

Idźcie i głóście

ISSN 0239-801X

Imprimatur 973/16/A
Kuria Metropolitalna Białostocka

Spis 33 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:
1) www.studiateologiczne.pl; 2) www.archibial.pl

Wydawca:
Kuria Metropolitalna Białostocka, ul. Kościelna 1, 15-087 Białystok
Tel. 85 665 24 00, faks 85 665 24 31
e-mail: kuria@bialystok.opoka.org.pl

Adres Redakcji:
Ks. A. Skreczko: ul. M. Kolbego 8, 15-174 Białystok, tel. 605 565 828,
skreczko@opw.pl
Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża, tel. 86 216 54 91,
studiateologiczne@onet.eu

Łomża 2016

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

34

2016

Idźcie i głóście

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora naczelnego
Ks. dr hab. Stanisław Biały – sekretarz
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski, Ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski,
Ks. dr Jarosław Kotowski

Rada naukowa:

Ks. prof. dr hab. Detlev Domeyer (Dortmund, Niemcy), Prof. dr hab. Boguslavas Gruževskis (UW Wilno, Litwa), Ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW Warszawa), Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin), Ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII Kraków), Prof. Corina Villasana (UCAB, Caracas, Venezuela), Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UwB Białystok), Ks. prof. dr hab. Josef Zmijewski (Fulda, Niemcy).

Redaktorzy językowi:

język angielski – Ks. mgr lic. John Krupka
język włoski – Oria Ferraguti
język rosyjski/białoruski – Юрий Побайба
język niemiecki – dr Kathrin Maier

Redaktor statystyczny:

Ks. Dariusz Tułowiecki (UPJPII Kraków)

Redaktorzy tematyczni:

Filozofia – ks. dr hab. Piotr Mrzygłód (PWT Wrocław)
Humanistyka – ks. dr hab. Stefan Radziszewski (WSH Radom)
Nauki Społeczne – ks. dr Dariusz Tułowiecki (UPJPII Kraków)
Prawo Kanoniczne – ks. dr hab. Jarosław Sokołowski (UKSW Warszawa)
Teologia – ks. dr Wojciech Turowski (WSD Łomża)

Lista recenzentów artykułów:

Ks. dr hab. Adam Kalbarczyk – prof. UAM – Poznań
Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód – prof. PWT – Wrocław
Ks. dr hab. Andrzej Najda – prof. UKSW – Warszawa
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski – UwB – Białystok
Ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak – UKSW – Warszawa
Ks. dr hab. Marcin Składanowski – KUL – Lublin

WPROWADZENIE

Rok duszpasterski 2016/17 nosi hasło „Idźcie i głosście”. Proponowany temat jest czwartym, ostatnim rokiem realizacji cyklu: Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Potrzebna jest kontynuacja działań z lat poprzednich. Ubiegły rok był okazją do odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych i wynikających z nich zobowiązań, gdy w Polsce przeżywaliśmy Jubileusz 1050 rocznicy Chrztu Polski. Z woli Ojca Świętego Franciszka był to Rok Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia Bożego. Do tych wydarzeń, które również domagają się duszpasterskiej kontynuacji zaliczyć należy 31. Światowe Dni Młodzieży w Krakowie.

Rok duszpasterski, pod hasłem „Idźcie i głosście” będzie zachętą do refleksji nad ewangelizacją, nad kontynuacją Światowych Dni Młodzieży w parafiach. To Duch Święty sprawił, że Kościół stał się misyjny, wezwany, by głosić Chrystusa. Duch Święty obdarzył Kościół różnymi darami i charyzmatami, potrzeba jest, by wydały one konkretny owoc codziennego życia, z pomocą Ducha Świętego, którego otrzymaliśmy w sakramencie bierzmowania winniśmy zmieniać współczesny świat. Papież Franciszek zachęca nas do radosnego dzielenia się wiarą, do dynamizmu w naszych wspólnotach parafialnych, do zejścia z kanapy i założenia butów wyczynowych, a Jezus nam w tym pomoże.

Mandat misyjny domaga się od Kościoła głoszenia Chrystusa, by uwierzyli lub odnowili swą wiarę ci, którzy do tej pory byli „letni”. To przynaglenie, by kontynuować permanentny przekaz wiary przez katechezę szkolną, parafialną i dorosłych.

W rok 2017, Kościół w Polsce obchodzić będzie 300 lecie koronacji wizerunku Matki Bożej Częstochowskiej, a Kościół w świecie, w Fatimie Jubileusz 100 lat objawień. Będzie to okazja do odnowienia kultu maryjnego w naszych parafiach, do głoszenia Chrystusa w tajemnicy Bożego Macierzyństwa NMP. Wreszcie będzie to stosowna okazja do podjęcia wezwania fatimskiego do modlitwy, pokuty i nawrócenia do Boga.

Zebrane artykuły w 34. tomie „Studiów Teologicznych” niech pomogą w pogłębieniu refleksji teologicznej, by dobrze wypełnić czas i sprostać wezwaniom Kościoła, jakie stoją przed nami w nowym roku duszpasterskim.

Program duszpasterski 2017/2018 poświęcony Duchowi Świętemu. Zachęcamy do publikowania artykułów z tego zakresu tematycznego, dla wspierania szerokorozumianego duszpasterstwa i pogłębiania myśli teologicznej.

Redakcja

Artykuły

KS. MAREK KOWALCZUK

„I TAŃCZĄC ŚPIEWAĆ BĘDĄ”. CZY UNIWERSALIZM PSALMU 87 JEST WEZWANIEM DO MISJI?

Treść: 1. Tekst i struktura literacka Psalmu 87; 2. Znaczenie Psalmu 87 w TM; 3. Ponowne odczytanie Psalmu 87 w LXX i w Nowym Testamencie.

Uniwersalizm Psalmu 87, głoszący pochwałę Syjonu jako miasta-centrum całego wszechświata, w którym przedstawiciele wszystkich narodów odnajdują swoją tożsamość jako tych, którzy przynależą do jednego Ludu Bożego, wydaje się być na pierwszy rzut oka doskonałą ilustracją powszechnej misji Kościoła, skierowanej do wszystkich ludów. Tego rodzaju lektura sprawia, że w naszej perspektywie pojawiają się dwa problemy. Pierwszy z nich można wyrazić w sposób następujący: czy w oparciu o przedstawioną w psalmie ideę braterstwa wszystkich tradycji nie należałoby mówić raczej o dialogu międzyreligijnym niż o misjach kościelnych *sensu stricto*¹? Drugi z kolei łączy się z obecną w tekście psalmu teologią Syjonu, która bardzo łatwo poddaje się interpretacji ideologicznej, nie tylko w świecie judaistycznym (np. syjonizm), lecz także w kontekście chrześcijańskim. W takiej sytuacji z łatwością pochwała Syjonu i jego wywyższanie może rodzić pewną mentalność, która nie jest już uniwersalistyczna, lecz raczej wykluczająca².

ks. Marek Kowalczyk – kapłan archidiecezji białostockiej od 2003r. studiował teologię biblijną na Facolta di Teologia w Lugano. Obecnie przygotowuje prace doktorską z tej dziedziny na UKSW w Warszawie. Prowadzi ćwiczenia ze Starego i Nowego Testamentu w AWSD w Białymstoku.

¹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, 4. Por. JAN PAWEŁ II, *Audiencia generalna 13.11.2002*, 4, gdzie sam papież określa nasz psalm jako „stanowiący wzór prawdziwego dialogu międzyreligijnego”.

² Zob. E. ZENGER, *Psalm 87: a case for ideological criticism?*, w: *Reading from Right to Left. Essay on Hebrew Bible in Honour of David J.A. Clines*, (red. C.J. EXUM – H.G.M. WILLIAMSON), London-New York 2003, s. 451. Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, 18.

Wydaje się, że właściwą odpowiedzią będzie ponowne przyjrzenie się Psalmowi 87, aby poprzez bardziej szczegółową analizę jego tekstu, jak też jego relektury w LXX i recepcji w Nowym Testamencie znaleźć właściwy sposób odczytania tego psalmu w kontekście misyjnego działania Kościoła.

