z góry skazany na przemijalność i nietrwałość. Skoro tak, to oczywistą konsekwencją takiego stanu rzeczy będzie chroniczna niemożliwość całościowego ujęcia świata, postawienia pytania o jego sens i znaczenie. Jeśli w każdej chwili coś powstaje, a coś zanika, to nie jesteśmy w stanie powiedzieć niczego pewnego o otaczającej nas rzeczywistości, za wyjątkiem tego, że ona przemija. Jest to jednak, jak się wydaje, prawda tak banalna, że nie zasługuje na głębszy namysł.

Ostatnie zdanie brzmi problematycznie. Nie ulega wszak wątpliwości, że myśl o przemijalności świata stała się punktem wyjścia dla całej filozofii. Jednak pójdźcie tym tropem, będzie już wejściem na teren myślenia mitologicznego.

Czym zatem jest mit? Będąc zasadniczo innym od faktu wymyka się spod obserwacji. Trudno go pokazać, scharakteryzować. Mamy raczej coś w rodzaju przeczucia jego istnienia, odnajdujemy go w potrzebach tkwiących w naszej naturze. Kołakowski powie jasno, że „obecność tej intencji nie jest dowodem obecności tego, do czego jest odniesiona”<sup>6</sup>. Można ją odnaleźć pośród trzech zasadniczych prób ogarnięcia świata, w którym żyjemy. Pierwsza, wiąże się z chęcią rozumiejącego ogarnięcia realności empirycznych, a więc pragnieniem przeżywania świata jako sensownego poprzez zrelatywizowanie go tego, co zwiąże celowo obserwowane przez nas zjawiska. Druga, zawiera się w utajonej wierze w trwałość wartości ludzkich, nieprzemijalność tego, co uczyniliśmy w świecie jako istoty osobowe. Wreszcie, skrywa się w upartej chęci widzenia świata w kategoriach ciągłości, jako odniesionego do jakiejś transcendencji<sup>7</sup>. W tych trzech „intencjach” zawarta jest jedna, zasadnicza skłonność, czy raczej pragnienie ludzkiego ducha. Jest to ukryty zamiar, pragnienie „unieruchomienia czasu fizycznego przez nałożenie nań mitycznej formy czasu, tj. takiej, która pozwala w przepływie rzeczy dopatrywać się nie przemiany tylko, lecz kumulacji, albo pozwala wierzyć, że to, co minione, przechowuje się w tym, co trwa”<sup>8</sup>. Zakładamy zatem, że jest takie miejsce, niemożliwa do opisan

<sup>4</sup> Por. L. K o ł a k o w s k i, *Odpowiedzialność i historia*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, t. II, Warszawa 1989, s. 46.

<sup>5</sup> P o r. t e n ż e, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 33.

<sup>6</sup> T e n ż e, *Obecność mitu*, Warszawa 2005, s. 14.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 14–17.

<sup>8</sup> Tamże, s. 18.

realność, do której jesteśmy odniesieni w sposób trwały, do której przynależymy, która nas samych ustanawia.

Mit ma charakter bezwarunkowy, poprzedza lub też przekracza nasze doświadczenie. Stoi u podstaw naszej percepcji świata, nadaje mu znaczenie i sens, których, co już wiemy, nie sposób odnaleźć w otaczającym nas świecie. Daje on poczucie uprawomocnienia w świecie tak dla mnie, jako jednostki, jak i dla całej ludzkości, która doświadczając własnej zmienności może traktować świat jako coś „zastanego”, na wskroś istniejącego i trwałego<sup>9</sup>. Umożliwia on osadzenie własnej egzystencji w niehistorycznej sytuacji bezwzględnie początkowej, pozwala nadać jej dodatkowy wymiar nieczasowy, odnieść rozumiejąco do nieczasowego ładu<sup>10</sup>. Wymyka się on też spod prób klasyfikacji, nie podpada pod kategorie prawdy lub fałszu. Przeciwnie, to właśnie dzięki niemu coś może być prawdziwe lub też fałszywe. Sam nie ma racji, które mogą go uzasadnić, ale jest racją wszystkiego, co jest poza nim. W ten też sposób ratuje on od rozpacz, braku własnego zakorzenienia, staje się rękojmnią pewności<sup>11</sup>.

W zjawisku śmierci odnajdujemy również ów podwójny wymiar istnienia. Da się w niej wyróżnić jej aspekt technologiczny i mitologiczny, i obydwaj, jeśli przestudiować dokładnie myśl Kołakowskiego są do siebie niesprowadzalne. Jeden z nich zdaje się być oczywisty, drugi rodzi trudne do pokonania problemy.

### III. ASPEKT TECHNOLOGICZNY ŚMIERCI

Kiedy mowa o technologicznym wymiarze śmierci rozpatrywany jest ona w ramach opisu fenomenu „obojętności świata”. Czym jest obojętność jako taka? Jest, jak można mniemać, stanem ludzkiego ducha, czymś, co ten duch sparaliżowało, uwięziło. W obojętności zawiera się zawieszenie czasu, albo jego dramatyczne spowolnienie. Kiedy funkcjonujemy w świecie, nasza w nim obecność jest naturalna i spontaniczna, bądź na wskroś zaangażowana. Podejmując najprostsze czynności mamy zazwyczaj nieuświadomione poczucie, że uczestniczymy w normalnym biegu zdarzeń. Kiedy nasz wysiłek jest zwielokrotniony (fizyczny czy intelektualny) sprawiamy wrażenie jakbyśmy chcieli skumulować czas, w danej jego jednostce uczynić, jak najwięcej. Odpoczynek jest zaś próbą uporządkowania czasu, próbą „ułożenia się” w nim, odzyskania tych chwil, które w natężeniu umknęły. I w ten właśnie naturalny, choć zmienny, bieg rzeczy wkracza obojętność.

W książce Erica E. Schmitta „Moje Ewangelie”<sup>12</sup> Piłat wracając do swego domu, po bitwach jakie toczy w swojej głowie na wieść o Zmartwychwstaniu, widząc Apostołów schodzących z góry skarży się, iż dawniej był Rzymianinem, który wierzył, teraz zaś na skutek zaistniałych wydarzeń, zaczął wątpić. Słyszyna to słowa żony Klaudii: „Wątpić i wierzyć, Piłacie, to jedno i to samo. Tylko obojętność

<sup>9</sup> L. K o ł a k o w s k i, *Obecność mitu*, s. 34.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 67–68.

<sup>12</sup> E. E. S c h m i t t, *Moje Ewangelie*, tłum. B. Grzegorzewska, Kraków 2006.

jest ateistyczna”<sup>13</sup>. Obojętność jest jak można wywnioskować formą niewiary w nic, wewnętrzną rezygnacją, zobojętnieniem, utratą zdania, brakiem chęci zawarcia stanowiska. Próbuje ona ułożyć się pomiędzy możliwościami wyboru, zamiera sama w sobie, stygnie, zapada się w siebie samą.

Taką właśnie postawę przyjmuje, zdaniem Kołakowskiego, świat wobec nas. Rzecz jasna nie czyni tego w sposób zamierzony. Obojętność wpisana jest w jego naturę, a odczytywana przez nas jako „doświadczenie fundamentalne, tj. takie, którego niepodobna zinterpretować jako poszczególnych przypadków innej, pierwotniejszej potrzeby”<sup>14</sup>. Nie rodzi się ona zatem w naszych głowach, nie jest owocem ludzkich rozczarowań, załamań czy porażek. Przeciwnie, jest owocem ucieczki od w pełni uświadomionej prawdy o świecie.

Dla naszych analiz ważna jest nie tyle strategia ucieczki, co raczej sam fenomen jako taki. Przejawia się on, między innymi, w dwóch zasadniczych i istotnych dla nas wymiarach. Są one do siebie zbliżone, a raczej jeden wprowadza w drugi. Pierwszy, to cierpienie, a drugi, fakt śmierci. Dlatego umieszczamy je w obrębie technologicznego postrzegania świata, że są one bezsporne, naoczne i oczywiste.

Cierpienie ujawnia się w sposób najbardziej nam bliski w bólu fizycznym. Jest ono tutaj najbardziej moje, wręcz moje własne. Nie jest to cierpienie w obliczu czegoś, co dzieje się poza mną, niezależnie ode mnie. Ciało objawia się jako z jednej strony moje własne, a zarazem dramatycznie obce. Ujawnia swoją obecność, która do tej pory nie była przeze mnie z taką mocą zauważana. Z jednej strony jestem z moim ciałem tożsamy, ale z drugiej w bólu jest ono zdystansowane wobec moich oczekiwań, chęci, pragnień. Jest „niewrażliwe na mnie, niezdolne do przyjaźni ze mną”<sup>15</sup>, chociaż chciałoby się powiedzieć, że powinno być na wskroś wrażliwe i posłuszne. Więcej, w bólu zostaję niejako porzucony przez własne ciało, przestaję nim być, mimo, że przecież wciąż nim jestem. Ów rozdźwięk jest zwiastowany właśnie w bólu, zatem gdybym był jednością z ciałem, wówczas ból nie mógłby być odczuwany<sup>16</sup>. Walka z bólem, próby jego uśmierzenia są więc wyrazem tęsknoty, czy też ujawniającą się chęcią „przywrócenia tożsamości totalnej każdego z nas z jego ciałem”<sup>17</sup>.

Tak właśnie uświadomione przeżycie bólu i cierpienia jest zapowiedzią doświadczenia o bardziej pierwotnym i całościowym charakterze. Podobnie, jak jestem przekonany o mojej tożsamości z ciałem, tak samo też nie ulega dla mnie wątpliwości to, iż zjednoczony jestem z otaczającym mnie światem. Okazuje się jednak, że to przekonanie jest złudne. Ciało objawia mi swoją obojętność poprzez ból, zaś świat przez fakt śmierci. Nie chodzi tu jednak o zwykłą konstatację, wedle której stwierdzamy to, iż rzeczy przemijają, giną, ulegają rozkładowi. Nie jest to jeszcze perspektywa zdolna do wywołania w nas głębszych odczuć. Może nas to, co najwyżej, sprowokować do tego, by wypowiedzieć sąd o przygodności bytu.

<sup>13</sup> Tamże, s. 151.

<sup>14</sup> L. K o ł a k o w s k i, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 104.

<sup>15</sup> Tamże, s. 106.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 106–107.

<sup>17</sup> Tamże, s. 107.

Miejscem wyróżnionym i budzącym w nas przeżycie opuszczenia jest umiarnie i śmierć osób bliskich. Szczególnie dotkliwie jest dla nas to, że stają się one na wskroś obojętne, zatopione „niejako bezpowrotnie w miejsce, skąd demonstracyjnie okazują nam zupełny brak zainteresowania nami<sup>18</sup>. Podkreślmy, podobnie jak w cierpieniu moje ciało staje się obce i obojętne wobec mnie, tak też śmierć bliskiej osoby obnaża jej nagłą obcość i niemożliwy do przekroczenia dystans wobec mnie. Istotne jest również to, zmarły nie jest dla nas kimś *nie*-znanym, obcym. Mamy żywe wspomnienie tego, kto odszedł, potrafimy go utożsamić z kimś kto jeszcze niedawno miał z nami świadomy kontakt. Teraz jednak jest „niezdolny do osobowego z nami kontaktu”<sup>19</sup>.

Podobnie ma się rzecz w chwili, kiedy próbujemy wyobrazić sobie samych siebie jako umarłych. Mamy wówczas do czynienia z „antycypacją śmierci własnej”<sup>20</sup>. Ujawniający się fenomen obojętności świata dotyczy nie tyle próby przedstawienia sobie swojej własnej nieobecności w otaczającej rzeczywistości. Póki żyjemy, zawsze będziemy obserwatorami samych siebie. Nie ma możliwości zyskania jakiegokolwiek wiedzy na temat mojego własnego *nie*-bycia. Trudno zatem mówić, iż to ja sam stałbym się obojętny wobec świata. Przeciwnie, to raczej świat w tej sytuacji okazuje swoją obojętność. Przejawia się ona w tym, że nie potrafi (nie chce) zauważyć mojej w nim obecności. Lęk wobec śmierci nie jest też lękiem wobec możliwości nicości. Jak zauważył L. Kołakowski, „tak zwana nicość nie jest miejscem, z którego tryska lęk śmierci antycypowanej, jako, że nie mamy żadnej intuicji nicości”<sup>21</sup>. Lęk związany jest właśnie z owym dramatycznym uświadomieniem sobie „świata doskonale zobojętniałego, który wyobrażoną naszą w nim obecność – właśnie tą założoną w wyobrażeniu nieobecności naszej – organicznie przestał dostrzegać”<sup>22</sup>. Obojętność tę okazuje nam całość bytu, wszystko, co istnieje. Również i to, co sami tworzymy, czym się opiekujemy, o co zabiegamy.

Konkluzja zatem może być tylko jedna. Doświadczenie obojętności świata nie ma charakteru jednostkowego, nie okazuje się ona w swej pełni i autentyczności wówczas, kiedy coś „przerasta nasze siły” bądź, jak mówimy, „jest nieosiągalne”. Jest ona ukryta w całości bytu, staje się wręcz jego istotą, czymś, co opisuje byt w sposób najgłębszy i najbardziej konkretny. To nie zdarzenia, ani osoby okazują nam swoją obojętność. Raczej poprzez nie ukazuje się byt jako taki. Najpełniej ta prawda objawia się właśnie w śmierci.

#### IV. ASPEKT MITOLOGICZNY ŚMIERCI

Co możemy powiedzieć o śmierci myśląc o niej w kategoriach mitologicznych? Jak już wspomniano natrafiamy tu na problemy, jakże istotne dla egzystencji ludzkiej. L. Kołakowski twierdzi, że na tym gruncie dwa pytania jawią się jako szczegól-

<sup>18</sup> L. K o ł a k o w s k i, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 107.

<sup>19</sup> Tamże, s. 108.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże.



nie doniosłe. Pierwsze z nich ma charakter historiozoficzny i dotyczy kwestii: skąd bierze się nieustająca skłonność w człowieku do tego, by zachowywać nadzieję na to, że istnieje po śmierci życie wieczne? Nadzieja ta żywiona jest przez ludzi bez względu na czasy, w który żyją, stopień ich rozwoju czy uzyskanej samoświadomości. Drugie pytanie związane jest z religią, czy lepiej powiedzieć praktykowanym przez człowieka kultem. Zapytujemy więc jak nadzieja wieczności ma się do wiary i osobowego odniesienia do tejże rzeczywistości?<sup>23</sup>

Poszukując odpowiedzi na pierwsze z postawionych pytań, odpowiedź, która wydaje się być najbardziej oczywista brzmi następująco. Nadzieja wieczności bierze się stąd, iż człowiek odczuwa lęk związany z perspektywą jego własnej śmierci. Jak zauważa polski filozof lęk ten jest przez nas współdzielony ze światem zwierząt<sup>24</sup>. Warto ten wątek nieco rozwinąć.

Czytelnik dzieła L. Kołakowskiego popaść może w lekką konfuzję. Teza przezeń wypowiedziana wydaje się być słuszna, choć nie jest do końca jasna, czy lęk ten ma zbliżony charakter. Jednak dalsze argumenty rodzą wzmrożone zaciekawienie. Czytamy: „Gdyby sam lęk przed śmiercią był wystarczającym warunkiem ludzkiego pojęcia nieśmiertelności, to czemuż rekiny – które unikają śmierci nie mniej skwapliwie niż my – nie zdołały stworzyć własnych obrazów piekła i nieba?”<sup>25</sup>. I dalej: „Jeśli całe erotyczne doświadczenie rodzaju ludzkiego ma być wyjaśniane w kategoriach instynktu reprodukcji, to cóż takiego stało się żabom, że żadna z nich nie napisała jakiegos *Fausta* czy *Tristana i Izoldy*? Jeżeli religia służy jedynie do kompensowania cierpień, to dlaczego cierpiące myszy nie wznoszą świątyń i nie piszą swych ksiąg świętych?”<sup>26</sup>.

Te dość śmiałe tezy są formułowane w kontekście pytań o wyjątkowość czy specyfikę gatunku ludzkiego. Problematyczność bierze się chyba stąd, że spotykamy się tutaj z rozumowaniem, które ma charakter wsteczny, regresyjny, jakby proces ewolucyjny, o który tu *de facto* chodzi nie wiódł od gatunków niżej do wyżej stojących. Być może rekiny nie stworzyły wyobrażeń obrazów piekła bądź nieba z różnych powodów. Nade wszystko wolno zapytać autora tych słów, skąd o tym wie”? Póki co nie dysponujemy środkami przekazu, które gwarantowałyby nam skuteczne porozumienie z rekinami, celem poinformowania siebie nawzajem o wzajemnych przeżyciach. Możliwe jest zatem, że i takie wyobrażenia goszczą w obrębie doświadczeń tych zwierząt. Ale wolno również mniemać, że posiadają inne obrazy, dalece odmienne od ludzkich wyobrażeń nieba od piekła, które jednak są wyrazem ich chęci pokonania śmierci. Analogicznie – dlaczego żaby nie napisały *Fausta* czy *Tristana i Izoldy* dla wyrażenia ich przeżywania miłości? Najprostsza odpowiedź, dlatego, że nie potrafią pisać w takim znaczeniu, jak rozumiemy tę czynność my, ludzie. Nigdzie jednak nie jest powiedziane, że napisanie najwspanialszego nawet poematu jest doskonałym sposobem przeżycia miłości. Z powodzeniem można zatem założyć, że żaby czynią to w inny, dla nich również wzniosły sposób. Podobnie

<sup>23</sup> Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma?*, dz. cyt., s. 164.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 164–165.

i myszy nie piszą ksiąg świętych, ani nie wznoszą katedr. Mogą jednak dawać wyraz swojej niezgody na cierpienie.

Przytoczone tezy L. Kołakowskiego budzą wątpliwości. Ewolucja zakłada rozwój gatunków, przy czym proces nie musi być wcale jednorodny i prosty. Nie jest oczywiste to, że gatunek powstały z poprzedzającego, jest w każdym aspekcie wyżej rozwinięty. Prosty przykład dla poparcia tej tezy jest następujący – pies posiada znacznie bardziej rozwinięty aparat słuchu czy węchu aniżeli człowiek, choć faktycznie nie potrafi pisać. Tezy te prowadzą nas jednak do postawienia wraz z L. Kołakowskim pytania: „Jak mogło dojść do tego, że stworzenia, których potrzeby ograniczały się do jedzenia, kopulacji i chronienia się przed żywiołami, i które ponoć sztukę i religię wynalazły po to, aby lepiej zaspokajać tamte potrzeby życiowe, z nieznaných powodów poczęły cenić te wynalazki dla nich samych? Dlaczego żaden inny gatunek, wskazujący na te same życiowe potrzeby, nie wytworzył niczego porównywalnego?”<sup>27</sup>. Chociaż autor tego artykułu stawia pod znakiem zapytania trafność i zasadność takiego postawienia zagadnienia, to należy podkreślić doniosłość problemu. W istotnym dla nas kontekście, jakim jest pytanie o znaczenie śmierci, sprawa nabiera dodatkowego znaczenia. Czy nasze nadzieje na wieczność są związane wyłącznie z gatunkiem ludzkim? I dalej, czy tzw. zbawienie powszechne, dotyczące całości istniejącej rzeczywistości jest możliwe?

Jest i druga kwestia, którą rozważa L. Kołakowski. Opowiedzenie się za wyjątkowością rodzaju ludzkiego i wynikających stąd konsekwencji jest sprawą opcji mitycznej, wyboru, w którym nawet wykluczające się racje są prawomocne. Pytaniem szczególnie doniosłym zwłaszcza w odniesieniu do problemu śmierci jest pytanie o sens. L. Kołakowski stawia tu sprawę jasno. Kiedy zakłada się sensowność życia, które znajdzie swe przedłużenie w wieczności, należy otworzyć „kanały kontaktu z wieczną składnicą sensów”<sup>28</sup>. Innymi słowy, odnalezienie sensu możliwe jest tylko w przyjęciu sensu wiecznego. Nie da się odnaleźć sensu pośród empirycznie doświadczanego świata. Jak powiedziano wcześniej, mamy tutaj do czynienia wyłącznie z faktami, które są takie jakie są. Prawdziwy sens „wymaga odniesienia do Bytu Wiecznego i wiary, że fakty są czymś więcej niż tym, czym się wydają, że są składnikami pewnego celowego porządku”<sup>29</sup>.

Istnienie sensu zawartego w wymiarach wieczności nie jest i nie może być empirycznie udowodnione. Ład, harmonia, coś, co można nazwać spójną i trwałą wizją rzeczywistości, nadanie celowości naszej codziennej egzystencji nie są oczywiste. Można powiedzieć, że są raczej ukryte w wymiarach podświadomości<sup>30</sup>, a przejawiają się w naszym upartym chceniu, by otaczający świat i my w nim żyjący, były takie właśnie. Zatem, i jest to istotna konkluzja, mamy do czynienia z wiarą w to, że łączy nas więź „z pozaczasowym źródłem sensu, którego opis jest jednak z konieczności równie uzależniony od każdej poszczególnej cywilizacji, co sam język”<sup>31</sup>. Wiara ta jednak jest związana znowu z wyborem, opowiedzeniem się za taką, bądź

<sup>27</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma?*, dz. cyt., s. 166.

<sup>28</sup> Tamże, s. 168.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 169.

inną formą życia, za jednym lub drugim sposobem radzenia sobie z codziennością. Jednak, co należy podkreślić zwłaszcza w kontekście rozważań o śmierci, opowiedzenie się za wiecznym sensem jest wyrazem naszej niezgody na to, by śmierć zniweczyła bezpowrotnie naszą egzystencję, wszak „nieuniknione wygaśnięcie ludzkiej osobowości wydaje się nam ostateczną porażką bytu”<sup>32</sup>.

Jedna jeszcze kwestia zasługuje na uwagę. Nie ulega wątpliwości, że nasza wiara w sens, nasze odniesienie się do wieczności nie zakładają jeszcze z konieczności wiary w Boga. Możliwe jest, że wieczność może być, przykładowo, po prostu opuszczeniem czasu, bądź też nowym, nieznanym nam jeszcze za życia tu na ziemi, odniesieniem do niego. Może być ona związana z sytuacją, w której nawiązujemy nowy rodzaj relacji z innymi, również zmarłymi ludźmi. Wieczność może być również radykalnie innym sposobem doświadczenia bytu. Problemem jest jednak to, że od wieków ludzkość skłonna jest wiązać pojęcie wieczności z postacią Boga. Wieczność przeżywana bez Niego, jawi się być może, jako mało interesująca, posiada zbyt słabą siłę motywacyjną – wydaje się, że trudno jest wzywać kogoś do tego, by stawał czoła codziennym trudnościom, dając mu w zamian obietnicę innego postrzegania bytu. Zatem wierząc w sens, który z konieczności wydaje się być zawarty w wieczności, przyjmujemy również naszą wiarę w Boga. „Jeśli bieg wszechświata i spraw ludzkich nie ma żadnego sensu odniesionego do wieczności, to nie ma sensu w ogóle”<sup>33</sup>.

## V. UWAGI KOŃCOWE

Przedstawiona tutaj analiza myśli L. Kołakowskiego na temat śmierci jest z pewnością pobieżna i niepełna. Bierze się to stąd, że, jak powiedziano wcześniej, zagadnienie to nie sytuuje się w centrum jego filozoficznego namysłu. L. Kołakowski to wybitny znawca historii filozofii, znawca marksizmu, twórca filozofii mitu. Inspirują go kwestie wieczności, predestynacji. Jednak śmierć jako taka wydaje się być tematem ubocznym. Przedstawione tutaj refleksje o tyle dotyczą problemu wieczności o ile wiąże się ona bezpośrednio z zagadnieniem fenomenu śmierci. Warto jednak kilka spraw odnotować.

Mówiąc o śmierci z technologicznego punktu widzenia słowem kluczowym jakie się pojawiło jest termin: „obojętność”. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dobór słowa, a co za tym idzie dalsze analizy, ma charakter arbitralny, o co trudno stawiać zarzut autorowi. Być może jednak w momencie, kiedy użyjemy słowa „bezradność”, bądź „spokój” zmieni się zasadniczo nasze technologiczne rozumienie śmierci. Zmarły okazuje nam swoją bezradność, znaczy właśnie bezgraniczne, totalne oddanie. Mówi mi w tej sytuacji: możesz zrobić teraz ze mną co chcesz, możesz odplacić mi za wszelkie zniewagi pod twoim adresem. Będąc jednak w miejscu, w którym jestem ufam ci, wierzę, że mnie ocalisz. A może zmarły jest właśnie uosobieniem spokoju, dystansu, nowego usytuowania w świecie? Mimo wszystko nie staje się on

<sup>32</sup> Tamże, s. 170.

<sup>33</sup> Tamże, s. 171.

w swej śmierci kamieniem, ale pozostaje wciąż kimś, doskonale odseparowanym od troski, jaka charakteryzuje tych, którzy jeszcze żyją.

Widać zatem wyraźnie, że dobór słowa potrafi diametralnie zmienić naszą postawę poznawczą. Powtórzmy, nie jest to zarzut pod adresem L. Kołakowskiego, raczej dostrzeżenie arbitralności prowadzonych analiz.

Określone problemy rodzą się wówczas, kiedy rozważamy aspekt mitologiczny. Czy nasze przeżywanie śmierci ma charakter wyjątkowy w świecie? Prosta obserwacja świata pozwala nam sądzić, że umieranie jest czymś na wskroś *nie*-chcianym. Skoro określona forma stała się żyjącą, to nie chce tej zdolności utracić. Jednak nasza (ludzka) chęć życia jest trwale odniesiona do wieczności. Śmierć zdaje się być przez nas przeżywana w sposób szczególnie dotkliwy. Obserwujemy też trwającą przez wieki chęć jej pokonania, przekroczenia. L. Kołakowski stoi na stanowisku, że ocalić nas może jedynie wiara w Istotę, która daje nam, jako jedyna, gwarancję wieczności. Wolno jednak postawić pytanie, jak pogodzić ze sobą konieczność (w analizowanym tutaj sensie) jej istnienia wraz z dobrowolnością opowiedzenia się za nią? Odwieczna skłonność do opowiadania się na rzecz tak pojmowanej wieczności ma być zarazem wyborem, którego w żaden sposób nie da się przekonująco uzasadnić. Jeśli Boga nie ma, to nic nie ma sensu, ale to, że on jest będzie zawsze przekonaniem mitologicznym.

Śmierć stawia nas wobec takiego właśnie, co tu dużo mówić, dramatycznego dylematu. Zatem jej tragiczność nie tyle zawarta jest w niej samej, co poza nią, w tym, co być może się z nią wiąże. To z pewnością istotny przyczynek jaki wnosi L. Kołakowski do rozmów na temat śmierci.

## LESZEK KOŁAKOWSKI'S FEW REMARKS UPON DEATH

### SUMMARY

Death is the most obvious event in human life. On the other hand, however, this event is always a riddle and something unknown to a living man. Perhaps, this is the reason, why it has been studied by philosophers for centuries. This issue is taken up by Polish philosophers, including one of the best known and most appreciated, Leszek Kołakowski, as well.

The problem is analyzed by him in two aspects – technological and mythological. This difference constitutes the main axis of Kołakowski's philosophical thinking. In the technological context, death is one of the main symptoms of disinterest which the world shows the man. In the other meaning, it makes one inquire about the meaning of life as such and its being rooted in the dimensions of eternity.

These very problems are analyzed in the present article.

**LESZEK KOŁAKOWSKIS BEMERKUNGEN ÜBER DEN TOD**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Tod ist das selbstverständlichste Ereignis im Leben eines Menschen. Andererseits ist er für eine lebendige Person immer ein Geheimnis und eine große Unbekannte. Vielleicht ist er deshalb das Objekt der Interessen von Philosophen – und das schon seit Jahrhunderten. Das Thema wird auch von polnischen Denkern berührt – auch von einem der bekanntesten und anerkanntesten Philosophen – Leszek Kołakowski.

Er analysiert das Problem in zwei Aspekten – im technologischen und mythologischen Aspekt. Diese Unterscheidung bildet den Hauptgegenstand der philosophischen Überlegungen Kołakowskis. Im technologischen Kontext ist dieser Gegenstand ein der wichtigsten Anzeichen der Gleichgültigkeit, die die Welt gegenüber dem Menschen zeigt. Im zweiten Aspekt weist er uns an, die Frage nach dem Sinn an sich und nach seiner Festigung in den Dimensionen der Ewigkeit zu stellen.

Das sind Probleme, die im dargestellten Artikel analysiert werden.



# **MATERIAŁY i RECENZJE**





## RECENZJA ROCZNIKA ELBLĄSKIEGO XXIII

*Rocznik Elbląski* ukazuje się już 50 lat. Dziesięć pierwszych roczników ukazało się w latach 1961–1985 pod redakcją prof. dra hab. Mariana Biskupa<sup>1</sup>, następne tomy od XI do XXIII pod redakcją profesora dra hab. Andrzeja Grotha.

Omawiany tom XXIII pod datą roku 2010, wydało Polskie Towarzystwo Historyczne, Oddział w Elblągu i Biblioteka Elbąska im. Cypriana Norwida, sfinansowany przez Urząd Miejski w Elblągu i przy współpracy wydawnictwa Wilk Stepowy, wydrukowano w Drukarni W&P w Malborku, w objętości 380 stron.

Zgodnie z przyjętą w tego typu wydawnictwach zasadą, nie jest to pozycja monograficzna, na jaką mogą sobie pozwolić wydawnictwa wyspecjalizowane. Zajmuje się tylko historią, lecz w jej wielorakim zakresie, począwszy od nauk pomocniczych historii, archeologii, poprzez średniowiecze, czasy nowożytne i współczesne, nie pomijając jednocześnie źródeł historii, a zwłaszcza recenzji ważnych publikacji.

W naszym przypadku ważne jest to, mianowicie, czy *Rocznik* spełnia wymagania stawiane publikacjom naukowym, a więc, czy umieszcza zgodne z profilem wydawniczym artykuły, napisane przez autorów legitymujących się znawstwem tematyki. Konieczna jest przy tym udokumentowana recenzja przedwydawnicza.

W przypadku tego typu wydawnictwa ściera się ze sobą kilka zdaje się równo uprawnionych poglądów.

1. Dążenie do tego, by jak najliczniej było reprezentowane miejscowe środowisko naukowe, z pragnieniem wciągnięcia w tematykę regionalną znawców zagadnienia, pochodzących z innych regionów.

2. Dążność do ograniczania się do tematyki ściśle elbląskiej z dążnością poszerzenia jej na rejony, na które Elbląg wywierał, bądź jeszcze do dziś wywiera wpływ.

3. Tendencja do wykorzystywania osiągnięć największych autorytetów, z pragnieniem dania możliwości ujawnienia się młodym naukowcom, dla których tego typu publikacje stanowią jedyną nieraz szansę awansu naukowego.

---

\* Ks. dr Mieczysław Józefczyk, ur. 1928, b. proboszcz parafii św. Mikołaja w Elblągu. Autor licznych publikacji książkowych i artykułów z historii Kościoła.

<sup>1</sup> Marian Biskup urodził się w Inowrocławiu 19 grudnia 1922 roku. Historią Elbąga zainteresował się w roku 1946. Zredagował w latach 1961–1985 dziesięć numerów *Rocznika Elbląskiego* a następnie został członkiem honorowym zespołu redakcyjnego. W dniu 19 kwietnia 2007 roku otrzymał tytuł honorowego obywatela Elbląga. Zmarł w dniu 16 kwietnia 2012 roku.

W omawianym tomie odnajdujemy wśród 17 nazwisk 8 nazwisk elblązań, poza tym reprezentowane są takie ośrodki, jak w pierwszym rzędzie Gdańsk, Toruń i co godne pokreślenia również Włocławek.

Pod względem treści dominują artykuły związane ściśle z historią Elbląga. W tym przypadku daje się odczuwać brak opracowań, które osadzałyby Elbląg w tym węższym, czy też szerszym regionie, na który miasto nasze wywierało wpływ.

Wydaje się, że najbardziej zrównoważona jest trzecia problematyka, mianowicie korelacja wybitnych autorytetów naukowych i młodych zapaleńców, którzy walczyli o zdobycie cierniowej nieraz korony naukowca.

Recenzowany *Rocznik* w treści swojej jest bardzo interesujący. Otwiera nasze oczy na przebogaty zbiór biblioteczny, cudem w czasie wojny i po wojnie zachowany. Pokazuje mrówczą pracę nad konserwacją ksiąg, zębem czasu i wszelakich korników nadgryzionych. Daje niezmiernie interesujący i pobudzający do zadumy opis *Zielnika* z roku 1588. Na stronie 29 znajdziemy rozwiązanie zagadki, skąd pochodzi określenie: *Fortuna kolem się toczy* i jakże ważną refleksję, że trzeba chwycić okazję, póki jest *p r z e d* nami. Znajdziemy opis Ebląskiego Dworu Artusa, świadczący o bogactwie, dumie i poczuciu godności czołowych mieszczan. Interesujący jest artykuł o szyku wojsk polskich za czasów Władysława IV, niezbyt wprawdzie związany z Elblągiem, lecz nie mniej opisujący zakończenie straszliwej I wojny szwedzkiej, która zniszczyła Ebląg i wyludniła całe Prusy Królewskie, a w historiografii Polski oznaczana bywała jako *zaledwie wojna o ujście Wisły*. Szkoda, że autor nie uwzględnił bardzo kompetentnie napisanej i zajmującej się również militariami książki burmistrza Elbląga Izraela Hoppego, jego historii tej wojny.

Autorka artykułu o pożarnictwie w Eblągu zwraca nasze myśli ku tym czasom, kiedy to gęsto zadbudowane domy, często, jak np., kościół św. Mikołaja padały pastwami płomieni. Dość wspomnieć ratusz staromiejski, spalony w roku 1777 a odbudowany dopiero w 2011 roku.

Kolejnym przyczynkiem do demografii elbląskiej jest oparta na kompetentnym źródle praca o ludności Elbląga w latach 1815–1830. Nie istniały wówczas urzędy Stanu Cywilnego a za sprawozdania odpowiedzialny był z ramienia miasta superintendent protestancki, który czerpał również ze źródeł katolickich, kalwińskich i menonickich. W aneksie źródłowym umieszczono przedruk tego sprawozdania.

Również na wieku XIX skoncentrował swoją uwagę ks. Zawadzki, aktualnie profesor Uniwersytetu Stefan Wyszyńskiego w Warszawie i jednocześnie dyrektor Archiwum Diecezjalnego. Początkowe dzieje baptystów w Elblągu, przez niego opisane, to tylko jeden z wielu wątków rewolucji politycznych i religijnych, związanych w połowie XIX wieku z wiosną ludów.

Pewne zaniepokojenie budzi artykuł o prześladowaniu Żydów, obywateli polskich w Elblągu. Praca jest źródłowa, jednak często odchodzi od głównego tematu, wyraźnie zbyt mało było materiału z powodu znikomej ilości Żydów, obywateli polskich. Autor ratuje się podając przykłady prześladowania przez hitlerowców mieszkających w Prusach Polaków, z konieczności obywateli niemieckich.

Profesor dr hab. Olbracht Pradzyński snuje bardzo poważne i kompetentne rozważania na tle publikacji, opracowanej przez autora recenzji, która jest wspomnieniem ostatniego niemieckiego księdza katolickiego w Elblągu z lat 1945–1946,

książki kontrowersyjnej, a nawet bulwersującej, ponieważ napisanej jeszcze w roku 1946, a więc niejako *in statu fieri*.

W dziale recenzje znajdziemy refleksje znakomitych znawców tematyki snute na temat czterech bardzo wartościowych pozycji: *Historia Elbląga* tom V, *Elbląskie Studia Muzealne* tom I, które witamy z radością i szacunkiem oraz doktor Paprockiej o historii katolicyzmu elbląskiego w XVII i XVIII wieku. Bardzo kompetentną recenzję z dwutomowego dzieła ks. profesora Zawadzkiego o duchowieństwie katolickim oficjalatu pomezkańskiego w latach 1525–1821 napisał profesor dr hab. Józef Borzyszkowski. To dwutomowe dzieło stanowi bardzo ważną pozycję do poznania dziejów Żuław i Powiśla.

Dość specyficznym materiałem jest w dziale kroniki i sprawozdania opis międzynarodowej konferencji, w czasie której reprezentant naszego Muzeum opisywał gry planszowe w średniowieczu.

Nie do przecenienia również, choć przecież najbardziej zainteresują specjalistów, są trzy teksty źródłowe: Rachunki mistrza młyńskiego w Elblągu z lat 1431–1432, katalog zbiorów „Biblioteki Wallenrodzkiej” w Królewc, zawierający 405 pozycji z XVII i XVIII wieku oraz przedruk sprawozdania z problematyki demograficznej Elbląga z lat 1815–1850.

Obrazu tego dzieła dopełnia bibliografia elbląska, opracowana, jak zwykle, przez niezmordowaną Panią Krystynę Greczycho. Bibliografia ta, z lat 2007–2009, łącznie z uzupełnieniami z lat poprzednich zawiera 575 pozycji.

Na ewentualne pytanie, dla kogo przeznaczony jest ten *Rocznik*, odpowiedziałbym: dla każdego człowieka myślącego, bo każdy znajdzie w nim coś użytecznego.

Polskiemu Towarzystwu Historycznemu i Bibliotece Elbąskiej Redakcja Studiów Elbąskich gratuluje pięćdziesięciolecia pracy nad dziejami naszego Miasta i życzy dalszych sukcesów w tej dziedzinie.



Ks. Marek Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010, ss. 256; Studio Poligrafii Komputerowej „SQL s.c.,” Olsztyn 2010.

Ks. dr Marek Karczewski studia filozoficzno-teologiczne odbywał w Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Od roku 1987 uczęszczał na seminarium magisterskie z teologii ekumenicznej prowadzone przez ks. dra W. Nowaka. W roku 1990 uzyskał tytuł magistra teologii w Instytucie Ekumenicznym KUL na podstawie rozprawy pt. „Służba Boża w świetle dokumentu Albrechta Hohenzollerna. Ustawa albo porządek kościelny z roku 1558” napisanej i obronionej pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Celestyna Napiórkowskiego. Po dwóch latach pracy duszpasterskiej, w roku 1992 rozpoczął studia za granicą na Papieskim Instytucie Biblijnym, które ukończył w roku 1996, uzyskując tytuł licencjata nauk biblijnych na podstawie rozprawy pt. „Il ruolo del profeta nella prima Lettera ai Corinzi 12–14 e negli Atti degli Apostoli”, napisanej pod kierunkiem o. prof. A. Vanhoye`a.

Swoją biografię naukową wzbogacił semestralnym pobytom w Ziemi Świętej w semestrze letnim 1996 roku. Pobyt w Ziemi Świętej umożliwił habilitantowi pogłębienie wiedzy z zakresu archeologii biblijnej, archeologii wczesnochrześcijańskiej oraz kultury żydowskiej. Bezpośrednio po uzyskaniu stopnia licencjata nauk biblijnych podjął studia doktoranckie na Pontificia Università Gregoriana w Rzymie. Studia te ukończył w roku 1999 uzyskując tytuł doktora teologii w zakresie teologii biblijnej. Promotorem pracy doktorskiej pt. „L'altro segno (Ap 12,3). La figura del drago in Ap 12,3–17 e le sue implicazioni teologico-bibliche” był o. prof. U. Vanni. Tytuł doktorski uzyskany w Rzymie został nostryfikowany w roku 2000 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

## DOROBEK DYDAKTYCZNO-ORGANIZACYJNY

Po powrocie ze studiów zagranicznych ks. dr Marek Karczewski podjął wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Obok działalności naukowej i dydaktycznej sprawował również urzędy w diecezji jako notariusz w Kurii Biskupiej oraz w Sądzie Diecezjalnym w Elblągu. W roku 2000 podjął wykłady z dyscyplin biblijnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, gdzie aktualnie pełni funkcję wykładowcy na Wydziale Teologii, dyrektor Pomezjańskiego Instytutu Teologii w Elblągu w latach 2001–2005. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Pod kierunkiem

habilitanta zorganizowano edycję Podyplomowych Studiów Dydaktyki Katechezy (2003–2004). W latach 2002–2004 wykładał dyscypliny biblijne w Studium Teologicznym dla Świeckich przy Misyjnym Wyższym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie.

Wśród wykładanych przez habilitanta przedmiotów, prócz języka hebrajskiego i greckiego, znajdują się archeologia i geografia biblijna, teologia biblijna, wprowadzenie do Pisma świętego oraz wykłady i ćwiczenia ważniejszych, wybranych problemów z zakresu Starego i Nowego Testamentu. Z wykładów monograficznych wymienić należy: charyzmaty w Nowym Testamencie oraz symbolika Apokalipsy św. Jana.

Pod kierunkiem habilitanta w latach 2003–2010 zostało napisanych i obronionych 26 prac magisterskich. Tematy podejmowane w tych rozprawach obejmują aktualne, dyskusyjne problemy lingwistyczne i teologiczne zarówno z obszaru Starego jak i Nowego Testamentu. Wybór tychże problemów wskazuje na kompetencje naukowe i aktywny udział habilitanta w najnowszej myśli biblijnej i teologicznej.

Z racji swojej specjalizacji biblijnej od roku 2004 zajmuje się kontaktami z chrześcijańskimi wyznaniem niekatolickimi, spotkaniami formacyjnymi w ramach diecezjalnych struktur *Akcji Katolickiej* oraz *Civitas Christiana*. Od roku 2006 pełni funkcje Diecezjalnego Ojca Duchownego kapłanów Diecezji Elbląskiej. Jest członkiem zespołu redakcyjnego „Studiów Elbląskich” wydawanych przez Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu od roku 1999 i aktywnym członkiem Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Dotychczas uczestniczył w następujących sympozjach i konferencjach naukowych:

1. Stoczek Klasztorny, Klasztor Księży Marianów – konferencja naukowa z okazji 40. rocznicy „Pacem in terris”, 31 V 2003 – referat pt. „Pokój jako dar Boga i zadanie człowieka”.

2. Olsztyn, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego – Sympozjum. VIII Dni Interdyscyplinarne 19–20 X 2007: referat pt. „Wspomnienia Mojżesza. Początki naukowej debaty nad konstrukcją literacką Pięcioksięgu (XVII–XVIII w.)”.

3. Toruń, Wydział Teologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, konferencja naukowa: „Dzieje Apostolskie”: 14 maja 2008. Referat pt. „Prorok Agabos w Dziejach Apostolskich”.

4. Gniezno, Wyższe Seminarium Duchowne i Wydział Teologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, konferencja naukowa w ramach Archidiecezjalnego Dnia Biblijnego, 11 X 2008, referat pt. „Chciałbym, abyście wszyscy mówili językami (1 Kor 14,5). Święty Paweł jako Apostoł w świetle 1 Kor 12–14.

5. Elbląg, Diecezja Elbląska, *Schola Cantorum Elbigensis*, konferencja naukowa w ramach I Diecezjalnego Kongresu Muzyki Liturgicznej, 22 XI 2008, referat pt. „Nowa Pieśń” w Biblii.

6. Pieniężno, Wyższe Seminarium Misyjne Księży Werbistów, sympozjum misjologiczne „Biblia a misje” 24–25 IV 2010, referat pt. „Między Rachab i Rut. Idea misyjna w księgach historycznych Starego Testamentu”.

## ROZPRAWA HABILITACYJNA

Rozprawa habilitacyjna pt. „Reinterpretacja *Księgi Rodzaju* w Apokalipsie świętego Jana” opublikowana została w Olsztynie w roku 2010. Problem odniesień Apokalipsy do tekstów Starego Testamentu podejmowany był dość często w opracowaniach monograficznych oraz w komentarzach do Apokalipsy. Najliczniej reprezentowane są publikacje dotyczące interpretacji 12 rozdziału Ap w aspekcie nawiązań do *Księgi Rodzaju*. Wystarczy tu, choćby przykładowo, wymienić studium H. Gunkela („Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12”) o paralelach między Rdz 1 i Ap 12, prace A. Hocka o paralelach między Rdz 11,1–9 i Ap 21,1–225, a z polskich autorów artykuł B. Poniżego, który wpisując się w nurt mariologicznej interpretacji Rdz 3,15, analizuje ten tekst z Rdz w świetle Ap. W przestrzeni badań egzegetycznych nad Apokalipsą brakuje jednak całościowego opracowania problematyki dotyczącej paralel tej *Księgi w Księdze Rodzaju*. Dlatego dobrze się stało, że pojawiła się publikacja – właśnie rozprawa habilitacyjna ks. dra Karczewskiego, która ten właśnie trudny, ale równocześnie ważny problem podjęła.