1. Tekst i struktura literacka Psalmu 87

Forma, w jakiej prezentuje się tekst hebrajski Ps 87 dzisiaj, jest bardzo enigmatyczna i wykazuje szereg problemów, takich jak nieciągły styl, czy nieregularna metryka. Te problemy skłaniały egzegetów do dokonania szeregu interwencji w samym tekście, niejednokrotnie idących bardzo daleko. W swoim artykule z 1987 r. Booij skatalogował aż szesnaście propozycji rekonstrukcji tego stosunkowo krótkiego tekstu, dokonanych przez różnych egzegetów³, co spotkało się z komentarzem, iż „psalm ten mógłby wygrać nagrodę za największą liczbę różnych rearanżacji zaproponowanych przez naukowców”⁴. Biorąc pod uwagę fakt, że są one często ze sobą sprzeczne i niejednokrotnie niejasny jest sposób ich procedowania, współcześnie powraca się do interpretowaniu tekstu masoreckiego w jego obecnej formie⁵.

Biorąc to pod uwagę pragnę przedstawić poniżej własne tłumaczenie tekstu Psalmu 87. Jego celem nie jest zaproponowanie jakiejś nowej interpretacji tego utworu, lecz zaprezentowanie tekstu możliwie najwierniej oddającego brzmienie oryginału (tłumaczenie-kalka) tak, aby łatwiej można było zauważyć relacje paralelizmu zachodzące pomiędzy poszczególnymi elementami kompozycji oraz jaśniej ukazać zmiany, które wprowadza relektura tego tekstu w LXX.

¹ Synów Koracha. Psalm. Pieśń.

Zbudowana^a przez Niego (jest) na górach świętości.^b

² Ukochał YHWH bramy Syjonu

Bardziej, niż wszystkie mieszkania Jakuba.

³ Chwalebne (rzeczy) mówi się^a o tobie, miasto Boga! *Selah*

⁴ Przypomnę Rahab i Babilon pośród^a znajdujących mnie.

Oto Filistea, Tyr razem z Kusz -

³ T. BOOIJ, *Some observations on Psalm LXXXVII*, VT 37 (1987), s. 16-25.

⁴ J.J. SCHMIDT, *Psalm 87, the City of God's Love*, w: *The Psalms and other studies on the Old Testament presented to Joseph I. Hunt*, (red. J. C. KNIGHT i L. A. SINCLAIR), Nashotah 1990, s. 41.

⁵ Zob. M. FIDANZIO, *Un fiume e i suoi canali. Studio metodologico sull'Analisi retorica biblica dei Salmi e saggi di esegesi*, Milano 2014, s. 212.

Ten urodził się tam.

⁵ I o Syjonie ogłosi się:

„Ten i tamten^a urodził się w niej,

A On umocni ją, Najwyższy.

⁶ YHWH zaliczy spisując^a narody:

„Ten urodził się tam”

Selah

⁷ I śpiewają podczas tańca

„Wszystkie moje źródła są w niej”

w.1 a Mamy tu do czynienia z imiesłowem r.ż. ąal czasownika *ysd* z sufiksem 3 os. r.m. Sufiks ten oznacza w tym przypadku działającego – „zbudowana przez niego”⁶. W ten sposób nie istnieje konieczność zakładania hipotetycznego rzeczownika *y^esūdāh*, który byłby *hapax legomenon*, jak to proponuje np. Zorel, a za nim znaczna część tłumaczy (np. „budowla Jego” w BT). Obecność sufiksu zaimkowego na początku zdania pozwala domniemywać brak pierwszego członu zdania, co dało początek różnego rodzaju próbom rearanżacji tekstu. Sufiks ten jednak może bez problemu odnosić się do Boga (w.2). Booij wskazuje na kilka przykładów, gdzie sufiks tego rodzaju odnosi się do rzeczownika następującego. Dodatkowo istnieją miejsca, gdzie sufiks zaimkowy odnosi się do Boga, który nie jest wymieniany w tekście⁷.

w.1 b Z uwagi na niecodzienną strukturę zdania w w.1b, niektórzy autorzy proponują połączenie v.1b z v.2, nie zważając na akcenty masoreckie⁸. Wydaje się jednak, że tego rodzaju interwencja nie jest konieczna. Przyjmujemy, że v.1b jest zdaniem nominalnym⁹.

w.3 a Za imiesłowem nifal r.ż. następuje imiesłów pual r.m. Przyjmujemy, że sens wyrażenia *m^edūbbār* ma charakter nieosobowy - „mówi się”¹⁰.

w.4 a Przyjmujemy, iż w tym przypadku przyimek *l^e* oznacza „pośród”¹¹.

w.5 a Dosłownie wyrażenie to brzmi: „człowiek i człowiek”. Powtórze-

⁶ Analogicznie jak w Ps 81,8. Zob. M. DAHOOD, *Psalms*, II, New York 1970, s. 299.

⁷ T. BOOIJ, *Some observations*, s. 16.

⁸ C.M. MAIER, *Ps 87 as a reappraisal of the Zion tradition and its Reception in Galatians 4:26*, CBQ 69/3 (2007), s. 475-476.

⁹ F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, Freiburg im Breisgau 2000, s. 550.

¹⁰ Zob. G. BARBIERO, “*Di Sion si dirà: Ognuno è stato generato in essa*”. *Studio esemplare del Salmo 87*, w: *Biblical Exegesis in Progress, Old and new Testament Essays*, (red. J.N. ALETTI – J.L. SKA), Roma 2009, s. 218.

¹¹ F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, s. 550.

nie rzeczownika w liczbie pojedynczej może oznaczać albo ideę mnogości, albo całości; w tym drugim przypadku jego znaczenie to „każdy człowiek”¹².

w.6 a Liczne manuskrypty z genizy Kairskiej, jak też LXX, Peszitta oraz Targumy mają lekcję *bktb* („w księdze”) zamiast *bktwb*. Wydaje się jednak, że tego rodzaju korekta TM nie jest konieczna, jako że tekst w obecnej formie jest zrozumiały¹³.

Wziąwszy pod uwagę fakt, że tekst psalmu przedstawia duże trudności interpretacyjne, ustalenie właściwej struktury literackiej okazuje się być sprawą kluczową, jeśli chodzi o zrozumienie jego znaczenia. Dotyczy to zwłaszcza ustalenia, do czego odnosi się wyrażenie „tam” (*šām*) w ww. 4.6. Możliwe interpretacje odwołują się albo do Syjonu, albo do miejsc wymienionych w w.4.

W historii interpretacji pojawiły się dwie propozycje podziału tego psalmu na strofy. Pierwsza z nich proponuje podział według schematu 1-3.4-5.6-7. Tego rodzaju struktura byłaby symetryczna. Dodatkowo każda ze strof zachowywałaby ten sam wzór. Ich pierwsza część odnosiłaby się do aktywności Boga, który zakłada i kocha Syjon (w.1-2) oraz wspomina i zapisuje ludy otaczające Jerozolimę (ww.4.6). Z kolei druga część każdej strofy skupiałaby się na przemowie nienazwanego narodu (zwracamy uwagę na użycie form nieosobowych w ww.3a.5a oraz na brak sprecyzowanego podmiotu w w.7a). Ta mowa dotyczy zasadniczo głoszenia chwalebnych cech Syjonu: jest miastem Boga (w.3), liczni ludzie się tam narodzili (w.5) i jest źródłem radości i życia (w.7). Tego rodzaju interpretacja sugerowałaby, że interesujące nas wyrażenie „urodził się tam” nie odnosiłoby się do Jerozolimy jako do miasta, w którym każdy odnajduje swoje obywatelstwo. Wskazywałoby raczej na pewien szczególny przywilej, jakim jest fakt urodzenia się na Syjonie, który nie odnosi się do wszystkich narodów, lecz jest udziałem wybranych. „Tam” w tym przypadku oznaczałoby miejsce, gdzie dane narody żyją¹⁴.

Inna jest interpretacja tych, którzy proponują podział strukturalny utworu na trzy zwrotki według schematu 1-3.4-6.7. Tego rodzaju strukturę proponuje np. Brzegowy, wskazując na rozmieszczenie terminu *selah*

¹² P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 1991, §136 de

¹³ Zob. M. FIDANZIO, *Un fiume e i suoi canali*, s. 218; F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, s. 550.

¹⁴ P. VAN DER LUGT, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry*, II, Leiden-Boston 2010, s. 447-448. Por. także wymienioną tam literaturę.

w tekście psalmu¹⁵. Podobna strukturę wyróżnia Zenger, wskazując na jej koncentryczny charakter¹⁶. Interesującą pracę wykonał w ostatnim czasie Fidanzio, który dokonał analizy omawianego psalmu przy użyciu metody analizy retorycznej Roland’a Meynet. Wykazał on, że cały utwór oraz jego poszczególne części mają charakter koncentryczny. Dotyczy to zwłaszcza centralnej strofy, której układ jest zdeterminowany poprzez powtórzenie wyrażenia *yūllad-šām* w ww.4.6 (jako tzw. terminy końcowe) oraz paralelne wyrażenie *yūllad-bāh* w w.5. Dodatkowo inkluzja tworzona jest poprzez listę narodów w w.4, którym odpowiada termin „narody” w w.6 oraz paralelizm pomiędzy czasownikami *zkr* i *spr*. Sprawia to, że możemy traktować w.5 jako centrum psalmu. Z kolei relacja pomiędzy pierwszą i trzecią zwrotką opiera się na następujących charakterystykach: zaczynają się od imiesłowu czynnego (tzw. terminy początkowe), w obu strofach znajdujemy wyrażenie złożone z dwóch imiesłowów (ww.3.7), w każdej znajdujemy wyrażenie *bāh* w odniesieniu do Syjonu, zaś czasowniki „mówić (w.3) i „śpiewać” (w.7) należą do tego samego pola semantycznego. Dodatkowo autor wskazuje, że terminom końcowym każdego stychu w pierwszej strofie („góry świętości”, „bramy Syjonu”, „namioty Syjonu” i „miasto Boga”) odpowiada wyrażenie „źródła” w w.7¹⁷.

Ta struktura tekstu wysuwa na pierwszy plan następujące zagadnienia: słowo, które odnosi się do Syjonu, zrodzenie narodów na Syjonie oraz miłość i troskę Boga w stosunku do Syjonu. Z racji na bardzo szczegółowe zbadanie przez autora kwestii odnoszących się do paralelizmu pomiędzy poszczególnymi elementami kompozycji, wydaje się, że struktura przez niego zaproponowana jest przekonująca.

2. Znaczenie Psalmu 87 w TM

Gunkel zaliczył Ps 87, obok Ps 84 i Ps 122 do tzw. pieśni Syjonu, tj. utworów, w których tematem dominującym jest pochwała sanktuarium, wliczając je w skład hymnów. Podobna tematyka pojawia się zresztą nie tylko w psalmach, ale także w księgach prorockich. Według Gunkel’a, cechą charakterystyczną tego typu utworów miałyby być ich charakter eschatologiczny, wynikający ze związku tego typu literatury z kontekstem pro-

¹⁵ T. BRZEGOWY, *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989, s. 30.

¹⁶ F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, s.555.

¹⁷ M. FIDANZIO, *Un fiume e i suoi canali*, s. 221-226.

rockim¹⁸.

Przedstawiona w poprzednim punkcie analiza struktury literackiej omawianego utworu również umieszcza Syjon na pierwszym planie. Powodem do wygłoszenia pochwały miasta świętego jest przede wszystkim fakt jego uprzywilejowanej relacji z Bogiem. Wyraża się ona poprzez fakt, że zostało ono „zbudowana” przez Boga (w.1b), który je miłuje (w.2a). To powoduje, że staje się ono przedmiotem uwielbienia: głosi się o nim rzeczy chwalebne (w.3), staje się motywem radosnego śpiewu i tańca (w.7). Na szczególną uwagę zasługuje miejsce, jakie zajmuje paralelizm pomiędzy wyrażeniami oznaczającymi miejsce zamieszkania w ww.1b-3 a określeniem „źródła” w w.7. Zwłaszcza obraz źródła jest bogaty w znaczenia. W odniesieniu do świątyni przywołuje wizję proroka Ezechiela (Ez 47,1-12). Mówiąc o dającym życie działaniu Bożym, prorok odwołuje się do obrazu rzeki wypływającej ze świątyni. Jest to źródło obfite, staje się wielką rzeką, „której nie da się przejść” (Ez 47,5). Efekty jego działania są korzystne: uzdrowia słone wody Morza Martwego tak, że staje się ono pełne ryb (ww.8-10), wzdłuż jego brzegów pojawia się roślinność, przynosząca obfite owoce, „które się nie wyczerpują”, zaś „liście jej będą służyć za lekarstwo” (w.12). Wydaje się więc, że właśnie fakt tej życiodajnej wartości, jaką ma źródło znajdujące się na górze Syjon, jest powodem uwielbienia opisanego w w.7 naszego psalmu¹⁹.

Obrazy przedstawione w pierwszej strofie są równie bogate w znaczenie. Wyrażenie „góry świętości” odwołuje się do kosmicznego obrazu pra-góry, jako góry świata i góry raj, na której dokonuje się stworzenie. Stąd Syjon staje się miejscem stworzenia i nieustannego odnawiania stworzenia, które dokonuje się dzięki nieustannej Bożej obecności²⁰. Góra jest także miejscem, na którym spotykają się świat wyższy (boski) i niższy (ludzki), stąd też niejednokrotnie to właśnie górskie szczyty są miejscem teofanii²¹. Odwołanie do „bram Syjonu” w kolejnym wersecie, jest odniesieniem do miasta lub do świątyni (*pars pro toto*). Z naszego punktu widzenia jest także interesujące podkreślenie faktu, że „bramy” spełniają funkcję komunikacyjną, tzn. są tym miejscem, w którym ludzie mają dostęp do miasta. W odniesieniu do Syjonu, „bramy” umożliwiają wejście do miejsca, gdzie Bóg mieszka (por. Ps 68,6; 76,3). Stąd bramy miasta świętego stają się miejscem

¹⁸ H. GUNKEL, *An Introduction to the Psalms*, Macon 1998, s. 56.

¹⁹ Por. M. FIDANZIO, *Un fiume e i suoi canali*, s. 250-251.

²⁰ Zob. F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, s.556.

²¹ Zob. S. TALMON, ׀׀ har, w: TWAT, II, kol. 459-483; zwłaszcza 468.

szczególnej radości, jaka wynika ze spotkania z Bogiem (Ps 122,2; 100,4). W drugiej części w.2 napotykaemy wyrażenie „mieszkania Jakuba”, które może się odnosić albo do innych niż Jerozolima miejsc, w których mieszkają Izraelici, albo do sanktuariów lokalnych, które niejednokrotnie określane są tym samym terminem *mīškān* (np. Ps 78,60). Z racji na powszechnie przyjmowany późny czas powstania tego utworu, pierwsza z tych możliwości wydaje się być bardziej prawdopodobna. Przywołanie imienia patriarchy Jakuba nie jest przypadkowe: jakkolwiek imię Jakuba na zasadzie metonimii odnosi się do całego Izraela, to jednak przywołuje na myśl jego charakter narodu wybranego, tj. pozostającego w uprzywilejowanej relacji z Bogiem²². Ostatnie z określeń znajdujących się w pierwszej strofie Ps 87 to „miasto Boga”. Jest ono charakterystyczne dla psalmów Syjonu znajdujących się w kolekcji Korachitów (w ST pojawia się jedynie w Ps 46,5; 48,2.9; 87,3). Porównując inne miejsca, w których użyte jest to wyrażenie dochodzimy do przekonania, iż zawsze oznacza ono centrum, w którym Bóg jest obecny²³.