Praca składa się z dwóch części. Część pierwsza złożona z trzech rozdziałów (str. 29–86) poświęcona jest omówieniu problemów metodologicznych („Reinterpretacja Starego Testamentu w Apokalipsie św. Jana jako problem metodologiczny”). Autor rozprawy analizuje w nich semickie korzenie, stan dyskusji na temat strony literacko-formalnej reinterpretacji Starego Testamentu w Ap, propozycje klasyfikacji symboliki. Całość tych analiz jest niezbędna dla ogarnięcia całości perspektywy teologicznej Ap (wymiaru dogmatycznego i parenetycznego).

Część druga pracy, znacznie dłuższa, bo obejmująca strony 87–214, dotyczy już samej reinterpretacji teologicznego wymiaru *Księgi Rodzaju* w Apokalipsie. Układ treści Ap odpowiada istotnym tradycjom teologicznym zawartym w *Księdze Rodzaju*, stąd podział tej części pracy na cztery rozdziały zawierające cztery fundamentalne tradycje Starego Testamentu. W rozdziale pierwszym habilitant zawarł cztery analizy porównawcze tematów teologicznych zawartych w Rdz i w Ap; rozdział I: „drzewo życia”, „waż”, „potomstwo niewiasty”, „rzeki życia”. Rozdział II to analizy obietnic w cyklu Abrahama i w Ap oraz przekazu o Sodomie i Gomorze w Rdz i w Ap. Przedmiotem analiz rozdziału trzeciego są dwie grupy paralel: lew Judy w obu księgach oraz dwanaście pokoleń Izraela. W rozdziale czwartym habilitant umieścił analizy tekstów podkreślających działanie stwórcze Boga w obu księgach. Pracę kończy podsumowanie zawierające wnioski teologiczne stanowiące efekt przeprowadzonych analiz.

## DOROBK NAUKOWY

Na dorobek naukowy habilitanta składa się: jedna praca autorska – jest nią opublikowana w Rzymie w roku 1999 praca doktorska (*L'altro segno Ap 12,3. La figura del drago in Ap 12,3–17 e le sue implicazioni teologico-bibliche*), redakcja i współredakcja trzech prac zbiorowych, 26 artykułów naukowych, 4 artykuły popularno-naukowe, 6 recenzji, i oczywiście rozprawa habilitacyjna.

W pracy zbiorowej pt. „Kobieta w życiu Kościoła” (Elbląg 2004), habilitant jako współredaktor zamieścił swój własny artykuł o jednej z najwybitniejszych egzegetek zajmującej się studiami nad Apokalipsą oraz apokaliptyką – prof. Adelą Yarbrow Collins (Adela Yarbrow Collins – egzegeta i teolog, str. 49–53). Jej komentarze do Apokalipsy, w świecie naukowym wysoko notowane, są obecne w zbiorowych komentarzach do Pisma świętego (np. w: *New Jeromy Biblical Commentary*). Dobrze się stało, że ks. dr Karczewski w swoim artykule o tej uczonej przybliżył polskiej myśli biblistycznej jej postać i jej poglądy. Z kolei w pracy zbiorowej pt. „Urząd i charyzmat biskupa” (Elbląg 2003) habilitant zamieścił dwa artykuły: „Studia teologiczne dla świeckich w Elblągu – spojrzenie ku przyszłości” oraz: „Koncepcja identyfikacji Anioła Kościoła w Ap 2–3 z urzędem biskupa i jej weryfikacja egzegetyczno-teologiczna”. W tym drugim artykule, w swojej wielopłaszczyznowej interpretacji apokaliptyczno-symbolicznej Anioła Kościoła, habilitant uwzględnił najnowsze opracowania obcojęzyczne. W trzeciej pracy zbiorowej („Mikołajki Pomorskie w historii i wspomnieniach”, Mikołajki Pomorskie 2009) ks. dr Marek Karczewski jest redaktorem i autorem 7 krótkich artykułów związanych w swej treści z historią i kulturą tej miejscowości.

Wśród artykułów naukowych habilitanta wyraźnie zaznaczają się publikacje dotyczące problematyki egzegetycznej w Apokalipsie. Łatwo zauważyć w tych artykułach jak habilitant usiłuje usytuować tę Księgę w szerokim kontekście rozwoju Objawienia, czego rezultatem jest publikacja habilitacyjna. Podkreślam naukowy walor tego kierunku badań egzegetycznych habilitanta polegający na reinterpretacji Starego Testamentu w tekstach Nowego Testamentu (właśnie w kontekście rozwoju Objawienia).

Drugim obszarem badań naukowych habilitanta jest zjawisko istnienia charyzmatów rozumianych jako szczególne dary Ducha świętego w środowisku pierwotnego chrześcijaństwa. Rezultaty tych badań autor zawarł w kilku artykułach. Na uznanie zasługuje szczególnie artykuł: „Gdybym mówił językami... Pierwotny kontekst teologiczny hymnu o miłości (1 Kor 13,1–13)” opublikowany w „Studiach Elbląskich” VII/2006, s. 117–124.

## OCENARÓZPRAWYHABILITACYJNEJIDOROBKUNAUKOWEGO

Po krytycznej analizie przedstawionych mi do oceny materiałów dorobku naukowego ks. dra Marka Karczewskiego, mogę stwierdzić, że stanowią one wystarczającą podstawę o ubieganie się o tytuł naukowy doktora habilitowanego. A oto szczegółowe uzasadnienie mojej oceny.

1. Autor rozprawy stanął przed niezwykle trudnym zadaniem – trudnym chociażby ze względu na wyjątkowy charakter literacki *Księgi Apokalipsy* związany z jej skomplikowanym językiem symbolicznym. A ponadto – nie istnieją w Apokalipsie bezpośrednie cytaty z *Księgi Rodzaju*; istnieją natomiast motywy literackie o znaczeniu symbolicznym, i wyrażenia słowne lub części jej tylko aluzje pierwszorzędne, drugorzędne lub jedynie echa, które nawiązują do *Księgi Rodzaju*. Interpretacja tychże wyrażen słownych, aluzji i odniesień wymaga nie tylko perfekcyjnego opanowania zdolności analitycznych, ale także znajomości środowiska i tła histo-



rycznego tychże tekstów. Z satysfakcją mogę stwierdzić, iż habilitant w obu wypadkach okazał się drobiazgowym, krytycznym i przekonujący analitykiem. Metodę analityczną habilitanta można wyrazić słowami: naukowa analiza, przekonująca argumentacja, zrozumiały język.

2. Autor rozprawy, pozostając w ścisłym kontakcie ze światową literaturą biblijną, konsekwentnie stosuje metodę badań, którą jest analiza synchroniczna tekstu biblijnego uwzględniająca kontekst Księgi jako całości literackiej i teologicznej. Dodajmy, że taka metoda pozwala uzyskać wiarygodne wyniki analiz egzegetycznych.

3. O dobrym przygotowaniu językowym i warsztatowym habilitanta świadczy to, że korzystając z wielu propozycji interpretacyjnych, polskich i zagranicznych, umiejętnie oddziela interpretacje najbardziej prawdopodobne, od jedynie możliwych lub wręcz nieprawdopodobnych.

### WNIOSEK

Rozprawa habilitacyjna oraz dorobek naukowy i dydaktyczny ks. dra Marka Karczewskiego stanowią w moim przekonaniu wystarczającą podstawę do sfinalizowania przewodu habilitacyjnego. Przemawia za tym również dorobek dydaktyczno-organizacyjny, i aktywny udział w wielu konferencjach naukowych.

*Ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk*  
Katedra Teologii Biblijnej  
Wydział Teologii UWM w Olsztynie



Arkadiusz Modrzejewski, *Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii. Zarys wykładu*, Oficyna „OKO”, Gdańsk – Elbląg 2011, ss. 120.

Wśród wciąż aktualnych problemów w procesie kształcenia przyszłych badaczy rzeczywistości społecznej i politycznej znajdują się zagadnienia związane z metodologią i filozofią nauki, a szczególnie z metodologią i filozofią nauk o polityce. Poznawanie tej problematyki często przysparza studentom wiele trudności. Jednak zgłębiania wiedzy metodologicznej przez przyszłych politologów jest niezbędne do pełnego zrozumienia specyfiki własnej dyscypliny oraz opanowania warsztatu naukowego, a zwłaszcza technik i metod oraz procedur badawczych. Posługiwanie się nimi jest konieczne do właściwego, naukowego rozpoznawania i wyjaśniania rzeczywistości społeczno-politycznej oraz współczesnych wyzwań cywilizacyjnych. Lekceważenie metodologii w tej czynności pozbawia ją miana naukowości i degraduje do poziomu powierzchownego, medialnego komentowania. Praca *Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii. Zarys wykładu*, stanowi próbę scalenia i zsystematyzowania wiedzy z ogólnej metodologii i filozofii nauki, jak i metodologii szczegółowej badań politologicznych, w celu lepszego zrozumienia tych zagadnień przez młodych adeptów nauki o polityce.

Praca składa się z przedmowy, 10 rozdziałów i bibliografii. Podzielono ją na dwie części, tj. zagadnienia ogólne i zagadnienia szczegółowe. W słowie wstępnym wskazano, iż praca jest adresowana przede wszystkim do studentów jako skrypt akademicki. Ujawnia się to w konstrukcji rozdziałów, które są propozycją wykładów, wzbogaconych na zakończeniu o dotyczące przedstawionych zagadnień pytania konwersatoryjne oraz literaturę uzupełniającą.

W części poświęconej zagadnieniom ogólnym podjęto się omówienia podstaw refleksji metanaukowej, specyfiki poznania naukowego, prawdy jako celu naukowego, języka naukowego oraz relacjami między tradycją a rozwojem nauki/tradycją w rozwoju nauki.

W rozdziale pierwszym zajęto się podstawami refleksji metanaukowej. Ważną kwestią stało się tu wyjaśnienie pojęcia metanauka i przybliżenie klasyfikacji dyscyplin metanaukowych. Wskazano, że dyscypliny te mają charakter zarówno apragmatyczny (metanauki czyste), tj. koncentrują się na poszukiwaniu istoty, determinantów i właściwości nauki, jak i praktyczny (metanauki stosowane), dotyczący właściwego postępowania badawczego. Przybliżono takie dyscypliny metanaukowe, jak: 1) filozofię nauki, 2) epistemologię nauki, 3) metodologię nauk, 4) logikę

nauki, 5) historię nauki, 6) psychologię nauki, 7) socjologię wiedzy. Wskazano też na istnienie polityki naukowej oraz ekonomii nauki.

Ważne miejsce w rozdziale zajęła kwestia świadomości metodologicznej, jako warunku koniecznego do uprawiania nauki. Przybliżono też filozoficzne podstawy nauki, wskazując iż filozofia jest źródłem wszelkich nauk szczegółowych. Rozumienie i funkcje nauki determinowane są przez trzy wielkie tradycje filozoficzne: platońsko-arystotelowska (obiektywistyczna teoria nauki), kartezjańsko-kantowska (teorie subiektywizujące) oraz pozytywistyczna (sensualizm). Pokreślono, iż przedmiotem filozofii polityologii jest nauka o polityce, a nie polityka. Ważnym dla badacza rzeczywistości politycznej jest opowiedzenie się za określonym filozoficznym paradygmatem naukowości, który determinuje postawę metodologiczną.

W rozdziale drugim podjęto się wyjaśnienia specyfiki poznania naukowego. Na wstępie przybliżono pojęcie nauki, którą z perspektywy metanaukowej refleksji filozoficznej i metodologicznej rozumie się, jako metodyczne poznawanie rzeczywistości, którego celem jest uzyskanie obiektywnej i prawdziwej wiedzy o przedmiocie poznania. Wskazano różnicę pomiędzy wiedzą naukową a wiedzą potoczną, będącą luźnym i przypadkowym powiązaniem twierdzeń i sądów w wyniku przypadkowości doboru spostrzeżeń i informacji oraz braku systematyczności i krytycznej analizy zebranego materiału faktograficznego. Nie zanegowano jednak wartości wiedzy potocznej (zdroworoządkowej), jako początku (bodźca, inspiracji) poznania naukowego. O naukowości poznania, w tym o naukowym charakterze badań, decydują obiektywne cechy, jako kryteria poznania naukowego: metodyczność, obiektywizm, celowościowość, racjonalizm, adekwatność, krytycyzm, komunikatywność, sprawdzalność, adogmatyzm, progresywizm. Zaprezentowano też klasyfikację nauk, przybliżono podział nauk według kryterium przedmiotowego, stopnia teoretyzacji oraz pragmatyzmu.

W rozdziale trzecim zaprezentowano problem prawdy w poznaniu naukowym. Przybliżono odmienne stanowiska realistów i instrumentalistów, toczących spór o to, czy ostatecznym celem nauki jest prawda. Ważne miejsce w rozdziale zajęło omówienie trzech znaczących koncepcji prawdy: klasycznej, subiektywizującej oraz koherencyjnej. W klasycznej teorii prawdy ujawnia się problem tzw. kryteriów prawdy. Wyróżnia się wśród nich: przedmiotową oczywistość bytu, praktykę (pragmatyzm) i metajęzyk. W koncepcji aproksymacyjnej zakłada się istnienie prawdy absolutnej. W teorii poznania naukowego istotne miejsce zajmują przedstawiciele nurtów subiektywizujących i relatywizujących, ale formułowane w ramach nich koncepcje (ewidencji oraz konwencjonalizmu), nie mają zastosowania w nauce; odkrycia naukowe nie są wynikiem akceptacji większości. W neopozytywistycznej koherencyjnej koncepcji, kryterium prawdy ma charakter wyłącznie logiczny i o prawdziwości decydują jedynie względy formalne.

W rozdziale czwartym podjęto kwestię języka naukowego, jako ważnego narzędzia w procesie poznawczym. Przybliżono pojęcie i klasyfikację języka oraz jego style: potoczny, naukowy, urzędowy i artystyczny. Ukazano też relacje pomiędzy językiem, myśleniem i rzeczywistością. Zaznaczono, iż w zależności od stanowiska filozoficznego, w języku upatruje się narzędzia poznania rzeczywistości lub też jej kreacji.

Podjęto też kwestię kultury języka naukowego i określenia jego konstytutywnych cech. Wskazano, iż komunikat naukowy powinien wyróżniać się takimi cechami jak: abstrakcyjność, bezosobowość, obiektywność, logiczność, ścisłość. Za językoznawcą Jolantą Maćkiewicz wyróżniono: 1) jasność i zrozumiałość, 2) precyzyjność, 3) prostotę, 4) zwięzłość, jako cechy dobrego stylu naukowego. Ukazano, iż podobnie jak każda dyscyplina naukowa, własny język posiada też politologia. Nie należy go utożsamiać z językiem polityki, choć wpływają one na siebie nawzajem.

W rozdziale piątym „Tradycja a rozwój nauki” zaprezentowano kwestię miejsca autorytetu naukowego w nauce i kształtowaniu nowych pokoleń badaczy. Przedstawiono warunki, które wpływają na uznanie uczonego przez środowisko naukowe za autorytet. Podjęto też kwestię stałego rozwoju nauki, jako jej cechy konstytutywnej. Dokonano w tym celu omówienia dwóch przeciwstawnych stanowisk określających postęp naukowy, tj. ewolucjonizmu i rewolucjonizmu. Uzupełniono je o stanowiska Lakatosa (Imre Lepsitz), który wprowadził kategorię programu badawczego oraz Paula K. Feyerabenda, autora zasady anarchizmu metodologicznego oraz modelu alternatywnego.

W części drugiej, poświęconej zagadnieniom szczegółowym, obejmującej pozostałe pięć rozdziałów, zaprezentowano miejsce politologii w świecie nauk, kluczowe problemy filozoficzno-metodologiczne w badaniach politologicznych, znaczenie teorii w nauce o polityce, wybrane orientacje metodologiczne w badaniach politologicznych, prognozowanie w politologii.

W rozdziale szóstym ukazano przedmiot i funkcje badań politologicznych. Zwrócono uwagę na kwestię wieloznaczności pojęcia „polityka”. Wskazano też różnice pomiędzy politologią a wiedzą potoczną o polityce. Przedmiotem zainteresowania politologii są takie zagadnienia jak: teoria polityki, instytucje polityczne, partie, grupy i opinia publiczna, stosunki międzynarodowe. W ramach funkcji poznawczej tej nauki wskazano też pod-funkcje: deskryptywną, eksplanacyjną, predyktywną oraz metodologiczno-oceniającą i integracyjną. W ramach funkcji praktycznej wyodrębniono pod-funkcje: instrumentalno-racjonalizującą i ideologiczną.

Ponadto w rozdziale przybliżono kwestię interdyscyplinarności politologii, która wynika z jej multidyscyplinarnego pochodzenia, wieloaspektowości przedmiotu badań, wykorzystywania dorobku badawczego oraz technik i metod badawczych innych nauk społecznych. Poświęcono też miejsce sposobom prowadzenia badań nad polityką, prezentując, m.in. propozycję systematyzacji ogólnych teorii polityki oraz podstawowe modele badawcze.

W rozdziale siódmym zaprezentowano ujawniające się w badaniach politologicznych główne problemy filozoficzno-metodologiczne. Przedstawiono dylemat wyboru przeciwstawnych stanowisk ontologicznych: ujęcia jakościowego i ilościowego; wskazano równocześnie na ukształtowanie się współcześnie nurtu zwanego pluralizmem metodologicznym, znoszącego dychotomizację metod. Podjęto ponadto zagadnienie perspektywy ontologicznej i epistemologicznej w badaniach politologicznych. Wskazano trzy różne postawy w odniesieniu do rzeczywistości społecznej: pozytywizm, realizm i interpretacjonizm.

Zajęto się też zagadnieniem dwóch przeciwstawnych tradycji tworzenia wiedzy teoretycznej: indukcjonizmem i antyindukcjonizmem. W odniesieniu do politologii,

wybór jednej z nich będzie determinował teorię polityczną albo jako cel badań albo jako kierunek badań empirycznych.

W rozdziale ósmym ukazano rolę teorii w nauce o polityce. Poświęcono w nim miejsce kwestii rozumienia pojęcia „teoria”. W ujęciu politologicznym wyodrębniono dwa typy teorii: 1) w liczbie pojedynczej (teoria polityki), jako subdyscyplina politologii oraz 2) w liczbie mnogiej (teorie polityki lub teorie polityczne). Wskazano, jako kryteria naukowości teorii: prostotę, dokładność przewidywań, ważność, ogólność, abstrakcyjność. Ujęto też warunki strukturalne teorii: sprawiedliwość, systemowość, jednorodność, korespondencję. Zauważono, iż w studiach nad polityką teorie przybierają jedną z trzech postaci: teorii normatywnych, empiryczno-analitycznych, dialektyczno-krytycznych. Uwagę poświęcono również strukturze teorii politycznych, wskazując elementy konstytutywne: 1) pojęcia i ich definicje, 2) zmienne, 3) twierdzenia teoretyczne. Zaznaczono, iż systemy twierdzeń przyjmują generalnie formę aksjomatyczną bądź procesów przyczynowych.

W rozdziale dziewiątym zaprezentowano wybrane orientacje metodologiczne w badaniach politologicznych, takie jak: behawioralizm, podejście historyczne, instytucjonalizm, funkcjonalizm i ujęcia systemowe i decyzyjne oraz badania komparatystyczne. W ujęciu behawioralnym kluczowe jest skupienie się na analizie jednostkowych i zbiorowych zachowań politycznych w celu wyjaśniania rzeczywistości politycznej. Swoistość podejścia historycznego wynika z posługiwania się wyjaśnianiem historyczno-genetycznym oraz zaczerpniętym z historiografii warształem naukowym. W podejściu instytucjonalnym przedmiotem zainteresowania badawczego są podmioty tzw. ładu instytucjonalnego (państwo, władza wykonawcza, administracja, legislatura, partie polityczne). Zaznaczono równocześnie ukształtowanie się ujęcia neoinstytucjonalnego. W ujęciu funkcjonalnym uwaga badaczy koncentruje się na analizie systemów społecznych, dokonywanej przy wykorzystaniu skonstruowanego modelu systemowego. W ujęciu decyzyjnym główny obszar badawczy zajmują kwestie podejmowanych decyzji politycznych zarówno w stosunkach wewnątrzpaństwowych, jak i międzynarodowych. Uzupełnienie metod badawczych stanowi metoda komparatystyczna, pozwalająca na uchwycenie podobieństw i różnic w obserwowanych systemach politycznych, strukturach organizacyjnych, instytucjach czy zjawiskach.

W rozdziale dziesiątym przedstawiono kwestię prognozowania w politologii. Prognozowanie, obok deskrypcji i eksplanacji, jest jedną z głównych funkcji poznawczych nauki o polityce. Nie można go jednak właściwie dokonać bez poprzedzającej analizy określonej rzeczywistości i bez właściwej procedury przewidywania. Zaprezentowano następujące metody naukowego przewidywania: 1) heurystyczne, 2) ekstrapolacji trendu i prognozowania w oparciu o model matematyczny z wieloma zmiennymi, 3) predykcji normatywnej, 4) symulacyjne. Uwagę poświęcono też kwestii schematów eksplanacyjno-predykcyjnych stosowanych w historiozofii i nauce o cywilizacji. Wskazano na ujęcia funkcjonujące w interpretacji procesu dziejowego: cyklicznych oscylacji, rozwoju linearnego oraz rozwoju „po spirali”.

Wykłady, ujęte w formie rozdziałów, osadzono na starannie zgromadzonej literaturze przedmiotu co ukazuje zestawienie bibliograficzne.