Zestawiając razem obrazy użyte w pierwszej i trzeciej strofie możemy powiedzieć, że psalm jest pochwałą Syjonu jako miejsca, w którym Bóg nie tylko przebywa, ale staje się dostępny: jest miejscem spotkania z Bogiem. Rezultatem tego spotkania jest obfitość życia i łaski, którymi Bóg obdarza. W w.5, który zajmuje centralną pozycję w strukturze psalmu, wyżej wymienionym obrazom odpowiada wyrażenie „On umocni ją, Najwyższy”. Użyty tu czasownik *kūn*, przywołując określenie „zbudowana” w w.1b, podkreśla relację, jaka zachodzi między Syjonem a Bogiem. O ile bowiem wcześniejsze wyrażenia podkreślały rolę mediacyjną Syjonu, tj. miejsca, w którym ludzie mają dostęp do Boga, o tyle w.5 zwraca uwagę, na fakt, że ta funkcja wynika z faktu wybrania i ustanowienia tego miejsca na wieki przez YHWH²⁴.

Strukturę koncentryczną psalmu podkreśla obecność czasowników odnoszących się do mówienia: „mówi się” (w.3), „głosi się” (w.5) i „będą śpiewać” (w.7). Z racji na użyte formy nieosobowe, trudno jest ustalić z pewnością, kto jest podmiotem opisanych czynności. Kontekst psalmu zdaje się sugerować, że są nim ci, których strofa centralna określa jako „urodzonych tam/w niej”. Odnoszą się one do pochwały Syjonu: głoszone o nim

²² Zob. M. FIDANZIO, *Un fiume e i suoi canali*, s. 254-255.

²³ Tamże, s.255.

²⁴ Czasownik *kūn* jest użyty trzykrotnie w prorocztwie Natana. Zob. E. BEAUCAMP, *Le problème du Psaume 87*, SBFLA 13 (1962-1963), s. 66.

są „chwalebne rzeczy”, jest uwielbiana śpiewem towarzyszącym tańcom, wreszcie jest miejscem, w którym liczni się urodzili, tzn. ma wielu obywateli.

Terminom tym w strofie centralnej odpowiadają czasowniki odnoszące się, w sposób mniej lub bardziej ewidentny, do pisania²⁵. Także tutaj możemy mieć problem z ustaleniem podmiotu, zwłaszcza w odniesieniu do czasownika „przypominać” w w.4. Fakt, że w wersetach następujących Bóg wymieniany jest w 3 os. mógłby sugerować, iż mamy tu do czynienia z jakimś podmiotem ludzkim. Bierzymy jednak pod uwagę, że „mówienie” ludzi w tym psalmie jest przedstawiane zawsze w liczbie mnogiej, i w związku z tym uznajemy w.4 za mowę niezależną Boga w formie wyroczeni²⁶. W swoim studium na temat III księgi Psalterza, Pavan zwrócił uwagę na fakt, że temat pamięci i zapomnienia odgrywa kluczową rolę w kompozycji tej części Księgi Psalmów. Łączy się on zwłaszcza z ideą przymierza, którego „przypominanie” oznacza zarówno wierność danemu słowu ze strony Boga, jaki i konkretną realizację w historii tej szczególnej więzi, która wyraża odnowienie jej zbawczej skuteczności²⁷. Także wyrażenie *spr bktwb* w w.6 przywołuje obraz rejestru, w którym odnotowywane są narody wymienione w w.4.

Pozostaje nam do omówienia centralne wyrażenie psalmu, jakim jest „ten urodził się tam/w niej”. Do kogo i do jakiego miejsca odnosi się Psalmista? Wydaje się mało prawdopodobne, aby termin *šām* oznaczał jakieś miejsce różne od Syjonu, jako że cała treść psalmu skoncentrowana jest wokół miasta świętego. Pozostaje zatem pytanie, kto jest adresatem tego stwierdzenia. W.6 zawiera określenie „narody”, któremu odpowiada pełna lista krajów w w.4. Reprezentują one wszystkie kierunki świata: Egipt na zachodzie, Babilon na wschodzie, Tyr i Filistea na północy i Kusz na południu. Dodatkowo dwie ostatnie nazwy zawierają w sobie ideę bliskości i dystansu. Należy przyjąć, iż na zasadzie metonimii nazwy poszczególnych terytoriów oznaczają mieszkających w nich ludzi. Jakkolwiek ani nie urodzili się, ani nie zamieszkują oni w Jerozolimie, formuła „zrodził się tam”

²⁵ *zkr* w swoim podstawowym znaczeniu oznacza „pamiętać, przypominać”. Użyta tu forma kauzatywna *hifil* przypomina rzeczownik *māzkîr*, która oznacza sekretarza. Przyjmując deklaratywny charakter znajdującej się tu wypowiedzi, znajdujący się tu czasownik można przetłumaczyć także jako „zarejestrować”. Por. BDB, 270-271.

²⁶ Por. C.M. MAIER, „Zion wird Mutter nennen”. *Die Zionstradition in Psalm 87 und ihre Rezeption in der Septuaginta*, ZAW 118 (2006), s. 585.

²⁷ M. PAVAN, „He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return” (*Ps 78,39*), Frankfurt am Main 2014, s. 349-350.

oznacza, iż mogą cieszyć się oni pełnymi prawami obywatelstwa na Syjonie i wynikającymi z tego tytułu przywilejami²⁸. Kto jest jednak adresatem tego wyrażenia? W swoim komentarzu Zenger wymienia liczne hipotezy, jakie pojawiły się na przestrzeni lat. I tak wyrażenie to miało dotyczyć bądź Żydów w diasporze, bądź zarówno Żydów jak i prozelitów, bądź samych prozelitów. Jeszcze inni chcieli widzieć tu wizję nawrócenia wszystkich narodów na wiarę w YHWH, dokonującą się w czasach ostatecznych²⁹. Wydaje się jednak, że omawiany psalm pozbawiony jest tonu charakterystycznego dla tekstów eschatologicznych. Pozostaje więc zgodzić się z większością egzegretów, że chodzi tu o wszystkich ludzi w ich konkretnej historycznej egzystencji. Akt zapisania, o którym mówi centralna strofa utworu, opisuje „masowy akt Bożej łaski”³⁰, dzięki której wszyscy ludzie zostają włączeni do ludu Bożego.

Należy jednak zwrócić uwagę na dwie sprawy. Psalm opisując tych, którzy zostają zaliczeni jako urodzeni na Syjonie używa tylko liczby pojedynczej. Także znajdujące się w w.5 wyrażenie „człowiek i człowiek” należy rozumieć jako zabieg stylistyczny, mający na celu podkreślenie indywidualnego charakteru, jaki ma ten akt³¹. W ten sposób Psalmista podkreśla, że bycie zaliczonym w poczet obywateli Syjonu nie dotyczy „ludzkości” jako pewnej całości, lecz jest działaniem skierowanym indywidualnie do każdego człowieka. Drugą sprawą jest fakt skojarzenia Bożej aktywności z czasownikiem „znać” (w.4). Hebrajski czasownik *yd*’ oznacza nie tylko akt poznania czysto intelektualnego, lecz w praktyce jest równoznaczny z aktem wiary³². W ten sposób Psalmista podkreśla fakt, że zapisanie kogoś jako obywatela Syjonu oznacza wejście przez tego człowieka w ścisłą i osobistą relację z Bogiem.

Obraz uniwersalizmu, jaki prezentuje Ps 87 obejmuje cały świat, przedstawiony za pomocą listy narodów sąsiadujących z Izraelem z każdej strony. Podobne przedstawienie spotykamy także w innych miejscach w Księdze Psalmów (np. 22,28-31; 86,9-10; 100,1-4) a także w innych księgach ST (np. Iz 2,1-5; 45,14; 60,1-16). Co jednak warto podkreślić, w większo-

²⁸ Ravasi sugeruje, że użyte tu wyrażenie mogło być formułą jurydyczną, oznaczającą nadanie cudzoziemcowi obywatelstwa. G. RAVASI, *L'universalismo dei salmi* 8 – 47 – 87, RivBib 43 (1995), s. 83.

²⁹ Zob. F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, s. 551-555.

³⁰ Zob. M. TATE, *Psalms 51-100*, Dallas 1990, s. 390.

³¹ Zob. T. BOOIJ, *Some observations*, s. 20.

³² Por. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, Bologna 1985, s. 801.

ści wyżej wymienionych przypadków mówi się o pielgrzymce narodów do Syjonu, gdzie w sposób mniej lub bardziej wolny uznają Boga za swojego władcę. W naszym przypadku nie wspomina się o jakiegokolwiek podróży w kierunku Jerozolimy; raczej to ona sama powiększa się, oferując swoje obywatelstwo ludziom z najdalszych krańców ziemi. Przypomina to wizję Izajasza: „Rozszerz przestrzeń swojego namiotu, rozciągnij płótna twego mieszkania, wydłuż tve sznury, wbij mocno tve paliki! Bo rozprzestrzenisz się na prawo i lewo” (Iz 54,2-3). Jeżeli więc jesteśmy w stanie zauważyć jakiś ruch w tym psalmie, nie jest on skierowany ku centrum, ale raczej od centrum na zewnątrz³³.

3. Ponowne odczytanie Psalmu 87 w LXX i w Nowym Testamencie

Tekst Ps 87, jaki spotykamy w LXX, różni się w wielu miejscach od TM. Do pewnego stopnia jest to zrozumiałe, jeżeli weźmiemy pod uwagę trudności tekstualne, jakie prezentuje hebrajski oryginał, o których mówiliśmy wyżej. Niektóre ze zmian, które wprowadzają tłumacze greccy wydają się iść zbyt daleko, aby można je było wytłumaczyć problemami natury translatorskiej. Wydaje się, że mamy tu raczej do czynienia z pewnym przypadkiem relektury, tj. ponownego odczytania i zinterpretowania tego samego tekstu w nowym kontekście.

W pierwszej strofie utworu zmiany w tekście greckim w stosunku do TM są niewielkie i nie wprowadzają zasadniczych różnic w spojrzeniu na teologiczne przesłanie psalmu. Rzeczywiście istotne rozbieżności spotykamy dopiero w drugiej strofie. W w.4 wersja grecka podaje tłumaczenie „dla tych, którzy mnie znają”. Nie zakładając innego tekstu hebrajskiego proponuje odmienny sposób interpretacji tego wersu: w przypadku LXX jest on uroczystą deklaracją skierowaną do wierzących, w której Bóg potwierdza fakt urodzenia na Syjonie także innych narodów. Zmieniwszy nazwę Filistea na „cudzoziemcy” (*allofuloi*) i oddając termin Kusz jako „lud Etiopów” (*laos Aithiopōn*), potwierdza naszą dotychczasową lekturę listy krajów jako metonimii odnoszącej się do jej mieszkańców, która dodatkowo określa, poprzez przykłady, wszystkie narody pogańskie. Znamienne jest jednak, że poganie nie są już określani jako „znający Boga”, co wynikało z naszej analizy TM. W w.4c tłumacz zmienia liczbę zaimka, stąd tekst grecki

³³ G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, s. 798.

ma „oni się tam narodzili”.

Prawdziwy problem pojawia się w w.5. Jego tekst w LXX można przetłumaczyć w sposób następujący: „«Matka Syjon» powie człowiek i człowiek urodził się w niej i On sam osadza ją na fundamentach, Najwyższy”. Różnie próbowano wytłumaczyć zasadniczą różnicę, jaka zachodzi w tym przypadku między TM a LXX. Pojawienie się wyrażenia „Matka Syjon” można wyjaśnić za pomocą innej lektury TM³⁴, ale bardziej prawdopodobne, że mamy tu do czynienia z odmienną interpretacją tekstu. Tłumacz dokonuje tu personifikacji Syjonu, nazywając go „matką” w nawiązaniu do trzykrotnego wystąpienia czasownika „rodzić”. Obraz Jeruzolimy jako matki jest obecny także w innych miejscach ST (Iz 49,21; 50,1; 66,7-11; Jer 10,20). Ta zmiana powoduje jednak pewne przesunięcie akcentów w znaczeniu naszego psalmu. O ile TM sugerował raczej jurydyczne uznanie wszystkich narodów za obywateli („narodził się tam”), o tyle wspomnienie macierzyństwa Syjonu względem wszystkich narodów wskazuje na nową podstawę dla uniwersalistycznego sposobu patrzenia: wszyscy ludzie mogą poczuwać się do braterstwa, ponieważ wszyscy mają Syjon za matkę.

Znacznie trudniej zrozumieć znaczenie, jakie nadaje tłumacz podwójnemu wyrażeniu *anthrōpos*. Najprawdopodobniej pierwszy z nich należy uznać za podmiot czasownika „mówić” w w.5a, zaś drugi za podmiot czasownika „urodzić się” w w.5b. Stąd granica pomiędzy stychami przebiegałaby odmiennie niż w TM. Meier przyjmuje, że spójnik *kai* ma charakter wyjaśniający, stąd oddaje sens tego wersu w następujący sposób: „Człowiek nazwie Syjon Matką, ten sam, który urodził się w niej i sam Najwyższy ją założył”³⁵. Pozostaje jednak problemem, do kogo odnosi się określenie człowiek. Można ten termin rozumieć ogólnie, w odniesieniu do każdego człowieka, który rozpoznaje macierzyństwo Syjonu. Ten sposób interpretacji podążałby w tym samym kierunku, w jakim postępuje sens TM. Scharper sugeruje jednak, iż mamy w tym przypadku do czynienia z reinterpretacją dokonaną przez tłumacza greckiego, która skupia się na mesjanistycznym charakterze terminu *anthrōpos*³⁶. Tego rodzaju rozumienie było drogą Ojcom Kościoła, którzy rozumieli wyrażenie znajdujące się w w.5b jako odnoszące się do Chrystusa.

³⁴ Szczegółowo zagadnienie to jest przedstawione w C. M. MEIER, „Zion wird Mutter nennen”, s. 592-594.

³⁵ Tamże, s. 595.

³⁶ Zob. J. SCHARPER, *Eschatology in the Greek Psalter*, Tübingen 1995, s. 99-101, gdzie autor przedstawia całą argumentację.

W. 6 także prezentuje różnicę w stosunku do TM. Czytamy tam bowiem: „Pan opisze w piśmie narody i książąt urodzonych w niej”. Dodatek dotyczący książąt najprawdopodobniej należy rozumieć metonimicznie, jako określenie ludów (por. Ps 2,1-2). Mamy tu więc do czynienia z powtórzeniem w drugim stychu idei zawartej w pierwszym. Interesująca jest także zamiana określenia „tam” na „w niej” na końcu wersetu. Jak widzieliśmy wcześniej, sposób sformułowania zawarty w TM mógł sugerować, że określenie „tam” w w.4.6 nie odnosi się do Syjonu, lecz do miejsca narodzenia poszczególnych ludów. Ta niewielka zamiana pokazuje nam, że tłumacz grecki nie miał wątpliwości, iż psalm mówi o uniwersalnym macierzyństwie świętego miasta.

Nowe idee, które pojawiają się w tłumaczeniu LXX nie tyle wprowadzają znaczenia kompletnie nieobecne w TM, ile stanowią rozwinięcie pewnych myśli, które w oryginale przedstawiano są w sposób niejasny. Dotyczy to zwłaszcza macierzyństwa Syjonu, które zostaje w sposób ewidentny zaakcentowane w tłumaczeniu, jakkolwiek obraz rodzenia, zawarty w TM sugerował jako możliwą taką interpretację tego tekstu. Z naszego punktu widzenia należy podkreślić, że określenie Syjonu jako „matki” wszystkich narodów jeszcze ściślej uwypukla ideę uniwersalnej misji miasta świętego, jako pośrednika w relacji między Bogiem a ludźmi. Podstawą nie jest już „współobywatelstwo”, które nadane jest poganom jako dar Bożej łaski. Powszechne macierzyństwo Syjonu stanowi znacznie głębszą podstawę dla nowej jakości relacji pomiędzy ludźmi, którzy mogą faktycznie nazywać się „braćmi”. Jednocześnie przeniesienie akcentu na eschatologiczny wymiar tego utworu każe nam myśleć, że ta rzeczywistość ogólnego braterstwa jest raczej czymś, co się dopiero staje, niż opisem rzeczywistości już zrealizowanej. W pewien sposób realizacja tej wizji związana jest z działaniem Mesjasza, jako „boskiego pierworodnego”³⁷.