Prezentowana książka zasługuje na uwagę społeczności akademickiej jako syntetycznie przybliżająca wiedzę z ogólnej metodologii i filozofii nauki, a zwłaszcza

z metodologii szczegółowej badań politologicznych. Posiada ona istotny walor edukacyjny, ujawniający się w konstrukcji, w formie wykładów wraz z czytelnie wyodrębnionymi zagadnieniami, wytłuszczonymi kluczowymi wnioskami i definicjami oraz propozycjami pytań konwersatoryjnych. Jest to ważne ze względu na dedykowanie pracy ogólnie studentom. Ponadto dzięki wskazaniu czytelnikowi wagi metodologii w badaniach naukowych oraz określeniu swoistości metodologicznej badań politologicznych, może znacząco wspomóc kształtowanie świadomych badaczy rzeczywistości społecznej i politycznej oraz właściwe opanowanie przez nich warsztatu naukowego.

W ujęciu problemu praca przedstawia się jako uzupełnienie, w bibliotece politologa, takich prac, jak epokowy, z perspektywy studiów politologicznych w Polsce, *Wstęp do badań politologicznych* (Wydawnictwo UG, 1998; wydanie rozszerzone 2008), autorstwa prof. dr. hab. Andrzeja Chodubskiego, czy też wydana w polskim przekładzie *Sztuka prowadzenia badań politycznych*, autorstwa W. Phillipa Shively'a (Zysk i S-ka, 2001).

W ocenie ogólnej książka jawi się jako istotna pomoc przy studiach politologicznych, zwłaszcza dla studentów i młodych uczonych.

*Paweł Nieczuja-Ostrowski*





Wojciech Gajewski, *Narodziny Jezusa z Nazaretu. Dylematy i propozycje*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” vol. IV (2010), s. 125–197.

W *Gdańskim Roczniku Ewangelickim*, w dziale *Bibliстыka* ukazał się artykuł prezentujący niezwykle interesujące opinie dotyczące głównie świętowania Bożego Narodzenia w tradycji wczesnochrześcijańskiej. Autor, dr Wojciech Gajewski, adiunkt w katedrze Historii Starożytnej Uniwersytetu Gdańskiego, pełni równocześnie posługę pastora Kościoła Zielonoświątkowego w zborze we Fromborku. Obydwie cechy z pewnością rzutują na styl obszernego artykułu noszącego tytuł *Narodziny Jezusa z Nazaretu. Dylematy i propozycje*. Twierdzenia i propozycje przedstawiane przez autora oparte są na bardzo dokładnej znajomości źródeł starożytnych. Z drugiej strony odczuwa się wyraźnie zaangażowanie autora w kwestię korygowania fałszywych, nieprecyzyjnych bądź uproszczonych opinii dotyczących początków chrześcijaństwa.

We wprowadzeniu (*Zamiast wstępu* – s. 125–131) pastor Gajewski polemizuje z nieuprawnionym odrzucaniem historycznej wartości pism biblijnych. Autor podejmuje dyskusję z takimi uczonymi jak G. Vermes czy U. Ranke-Heinemann oraz z lekceważącym podejściem do historyczności Biblii wyrażanym w quasi-naukowych produkcjach medialnych. Gajewski widzi Biblię jako część literatury starożytnej i odnosząc się także do polskich autorytetów katolickich (M. Rosik, M. Wojciechowski) podkreśla, że jej historyczność nie odbiega wiele od historycznej wartości innych dokumentów starożytnych (np. pism Józefa Flawiusza).

W części pierwszej zatytułowanej – *Źródłowa wartość Ewangelii: przekłady* (s. 131–133) – pastor Gajewski w sposób syntetyczny omawia kwestie najstarszych fragmentów papirusów i możliwego czasu powstania Ewangelii. Konkluzja podstawowa to przekonanie, że bezpodstawne były dziewiętnastowieczne opinie liberalno-racjonalistyczne nadające postaci Jezusa charakter jedynie mityczny.

Część druga dedykowana jest problemowi ewangelicznych i pozaewangelicznych źródeł dot. narodzin Jezusa (*Ewangeliczne i pozaewangeliczne źródła do narodzenia Jezusa* – s. 133–138). Autor podkreśla fakt braku źródeł pozabiblijnych. Zwraca szczególną uwagę na istniejącą w dziełach pisarzy kościelnych z II–V w. (Justyn, Ireneusz, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Hipolit, Orygenes, Euzebiusz z Cezarei, Epifaniusz, Paweł Orozjusz) zgodność, która pozwala ulokować orientacyjny moment narodzin Jezusa na czas między 3–1 rokiem przed Chr. Pomimo dość ograniczonego zainteresowania datą narodzin Jezusa w pismach patrystycznych kwestia Jego dzieciństwa żywo interesowała pierwszych chrześcijan. Świad-

czą o tym, według autora, liczne apokryficzne ewangelie dzieciństwa. Tym nie mniej brak znajomości precyzyjnej daty urodzin nie jest czymś niezwykłym. Starożytnych dziejopisarzy interesowały nie tyle daty, co jakieś niezwykle wydarzenia. Autor podkreśla, że inaczej niż współcześnie – dziecko (człowiek niedoskonały, duża śmiertelność) nie stało w centrum uwagi społecznej. Ponadto – nieznane są precyzyjne daty urodzin wielu starożytnych cesarzy i królów żyjących w centrach ówczesnego świata. W. Gajewski zauważa, że nawet data urodzin Juliusza Cezara jest bardzo niedokładna (12–13 lipca 102–100 przed Chr.). Omawia następnie i porządkuje fragmentaryczne dane historyczne zawarte w Mt i Łk.

Rozdział trzeci – *Świat judaizmu przelomu er a narodzenie Jezusa. Szkic* (s. 138–139) stanowi formę krótkiego szczegółowego wprowadzenia do zawartej w kolejnym rozdziale charakterystyki środowiska rodzinnego, w którym narodził się Jezus. Autor podkreśla ścisły związek Jezusa z praktykami judaizmu, Jerozolimą i narodem żydowskim. Widzi w Nim przedstawiciela niższej klasy średniej, człowieka swojej epoki.

W rozdziale czwartym omawia się szeroko temat: *Zwyczajny dom i zwyczajna rodzina w judaizmie okresu drugiej Świątyni* (s. 139–142). Zawarta jest tu charakterystyka koncepcji rodziny oraz jej znaczenia w kontekście społecznym.

Rozdział piąty poświęcony został *Zwyczajom żydowskim związanym z małżeństwem* (s. 142–150). Autor omówił następujące zagadnienia: wiek uprawniający do zawarcia małżeństwa, dobór kandydatów i narzeczeństwo, kontrakt małżeński i ceremonia ślubna, ewangeliczne opisy w kontekście kulturowym, obraz Miriam w tradycji żydowskiej (negatywny).

W kolejnym, szóstym rozdziale omówiono kwestię *Przyjścia na świat dziecka w kulturze Izraela drugiej Świątyni* (s. 150–151) prezentując praktyki i zwyczaje judaistyczne.

Rozdział siódmy, zatytułowany *Między Nazaretem a Betlejem* (s. 151–155) zawiera krótką charakterystykę faktograficzną dotyczącą dwóch miejscowości związanych z dzieciństwem Jezusa: Nazaretu i Betlejem. Przy okazji omawia się także problem historyczności informacji o narodzinach Jezusa w Betlejem.

Kolejne rozdziały stanowią najbardziej wartościową część artykułu. Obszerny rozdział VIII poświęcony został kwestii ustalenia czasu narodzin Jezusa (s. 155–171), rozdział IX to próba ustalenia czym był fenomen gwiazdy betlejemskiej (s. 171–175), natomiast rozdział X, ostatni, dedykowany został najbardziej interesującej kwestii – procesowi tworzenia się święta Narodzenia Pańskiego (s. 175–194). Proporcjonalnie do całości publikacji ostatnie trzy rozdziały zawierają ok. 60 procent treści. W. Gajewski z dużą uwagą i typową dla historyka starannością w maksymalnym wykorzystaniu źródeł próbuje zweryfikować propozycję Dionizego Mniejszego, który ustalił datę narodzin Jezusa na 25 grudnia roku 753 od założenia miasta Rzymu. Na ustalenie daty narodzin Chrystusa według autora wpływ mają takie fakty jak panowanie Heroda Wielkiego, kwestia identyfikacji spisu w czasie rządów Kwiryniusza (lub Saturnina) w Syrii (możliwe, że chodziło o przysięgę wierności) czy informacja o służbie kapłańskiej Zachariasza. Temat gwiazdy betlejemskiej związany został z możliwością jej identyfikacji z kometą, supernową lub koniunkcją planet. Autor wiąże znak gwiazdy z niezwykle natężeniem kombinacji rzadkich koniunkcji planet (Wenus, Jowisz, Saturn, Mars), do których dochodziło w latach 3–2 przed Chr.

Jako wydarzenie najbardziej efektowne pastor Gajewski przytacza noc 17 czerwca 2 roku przed Chr. w dziewięć miesięcy od pierwszej koniunkcji Jowisza i Wenus, planety te znalazły się tak blisko siebie, że na tle Regulusa, oglądano gołym okiem jedną, bardzo jasno świecącą gwiazdę (s. 174). Zatrzymanie się gwiazdy autor łączy z zatrzymaniem się Jowisza na 24 godziny w centralnej części gwiazdozbioru Panny 25 grudnia 2 roku przed Chr.

Najbardziej frapującą kwestią, którą poruszył dr Gajewski jest próba odtworzenia procesu tworzenia się święta Bożego Narodzenia. Teza zasadnicza to zdecydowane zanegowanie opinii jakoby Boże Narodzenie stanowiło chrześcijańską wersję pogańskiego święta związanego z kultem solarnym. Według autora nie ma dowodów na lansowany powszechnie pogląd. Święto *Sol Invictus* miał wprowadzić cesarz Aurelian w roku 274 nie tyle tworząc bazę pod przyszłe święto chrześcijańskie, co w duchu polemicznym wobec tekstów chrześcijańskich utożsamiających Chrystusa z symbolem słońca. Kultury solarne odgrywały w starożytnym Rzymie ograniczoną rolę. W roku 362, już po wprowadzeniu święta chrześcijańskiego cesarz Julian Apostata oficjalnie wspierał pogańską interpretację znaczenia dnia 25 grudnia. Natomiast początków święta Bożego Narodzenia należy szukać przede wszystkim w środowisku judeochrześcijańskim i wpływie żydowskiego święta Światła – Chanuka – 25 dnia miesiąca Kislew (por. Pascha i Pięćdziesiątnica). Pierwotna niechęć od obchodzenia urodzin związana była natomiast z chęcią uniknięcia powielania pogańskich wzorców. Ostatecznie, jeszcze przed wprowadzeniem swobody w wyznawaniu chrześcijaństwa kształtowały się trzy daty Bożego Narodzenia – 25 grudnia (tradycja afrykańsko-rzymska), 6 stycznia (jednocześnie Epifania i Chrzest Jezusa – część Kościołów Wschodnich), daty „wiosenne” – Egipt. Autor prezentuje szereg dokumentów starochrześcijańskich poświadczających przebieg procesu tworzenia się święta.

Publikacja dr. Wojciecha Gajewskiego jest niezwykle wartościowa i godna polecenia wszystkim, którzy poszukują usystematyzowanej wiedzy na temat narodzin Jezusa Chrystusa. Wśród delikatnych mankamentów, które w mojej osobistej ocenie nie obniżają wartości merytorycznej dokonanej analizy historyczno-patrystyczno-biblijnej wskazałbym dwa: pierwszy dotyczy niezwykle dysproporcji pomiędzy poszczególnymi częściami publikacji, którą być może dałoby się skorygować proponując nieco bardziej precyzyjny układ całości. Druga natomiast, to nie do końca zrozumiałe konsekwentne używanie imienia Miriam zamiast Maryja. W oryginalnych tekstach ewangelicznych występują warianty wersji imienia Maria, Mariam. Natomiast imię Miriam używane jest w literaturze starotestamentowej, apokryficznej oraz rabinistycznej. Przyпускаjąc, że imię Miriam miało lepiej pasować do klimatu artykułu i podkreślić istotową więź pierwotnego chrześcijaństwa z judaizmem.

Artykuł posiada wiele zalet. Podstawową jest niezwykle obfite korzystanie ze źródeł starożytnych. Efektem szczegółowego studium źródeł jest umiejętne ukazanie błędów i luk w niektórych współczesnych publikacjach dotyczących historyczności Ewangelii. Podstawowym, najbardziej wartościowym owocem jest jednak wskazanie na rzeczywiste korzenie i proces tworzenia się uroczystości Bożego Narodzenia w środowisku chrześcijaństwa w kontekście uprzednim do późniejszych polemicznych reakcji pogaństwa.

Należy docenić także wartość ekumeniczną dokonanego studium. Wyraża się ona w bezproblemowym wykorzystaniu publikacji znanych katolickich biblistów polskich. Przede wszystkim jednak tematy omówione w artykule dotyczą wszystkich wyznań chrześcijańskich. Pastor dr Gajewski broniąc historyczności Ewangelii oraz naświetlając rzeczywiste początki święta Bożego Narodzenia opiera się na silnych mocnych argumentach, które mogą okazać niezwykle przydatne w praktyce przepowiadania i katechizacji w każdym z wyznań chrześcijańskich.

*Ks. Marek Karczewski*

Paweł Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny Studia i Materiały 142, Poznań 2011, s. 415.

W lutym 2012 roku w serii Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu ukazała się publikacja ks. dra P. Podeszwy zatytułowana: *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana*. Jest to rozprawa habilitacyjna stanowiąca ukoronowanie wieloletnich studiów z zakresu biblistyki, działalności naukowej i dydaktycznej autora.

Jak sugeruje tytuł książki, przedmiot studium stanowi interpretacja wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w kontekście literacko-teologicznym Apokalipsy św. Jana. Literalnie rzecz ujmując można przełożyć jako „świadczenie Jezusa” lub „świadczenie o Jezusie”. Według autora publikacji, w kontekście Ap, zwrot ten jest nośnikiem bogatych treści teologicznych, które ogólnie określa on jako – paschalna pamięć o Jezusie. Jak na rozprawę habilitacyjną przystało, publikacja ks. Podeszwy prezentuje wysoki poziom merytoryczny.

Praca zawiera cztery rozdziały poprzedzone rozbudowanym wprowadzeniem. Zamykają ją zakończenie oraz obszerne końcowe zestawienie konsultowanej literatury fachowej.

Rozdział pierwszy – zatytułowany: *Biblijny horyzont pamięci* (s. 29–61) zawiera dwa paragrafy dedykowane odpowiednio kwestii pamięci Boga i pamięci człowieka w Starym i Nowym Testamencie. Posiada on charakter wprowadzający oraz ukierunkowuje Czytelnika, któremu samo pojęcie ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ niekoniecznie musiało kojarzyć się z kwestią pamięci. Ks. Podeszwa przywołuje i omawia liczne teksty biblijne, które dotyczą tematu pamięci oraz jej znaczenia w perspektywie teologiczno-biblijnej.

Rozdział drugi – stanowi omówienie tekstów Ap zawierających wyrażenie ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ (s. 63–135). W pierwszych dwóch paragrafach autor bardzo dokładnie omawia etymologię słowa oraz jego znaczenie w poszczególnych pismach Nowego Testamentu ἡ μαρτυρία. Szczególną uwagę poświęca Ewangelii według św. Jana, której wyróżnia pięć kategorii μαρτυρία – świadectwa (świadectwo Ojca, Jezusa, Jana Chrzciciela, umiłowanego ucznia, dwóch ludzi). Ostatni etap w omówieniu pism nowotestamentowych stanowi analiza pojęcia μαρτυρία w Listach Janowych. Poświęcenie szczególnej uwagi środowisku Pism Janowych wynika z faktu szczególnej pozycji tematu świadectwa w tych pismach, jednocześnie ks. Podeszwa staje wyraziście po stronie zwolenniku teorii istnienia tzw. szkoły Janowej przyjmują-

jącej m.in. ścisły związek między J i Ap. W ostatnim, trzecim paragrafie rozdziału (s. 80–135) autor omawia sześć tekstów Ap w których znajduje się charakterystyczne dla niej wyrażenie *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ* (1,2.9; 6,9; 12,17; 19,10; 20,4). Autor koncentruje się na bezpośrednim kontekście użycia tej formuły w Ap. Jednocześnie proponuje naświetlenie ich rozumienia poprzez zestawienie z innymi, zawierającymi treści pokrewne tekstami Ap. Obficie wykorzystuje także inne pisma nowotestamentowe, głównie Pisma Janowe, Listy Pawłowe czy ewangelie synoptyczne.

Kolejna część publikacji, rozdział trzeci nosi tytuł – *Istotne elementy „paschalnej pamięci o Jezusie”* (s. 137–328). Jest to rozdział typowo egzegetyczny. Autor poszerza spectrum badań, których efekty zawarte są w trzecim paragrafie poprzedniego rozdziału o nowe fragmenty. Jego zdaniem stanowią główną treść pamięci paschalnej o Jezusie. Poszczególne paragrafy noszą tytuły zaczerpnięte, bądź nawiązujące bezpośrednio do treści Ap. Zawierają one tematycznie usystematyzowane grupy tekstów, które autor omawia szczegółowo stosując przejrzystą dwustopniową procedurę polegającą na określeniu ich kontekstu i struktury oraz komentarza egzegetycznego. W sumie ks. Podeszwa wyróżnia siedem głównych grup tekstów, które odpowiadają elementom paschalnej pamięci o Jezusie. Są to: 1. Jezus – „Pierwotny umarłych” (1,4–8); 2. „Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków” (1,9–20); 3. Ukrzyżowany i zmartwychwstały Baranek (5,6–14; 7,13–17; 12,11–12; 13,1–10); 4. „Słowo Boga odziane w szatę we krwi skąpaną” (19,11–16); 5. „Gdzie ukrzyżowano ich Pana” (11,7–13); 6. Niewiasta porodziła Syna-mężczyznę, który został porwany do Boga (12,1–6); Jeździec na białym koniu (6,1–2). Pozornie niekonsekwentny układ rozdziału posiada swoją logikę z punktu widzenia chrystologii Ap. Cztery pierwsze paragrafy dotyczą tekstów bezpośrednio związanych z osobą Jezusa. Następne dwa wskazują na Chrystusa pośrednio. W przypadku ostatniego tekstu mamy do czynienia z symbolem interpretowanym chrystologicznie. Tym nie mniej zastanawia fakt, dlaczego autor dość niejednolicie tytułuje poszczególne części rozdziału. Nie zmienia to faktu, że analizę egzegetyczną przeprowadzono na wysokim poziomie, z licznymi odniesieniami do szerokiego tła teologicznego biblijnego i pozabiblijnego.

Rozdział czwarty, to powrót do widocznej w pierwszych częściach publikacji przejrzystości w układzie treści. Rozdział ten posiada charakter systematycznego podsumowania oraz nieco bardziej swobodnych rozważań na temat pamięci o Jezusie w perspektywie teologii Ap (s. 329–368). Autor systematyzuje i komentuje jej wyodrębnione przez siebie aspekty w sześciu paragrafach. Są to: historyczny, symboliczny oraz trynitarny wymiar „pamięci o Jezusie”, liturgia jako jej szczególne miejsce, jej prorocki i egzystencjalny wymiar oraz „paschalna pamięć o Jezusie” jako istotny element świadectwa chrześcijańskiego. Rozdział czwarty jest niezwykle interesujący. Dojrzałe, szerokie spojrzenie na teologię Ap z perspektywy realizowanego tematu jest bardzo ciekawe i pozwala, szczególnie czytelnikowi nie będącemu ekspertem w kwestii Ap, zakosztować głębi i wielowymiarowości jej treści teologicznej. Autor z wielką swobodą nawiązuje do licznych autorytetów i efektów najnowszych badań egzegetycznych i teologicznych nad Ap.

Publikacja ks. dra P. Podeszwy wpisuje się w nurt wartościowych rozpraw naukowych dedykowanych Ap. Sam wybór tematu należy ocenić jako odważny i interesujący. Wydaje się bowiem, że pamięć nie jest kategorią typowo teologiczną.

Publikacja autora jest nowatorska, ponieważ nie tylko odważył się on na podjęcie tematu, który mógłby zostać w niektórych środowiskach oceniony jako „psychologizujący”, ale znalazł liczne teksty biblijne, które jego wybór w pełni uzasadniają. Układ pracy jest bardzo przejrzysty. Wobec układu trzeciego rozdziału można mieć pewne zastrzeżenia, ale nie wpływają one w żaden sposób na poziom merytoryczny książki. Analiza egzegetyczna przeprowadzona jest z perspektywy naukowca, który doskonale wie, na czym polegają trudności w interpretacji Ap i gdzie tkwi niezwykle piękno jej teologii. Uderza niezwykle elegancki, lekki styl języka, którym posługuje się ks. Podeszwa. W przypadku fachowej publikacji egzegetycznej nie jest to łatwe i świadczy o wielkiej erudycji autora. W tekście książki jest niezwykle mało typowych dla tego typu publikacji literówek czy innych błędów drukarskich co stanowi o niezwykle starannym przygotowaniu publikacji także od strony formalnej.

Publikację ks. Podeszwy należy polecić wszystkim, którzy zajmują się pogłębianą lekturą Biblii. W szczególności zaś sposób tym wszystkim, którzy zajmują się badaniami nad Ap.

*Ks. Marek Karczewski*





Bogdan Wiktor Matysiak, *Heroldowie Słowa Bożego. Wprowadzenie do literatury prorockiej Starego Testamentu*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 67, Olsztyn 2011, s. 182.

Książka ks. dra hab. B.W. Matysiaka, profesora UWM to kolejna z licznych już publikacji tego autora dotyczących historii i teologii literatury starotestamentowej. Tym razem autor podejmuje kwestię profetyzmu biblijnego. Książka zawiera sześć rozdziałów. Każdy z nich traktowany jest jako mini jednostka zakończona krótkim spisem literatury fachowej dotyczącej omawianego w nim tematu.

W rozdziale pierwszym ks. prof. Matysiak omawia zjawisko profetyzmu na starożytnym Bliskim Wschodzie (s. 7–21). Szczególną uwagę autor poświęca jednak specyfice profetyzmu izraelskiego, który pomimo, że w środowisku starożytnego Bliskiego Wschodu nie był odosobniony, to jednak zachowywał daleko idącą oryginalność. Ostatnie zagadnienie w tym rozdziale stanowi propozycja ustalenia chronologii działalności proroków.