Jakkolwiek tekst Ps 87 nie jest cytowany wprost w NT, to jednak możemy w niektórych miejscach dopatrzeć się aluzji do jego treści. Dotyczy to zwłaszcza dzieł św. Pawła. W Ef 2,21 Apostoł Narodów zwraca się do chrześcijan pochodzących od pogan, nazywa ich „współobywatelami świętych” (*sumpolitai tōn hahiōn*), co może stanowić aluzję do idei obywatelstwa, zawartej w naszym psalmie³⁸. Kontekst poprzedzający mówi o nowości wprowadzonej przez przyjście Chrystusa, która polega na stworzeniu

³⁷ Zob. M. PAVAN, „*He remembered...*”, s. 208. Analizując relacje zachodzące między psalmami w III księdze psalterza autor sugeruje, że również TM sugerował odniesienie do Mesjasza.

³⁸ Por. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, s. 801.

jedności z dwóch „rodzajów ludzi” – Żydów i pogan. Celem ilustracji autor posługuje się obrazem budowli określanej jako świątynia Boga, w której kamieniem węgielnym jest Chrystus, zaś fundamentem apostołowie i prorocy. Zwraca uwagę użycie rzeczownika *themelios* („fundament”), który spotykamy w Ps 87,1b. Nowa jedność wynika z działania Chrystusa, a dokładniej jest owocem jego zbawczej śmierci, dzięki której usunięty został dotychczasowy motyw podziału, jakim było znane tylko Żydom Prawo. Jej konsekwencją natomiast jest fakt, iż w ten sposób wszyscy „mają dostęp do Ojca”. Uniwersalizm św. Pawła zasada się więc na powszechności łaski, udzielanej przez Jezusa zarówno Żydom jak i poganom.

Obraz Jerozolimy jako matki pojawia się w Ga 4,26. Kontekstem jest alegoria Sary i Hagar, jaką przedstawia św. Paweł w 4,21-31. Rozwijając ją Paweł argumentuje, iż Hagar i jej dziecko symbolizują stare przymierze, zawarte na górze Synaj, którego odpowiednikiem jest „obecna Jerozolima”, czyli religijne centrum judaizmu. Z kolei Sara wyobraża nowe przymierze, któremu odpowiada „górne Jeruzalem”, określone jako „nasza matka”. Celem argumentacji Apostoła jest ukazanie nieprzydatności Prawa, które według niego prowadzi do niewoli, podczas gdy prawdziwa wolność jest darem łaski, którą ludzie otrzymują przez Chrystusa. Ideę „nowego Jeruzalem”, które miałyby zastąpić to obecne, znajdujemy zarówno w tradycji biblijnej (np. Iz 54,11-17), jak i w literaturze międzytestamentowej (np. Psalm Salomona 11,17; 1Hen 29,28-38; 4Ezd 10,27). W tych tekstach jednak linia podziału przebiega wybranymi przez Boga a pozostałymi należącymi do Izraela, nie zaś pomiędzy Żydami i poganami³⁹. Z kolei inne teksty w NT, które wspominają „nowe” bądź „niebieskie Jeruzalem” (Hbr 12,22; 13,14; Ap 3,12; 21,9 – 22,5), które zastąpi obecne, prezentują sposób myślenia eschatologiczny, który jest obcy Pawłowi. Charakterystyczne dla niego jest, że oba miasta („górna i obecna Jerozolima”) istnieją w tym samym czasie, zatem określenie „górne Jeruzalem” odnosi się do rzeczywistości już obecnej, w której uczestniczą na równi przedstawiciele Żydów i pogan, jako jej dzieci. Tego rodzaju braterstwo realizuje się w Kościele. Ideę równoprawnego uczestnictwa wszystkich narodów w macierzyństwie Syjonu Apostoł Narodów znalazł w Biblii, a dokładnie w Ps 87 w jego greckim przekładzie⁴⁰.

³⁹ Zob. C.M. MAIER, *Ps 87 as a reappraisal of the Zion tradition*, s. 484-485.

⁴⁰ Tamże, 485-486.

Wnioski

Na podstawie powyższych rozważań spróbujemy teraz opisać obraz uniwersalizmu, jaki wyłania się z lektury Ps 87 i jego biblijnych reinterpretacji:

Syjon opisywany w interesującym nas utworze ma charakter miasta-pośrednika Bożych łask. Swój udział w nim mają nie tylko Żydzi, ale wszyscy ludzie, którzy są uznawani za „obywateli” (TM) bądź dzieci (LXX) tego miasta.

Uniwersalizm nie wynika więc z inicjatywy ludzi, którzy stają się zdolni do pokonania dzielących ich różnic, lecz jest wynikiem działania Bożego, który obejmuje swoim zbawczym planem całą ludzkość.

Przynależność do Syjonu nie oznacza przyłączenia do Ludu Bożego: inne narody nie zostają uznane za Żydów, lecz pozostają sobą. Nie mamy więc tu do czynienia z ideą „wchłonięcia” innych nacji, poprzez włączenie ich do Ludu Bożego, definiowanego poprzez przyjęcie religii Mojżeszowej. Tekst psalmu nie mówi o masowej konwersji pogan, ale o wolnym działaniu Boga, który udziela „obywatelstwa” na Syjonie każdemu człowiekowi.

Przynależność do Syjonu oznacza przede wszystkim możliwość wejścia w uprzywilejowaną, osobistą relację z Bogiem. Jest ona możliwa dlatego, iż sam Bóg „buduje” i „miłuje” Syjon.

Uniwersalistyczna misja Syjonu łączy się (zwłaszcza w relekturze LXX i recepcji psalmu w NT) z posłannictwem Mesjasza, który daje początek eschatologicznemu wypełnieniu zbawczych planów Bożych względem całej ludzkości.

Uniwersalistyczna wizja zawarta w Ps 87, która ukazuje całą ludzkość jako dzieci „Syjonu-Matki” ustanawia pewne miejsce, na którym możliwe jest spotkanie pomiędzy wszystkimi ludźmi, także tymi, którzy należą do różnych tradycji religijnych. W takim sensie możemy uznać, że omawiany utwór stanowi fundament dla dialogu międzyreligijnego. Żaden człowiek nie jest wykluczony z udziału w zbawczej miłości Boga. Jednocześnie indywidualizujący charakter tego tekstu zwraca także uwagę na właściwe rozumienie misji chrześcijańskich. Nie polegają one na głoszeniu pewnej ideologii, którą inni mieliby przyjąć jako swoją. Ich celem jest raczej apel do wolności człowieka, który może rozpoznać ogrom miłości Boga i w ten sposób mieć udział w nowym życiu, przyniesionym przez Chrystusa⁴¹.

⁴¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris missio*, 7.

Streszczenie

Istotą tego artykułu jest ponowne studium uniwersalistycznej myśli obecnej w Psalmie 87. Jej istnienie nigdy nie podlegało wątpliwości, aczkolwiek mniej oczywistym było określenie jej cech. Zadano następujące pytanie: czy tekst Psalmu 87 mógł być czytany w kontekście współczesnych misji chrześcijańskich? Użyta metoda polegała na analizie tekstu masoreckiego jak również na jego późniejszych wzmiankach w LXX i I Nowym Testamencie.

Słowa kluczowe: *Psalm 87, relektura psalmów, Septuaginta, Ga 4,26, Ef 2,21.*

“Dancing They Will Sing”. Is the Universalism of Psalm 87 a Call to Mission?

Summary

The main point of this article is reexamination of the universalistic idea present in Psalm 87. Its existence have never been doubted however less evident was determination of its character. The question we made was: if text of Psalm 87 could have been read in the context of Christian missions of today. The method we used consist in analysis of Masoretic text as well as its further relectures in LXX and I New Testament.

Key words: *psalm 87, relektura psalmów, Septuaginta, Ga 4,26, Ef 2,21.*

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

„SKAZANI” NA ISLAM? RÉMI BRAGUE I OBRONA CYWILIZACJI ŁACIŃSKIEJ

Treść: Wstęp; 1. Natura religii Proroka; 2. Odzyskiwanie rzymskiej tożsamości; Zakończenie.

Wstęp

26 lipca 2016 roku został zamordowany przez muzułmańskich džiha-dystów, identyfikujących z tzw. Państwem Islamskich, osiemdziesięciosze-ściolatek ks. Jacques Hamel. W momencie ataku sprawował mszę św. w kościele św. Szczepana w Saint-Etienne-du-Rouvray w Normandii na pół-ocy Francji. Emerytowany kapłan zginął na stopniach ołtarza. Napast-nicy poderżnęli mu gardło, krzycząc: „Allahu Akbar”. Trzy kolejne oso-by, uczestników porannej liturgii, ranili. W homilii pogrzebowej Dominik Lebrun, arcybiskup Rouen, zauważył, że ostatnimi słowami wypowiedzia-nymi przez sędziwego księdza, było wezwanie: „Odejdź, szatanie! Odejdź, szatanie!”¹ Ks. Jacques Hamel zginął z rąk młodego Francuza algierskiego pochodzenia, chociaż sam będąc żołnierzem, walczył w Algierii pod ko-niec lat 50. i odmówił promocji oficerskiej, ponieważ nie chciał zabijać in-nych. Ponadto jako kapłan cechował się niezwykle otwartością i przez lata wspierał działalność miejscowej wspólnoty muzułmańskiej. Zorientowany na dialog, spotykał się i rozmawiał z imamem. Jego parafia przekazała zie-mię pod budowę meczetu. Zabójstwo sędziwego księdza wstrząsnęło nie tylko mieszkańcami Normandii czy Francji, która od końca XVII w. i rzezi

ks. dr Przemysław Artemiuk (ur. 1974) – teolog fundamentalny i duszpasterz. Autor mono-grafii poświęconej chrystologii kard. Ch. Schönborna (2011). Ostatnio opublikował: Współ-czesny kontekst chrześcijaństwa (red., 2016), Islam. Apologia i dialog (red., 2016) i Bronić czy dialogować? O pewnym dylemacie chrześcijaństwa dzisiaj (red. wraz z H. Sewerynia-kiem, 2016).

¹ <http://gosc.pl/doc/3369997.Ostatnie-slowa>, dostęp 13.09.2016.

w Wandei nie słyszała o czymś podobnym. Odbiło się również szerokim echem na całym Starym Kontynencie. Europejczycy zobaczyli, że Państwo Islamskie, dokonując pierwszego morderstwa w europejskim kościele, nie tylko walczy ze światem zachodnim, ale wypowiada wojnę chrześcijaństwu². Wobec tego rodzaju ataków powraca zatem pytanie o naturę religii Mahometa³.

Rémi Brague (ur. 1947), francuski pisarz i filozof polityki, laureat Nagrody Ratzingera (2012), zajmujący się także myślą arabską i orientalną, zauważa, że „przemoc, jakiej dopuszcza się Państwo Islamskie, zamachy, do których się przyznaje, to są dokładnie takie same czyny, jakie na początku istnienia islamu popełniali Mahomet i jego wyznawcy. A *Koran*, w który wierzą muzułmanie, mówi wyraźnie, że Mahomet jest «przykładem dobrym» (*Koran* XXIII, 21)”⁴. Francuski intelektualista podkreśla również, że różnica między islamem a islamizmem dotyczy nie natury samego wyznania, ale stopnia zaangażowania. „Zarówno islamiści, jak i muzułmanie tzw. umiarkowani mają ten sam cel. I to od czternastu wieków. Celem tym jest podbój świata i poddanie go prawu islamskiemu. Różni ich tylko dobór środków prowadzących do niego. Ci umiarkowani mogą też być bardziej dyskretni i cierpliwi, co na dłuższą metę może okazać się bardziej skuteczną metodą. Prawdziwa różnica, o której nie należy nigdy zapominać, polega na oddzieleniu islamu od konkretnych muzułmanów. Mają oni bowiem różne postawy i zachowują dystans wobec samego islamu, który często dominował w kraju ich pochodzenia”⁵.

Zdaniem R. Brague, sposób działania muzułmanów wynika z natury samego islamu, o której Europejczycy mają mgliste pojęcie. „Mówimy, zauważa filozof, że jest to religia, patrząc przez pryzmat chrześcijańskiego myślenia. Dla nas religia to modlitwa, kult, post, pielgrzymka. Tymczasem

² Zob. P. ARTEMIUK, *ISIS – ekspansja radykalnego islamu*, w: *Współczesny kontekst chrześcijaństwa*, red. P. ARTEMIUK, Płock 2016, s. 182-209; B. HALL, *ISIS. Państwo Islamskie*, przekład P. WOLAK, Warszawa 2015; O. HANNE, T. FLICHY *de La Neuville, Państwo Islamskie. Geneza nowego kalifatu*, przekład J. DANECKI, Warszawa 2015; A.-C. LARROQUE, *Geopolityka fundamentalizmów muzułmańskich*, przekład K. SZTYLER, Warszawa 2015; S. LAURENT, *Kalifat terroru. Kulisy działania Państwa Islamskiego*, przekład E. KANIOWSKA, Warszawa 2015; M. WEISS, H. HASSAN, *ISIS. Wewnątrz armii terroru*, przekład P. GOŁĘBIEWSKI, Warszawa 2015.

³ Zob. P. ARTEMIUK, *Chrześcijanie wobec islamu – między dialogiem a apologią*, w: *Islam. Apologia i dialog*, red. P. ARTEMIUK, Płock 2016, s. 5-35.

⁴ <http://gosc.pl/doc/3369999.Mahomet-kazal-zabijac-niewiernych>, dostęp 13.09.2016.

⁵ Tamże.

islam to przede wszystkim system prawny. W myśl islamu Bóg podyktował prawo w *Koranie*, a wszystko, co robi i deklaruje Mahomet, jest źródłem prawa. Zasady, regulacje, które formułuje się w różnych środowiskach na różny sposób. Cztery szkoły sunnickie, nie mówiąc już o szyickich, stanowią szariat. Mogą tu być różnice, ale podstawa pozostaje niezmienna: to Bóg stanowi prawo i tylko On jest prawowitym ustawodawcą. I żadne prawo stanowione przez człowieka nie może być ponad boskie. Muzułmanin świadomy tego, czego wymaga islam, musi więc domagać się, by państwo, Francja czy inny kraj, w którym osiadł, poddało się szariatowi. I musi zrobić wszystko, by to stało się faktem”⁶.

Wobec aktów przemocy ze strony radykalnych muzułmanów należy, jak sugeruje francuski filozof, najpierw zweryfikować nasze rozumienie islamu, bowiem „teraz coraz trudniej jest powiedzieć, że to wszystko, co się dzieje, nie ma nic wspólnego z islamem, który «jest religią miłości, tolerancji i pokoju»”⁷. Po drugie, trzeba odzyskać utraconą tożsamość, którą R. Brague określa jako „rzymską drogę”.

Francuski filozof to jeden z najwybitniejszych i najciekawszych współczesnych myślicieli europejskich, dlatego jego spojrzenie na islam i kryzys Starego Kontynentu stanowi konstruktywną propozycję, której warto się przyjrzeć.