W kolejnych rozdziałach omawia się poszczególne księgi prorockie Starego Testamentu według klucza chronologicznego. Jako punkt odniesienia przyjęto zewnętrzny kontekst historyczny, czyli poszczególne imperia polityczne w cieniu których istniał starożytny Izrael. Dlatego w każdym z rozdziałów odnaleźć można podobne elementy. Wstęp zawiera krótkie omówienie specyficznej sytuacji historycznej danej epoki. Następnie, według stałego schematu (charakterystyka proroka i jego czasów; charakterystyka księgi, orędzie księgi) omawia się krótko poszczególnych proroków działających w tym czasie.

Rozdział drugi poświęcony jest prorokom w okresie dominacji asyryjskiej (VIII w. przed Chr.). Ks. prof. Matysiak zalicza do nich Amosa, Ozeasza, Protoizajasza (Iz 1–39) oraz Micheasza.

W rozdziale trzecim – dedykowanym prorokom „w cieniu Babilonii” (s. 44) autor porusza kwestię działalności prorockiej w VII w. przed Chr. Jako proroków przedwygnanych ks. prof. Matysiak prezentuje Sofoniasza, Nahuma, Habakuka oraz Jeremiasza.

W rozdziale czwartym autor omawia kwestie związane z niewolą babilońską (586–538 przed Chr.) oraz dzieła prorockie związane z tym okresem. Zalicza do nich Lamentacje, Księgę Ezechiela oraz Deuteroizajasza (Iz 40–55).

Okres dominacji perskiej (538–330 przed Chr.) oraz działający w tym czasie prorocy zostali omówieni w rozdziale piątym. Do proroków tego czasu autor zalicza Aggeusza, Protozachariasza, Malachiasza, Tritoizajasza (Iz 56–66), Jonasza, Joela i Abdiasza.

Ostatni rozdział poświęcony został prorokom działającym w epoce helleńskiej (330–160 przed Chr.). Należą do nich Baruch, Deuterozachariasz (Za 9–14) oraz Daniel.

Publikacja ks. prof. Matysiaka to bardzo poręczne, zwarte, utrzymane na wysokim poziomie merytorycznym wprowadzenie do starotestamentowych ksiąg prorockich. Jako niezwykle wartościowe należy ocenić dwie cechy opracowania. Po pierwsze: układ według epok historycznych oraz fachowe wprowadzenie na temat ich specyfiki i znaczenia dla starożytnego Izraela oraz działalności prorockiej. Po drugie: nie do końca schematyczne omówienie poszczególnych proroków. Tam, gdzie to konieczne autor dodaje kolejne punkty, w których dodatkowo wyjaśnia oryginalność konkretnej księgi prorockiej (zob. np. Deuteroizajasz, Tritoizajasz w Nowym Testamencie, s. 99, 123). Analizując zaproponowaną chronologię powstawania poszczególnych ksiąg prorockich należy pamiętać o tym, że mamy przed sobą przejrzyste, ale jednak wprowadzenie do literatury prorockiej. Mimo pozornych uproszczeń w chronologii autor przedstawia zawsze krótko stan wiedzy na temat możliwych opinii dotyczących czasu ostatecznej redakcji czy procesu kompozycji poszczególnych ksiąg. Chronologia przedstawiona w publikacji jest propozycją autora opartą na mocnych przesłankach. Specjaliści w zakresie studiów na profetyzmie biblijnych mogą mieć własne opinie, które również, z różnych powodów, mają walor propozycji.

Podstawowy walor książki ks. Matysiaka, to niezwykle rzadka zdolność zawarcia w jednej niewielkiej objętościowo publikacji wprowadzenia do całej literatury prorockiej Starego Testamentu, przy zachowaniu jej bardzo wysokiego poziomu merytorycznego. Dlatego warto polecić ją nie tylko studentom teologii czy uczestnikom licznych kursów i szkół biblijnych, ale także duszpasterzom i kaznodziejom. Może okazać się, że kontakt z tą publikacją pozwoli na docenienie wartości liturgicznych czytań starotestamentowych, wśród których teksty prorockie pojawiają się często. Często też z różnych powodów nie są one w należyтым stopniu przedmiotem refleksji kaznodziejskiej i pastoralnej.

*Ks. Marek Karczewski*

## **MYŚLENIE JAKO WYSIŁEK JEDNOSTKI W OBRONIE PRZED WSPÓŁCZESNYM WYZYSKIEM (EKONOMICZNYM)**

**Referat na VII Międzyuczelnianą konferencję naukową  
nt. „Współczesne formy ekonomicznej przemocy.  
Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności”,  
Elbląskie Seminarium Duchowne, Elbląg 17 maja 2012**

### **NEOLIBERALNY KONTEKST WSPÓŁCZESNEGO WYZYSKU**

Wyzysk, stanowiący jedną z form ekonomicznej przemocy, pojmowany jako wykorzystywanie człowieka przez człowieka lub – analogicznie – grup ludzkich, wynikający z dominacji i uprzywilejowania jednej strony odpowiednich układów, ma współcześnie swoją specyfikę. Dla jej charakterystyki znaczące jest odróżnianie liberalizmu od dominującego obecnie neoliberalizmu, jako określonego porządku społeczno-politycznego, z zaakcentowaniem ich aspektu ekonomicznego.

Zawieszając znaczeniowe subtelnosci tej linii myśli społeczno-filozoficznej przyjmijmy, że dla ekonomicznej strony liberalizmu znaczące jest funkcjonowanie regulowanego wolnego rynku z uprawianiem gry podaży–popytu i osiąganiem zysków których część, wykrawana głównie drogą fiskalną, jest następnie pośrednio dystrybuowana wśród niżej usytuowanych grup społecznych, głównie w obszarach szkolnictwa, opieki zdrowotnej i taniego mieszkalnictwa, do czego niekiedy dodaje się zaopatrzenie w pitną wodę i energię, a wszystko to z intencją wyrównywania statusów ludzi w danym układzie.

Inaczej mają się sprawy w warunkach neoliberalizmu. Jest to, rządząca światem od przełomu lat 70. i 80. XX wieku, doktryna ekonomiczna, wypracowana z intencją przebudowy świata w duchu przyspieszenia kapitalizmu, który niebezpiecznie zwolnił po uprzednim rozruchu wywołanym powojenną odbudową zniszczeń spowodowanych drugą wojną światową. Zamyśl udał się. Teorię nowej doktryny, później określonej mianem „turbokapitalizmu” (Luttwak, 2000), opracowali – M. Friedman i F.A. Hayek (Potulicka, 2010), natomiast praktykę uruchamiali „Chicago boys” zdolni, młodzi, prężni, specjalnie przygotowani ekonomiści, pracujący odpowiednimi technikami nad jej rozpowszechnieniem w świecie (Klein, 2008). Neoliberalizm, który przyjął się jako doktryna ekonomiczna, przekształcił się następnie w praktykę społeczną i w ideologię. W tym ujęciu rynek, już wolny – tak jak w układzie liberalnym, stał się teraz niejako podwójnie wolny gdyż – po pierwsze, nadal opiera się na konkutowaniu, ale – po drugie, zdejmuje z siebie społeczne zobowiązania i staje się miejscem bezwzględnej rywalizacji, bez „poświęcania” środków na społeczne wsparcie drogą interwencji państwowej (Gray, 2001). Sprzyja to generowaniu kolosalnych zysków, ale też i dużej biedy. W tej doktrynie rynek, jakoby regulujący się samoistnie, siłami własnej „niewidzialnej ręki”, dodatkowo

jeszcze pogłębia nierówności ekonomiczno-społeczne przez sposób gospodarowania zyskami i prowadzenie operacji kapitałowych na dużą skalę. W codzienności funkcjonuje on według pozornie prostej, ale zarazem uwodzicielskiej recepty na dobrobyt opartej na uwalnianiu ludzkich inicjatyw, prywatyzacji produkcji i usług realizowanych głównie w globalnej organizacyjnej formule korporacyjnej (Nace, 2004; Bakan, 2006), obniżaniu podatków dla zamożnych, których traktuje się wówczas jako pożytecznie inwestujących w kolejne inicjatywy, maksymalizowaniu konkurencji, otwieraniu granic dla handlu i poszukiwaniu taniej siły roboczej, oraz – co szczególnie ważne – minimalizowaniu opiekuńczych funkcji państwa. Sprzyja to wytwarzaniu tendencji, w której stajemy się – jak pisze V. Havel w „Przedmowie” do książki T. Sedlaczka, „...uzależnieni od ciągłego wzrastania wzrostu i wzrostu wzrastania wzrostu” (Havel, 2012, s. 9).

Nawet ta zarysowa charakterystyka interesującego nas fenomenu mówi pośrednio o jakości wyzysku neoliberalnego – jego globalnej skali, bezwzględności poczynań, agresywnej energii, oraz o wyrafinowaniu realizowanym przez sprofesjonalizowane kamuflowanie wyższych cech, utrudniające ich krytyczne rozpoznawanie.

Chociaż wyzysk kojarzy się nam się przede wszystkim z ekonomicznym funkcjonowaniem ludzi, to dotyczy on też innych zakresów, a wśród nich edukacji, ściśle powiązanej z ekonomią, w obszarze której realizowane jest – właśnie nastawione na wyzysk – „wychowawcze” kształtowanie ludzi o właściwościach pożądanych przez system, jako urabianie jednostek w charakterze zarazem nabywców i towaru (Bauman, 2009). Powtórzę hipotezę, którą w swoim czasie sformułowałam na ten temat, dotyczącą trzech twarzy człowieka neoliberalizmu, który być musi: maksymalnie wydajnym producentem, namiętnym konsumentem i oraz – zgodnie z określeniem Z. Baumana – człowiekiem na przemiał (Bauman, 2004). Ten pierwszy jest wyzyskiwany w obszarze pragmatycznego eksploatowania jego talentów, umiejętności i zasobów energetycznych, drugi – w obszarze presji wydawania pieniędzy w formie gotówkowej lub kredytowej, trzeci – jako prezydent, nieomal aktor eksponowany przed uliczną publicznością, przedstawiający dosłownie i symbolicznie skutki jakie przewiduje układ dla tych jego uczestników, którzy nie są należycie gorliwi i subordynowani. Trzeba też dodać charakterystykę czwartej możliwości, a mam na uwadze wizerunek człowieka oporu lub odporu wobec edukacji neoliberalnej (Rutkowiak, 2010, b) tyle, że tej twarzy owa doktryna nie kreuje wprost, natomiast pośrednio przyczynia się do jej formowania, wyrażającego sprzeciw wobec istniejącego stanu rzeczy. Ważne jest, że wszystkie nazwane twarze są naszymi potencjałami, ponieważ każda z nich może stać się twarzą każdego z nas (Rutkowiak, 2010, a).

Dopełniając wątek edukacyjny podkreślę, że w programie kształcenia inspirowanym przez potrzeby korporacyjne, edukacja przybiera bardzo zróżnicowane jakości. Traktowana jako dobro konkurencyjne, podlega ona selekcyjnej polityce dostępu do szkolnictwa najwyższej jakości. Jednakże wykształcenie wysokiego poziomu udostępnia się elicie społecznej, której dzieci, niejednokrotnie przygotowywane do dziedziczenia biznesów i karier, kształcą się w dobrych szkołach, trudno dostępnych i wysoko płatnych. Natomiast publiczne szkoły masowe, szeroko dostępne, nawet umasowione, gdyż traktowane jako miejsce przygotowania szeroko pojętej siły roboczej, oferują niewysoką jakość kształcenia.

Okrawanie ich programowych treści z zagadnień ogólnokształcących (przypomnijmy polskie dyskusje o nauczaniu w klasach licealnych matematyki, a ostatnio – historii), powoduje zawężanie poznawczych horyzontów uczniów. Sprofilowanie klas licealnych od momentu wejścia do szkoły oznacza zmuszanie piętnastolatków, którzy ledwo ukończyli gimnazja, do dokonywania przyszłościowych wyborów o kierunku zawodowo-praktycznym, co sprzyja eksponowaniu utylitarnej motywacji kształceniowej, z osłabianiem nastawienia na rozwój. Stosowane w szkołach metody kształcenia eksponują wiedzę encyklopedyczną, werbalne i posługiwanie się pamięcią, a wymusza to jakość zewnętrznych egzaminów końcowych. Są one oparte na sprawdzianach testowych, co zawiera w sobie pozorne dobro obiektywizmu, bądź realizację mitu sprawiedliwości, ale – co faktyczne – realizuje program widzenia świata jako rzeczywistości uproszczonej, zelementaryzowanej, mieszczącej się w obrębie ograniczonej puli znaczeń, pozbawionej orientacyjnych odcieni. Wynika to z natury testowego pytania, na które przewiduje się jednoznaczną odpowiedź, treść której – o ironio! – niekiedy uzgadnia się w gronach egzaminatorów, i która wówczas obowiązuje egzaminowanych. Pozbawia to uczących się szans na poznawanie interpretacyjne, rozpatrywanie zjawisk z różnych punktów widzenia i w oparciu o niejednakowe założenia, uprawianie analiz, sądów wartościujących, krytyk, z konstruowaniem samodzielnych dróg myślenia i mówienia. Pozornie niewinny ruch testowy doprowadził do odwrócenia porządku kształcenia. Nie jest bowiem tak, że najpierw uczymy czegoś, co uznajemy za sensowne i poznawczo znaczące, a następnie sprawdzamy, jakie osiągnęliśmy w tym wyniki, lecz tak, że uczymy tego, co na użytek egzaminu można będzie przekształcić w pytania typu testowego. W ten sposób komisje egzaminacyjne stały się ciałami faktycznie decydującymi o treściowej zawartości kształcenia. Wyniki testowych sprawdzianów, przekształcane w rankingowe zestawienia, a następnie upubliczniane, wywołują nastroje rywalizacji między uczniami, rodzicami, nauczycielami i administracją szkolną. Nie są one traktowane jako podstawa do analizowania przyczyn sukcesów lub braków w nauczaniu, lecz do podgrzewania nastrojów konkurencyjnych oraz do doskonalenia technicznej strony konstruowania i przeprowadzania testowych sprawdzianów.

Pozbawia to nauczycieli inicjatyw w zakresie nauczania prorozwojowego, ogranicza ich biurokratycznymi wytycznymi, a w całości nie tylko sprzyja obniżaniu poziomu kształcenia, lecz staje się źródłem problemów moralnych (Groenwald, 2011).

Krytyczne analizowanie bieżących problemów edukacyjnych pomaga dostrzec, że fenomen neoliberalizmu – to rzeczywiście więcej niż tylko doktryna ekonomiczna. Można uznać, że staje się ona kulturą neoliberalną (przynajmniej w znaczeniu socjologicznym) ponieważ określa podstawowe właściwości życia społecznego jako ludzkie znaczenia, reguły, wartości, normy, symbole, zasady. Jest ważna dlatego jak ludzie konceptualizują rzeczywistość i tym sposobem wyznacza dyskursy współczesności (Sztompka, 2007).

Rozpoznawczym znakiem tej kultury jest bezwzględne zdobywanie zysku, który dominuje nad ludźmi, sytuuje się ponad nimi (Chomsky, 2000), służąc zaspokajaniu potrzeb rzeczywistych i sztucznie wytwarzanych oraz reinwestowaniu, przynoszącemu kolejne zyski. Uruchamia to spiralę drastycznie pogłębiającą różnicowanie stanu posiadania ludzi, gdzie jedni są nasyceni, a inni głodują. Spośród wielu do-

stępnych statystyk na ten temat wybieram dane, że obecnie 10% najbogatszych posiada 85% majątku świata, a bieda, nazywana nawet plagą, dotyka dziś blisko 20% ludności świata, w tym także kraje najbogatsze (S. George, 2011, s. 109–110).

Różnicom ludzkich statusów towarzyszy „spieniężenie świadomości”, co objawia się w przeświadczeniach, że pieniądz otwiera człowiekowi wszelkie możliwości, a zasada rynku zuniwersalizowała się. Takie sposoby myślenia generują i potwierdzają dane empiryczne. Oto w Ameryce coraz więcej lekarzy gwarantuje wizytę w dniu zgłoszenia choroby dla tych pacjentów, którzy zapłacą rocznie kwotę od 1,5 do 15 tysięcy dolarów; zachodnie pary, szukające matek zastępczych, decydują się na „outsourcing” do Indii gdzie ta cena jest trzykrotnie niższa niż w USA; w jednym z kalifornijskich więzień można kupić sobie celę o wyższym standardzie, co kosztuje 90 dolarów za dobę (Sandel, 2012).

Maksymalizacja zasady urynkowania i towarzyszące jej stosowanie wyrafinowanych form wyzysku będącego hierarchizującym faktem i zarazem symbolem neoliberalizmu, wywołuje ludzki opór i aktywizuje różne formy obrony. Za jedną z takich form ogłasza się – co iluzoryczne – uruchamianie „kapitału ludzkiego” oraz „kapitału społecznego”.

## ILUZJA OBRONY PRZED WYZYSKIEM DROGĄ ROZWIJANIA „KAPITAŁU LUDZKIEGO” I „KAPITAŁU SPOŁECZNEGO”

Usilne naturalizowanie idei i praktyk neoliberalizmu, łączone z tezą o braku alternatywy sformułowaną przez M. Thatcher w jej słynnym zdaniu – „there is no alternative” (por. Żakowski, 2005), doprowadza wiele osób do przekonania, że jest on kolejnym etapem rozwoju ludzkości, historycznie zdeterminowanym, wyrażającym postęp i wymagającym adaptacji. W takim nurcie osadzona jest idea „kapitału ludzkiego” stanowiąca oficjalnie uznaną i propagowaną koncepcję zachowań ludzi, pożądaną w warunkach neoliberalnych. Pod tym hasłem rozumie się gromadzenie przez pracowników sił i roboczych potencjałów – zdrowia, zdolności, wiedzy ogólnej i specjalistycznej, zawodowych kompetencji a także mocy charakterów – motywacji, wyobraźni, zdyscyplinowania, którym na rynku pracy należy nadawać jak największą wartość po to, aby następnie sprzedawać je za jak najwyższą cenę. Hasło: „Trzeba umieć dobrze sprzedać samego siebie” – traktuje się jako szczególnie dziś użyteczne, jako najlepszą życiową radę. Warto jednak krytycznie przypomnieć, że zysk – także i z tej sprzedaży – jest dzielony zdecydowanie nierówno pomiędzy pracodawcę i pracownika, a stopień nierówności określa poziom wyzysku tego drugiego.

To właśnie hasło tworzenia „kapitału ludzkiego” przekłada się na mobilizację młodzieży do zdobywania kwalifikacji, nierzadko do podejmowania drugiego, a nawet trzeciego kierunku studiów, co – jak się wydaje – zaowocuje lepszą pracą i lepszymi zarobkami, a wywołuje rozczarowania, kiedy tak się nie dzieje.

W akcencie na „kapitał ludzki” w pracy ludzi podkreśla się aspekty wydajności, algorytmizacji działań, podporządkowanie ich wystandaryzowanym procedurom, dyspozycyjności pracowników, a nawet ich „oddanie korporacyjne”. Człowiek traktowany jest tutaj jako kapitał, czyli taki pieniądz, którego istotę stanowi wytwarza-

nie wartości dodatkowej. Minimalizuje się natomiast, lub nawet redukuje kreatywny sens pracy oraz jej wartości rozwojowe i duchowe.

Przy takim ukierunkowaniu drogą do wyzwania się spod wyzysku wydaje się być intensyfikacja „produkcji” kapitału ludzkiego motywowana nadzieją na to, że człowiek obroni się przed wyzyskiem wówczas, kiedy – jako pracownik lepiej wyedukowany, z wyższymi kwalifikacjami i zaangażowaniem, bardziej wytrwały w wysiłkach, drożej sprzedaje swoją pracę i uzyskuje gratyfikacje, które zapewnią mu życie dostatnie i wygodne. Iluzja nastawienia na wyzwianie się z wyzysku tą drogą bilansuje się tak, iż niekrytycznie maksymalizując własny wysiłek oraz stan własnego posiadania, człowiek jednocześnie zatracca samego siebie, a nawet podwójnie traci wolność gdyż już nie tylko jego pracodawca, ale i on sam traktuje siebie instrumentalnie wobec nabywania.

Fenomen „kapitału ludzkiego” przeciwstawia się – jakoby opozycyjnie – fenomenowi „kapitału społecznego”, odróżnionego przez P. Bourdieu od kapitału ekonomicznego z włączeniem obu do obszaru kapitału kulturowego. Jest on interpretowany jako ludzka sprawność we współpracy i wzajemnym zaufaniu, czyli cech niezbędnych dla realizowania przedsięwzięć dużej skali.

R.D. Putnam wyróżnia w nim „kapitał spajający”, jako integracyjny (*bonding*), czyli ekskluzywną formę kapitału społecznego, skierowaną do wewnątrz, dotyczącą grup jednolitych, nastawionych na wzmacnianie własnej homogeniczności połączone ze stawianiem barier ludziom „nieswoim”, oraz „kapitał pomostowy” (*bridging*), z budowaniem sieci skierowanych na zewnątrz dla tworzenia więzi między podmiotami odległymi od siebie, z przekraczaniem występujących między nimi barier i dystansów (Putnam, 2008, s. 40–42).

Ostatnio podejmuje się problematykę wzajemnych relacji omawianych zjawisk. Zgodnie z tezą D. Halperna – w pierwszym etapie rozwoju krajów biednych, znaczące jest rozwijanie kapitału ludzkiego, a dopiero w kolejności drugiej – społecznego (Halpern, 2005). Ta teza celnie wpisuje się w doświadczenia naszego kraju, gdzie w ciągu ostatniego dwudziestolecia upowszechniło się szkolnictwo średnie, a dwukrotnie zwiększył się udział osób z wyższym wykształceniem co prowadzi do intensyfikacji wytwarzania kapitału ludzkiego, stanowiącego „paliwo” rozwoju gospodarczego w formule ludzkich inwestycji w siebie.

Polski rynek zapełnił się takimi podmiotami, a w wielu dziedzinach jest ich już więcej niż odpowiednich miejsc zatrudnienia. Przy niezłym zaopatrzeniu w kapitał ludzki mamy zarazem deficyt „kapitału społecznego”, co objawia się brakami w umiejętnościach współdziałania i kryzysem relacji wzajemnego zaufania. Potwierdzają to wyniki badań CBOS-u, w których wprawdzie sygnalizuje się poprawę zaufania Polaków do władz lokalnych i do siebie wzajemnie, ale też wskazuje się na niski stan „zaufania uogólnionego”, obejmującego 23% badanych w roku 2006, podczas gdy w krajach skandynawskich wynosiło ono od 66% do 77%. Podstawowa kwestia wiąże się z pytaniem o możliwość samoczynnego przekształcania się sfery kapitału ludzkiego w sferę kapitału społecznego oraz z wątpliwością – czy egoizm rysujący się w obszarze kapitału ludzkiego nie stanowi blokady w przechodzeniu do kapitału społecznego?

Pomimo podkreślania dodatnich stron „kapitału społecznego” przeciwstawianego „kapitałowi ludzkiemu”, warto zaznaczyć, że ten fenomen, w którego opisie

dotąd eksponuje się rolę wspólnotowości, nadal traktowany i określany jest jako kapitał właśnie, czyli – jeśli znowu odwołamy się do klasycznej Marksowskiej myśli ekonomicznej – interpretowany analogicznie jak pieniądź o potencjale wytwarzania wartości dodatkowej. Ponieważ te środki mogą być przedmiotem wyzysku jednostki, trudno całą koncepcję uznać za metodę walki z owym wyzyskiem. Podstawowe pytania krytyczne wobec postawionej kwestii brzmią następująco: czy idzie o to abyśmy współdziałali w atmosferze wzajemnego zaufania po to, aby wypracowywać jeszcze większe zyski? Czy w oparciu o kapitał społeczny zmieni się zasada podziału owych zysków?

### JEDOSTKA I JEJ POTENCJAŁY RADZENIA SOBIE Z WYZYSKIEM W WARUNKACH KULTURY NEOLIBERALNEJ

Konstatując, że ani stosowanie taktyk tworzenia „kapitału ludzkiego”, ani „kapitału społecznego” nie stanowią wystarczająco dobrych praktyk dla wychodzenia z uwikłań neoliberalnych, kieruję swoją uwagę ku myślowemu projektowi uruchamiania potencjałów jednostek jako znaczących dla tej kwestii. Neoliberalizm, eksponujący zmaksymalizowaną zasadę zyskodajnej konkurencyjności, wytwarzającej taką nierównowagę niedoborów i nadmiarów, która nie tylko metaforycznie, ale i realnie okazała się kryzysową katastrofą (Harvey, 2008; Artus, Virard, 2008; George, 2011), doprowadza do prywatyzacji aktywności ludzi z osłabianiem sfery ich wspólnotowości i nastawień obywatelskich. Stymuluje to pytanie: czy konceptualizowanie opozycyjnego ustosunkowania się wobec tej formacji, wywołującej liczne już, lecz raczej rozproszone ludzkie reakcje oporowe i odporowe, wymaga stawiania akcentu na odbudowywanie wspólnotowości w formule zabiegów ukierunkowanych na ożywianie sfery publicznej, czy też bardziej uzasadnione byłoby zwrócenie poznawczej uwagi na jednostkę i jej szanse sensownego znalezienia się „w” i „wobec” kultury neoliberalnej. Do poważnego problemu relacji jednostki i społeczeństwa, penetrowany dawniej przez M. Webera i E. Durkheima, później przez N. Eliasa, A. Renaulta i Z. Baumaną, byłabym skłonna ustosunkować się przez wysunięcie hipotezy, że obecnie nadchodzi czas jednostki.

Pierwszą nazwaną tutaj linię myślową na scenie humanistycznej reprezentuje wyrażenie J. Habermas od czasu opublikowania „Teorii działania komunikacyjnego”, gdzie pokazał argumenty, a nawet „techniki” na rzecz restytucji wspólnotowości, dokonywanej przez uprawianie działań komunikacyjnych jako prowadzących do konsensusów społecznych (Habermas, 1987).

Przesłaniek dla skłaniania się ku linii drugiej, czyli eksponującej rolę jednostki, doszukuję się w pewnym stopniu w charakterystyce neoliberalizmu jako „Imperium” danej w pracy M. Hardta i A. Negriego, opisanego jako fenomen bez zewnątrz, które należałoby odzyskiwać. Postacią budzącą nadzieje na takie odzyskiwanie, jest – „Bojownik” przedstawiony w ostatnim rozdziale książki, w którego charakterystyce ważną jest jednakże nie jego „bojowość”, lecz to, że – nie ma statusu reprezentacji, ale jest właśnie jednostką skupiającą się na możliwościach opierania się naporowi neoliberalnemu przez działalność pozytywną, konstruktywną, innowacyjną, nie wy-



nikającą z jakiegoś idealnego planu, lecz przez uczestnictwo w strukturach społecznych, tyle, że bez ich transcendowania (Hardt, Negri, 2005, s. 432–433).

Mówiąc o jednostce odróżniam ją od „pojedynczego” czyli tego, kogo nie łączą społeczne więzy z innymi, nazwanego tak przez M. Thatcher jako ideologa neoliberalizmu w jej słynnym zdaniu: „Nie ma czegoś takiego jak społeczeństwo. Są tylko pojedynczy mężczyźni, kobiety i rodziny”. Odróżniam też jednostkę od podmiotu, w charakteryzowaniu którego akcentuje się jego sprawstwo (Męczkowska, 2006). Przyjmuję natomiast koncepcję jednostki od J. Nuttina, w którego ujęciu osobowość stanowi relację „Ja–Świat”. W tej strukturze „*Ja* jest zbiorem czynności i potencjalnych możliwości psychicznych jednostki; świat jest jej nieodłącznym przedmiotem wewnętrznym” (Nuttin, 1968, s. 238), określanym jako *residuum* życia jednostki będącej w świecie (tamże, s. 243). Relacja *Ja–Świat*, jako podstawowa teoretyczna kategoria danej koncepcji, przewiduje orientowanie się w Świecie i w owej relacji. Nie idzie w niej bowiem o funkcjonowanie w konstrukcji formalnej, mierzonej stosunkiem człowieka jako część do świata jako całości, lecz o człowieka zaznaczającego się indywidualnie chociaż zarazem osadzonego w pełnym polu rzeczywistości z doznawaniem siebie w tej całości, potraktowanej jako jego podstawowe życiowe doświadczenie.

Inne jest osadzenie jednostki w dominującym obecnie systemie społeczno-ekonomicznym. Człowiek – jednostka jest tutaj pauperyzowany, traktowany jak reaktywny „korporobot”, poddawany presjom wydajności, wciągany w rozgrywający się spektakl i już nie tylko prywatyzowany, ale i egoizowany. Jednostka wrzucana jest w koncentrację na powiększaniu własnego stanu posiadania, zaciąganiu bankowych kredytów i na wszelkich partykularnych interesach. Jest poddawana prokorporacyjnej obróbce przez wmuszane jej prestiżowe zabiegi przysposobienia do pełnionej służby neoliberalnej, ze stawaniem „technik siebie”. Jej wkład energetyczny rekompensuje się dochodami zapewniającymi niektórym lepsze, a niektórym bardzo dostatnie życie, wątpliwie wówczas określane mianem „życia godnego”. Ten dobrobyt, zarazem uwikłany w wyzysk, jest okupiony poważnymi stratami. Dotyczą one „ujarzmiania jednostek” (Bihl, 2008), co oznacza przede wszystkim ich „odsocznienie”, instrumentalizację a także autoinstrumentalizację z konsumowaniem samych siebie i przekształcaniem kontaktów jednostek z innymi ludźmi ze stosunków osobowych w rzeczowe, abstrakcyjne, sformalizowane.

Treść występujących napięć i stosunków oddaje charakterystykę całości obecnych – jako urzeczowionych, treści relacji *Ja–Świat*. W ten sposób jednostka – albo marginalizowana, albo kanalizowana w przewidzianym dla niej „paśmie wydajności, efektywności, skuteczności” – a ten język kojarzy się z parametrami taśmy produkcyjnej, osadzana w przykrawanych dla niej fragmentach relacyjnych, co wynika z obowiązywania nienaruszalnych, rygorystycznych regulaminów pracy, jakoby oddających wysoki profesjonalizm, a nawet z narzucania wzorów odpoczynku – chociażby w formie firmowych „impres integracyjnych”, ograniczana sproceduryzowanym środowiskiem, oddzielana od krytycznych pytań o uzasadnienia tego, co robi i jak to robi, o źródła i szersze konteksty działań w których uczestniczy, może tracić z oczu Świat, chociaż zarazem ma szanse dostrzeżenia Świata. Wspomagając się innymi, pozakorporacyjnymi kontaktami z otoczeniem, a także dostępnymi rozwiązaniami techniczno-komunikacyjnymi, włącznie z kolosalnymi zasobami inter-

netowymi, może odbierać Świat bezpośrednio i pośrednio i z nim, jako z całością, budować swoje relacje. Pojawiające się napięcie między odgórnym wykrawaniem fragmentów Świata dla jednostek, wciskaniem ich w odpowiednie części układów – niejako wyznaczanych przez układ korporacyjny, narzucaniem im standardów działań, a – potężnie dziś (gdyż także i technologicznie) wzmacnianymi szansami „uświatowienia” przez jednostkę własnego oglądu i udziału w rzeczywistości, wymuszać może znajdowanie przez nią w samej sobie motywacji i energii do działania.

Sygnalizowany tu stan możliwego napięcia wywołany wciskaniem jednostki w przykrojone dla niej, schematyczne fragmenty rzeczywistości świata korporacyjnego, chociażby w formule wystandaryzowanych czynności i zachowań obowiązujących na danym stanowisku pracy i roli przewidzianej dla niej z przyklejaniem jej określonej twarzy-etykiety, podczas gdy ona ma realne możliwości aby mieć relacje ze Światem przez odbieranie i reflektowanie się nad różnorodnością faktów, opinii, zwyczajów, rozwiązań, argumentów, tworzy potencjał podjęcia zmagania o odzyskiwanie siebie. Jednostka może w nich liczyć bodajże tylko na samą siebie, co jest odbierane jako negatywny symptom jej osamotnienia.

Jednakże ta samotność ma też dodatnie strony. Dostrzegam je w – być może pobudzonym rozpaczą, wręcz desperacją – podejmowaniu przez jednostkę prac na rzecz odzyskiwania siebie, czyli jakby egoistycznych, ale tylko pozornie, gdyż faktycznie ukierunkowanych na emancypacyjne wydobywanie się z błędnego koła uwikłania neoliberalnego. Przykładem takich zachowań są poczynania ludzi, którzy najpierw uzyskali świetne wykształcenie, potem pracowali w instytucjach korporacyjnych, jakie zaimponowały im swoją skalą, środkami i organizacją, a następnie porzucili tę pracę, wyrzekając się wysokich zarobków, życia w luksusowych warunkach, a wszystko to w imię odzyskiwania własnej wolności, wyzwolenia się z uciśkających form, które faktycznie stanowią określoną treść, ale treść na tyle obcą jednostce, że nie jest ona w stanie zrobić dla niej ofiary z samej siebie. Nie wynika to z jej abstrakcyjnej kalkulacji, lecz z dojmującego doświadczenia, z odczucia na sobie tego, co znaczy być poddanym bezwzględnej instrumentalizacji. To w pętli korporacyjnego układu jednostka stała się instrumentem wytwarzania zysków, zarówno pożądanym przez nią gdyż częściowo dostających się jej samej, ale i wywołujących sprzeciw z powodu stosowania wyzysku, którego mechanizmy jednostka ta ma okazję częściowo rozpoznawać od środka gdyż poniekąd jest „człowiekiem układu”. Te zyski – z jednej strony sprzyjają zaspokajaniu potrzeb, ale z drugiej – niszczą ją jako dominująca nad nią siła uruchamiająca samozniewolenie. Staje się to ciężarem, który może doprowadzić jednostkę do walki o samą siebie.

Naszczicowana linia pomysłu o znaczeniu potencjałów jednostek w dzisiejszym zmaganiu się z neoliberalną destrukcją znajduje elementy weryfikacyjne zarówno w empirii oporowych działań ludzi aktywnych indywidualnie, faktycznie będących w rozproszeniu, ale organizujących się incydentalnie, co mieliśmy okazję zaobserwować chociażby w sieciowej akcji ACTA, jak i coraz już liczniejszych wezwaniach literaturowych.

Znaczącą wypowiedział się ostatnio na ten temat T. Sedlaczek w książce *Ekonomia dobra i zła*, uznanej obecnie za bestseller ekonomiczny. Snując opowieść o dziejach ekonomii „od Gilgamesza do Wall Street”, wykazuje on, że ekonomia sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła – a dokładniej – zarówno dobra, jak i zła, ist-

nieje natomiast problem relacji między ekonomią a etyką. Problem tkwi w instancji nadrzędnej wobec tej relacji, a w tej sprawie autor jest zdania, że: „Kontrolować musimy się sami” (Sedlaczek, 2012, s. 332). Konstatując, że: „Życie jest gdzie indziej. W nas” (tamże, s. 336), daje sugestię brania spraw we własne ręce.

Podobne wątki przewijają się w ostatnich niemieckich publikacjach zawierających wyniki badań nad młodzieżą. Komentując jedną z nich, a mianowicie książkę J. Friedrichs zatytułowaną „Ideały”, socjolog H. Walzer, pisze, że to, co możemy uratować wymaga zejścia kilka piętér niżej, gdzie „Każdy powinien sam dla siebie zdefiniować sferę działania i obszar, na którym może coś zmienić” (za: Buras, 2012).

Problem zasygnalizowała także S. George – wnikliwa znawczyni i krytyk neoliberalizmu. Jej zdaniem, właśnie uczestnicząc w kryzysie neoliberalizmu, „...wkraczamy w nowy etap długiej historii ludzkiej emancypacji” (George, 2011, s. 357), a warunkiem „skuteczności” tego zwrotu jest zmiana sposobu naszego myślenia (tamże, s. 354). Zamykając wywód swojej ostatniej książki wyrażeniem nadziei na własny, mały, jak pisze – wielkości ziarna – wkład przesyłający o możliwym zdrowszym i bardziej sprawiedliwym kształcie rzeczywistości, w ostatnim zdaniu autorka pyta czytelnika: „A może tym ziarnem jesteś Ty” (tamże, s. 358). To zwrócenie się do jednostki, odebrałam jako symboliczne dla dostrzegania jej narastającej roli w zmianie społecznej.

#### POSŁUGIWANIE SIĘ WŁASNYM ROZUMEM, CZYLI „ŻYCIE Z MYŚLĄ”, JAKO WYSIŁEK SAMO/OBRONY CZŁOWIEKA PRZED WYZYSKIEM

Wyobrażenie człowieka, biorącego swoje sprawy we własne ręce, jest ograniczane przez neoliberalną kulturę, która narzuca jakoś jego stosunków ze światem. Komerccjalizuje ona relacje z całym środowiskiem – z ludźmi, nawet najbliższymi, z wiedzą, z wytwarzaniem, ze sztuką, z przyrodą, próbuje też pauperyzować i poddawać wpływom rynku świat ludzkiej duchowości. Ludzkie „życie z myślą” jak określił tę jakość A. Finkielkraut przekształca w „życie z rzeczą”, co więcej – w bytowanie urzeczowione (Finkielkraut, 1992). Poruszający jest wysiłek i wkład Jana Pawła II – patrona dzisiejszego spotkania – w przeciwstawianie się tym tendencjom.

Wbrew pozorom owo bytowanie urzeczowione nie uszczęśliwia ludzi, co nawet przebadano empirycznie. Chociaż żyjemy w najbogatszym okresie dziejów, to dostatek przynosi ludziom coraz to nowe problemy. Z penetracji R. Ingleharta wynika, że w bogatych krajach korelacja między bogactwem a poczuciem szczęścia jest słaba, co określono mianem paradoksu Easterlina (Inglehart, 2009). Bogactwo daje radość przelotną, a badania stu najbogatszych Amerykanów z listy *Forbes* wykazały, że są oni jedynie nieznacznie szczęśliwsi niż przeciętni (por. Sedlaczek, s. 252–253).

Bytowanie człowieka w tej, zaledwie tutaj naszkicowanej sytuacji, nie jest dla niego łatwe gdyż jako ogołocony z tradycyjnych podpór, pozbawiany wsparcia innych, osłabiany zewnątrz i wewnątrz, zostaje on „na placu boju” – jako boju o siebie, sam ze swoimi problemami. Wprawdzie sam, ale jednak ze swoim poten-

cjałem, gdyż ze swoim rozumem. Mówiąc o rozumie nie mam jednakże na uwadze fenomenu metafizycznego, tego symbolu i instrumentu epoki oświecenia, z którym wiązano nadzieje na zracjonalizowane udoskonalenie świata, lecz tylko – i aż – własny, indywidualny ludzki rozum, posiadany dzięki wyposażeniu prawdopodobnie unikalnemu, stanowiący o możliwości oglądu rzeczywistości, rozpatrywania jej, projektowania, działania i układania własnych z nią relacji, a także korygowania ich. W pragmatycznym języku sprowadza się to do możliwości orientowania się, podejmowania decyzji, realizowania zamiarów i reflektowania się nad osiąganymi wynikami oraz ich skutkami ubocznymi.

Postawienie tezy o znaczeniu potencjału rozumu jednostki kojarzy się ze znanym tekstem I. Kanta „Co to jest oświecenie?” Rozważając niepełnoletniość jako „niezdolność człowieka do posługiwania swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Napisał on: „Z a w i n i o n ą jest ta niepełnoletniość wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się s w y m w ł a s n y m rozumem – tak brzmi hasło oświecenia! (w: Kroński, 1966, s. 164). Przyciąga tutaj uwagę akcent położony na rolę rozumu właśnie w ł a s n e g o, umożliwiającego jednostce dążenie do dojrzałości jako jej lepszego stanu.

W dzisiejszym odbiorze Kantowskie oświeceniowe nawoływanie do odważnego posługiwania się własnym rozumem zderza się drastycznie z nierozumnością ludzi poddańczo ulegających destrukcyjnym, obcym pokusom.

Niesproblematyzowane odwoływanie się do myśli oświeceniowej z Rozumem w roli głównej, byłoby obecnie wątpliwe w świetle realnych negatywnych, rozłożonych w czasie, doświadczeń ze sposobami używania rozumu. Szczególnie mocno skompromitował się Wielki Rozum w trzech obszarach: w intelektualnym obszarze „zdrady klerków”, którą J. Benda przedstawił w znanym studium, zarozumiałego i wyrachowanego konceptualizowania politycznego ujarzmiania ludzi włącznie z przykładaniem się do bezwzględnego, naukowo udoskonalanego unicestwiania niepokornych, a także entuzjastycznie – niekrytycznego zauroczenia techniką i wielorakimi jej zastosowaniami.

To były główne powody dla których krytyka oświecenia stała się wielkim tematem humanistyki XX wieku.

Ulegając pokusie zwięzłego nazwania tego tematu, obrońniętego światową literaturą, a znakomicie pokazanego w „Dialektyce oświecenia” M. Horkheimera i M.T. Adorno (1994), można powiedzieć, że w krytyce oświecenia doszło do wymiany kwestii nadużyć w obszarze zideologizowanego posługiwania się rozumem, na kwestię samego rozumu, co stało się nadużyciem wobec tegoż rozumu. Znakomicie pokazał to M.J. Siemek w posłowie do „Dialektyki oświecenia”, gdzie przeprowadził polemikę w obronie rozumu instrumentalnego jako podstawy ludzkiej pracy (Siemek, 2002).

Czy w świetle zarówno krytyki, jak i obrony rozumu jest obecnie możliwa nowa aktualność myśli oświeceniowej? Dla formułowania podstawy odpowiedzi trzeba zwrócić się ku człowiekowi oraz jego zdolności i motywacji posługiwania się rozumem. Nie wystarczy jednak samo założenie o *homo sapiens* – człowiekowi rozumnym niejako z natury, nie wystarczy też koncepcja człowieka rozpatrywanego przez relację Ja–Świat, ponieważ ów świat – nierzadko prezentujący się jako nierozumny,

taki, w którym rozum już się zdezaktualizował, już „nie obowiązuje”, może wręcz zniechęcać ludzi do aktywności racjonalizowanej. Co zatem powinniśmy zrobić? Jak zamieniać pytanie krytyczne w pytanie pozytywne?

Dla budowania takiego projektu trzeba popracować nad zagadnieniami „klasycznej” krytyki oświecenia, krytyki owej krytyki, dostrzegającej pozytywną stronę koncepcji oświeceniowej z potraktowaniem rozumu codziennego, „robotycznego”, jako warunku możliwości myślenia jednostki. Trzeba by też przyjrzeć się myśleniu jako „decyzyjnej” rozmowie „ja” ze „sobą” – co podsuwa koncepcja H. Arendt (Arendt, 1991). Dalej, trzeba by potraktować mowę jako instrumentarium rozumu/ /myślenia z podkreśleniem, że w mowie następuje może odwracanie znaczeń i zatrącanie sensów ale także odzyskiwanie sensów przez jednostkę, która w ten sposób ma szansę odzyskiwania samej siebie, co służyłoby zmianie tego, w czym obecnie jesteśmy pogrążeni.

W zaprezentowanym wywodzie postawiono akcent na jednostkę, ale nie fetyszyzowaną indywidualistycznie tylko obecną w relacji Ja–Świat, gdzie stanowi ona więcej niż samą siebie. Obecne tutaj zwrócenie się ku metodologii jednostkowości może budzić wątpliwości w obecnych warunkach, kiedy krytycznie dostrzega się osłabianie wspólnotowości, obywatelstwa i sygnalizuje potrzebę podtrzymywania i doskonalenia sfery publicznej, co mylnie bywa utożsamiane z budowaniem kapitału społecznego. Indywidualizację, a może bardziej – „zindywidualizowane społeczeństwo” postrzega się jako fenomen negatywny o zawężonej perspektywie i niemożności uprawiania narracji dotyczącej zbiorowości, ze skolonizowaniem języka i przestrzeni przez intymność (Bauman, 2008).

W odpowiedzi na wyobrażony zarzut podkreślę, że nie idzie mi o opozycjonowanie jednostki wobec społeczeństwa tylko o dostrzeganie w niej swojego rodzaju podstawy całości społecznej, a dzięki temu nosicielki początków zmiany, idącej od tego „atomu organizacji społecznej”, gdzie jest ona „rzeczywistością zarazem pierwszą i ostatnią, na której opiera się całość tej organizacji” (Bihr, 2008, s. 26), poważnie znaczącą w nadawaniu jej kształtu i treści. Mówiąc najprościej – skłaniam się ku przeświadczeniu, że odradzanie się jednostki może być prymarnym elementem odradzania się sfery publicznej.

Gdybym – w świetle tego wyvodu miała zbierająco określić jaki jest mój pogląd na wysiłek jednostki broniącej się przed współczesnym wyzyskiem, powiedziałabym, iż jego rdzeń widzę w pracy nad jej rozumem, myśleniem i mową, jako pierwiastkami źródłowymi dla poprawiania wywróconej jakości życia. Nie idzie jednakże o oświecające z zewnątrz naprawianie czyjejs mowy, lecz o skupianie jednostki na mowie własnej, z przekładaniem dla samej siebie znaczeń, które krążą w otoczeniu, ale dopóty są puste, nieznaczące, a nawet zniewalające, dopóki jednostka nie uczyni tych znaczeń sensem własnym.

**Bibliografia**

- Arendt H., *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Artus P., Virard M.-P., *Wielki kryzys globalizacji*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008.
- Bakan J., *Korporacja. Patologiczna pogoń za zyskiem*, Wydawnictwo Lepszy Świat, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008.
- Bauman Z., *Konsumowanie życia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Bihl A., *Nowomowa neoliberalna. Retoryka kapitalistycznego fetyszyzmu*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008.
- Buras P., *Wypasionej bryki już nie będzie. Jak żyć w świecie bez nadziei i bez idealów?*, „Gazeta Wyborcza” 14–15.04.2012.
- Chomsky N., *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000.
- Finkelkraut A., *Porażka myślenia*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1992.
- George S., *Czyj kryzys, czyja odpowiedź*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011.
- Gray J., *Po liberalizmie*, Aletheia, Warszawa 2001.
- Groenwald M., *Etyczne aspekty egzaminów szkolnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2011.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Halpern D., *Social Capital*, Oxford 2005.
- Hardt M., Negri A., *Imperium*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005.
- Harvey D., *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008.
- Havel V., *Przedmowa*, w: T. Sedlaczek, *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, Wydawnictwo Studio Emka, Warszawa 2012.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Inglehart R., *World Values Survey*, 2009, <http://www.worldvaluessurvey.org/>
- Kant I., *Co to jest oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.
- Klein N., *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2008.
- Luttwak E., *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000.
- Męczkowska A., *Podmiot i pedagogika. Od oświeceniowej utopii do podkrytycznej dekonstrukcji*, Wydawnictwo Naukowe DSWE, Wrocław 2006.
- Nace T., *Gangi Ameryki. Współczesne korporacje a demokracja*, Muza, Warszawa 2004.
- Nuttin J., *Struktura osobowości*, PWN, Warszawa 1968.
- Potulicka E., *Teoretyczne podstawy neoliberalizmu a jego praktyka*, w: E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Impuls, Kraków 2001.

- Putnam R.D., *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Rutkowiak J., *Czy istnieje edukacyjny program ekonomii korporacyjnej?*, w: E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Impuls, Kraków 2010, (a).
- Rutkowiak J., *Neoliberalizm jako kulturowy kontekst kształtowania się tożsamości współczesnego nauczyciela. Ku problematyce oporu i odporu edukacyjnego*, w: E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, Impuls, Kraków 2010, (b).
- Sandel M.J., *Nie dajmy się sprzedać. Targujmy się o godziwe życie*, „Gazeta Wyborcza” 19–20.05.2012.
- Sedlaczek T., *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, Studio Emka, Warszawa 2012.
- Siemek M.J., *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Żakowski J., *Anty. TINA. Rozmowy o lepszym świecie, myśleniu i życiu*, Wydawnictwo Sic! Warszawa 2005.





## TROSKA CZY MIŁOŚĆ MIŁOSIERNĄ? – ETYCZNE PODSTAWY PRACY PIELEŃNIARKI

Wrażliwość moralna jest istotną częścią cywilizacji i kultury, a respektowanie przyjętych norm etycznych jest wyznacznikiem poprawnych relacji międzyludzkich. Kultura euroatlantycka od stuleci odwołuje się do wartości zawartych w Biblii. Przedmiotem troski Kościoła jest osoba ludzka pojmowana jako *corpore et anima unus*. Człowiek jest nierozdzielalną jednością materii i duszy, czyli dwóch połączonych natur, tworzących jedną naturę. Jako osoba ludzka posiada rozum, wolę, godność i duszę nieśmiertelną ożywiającą ciało człowieka. Podstawową zasadą etyki katolickiej jest zasada personalizmu, skierowana na dobro osoby ludzkiej, w której człowiek jest celem wszelkich podejmowanych działań<sup>1</sup>.

Przed ponad stu laty uruchomiono w Elblągu Szpital Miejski, który stał się instytucją użytku publicznego dla wszystkich ludzi, niezależnie od ich statusu społecznego. Szpital ten otrzymał miano Dobrego Samarytanina. Nad głównym wejściem do szpitala, w portalu, umieszczono płaskorzeźbę przedstawiającą biblijną postać Miłosiernego Samarytanina. W mieście, które wówczas zamieszkiwała ludność wielowyznaniowa, o różnym światopoglądzie, powołano do działania instytucję, której nadrzędnym przesłaniem była ewangeliczna postawa miłosierdzia człowieka wobec człowieka – lekarza, pielęgniarki i całego personelu szpitala, tych wszystkich, którzy pełnili posługę wobec chorych, cierpiących i umierających. Czy przesłanie sprzed ponad stu lat jest aktualne i czytelne dla pokolenia nowych ludzi? Czy może jest to tylko niedościgniony ideał? Czy możliwe jest w dzisiejszych czasach, w dobie przedładowania szpitali urządzeniami technicznymi i aparaturą, tak wykonywać zawód pielęgniarki, aby wzorując się na postawie Miłosiernego Samarytanina nie zatracić poczucia nadrzędności wartości moralnych nad materialnymi? Dostatek majątkowy i wysoki status ekonomiczny Samarytanina nie zniszczył w nim wrażliwości na cierpienie ludzkie. Ideał samarytański każe pochylać się nad ludzką słabością i krzywdą, nie pytając o przynależność narodową, klasową i rasową, bez oglądania się na zysk i uznanie. Do dziś z tekstu ewangelisty Łukasza przebijają uniwersalizm, wznoszący się nad różne podziały, również konfesyjne i światopoglądowe. Do dziś tekst ten może fascynować ludzi oddanych posłudze wobec potrzebujących pomocy. Nadal poruszają słowa: *Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców. Ci nie tylko, że go obdarli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawili na*

---

<sup>1</sup> KKK, s. 93.

*pół umarłego, odeszli. Przypadkiem przechodził tą drogą pewien kapłan; zobaczył go i minął. Tak samo lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, minął. Pewien zaś Samarytanin, będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i pielęgnował go. Następnego zaś dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: „Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał” (Łk 10,30–35).*

Sens rozwoju medycyny, nauki i wartości ekonomicznych tkwi w służbie człowiekowi, nadrzędnej wartości wszelkich działań. Najbardziej doskonałe warunki społeczne i ekonomiczne nie zastąpią ludzkiej wrażliwości, bliskiego kontaktu, solidarności i odruchu serca. Personel medyczny opiekując się chorymi i niosąc im ulgę, musi pamiętać, że cierpienia duszy nie można rozdzielać od bólu fizycznego. Człowiekowi oczekującemu pomocy potrzebne jest „wysłuchiwanie się” w niego, bliskość i zrozumienie, a modelową postawą jest „odruch serca”. W pracy pielęgniarki nie sama pomoc choremu, wynikająca z obowiązku wykonywanego zawodu, ale sumienie i wewnętrzne przekonanie powinno wyznaczać normy działania.

Wybór i wykonywanie zawodu pielęgniarki nie mogą być przypadkowe. Postawy pielęgniarek, ich stosunek do ludzi chorych i cierpiących są również znakiem poziomu kultury, nie tylko tej grupy zawodowej, ale całego społeczeństwa. Niezależnie od reprezentowanego światopoglądu nie sposób mówić o etyce w medycynie bez wskazania na jej chrześcijańskie korzenie, szczególnie, jeśli chodzi o dookreślającą ją miłosierdzie i współczucie<sup>2</sup>.

Etyka, jako nauka, zajmuje się problematyką dotyczącą moralności, powinnościami człowieka wobec innych ludzi. Podstawy etyki biorą się z obszarów filozofii, natomiast filozoficzna koncepcja człowieka z teorii wartości i idei humanizmu<sup>3</sup>.

Rolą etyki pielęgniarskiej jest określenie obowiązków tej grupy personelu medycznego wobec chorych, ludzi niepełnosprawnych, cierpiących oraz jest drogowskazem w niesieniu pomocy człowiekowi niezależnie od jego sytuacji bytowej, w oparciu o ściśle ugruntowane wartości duchowe. Wśród podstawowych modeli etyki pielęgniarskiej wiodącą rolę odgrywa ewangeliczna etyka troski, w której znalazła bardzo głębokie odzwierciedlenie troska Kościoła o człowieka, jako jedności ciała i duszy.

Myśl przewodnia ewangelicznej etyki troski o drugiego człowieka, zawarta w przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie jest żywa i aktualna w XXI wieku, niezależnie od światopoglądu. Biblijny Samarytanin, prawdziwy humanista, to wzór postępowania również współczesnego personelu medycznego.

Troska i bezinteresowne uświadomienie drugiego człowieka to wartości, które od wieków są ważnym przedmiotem zainteresowania etyki i teorii pielęgniarstwa. Zasady moralne w pracy z chorymi odgrywają istotną rolę w podejmowaniu odpowiednich decyzji i w ocenie czynów etycznie poprawnych.

<sup>2</sup> B. Urbanek, *Idea opieki nad chorym na ziemiach polskich w latach 1809–1914*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001, s. 125.

<sup>3</sup> S. Kowalczyk, *Filozoficzne podstawy etyki pielęgniarskiej*, (w:) *Etyka w pracy pielęgniarskiej*, red. I. Wrońska, J. Mariański, s. 39.

Według Jean Watson, autorki naukowej teorii pielęgniarstwa troski, pielęgniarstwo ma naturę humanistyczną, wskazuje na konieczność całościowego traktowania człowieka, integruje ciało, umysł i duszę w celu osiągnięcia harmonii wewnętrznej chorego. Watson zwraca uwagę na jeszcze jeden bardzo ważny aspekt wykonywania zawodu – na wewnętrzną harmonię pielęgniarki i harmonię relacji międzyludzkich w jej otoczeniu. Brak tych relacji doprowadza zarówno pielęgniarkę jak i chorego, nad którym sprawuje opiekę, do poczucia bycia nieszczęśliwym, nieakceptowanym, o niskiej wartości i bezradności<sup>4</sup>.

Troska czy miłość miłosierna? A może nawzajem przenikające i uzupełniające się troska i miłość, jako największe wartości zawodu pielęgniarki? Jako pryncypia tego zawodu! Kształcenie pielęgniarek w aspekcie relacji z chorym, interpersonalnego komunikowania się z nim, mieści się w obszarach troski i opieki troskliwej. Liczne publikacje dotyczące zawodu, filozofii i teorii pielęgniarstwa postrzegają pielęgniarstwo tylko w obszarach troski i troszczenia się<sup>5</sup>.

Odwołując się do *Słownika języka polskiego*, troska to „uczucie niepokoju wywołane trudną sytuacją lub przewidywaniem takiej sytuacji, to sytuacja, w której doznajemy takiego uczucia, dbałość o kogoś, o coś lub zabieganie o coś, to chęć pomocy, komuś, dbałość o czyjeś dobro”<sup>6</sup>. Przytoczona definicja wskazuje na to, że troska to pojęcie wieloznaczne, obejmujące różne obszary życia człowieka. Jedną z form troski jest współczucie i wzajemna pomoc w przeżywaniu smutku. Troska o najbliższych lub obcych towarzyszyła ludziom od wieków, opiekowano się nimi z różnych pobudek<sup>7</sup>.

Przejawy troski można odnaleźć w wielu aspektach ludzkiego życia i działalności. Podejmując troskę o innych, dajemy wyraz postawy prospołecznej, emocjonalnego przeżywania solidarności z drugim człowiekiem. Postawa taka nie wyklucza jednak troski o byt własny i swoich bliskich, dążenia do własnego rozwoju. Troska o innych ludzi powinna wyrażać się w działaniu, a świadomość sensu podejmowania troski, jest koniecznym warunkiem pozytywnego do niej nastawienia<sup>8</sup>.

Współodczuwanie, empatia, humanizm, wzajemna bliskość, dzielenie przeżyć, gotowość do pomocy – to wszystko zawiera się w trosce, która jest też esencją pielęgniarstwa. Troska to wrażliwość na ból i cierpienie, to ciągłe poszukiwanie i odkrywanie nowych, lepszych ułatwień dla osób oczekujących pomocy, to w pielęgniarstwie rozpoznawanie indywidualnych i złożonych potrzeb chorego, a także chronienie ludzkiej godności i człowieczeństwa. Pielęgniarska etyka troski podkreśla konieczność zwracania się wprost ku podmiotowi opieki, którym jest pacjent.

<sup>4</sup> S. P o z n a ń s k a, *Jean Watson, model humanistycznej troskliwości*, w: *Wybrane modele pielęgniarstwa*, red. S. Poznańska, L. Płaszewska-Żywko, Kraków 2001, s. 181–183.

<sup>5</sup> J. G ó r a j e k - J ó ź w i k, *Filozofia pielęgniarstwa*, w: *Filozofia i teorie pielęgniarstwa*, red. J. Górąjek-Jóźwik, Lublin 2007, s. 97–98.

<sup>6</sup> *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 98.

<sup>7</sup> K. S u r m a n, *Filozofia troski a praca pielęgniarki*, *Pielęgniarstwo* 2000, tom 2, Warszawa 1998, s. 35–36.

<sup>8</sup> I. R ź e w s k a, *Pacjent – pielęgniarka*, Warszawa 1987, s. 9.

Czym zaś jest miłość? Odwołując się ponownie do *Słownika języka polskiego*, miłość to poczucie silnej więzi z kimś lub czymś, co jest dla kogoś wielką wartością<sup>9</sup>.

Nie ma miłości skierowanej ku pustce. Zawsze zwraca się ona ku komuś, ku innemu podmiotowi i jest sensem ludzkiego działania. Kształtuje ona właściwy model życia człowieka i kulturę traktowania innych ludzi. Miłość to pragnienie szczęścia dla drugiej osoby. To ona uczłowiecza ludzi. Nierozdzielnie wiąże się z nią życzliwość i bezinteresowność.

Miłość często bywa uważana za sens życia ludzkiego, czyniąc je prawdziwym i w pełni szczęśliwym. Święty Augustyn miłość nazywa wewnętrznym motorem woli człowieka.

Czy można od pielęgniarki oczekiwać miłości wobec pacjentów? Idąc krok dalej, czy można od niej oczekiwać postawy miłości miłosiernej? Czy można oczekiwać postawy samarytańskiej? Czy fachowość i kompetencja zawodowa w tym zawodzie, stoi w opozycji do najpiękniejszego ludzkiego uczucia, czy przeciwnie, zakłada je i czyni ten zawód wyjątkowym wśród wielu innych. Do dziś przecież pacjent zwraca się do pielęgnowanej go kobiety „Siostro”. Dotąd też w oczach społeczeństwa, choć budzi to kontrowersje w szeregach samych pielęgniarek, zawód pielęgniarki postrzegany jest w kategoriach powołania. Co więc czyni go wyjątkowym?

Z pojęciem miłości związane jest miłosierdzie. Słownikowa definicja miłosierdzia: to dobroć i współczucie okazywane komuś<sup>10</sup>. Rozwijając tę myśl, miłosierdzie jest uosobieniem życzliwości, wykluczeniem nienawiści, ratowaniem w niebezpieczeństwach, w cierpieniu, zagrożeniu i nieszczęściu. Miłość miłosierna, która nie zna dwuznaczności, jest szczerą i autentyczną, uznając ją za synonim troski, będzie najdoskonalszą jej formą. Już szybkie spojrzenie na dziewiętnastowieczne teksty medyków pokazuje, że miłosierdzie od zawsze było dobrem medycyny i podstawową cnotą pielęgniarki i lekarza.

Co takiego istotnego odróżnia troskę od miłości miłosiernej? Wielowymiarowość pojmowania troski dotyka wielu obszarów życia człowieka. Troskę można postrzegać, jako zobowiązanie, pewien nakaz związany z poprawnym wykonywaniem swojego zawodu. Obowiązek troski to coś, z czego można w aspekcie pracy rozliczyć, sprawdzić, wpisać w zakres wykonywanej pracy i w końcu otrzymać wynagrodzenie. Miłość zaś, to coś autentycznego, niemieszczącego się w poczuciu obowiązku czy zobowiązania. To szeroko pojęta bezinteresowność, wykraczająca nawet poza życie doczesne. Miłość pielęgniarki do drugiego człowieka to codzienny ciepły dotyk, uśmiech i spojrzenie w oczy, obecność nawet bez wypowiedzianych słów. Miłość miłosierna to szacunek dla ciała po śmierci człowieka, to wspieranie pogrążone w smutku bliskie osoby. Taka miłość nie ogląda się na zapłatę i odpłatę.

Pielęgniarstwo, jako zawód kształtowało się przez wieki. Wiedza i refleksja nad tym, co było kiedyś są bardzo przydatne we współczesnej praktyce. To, co jest dziś, ukształtowała przeszłość. Obecnie korzystamy w dużej mierze z doświadczenia,

<sup>9</sup> I. R ż e w s k a, *Pacjent – pielęgniarka*, s. 32.

<sup>10</sup> *Słownik języka polskiego*, op. cit., s. 33.

wiedzy, praktyki, poglądów pielęgniarek, które z oddaniem w przeszłości pracowały dla chorych. „Pielęgniarstwo współczesne nie może być takie jak było kiedyś, ale istota i przesłanie musi pozostać takie samo”<sup>11</sup>.

Obecne czasy umiejscawiają chorego w kategoriach procedur medycznych czy przypadków, ekonomii i liczenia punktów, wszystko to rodzi poważne zagrożenie spłykania relacji międzyludzkich, zatracania sensu i poczucia wartości wykonywanego zawodu oraz nieposzanowania ludzkiej godności.

W ostatnich latach obserwuje się w Polsce postępującą dehumanizację zawodów pielęgniarki i lekarza. Współcześnie istotne cechy medycyny, jak moralność i pielęgnacja, pojęcie sprawiedliwości i dobra, zostały podporządkowane ekonomii i kryterium zysku a dehumanizacja opieki nad pacjentem jest skutkiem dehumanizacji życia codziennego<sup>12</sup>.

W polskich realiach często można spotkać się ze stwierdzeniami, że zawód pielęgniarki to zawód taki sam jak inne. Takie poglądy głoszą same pielęgniarki wykonujące tę wyjątkową pracę. Na portalu wirtualnego *Magazynu Pielęgniarki i Położnej* pojawiają się wypowiedzi czynnych zawodowo pielęgniarek, które uważają, że ich zawód jest „normalny”, taki sam jak zawód górnika, cukiernika, informatyka czy stoczniozca. Grozi nam, że pewna część środowiska pielęgniarskiego z powodów np. ekonomicznych może zatracić poczucie wartości swojej pracy i sensu niesienia pomocy drugiemu człowiekowi. Są pielęgniarki, które nie chcą, aby ich praca określana była, jako „misja” czy też „powołanie”, publicznie głoszą tezy, że rozpatrywanie zawodu w kontekście „powołania”, to wpisywanie się w społeczny nurt przyzwolenia dla lekceważenia ponad dwustutysięcznej rzeszy osób wykonujących ten zawód w Polsce.

Co to znaczy mieć powołanie? Powołanie to „posiadanie określonego daru do wykonywania danej czynności przez większą część życia. Czynność tę wykonuje się bardziej z pobudek altruistycznych niż finansowych. Można również mieć powołanie do pracy, którą się wykonuje”<sup>13</sup>. W tym kontekście polski lekarz, filozof medycyny, Władysław Szejnach pisał: „Pielęgniarka ma do czynienia nie z butami, ani z dżutem i marmurem, lecz z istotami ludzkimi; i jeżeli jej samej o to nie idzie, by opiekować się swymi pacjentami i dbać o nich, żadne „mówienie” i „napominanie” nie nauczą jej tego”<sup>14</sup>.

Istota tego zawodu, którym jest nawzajem przenikająca się miłość, miłosierdzie i troska sprawia, że wynosi go na „wyżyny” ludzkiej działalności i w żadnej mierze nie wolno rozpatrywać go w kategoriach „normalności”. Fenomen całości doświadczeń, jakich doznaje pielęgniarka, opieka nad ciałem, „dotykanie umysłu i duszy” chorego, umiejscawia ten zawód w kategorii określonej – misją lub powołaniem. Praca z człowiekiem chorym wymaga od pielęgniarki dojrzałego systemu wartości, wrażliwości i altruizmu. Tylko pielęgniarka z własnym poprawnie ukształtowanym światem wartości, świadoma „wartości” swojej pracy, asystując pacjentowi jest w stanie pomóc mu w poszukiwaniu przez niego sił do zmierzania

<sup>11</sup> S. P o z n a ń s k a, op. cit., s. 186.

<sup>12</sup> J. S u c h o r z e w s k a, M. O l e j n i c z a k, *Humanizacja medycyny*, Kraków 2012, s. 232.

<sup>13</sup> Tamże, s. 106.

<sup>14</sup> W. S z e j n a c h, *Z życia wielkiej Pielęgniarki. Florencja Nightingale*, Warszawa 1929, s. 56.

się z chorobą, cierpieniem czy też nadchodzącą śmiercią. Jean Watson stwierdza, że aby pielęgniarka mogła być i troskliwa i miłująca drugiego człowieka, by mogła zapewnić pomoc, musi najpierw sama określić swój system wartości i zmierzyć się z własnymi trudnościami egzystencjalnymi. Poczucie sensu, celowości i efektywności wysiłku wkładanego przez pielęgniarkę w pracę jest koniecznym warunkiem pozytywnego do niej nastawienia<sup>15</sup>.

Troska i miłość miłosierna zachodzą na poziomie duchowym, więc podejmowanie przez pielęgniarkę działań z pasją i dostrzeganie piękna swojej pracy, daje poczucie „odkrywania siebie samej”. Jeśli nie ma wewnętrznej zasady „muszę i chcę pomóc” oraz radości zawodowej, które stanowią sens działania, nie ma autentycznego i szczerego pielęgniarstwa<sup>16</sup>.

Troska i miłość miłosierna to wielkie dary, którymi zostały obdarzone osoby sprawujące opiekę nad chorymi i umierającymi, jednak od nich samych zależy jak będą z tych darów korzystały. Wykonując ten zawód nie wystarczy być tylko miłym czy opiekuńczym, działając na poziomie zwykłych czy poprawnych relacji międzyludzkich.

Odwolując się do słów Jana Pawła II, „każdy człowiek, choć raz w życiu powinien na nowo napisać przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie”, pielęgniarka nie może zapominać, że swoją pracą, poniesionymi trudami i bezinteresownością wobec potrzebujących pomocy chorych pisze piękną, własną przypowieść o wrażliwości na krzywdę i nieszczęście<sup>17</sup>.

Środowisko pielęgniarstwa, to grupa zawodowa skupiająca ludzi o różnych światopoglądach, wierzących i niewierzących w Boga. Jednak cel i idea, która przewodzi wszystkim podejmowanym działaniom dla dobra chorego, trud i wysiłek, jest ponad wszelkimi podziałami. Przypominał o tym podczas swojej wizyty w olsztyńskim Szpitalu Pediatrycznym Jan Paweł II: „zwracam się do was, moi drodzy bracia i siostry, którzy pracujecie w tym szpitalu, pełniąc różne funkcje w zależności od przygotowania i zawodu. Myślę tu o lekarzach, pielęgniarkach i całym personelu szpitala, a także o wszystkich, którzy pełnią tę służbę samarytańską w naszej Ojczyźnie. Wasza praca jest trudna i bardzo odpowiedzialna, bo chodzi przecież o życie człowieka. Ale jakże jest piękna i jakże ewangeliczna. Cierpienie w każdym z was, w każdym z nas winno przyzywać miłość i ludzką solidarność”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> W. S z e j n a c h, *Z życia wielkiej Pielęgniarki. Florencia Nightingale*, s. 191.

<sup>16</sup> I. R ż e w s k a, op. cit., s. 9.

<sup>17</sup> J. S u c h o r z e w s k a, op. cit., s. 230.

<sup>18</sup> Bogu dziękujcie ducha nie gaście. Czwarta wizyta duszpasterska w Polsce 1–9 czerwca 1991 roku, Vatican 1991, s. 155.

## WYKAZ SKRÓTÓW

- AAWO – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, Olsztyn.  
AAS – *Acta Apostolicae Sedis*, Rzym 1909–  
AK – *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1909–  
APO – Archiwum Państwowe w Olsztynie.  
Arch. Paderborn – Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn.  
BOK – Biblioteka Ojców Kościoła.  
CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991.  
ChL – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 1988.  
ComP – „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–  
CTh – „Collectanea Theologica”, Lwów 1931–1939, Warszawa 1949–  
DA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965.  
DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2005.  
DDR – Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin 2003.  
DiM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980.  
DM – Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 1965.  
DSP – *Dokumenty Soborów Powszechnych (325–787)*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.  
DV – Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivicantem*, 1986.  
DWR – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitalis humanae*, 1965.  
EdE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* o Eucharystii w życiu Kościoła.  
EE – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy *Ecclesia in Europa*, 2003.  
EK – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1974–  
EN – Paweł VI, Posynodalna adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 1971.  
EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995.  
FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, 1981.

- FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
- HV – Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 1965.
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- KH – *Kodeks Hammurabiego*.
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- KPK – *Kodeks Prawa Kanonicznego*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1984.
- LE – Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981.
- MM – Jan XIII, Encyklika *Mater et magistra*, 1961.
- MS – Instrukcja *Musicam sacram*, w: *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, red. A. Filaber, Warszawa 1997.
- NBL – *Neues Bibel-Lexikon I*–, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1988–2001.
- NMI – Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Kraków 2001.
- OA – Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 1971.
- OsRomPol – „L'Osservatore Romano”. Edycja polska, Watykan 1980–
- OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego – Rzym 2002*, przekł. polski, Poznań 2006.
- PC – Peregrinus Cracoviensis.
- PDK – Konferencja Episkopatu Polski, Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce, Warszawa 2001.
- PDV – Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, o formacji kapłanów w współczesnym świecie, Rzym 1992.
- PF – Benedykt XVI, List apostolski motu proprio *Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary, Watykan 2011.
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca I*–CLXI, wyd. J.P. Migne, Paryż 1857–1866.
- PKKK – Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego.
- PP – Paweł VI, Encyklika *Popolorum progressio*, 1967.
- PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969–.
- QA – Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno*, 1931.
- RBL – *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948.
- RHm – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.
- RMat – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 1987.
- RMis – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego, 1990.
- RT – *Roczniki Teologiczne*, Lublin 1991.
- RTK – *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (od 1991/92 *Roczniki Teologiczne*), Lublin 1949–1990.
- RVM – Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae* o różańcu świętym, Kraków 2002.



- 
- SE – *Studia Elbląskie*, Elbląg 1999–.
- SpS – *Spe salvi*, Benedykt XVI, Encyklika o nadziei chrześcijańskiej, Rzym 2007.
- SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987.
- STB – *Słownik teologii biblijnej*, X. Léon-Dufour (red.), Poznań – Warszawa 1982.
- THAT – *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I–II*, E. Jenni, C. Westermann (red.), München – Zürich 1984.
- TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, 1994.
- TWAT – *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I–VIII*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973–1995.
- VCon – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* do biskupów i duchowieństwa, do zakonów i zgromadzeń zakonnych, do stowarzyszeń życia apostolskiego, do instytutów świeckich oraz do wszystkich wiernych, o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie, 1996.
- VD – *Verbum Domini*, B e n e d y k t XVI, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Rzym 2010.
- VSpI – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
- VT – *Vetus Testamentum*, Leiden 1951.
- WAW – Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie, Warszawa 1911–.
- ZAW – *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums* (od 1937: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*), Giessen 1881–1942/43, Berlin 1944–70, New York 1971.
- ŻMT – *Źródła Myśli Teologicznej*.



## CONTENTS

### HISTORY

Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>The symbolism and significance of the Teutonic castle in Malbork</i> .....	7
Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>The Archive of St. Kate's Parish in Dzierzgoń</i> .....	27
Piotr TOWAREK: <i>Responsory Psalm in history and modern times</i> .....	45
Ks. Marek JODKOWSKI: <i>Pre-war history of the Catholic parish in Olsztynek</i> .....	55
Jan CHŁOSTA: <i>Clergy from Warmia. Fr Augustyn Szarnowski</i> .....	69
Bogdan BURLIGA: <i>The Romanitas of Marcus Aurelius' Meditations</i> .....	77

### THEOLOGY

Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Biblical foundations of mariology</i> .....	107
Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Jesus as the savior of the weak in the theology of St. Luke</i> .....	121
Ks. Bogdan Wiktor MATYSIAK: <i>Marriage and family in the culture of the ancient Israel</i> .....	133
Ks. Brunon ZGRAJA: <i>The ideal of a wife in the homilies of St. John Chrysostom</i> ...	153
Anna ZELMA: <i>John Paul II as the teacher of prayer</i> .....	165
Edward WISZOWATY: <i>Pastoral dimension of the canonical visitation of the parish as an example of the Archdiocese of Warmia</i> .....	185
Ks. Marek ŻMUDZIŃSKI: <i>The faith's crisis in the context of the secular selfunderstanding person</i> .....	199
Ks. Wojciech RZESZOWSKI: <i>The Church and her ministry of the catechesis in the face of modern challenges</i> .....	213
Ryszard HAJDUK: <i>Laity in the evangelization of culture. Principles and areas of engagement</i> .....	227
Ks. Wojśław CZUPRYŃSKI: <i>Parish in the work of 'New Evangelization'</i> .....	245
Ks. Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Main pastoral means to defend life</i> .....	261
Janusz HOCHLEITNER: <i>Regional identity and evangelization (inspiration for the pilgrimage potential of the Diocese of Elbląg)</i> .....	269
Ks. Zygmunt KLIMCZUK: <i>Relevance of the 1994 document: "Ethical and pastoral dimensions of demographic changes"</i> .....	283

## PHILOSOPHY

Ks. Antoni MISIASZEK: <i>Catholic Social Teaching on payment of taxes</i> . . . . .	297
Ks. Andrzej ZWOLIŃSKI: <i>Man for sale</i> . . . . .	311
Ks. Henryk SKOROWSKI: <i>The crisis of values at the basis of the crisis in the world</i> . . . . .	329
Ks. Karol JASIŃSKI: <i>A Act Perfecting a Person. The Idea of Perfectionism in the Philosophy of Karol Wojtyła</i> . . . . .	351
Ks. Stefan EWERTOWSKI: <i>Usury, the condemned form of abarice</i> . . . . .	363
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Dying and death in philosophical reflection of Robert Spaemann</i> . . . . .	381
Ks. Mirosław PAWLISZYN: <i>Leszek Kołakowski's few remarks upon death</i> . . . . .	395

## STUFFS AND REVIEWS

Ks. Mieczysław JÓZEFczyk: <i>Review of Rocznik Elbląski XXIII</i> . . . . .	409
Ks. Marek K a r c z e w s k i, <i>Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana, Olsztyn 2010, p. 256; review by Fr prof. dr hab. Roman KRAWCZYK</i> . . . . .	413
Arkadiusz M o d r z e j e w s k i, <i>Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii. Zarys wykładu, Gdańsk – Elbląg 2011, p. 120; review by Paweł NIECZUJA-OSTROWSKI</i> . . . . .	419
Wojciech G a j e w s k i, <i>Narodziny Jezusa z Nazaretu. Dylematy i propozycje, „Gdański Rocznik Ewangelicki” Vol. IV (2010), p. 125–197; review by Fr Marek KAR-CZEWSKI</i> . . . . .	425
Paweł P o d e s z w a, <i>Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ, Poznań 2011, p. 415; review by Fr Marek KAR-CZEWSKI</i> . . . . .	429
Bogdan Wiktor M a t y s i a k, <i>Heroldowie Słowa Bożego. Wprowadzenie do literatury prorockiej Starego Testamentu, Olsztyn 2011, p. 182; review by Fr Marek KAR-CZEWSKI</i> . . . . .	433
Joanna RUTKOWIAK: <i>Thinking as individuals' efforts in defence against modern (economic) exploitation. Paper delivered at VII Inter-academic Scientific Conference: Modern forms of economic violence. Inspirations of John Paul II for modernity, Diocesan Seminary of Elbląg, 17 May 2012</i> . . . . .	435
Anna TAŁAJ: <i>Care or merciful love? The ethical foundations of the nursing profession</i> . . . . .	449
<i>List of abbreviations</i> . . . . .	455
<i>Contents</i> . . . . .	459
<i>Inhaltsverzeichnis</i> . . . . .	461
<i>Spis treści</i> . . . . .	463

# INHALTSVERZEICHNIS

## GESCHICHTE

Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Symbolik und bedeutung der Deutschordensburg in Marienburg</i> . . . . .	7
Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Die Archivalien der Pfarrei Hl. Katharina in Dzierzgoń (Christburg)</i> . . . . .	27
Piotr TOWAREK: <i>Antwortpsalm in Geschichte und Gegenwart</i> . . . . .	45
Ks. Marek JODKOWSKI: <i>Vorkriegsgeschichte der katholischen Kirchengemeinde in Olsztyniek</i> . . . . .	55
Jan CHŁOSTA: <i>Ermländische Geistliche – Pfarrer Augustinus Szarnowski</i> . . . . .	69
Bogdan BURLIGA: <i>Romanitas „Betrachtungen“ von Mark Aurelius</i> . . . . .	77

## THEOLOGIE

Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Biblische Grundlagen der Mariologie</i> . . . . .	107
Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Jesus als Heiland der Schwachen in der Theologie des Lukas (Lk – Apg)</i> . . . . .	121
Ks. Bogdan Wiktor MATYSIAK: <i>Ehe und Familie in der Kultur des alten Israel</i> . . .	133
Ks. Brunon ZGRAJA: <i>Das Ideal der Ehefrau in den Homilien des Heiligen Johannes Chrysostomus</i> . . . . .	153
Anna ZELLMAN: <i>Johannes Paul II. als Lehrer des Gebetes</i> . . . . .	165
Edward WISZOWATY: <i>Pastorale Dimension der kanonischen Visitation der Pfarrei am Beispiel der Erzdiözese Ermland</i> . . . . .	185
Ks. Marek ŻMUDZIŃSKI: <i>Krise des Glaubens im Kontext der säkularen Selbstverständnis des Menschen</i> . . . . .	199
Ks. Wojciech RZESZOWSKI: <i>Katechese der Kirche angesichts zeitgenössischer Forderungen</i> . . . . .	213
Ryszard HAJDUK: <i>Laienchristen in der Kulturevangelisierung. Grundsätze und Beteiligungsfelder</i> . . . . .	227
Ks. Wojsław CZUPRYŃSKI: <i>Pfarrei im Rahmen der „Neuevangelisierung“</i> . . . . .	245
Ks. Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Seelsorgerische Hauptformen bei der Verteidigung des ungeborenen Lebens</i> . . . . .	261
Janusz HOCHLEITNER: <i>Regionale Identität und die Evangelisierung (Anstöße zum Pilgerpotenzial der Elbinger Diözese)</i> . . . . .	269
Ks. Zygmunt KLIMCZUK: <i>Aktualität des Dokuments von 1994: Ethische und pastorale Dimension demografischen Wandlungen</i> . . . . .	283

## PHILOSOPHIE

Ks. Antoni MISIASZEK: <i>Katholische Gesellschaftslehre zu Steuern</i> .....	297
Ks. Andrzej ZWOLIŃSKI: <i>Verkaufsobjekt – Mensch</i> .....	311
Ks. Henryk SKOROWSKI: <i>Wertekrise – Grundlage der Krise in der Welt</i> .....	329
Ks. Karol JASIŃSKI: <i>Die Verbesserung der Person durch die Tat. Die Idee des Perfectionismus in der Philosophie von Karol Wojtyła</i> .....	351
Ks. Stefan EWERTOWSKI: <i>Wucher – verdammte Form der Habgier</i> .....	363
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Der Tod und das Sterben in Robert Spaemanns Auffassung</i> .....	381
Ks. Mirosław PAWLISZYN: <i>Leszek Kolakowskis Bemerkungen über den Tod</i> .....	395

## MATERIALIEN UND REZENSIONEN

Ks. Mieczysław JÓZEFczyk: <i>Rezension des Elbinger Jahrbuches XXIII</i> .....	409
Ks. Marek K a r c z e w s k i, <i>Neuinterpretation der Genesis in der Offenbarung des hl. Johannes</i> , Olsztyn 2010, S. 256; Rezension von Prof. Dr. habil. Roman KRAWCZYK .....	413
Arkadiusz M o d r z e j e w s k i, <i>Methodologische und philosophische Grundlagen der Politikwissenschaft. Vortragsumriss</i> , Gdańsk – Elbląg 2011, S. 120; Rezension Paweł NIECZUJA-OSTROWSKI .....	419
Wojciech G a j e w s k i, <i>Geburt von Jesus aus Nazareth. Dilemmas und Angebote</i> , „Gdański Rocznik Ewangelicki” Vol. IV (2010), S. 125–197; Rezension ks. Marek KARCZEWSKI .....	425
Paweł P o d e s z w a, <i>Passahgedächtnis an Jesus. Exegetisch-theologische Studien ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ</i> , Poznań 2011, S. 415; Rezension Marek KARCZEWSKI .....	429
Bogdan Wiktor M a t y s i a k, <i>Die Herolde des Wortes Gottes. Einführung in die Prophetenliteratur des Alten Testaments</i> , Olsztyn 2011, S. 182; Rezension ks. Marek KARCZEWSKI .....	433
Joanna RUTKOWIAK: <i>Nachdenken als Anstrengung des Individuums in der Abwehr gegen zeitgenössische (wirtschaftliche) Ausbeutung. Vortrag in der VII. universitätsübergreifenden wissenschaftlichen Konferenz z. T. „Zeitgenössische Formen ökonomischer Gewalt. Anstöße von Johannes Paul II. für die Gegenwart”</i> , Elbinger Priesterseminar, Elbing 17. Mai 2012 .....	435
Anna TAŁAJ: <i>Sorge oder barmherzige Liebe? – ethische Arbeitsgrundlagen einer Krankenschwester</i> .....	449
<i>Abkürzungsverzeichnis</i> .....	455
<i>Inhaltsverzeichnis</i> .....	459

## SPIS TREŚCI

### HISTORIA

Ks. Jan WIŚNIEWSKI: <i>Symbolika i znaczenie zamku krzyżackiego w Malborku</i> . . . . .	7
Ks. Wojciech ZAWADZKI: <i>Archiwum parafii św. Katarzyny w Dzierzgoniu</i> . . . . .	27
Piotr TOWAREK: <i>Psalm responsoryjny w historii i we współczesności</i> . . . . .	45
Ks. Marek JODKOWSKI: <i>Przedwojenne dzieje katolickiej parafii w Olsztynku</i> . . . . .	55
Jan CHŁOSTA: <i>Warmińscy duchowni. Ksiądz Augustyn Szarnowski</i> . . . . .	69
Bogdan BURLIGA: <i>The Romanitas of Marcus Aurelius' Meditations</i> . . . . .	77

### THEOLOGIA

Ks. Roman KRAWCZYK: <i>Biblijne podstawy mariologii</i> . . . . .	107
Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Jezus jako zbawiciel słabych w teologii św. Łukasza (Łk-Dz)</i> . . . . .	121
Ks. Bogdan Wiktor MATYSIAK: <i>Małżeństwo i rodzina w kulturze starożytnego Izraela</i> . . . . .	133
Ks. Brunon ZGRAJA: <i>Ideal żony w homiliach św. Jana Chryzostoma</i> . . . . .	153
Anna ZELMA: <i>Jan Paweł II nauczycielem modlitwy</i> . . . . .	165
Edward WISZOWATY: <i>Pastoralny wymiar kanonicznych wizytacji parafii na przykładzie Archidiecezji Warmińskiej</i> . . . . .	185
Ks. Marek ŻMUDZIŃSKI: <i>Krzyżys wiary w kontekście świeckiego samorozumienia człowieka</i> . . . . .	199
Ks. Wojciech RZESZOWSKI: <i>Katecheza Kościoła wobec wezwań współczesnego świata</i> . . . . .	213
Ryszard HAJDUK: <i>Wierni świeccy w ewangelizacji kultury. Zasady i pola działania</i> . . . . .	227
Ks. Wojśław CZUPRYŃSKI: <i>Parafia w dziele „nowej ewangelizacji”</i> . . . . .	245
Ks. Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Główne formy duszpasterskie w obronie życia nienarodzonego</i> . . . . .	261
Janusz HOCHLEITNER: <i>Tożsamość regionalna a ewangelizacja (inspiracje do potencjału pielgrzymkowego diecezji elbląskiej)</i> . . . . .	269
Ks. Zygmunt KLIMCZUK: <i>Aktualność dokumentu z roku 1994 „Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych”</i> . . . . .	283

### FILOZOFIA

Ks. Antoni MISIASZEK: <i>Katolicka nauka społeczna o płaceniu podatku</i> . . . . .	297
Ks. Andrzej ZWOLIŃSKI: <i>Człowiek na sprzedaż</i> . . . . .	311

Ks. Henryk SKOROWSKI: <i>Kryzys wartości podstawą kryzysu w świecie</i> . . . . .	329
Ks. Karol JASIŃSKI: <i>Czyn doskonalący osobę. W kręgu</i> . . . . .	351
Ks. Stefan EWERTOWSKI: <i>Lichwa, potępiana forma chciwości</i> . . . . .	363
Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Śmierć i umieranie w ujęciu Roberta Spaemanna</i> . . . .	381
Ks. Mirosław PAWLISZYN: <i>Leszka Kołakowskiego kilka uwag na temat śmierci</i> . . .	395

#### MATERIAŁY i RECENZJE

Ks. Mieczysław JÓZEFczyk: Recenzja „ <i>Rocznika Elbląskiego XXIII</i> ” . . . . .	409
Ks. Marek K a r c z e w s k i, <i>Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana</i> , Olsztyn 2010, s. 256; recenzja ks. prof. dr hab. Roman KRAWCZYK . . . . .	413
Arkadiusz M o d r z e j e w s k i, <i>Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii. Zarys wykładu</i> , Gdańsk – Elbląg 2011, s. 120; recenzja Paweł NIECZUJA-OSTROWSKI . . . . .	419
Wojciech G a j e w s k i, <i>Narodziny Jezusa z Nazaretu. Dylematy i propozycje</i> , „Gdański Rocznik Ewangelicki” vol. IV (2010), s. 125–197; recenzja ks. Marek KARCZEWSKI . . . . .	425
Paweł P o d e s z w a, <i>Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażen̄ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana</i> , Poznań 2011, s. 415; recenzja ks. Marek KARCZEWSKI . . . . .	429
Bogdan Wiktor M a t y s i a k, <i>Heroldowie Słowa Bożego. Wprowadzenie do literatury prorockiej Starego Testamentu</i> , Olsztyn 2011, s. 182; recenzja ks. Marek KARCZEWSKI . . . . .	433
Joanna RUTKOWIAK: <i>Myślenie jako wysiłek jednostki w obronie przed współczesnym wyzyskiem (ekonomicznym). Referat na VII Międzyuczelnianą konferencję naukową nt. „Współczesne formy ekonomicznej przemocy. Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności”</i> , Elbląskie Seminarium Duchowne, Elbląg 17 maja 2012 . . . . .	435
Anna TAŁAJ: <i>Troska czy miłość miłosierna? – Etyczne podstawy pracy pielęgniarki</i> . . . . .	449
<i>Wykaz skrótów</i> . . . . .	455
<i>Inhaltsverzeichnis</i> . . . . .	459
<i>Spis treści</i> . . . . .	461

#### Fotoskład i druk:

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.  
 10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24  
 tel./fax +48/89 542 03 39, +48/89 542 87 66  
 e-mail: studio@sql.com.pl  
 www.ksiegarnia.sql.com.pl