1. Natura religii Proroka

Kluczową kwestią dla zrozumienia islamu, a także judaizmu i chrześcijaństwa, jest odniesienie do „prawa boskiego”. Termin ten, zdaniem R. Brague, posiada szczególne znaczenie. „Prawo boskie okazuje się bowiem pojęciem pozwalającym odkryć, co judaizm, islam i chrześcijaństwo myślą i wiedzą o samych sobie”⁸. Francuski filozof, śledząc dzieje tego pojęcia, ukazuje najpierw jego obecność w antycznej Grecji i utożsamienie go przez starożytnych filozofów z metaforą prawa naturalnego. Następnie dostrzega zmianę znaczenia terminu w Izraelu. Sięga również do średnio-wiecznego judaizmu i islamu, aby wykazać, jak systemy te w sobie właściwy sposób opracowały i uzasadniały to pojęcie. R. Brague zauważa także, że chrześcijaństwo „bardzo prędko porzuciło pojęcie prawa objawionego i

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ R. BRAGUE, *Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza*, przekład M. WODZYŃSKA, A. KOCOT, Warszawa 2014, s. 10.

przybliżyło się do greckiego pojęcia prawa boskiego jako prawa naturalnego; uznało jednocześnie, że stosunek do Boga wykracza poza ramy prawne⁹. Wraz z nastaniem nowożytności nastąpiło z kolei wyprowadzenie prawa z przestrzeni chrześcijańskiej, a nawet „zanegowanie wszelkiego pojęcia prawa, które nie byłoby dziełem człowieka”¹⁰. Społeczeństwa nowoczesne posługując się prawem, nie odnoszą tego pojęcia w żaden sposób do boskości. Jest ono „niczym więcej niż regułą nadawaną sobie przez wspólnotę, kiedy ma uwadze jedynie cele, które przed sobą stawia”¹¹.

W badaniach dotyczących prawa Boga szczególnie miejsce zajmuje prawodawstwo świętych ksiąg. Mamy z nimi do czynienia zarówno w judaizmie, chrześcijaństwie, jak i islamie. Antyczna Grecja, dostrzegając boskość obecną w samej naturze świata, prawo rozumiała jako „emanację tego, co stanowi najgłębszą właściwość”¹² samych rzeczy, pochodzącą z ich wnętrza¹³. Dlatego jeśli prawo było boskie, to nie mogło w żaden sposób być spisane¹⁴. Z kolei w przypadku *Starego* i *Nowego Testamentu*, a także *Koranu* zapisane boskie słowa stają się „ustawami”, „prawem”, a ich zbiór „księgą Prawa Bożego” (zob. Joz 24,26: *sefer torat elohim*)¹⁵. W tym zestawieniu jednak *Koran* wyraźnie się odróżnia. Biblijna idea natchnienia nie przypomina koranicznej tradycji¹⁶. Święta księga muzułmanów była bowiem w całości podyktowana. Mahometa nigdy nie postrzegano jako jej autora. Tekst został „zesłany na serce Proroka” (*Koran* LXXXI,18.19). Dlatego nie jest on „w żadnym sensie (...) autorem *Koranu*, lecz pozostaje jego pasywnym odbiorcą, a zatem musi być opisywany jako możliwie najbardziej wolny od wszelkich wpływów”¹⁷. R. Brague zauważa, że Mahometa określano jako tego, który „oddaje niezmiennione to, co mu powierzono”, niepiśmiennego, a zatem „podobnie jak Maryja musiała być dziewicą, aby mogło mieć miejsce Wcielenie (...), tak też Prorok musiał być nieskażony

⁹ Tamże, s. 27.

¹⁰ Tamże, s. 28.

¹¹ Tamże, s. 16.

¹² Tamże, s. 69.

¹³ Zob. Tamże, s. 47-69.

¹⁴ Zob. Tamże, s. 124.

¹⁵ Zob. Tamże, s. 123.

¹⁶ Zob. H. SEWERYNIAK, *Jak wykładam o islamie? Perspektywa metodologiczno-pedagogiczna. Propozycja wykładów i ćwiczeń*, w: *Islam. Apologia i dialog*, red. P. ARTEMIUK, Płock 2016, s. 287-297.

¹⁷ R. BRAGUE, *Prawo Boga*, s. 145-146,

jakimkolwiek pismem, aby możliwa stała się «inlibracja»¹⁸. Te stwierdzenia pociągają za sobą następujące konsekwencje.

Pierwszą pozostaje fakt, że „*Koran* uważa się za niemożliwy do odtworzenia”¹⁹. Dlatego żaden człowiek ani nawet duch (dżin) nie byłby w stanie stworzyć niczego podobnego (*Koran* II, 93. 21-23). Można zatem mówić o niepowtarzalności świętej księgi muzułmanów, jest to swoisty dogmat, idea, według której „Allah czyni ludźmi niezdolnymi do tego, by mu dorównali” (*Koran* XVII, 74). Zdaniem R. Brague, „niepowtarzalność *Koranu* stanowi największy – bądź nawet jedyny – cud będący dogmatem islamu; cud nieustanny, wciąż dostępny dla każdego, kto zechce go uznać”²⁰. Z tego wynika druga konsekwencja. Dotyczy ona interpretowania księgi, które od końca I wieku ery muzułmańskiej stało się kłopotliwe, a nawet niemożliwe²¹. Na wszelkie wątpliwości, islamscy uczeni zwykli odpowiadać: „Bóg powiedział to, co chciał”²². W ten sposób wszelkie dywagacje interpretacyjne zostały pozbawione racji bytu. Trzecia konsekwencja to twierdzenie zgodne z którym, wszystko co znajdujemy w *Koranie*, jest prawdą. Dlatego „nakazy zawarte w księdze, wyjaśnia francuski filozof, pochodzą od samego Allacha i można je interpretować tylko w związku z okolicznościami ich zastosowania. Nie ma mowy o tym, aby poddać je rozumowaniu, które – jak w przypadku sprawiedliwego procesu – odwoływałoby się literalnie do intencji prawodawcy. Nadaje to nakazom koranicznym zupełnie inną wagę niż mają nakazy biblijne, mimo że ich treść bywa niekiedy taka sama”²³. Oczywiście nie cała księga stanowi zbiór prawa, jednak *Koran* kładzie wyraźny akcent na przestrzeganie Bożych nakazów. Ich treść pozostaje dyskretnie zapisana. Samo zaś przesłanie koraniczne, podkreśla R. Brague, od początku postrzegane było jako «prawo»²⁴.

Koran wpłynął nie tylko na uformowanie się islamskiego prawa, ale także określił więzi społeczne, a przede wszystkim przyczynił się do nadanie tej formie wiary wymiaru politycznego, znajdującego swoje odbicie w teologii politycznej i antropologii politycznej. „O ile przesłanie, zauważa

¹⁸ Tamże, s. 146-147.

¹⁹ Tamże, s. 147.

²⁰ Tamże, s. 148.

²¹ Zob. K. KOŚCIELNIAK, *Hermeneutyka Koranu w świecie islamu. Rozumienie objawienia, typy egzegezy i kontrowersje wokół krytycznego badania świętej księgi*, w: *Islam. Apologia i dialog*, red. P. Artemiuk, Płock 2016, s. 58-119.

²² R. BRAGUE, *Prawo Boga*, s. 148.

²³ Tamże, s. 149.

²⁴ Tamże, s. 150.

francuski filozof, które *Koran* przypisuje Bogu, ma aspekty polityczne, o tyle obecność tematyki politycznej jest być może jeszcze silniejsza i bardziej wpływowa w samym sposobie myślenia o Wszchemogącym²⁵. Jaki zatem jest Bóg, który odsłania swoje oblicze z kart świętej księgi? Zdaniem R. Brague, koraniczny Allach to Bóg wewnętrznie „polityczny”²⁶, to „personifikacja suwerenności państwa”. Jego atrybutem jest wszechmoc. Nie realizuje on jednak, jak w chrześcijaństwie, w ten sposób własnego ojcostwa. Wszechmoc w żaden sposób tego wymiaru nie potwierdza. Allach nie chce dzięki niej wchodzić w żadne relacje ze stworzeniem. Nie ma tutaj miejsca na zbawczy plan i synowską relację. „W islamie Allach nie jest ojcem, tu pozostaje sama wszechmoc. Stworzenie ukazuje właśnie ją, a nie piękno Stwórcy. Ta moc częściej przejawia się w zdolności niszczenia niż budowania”²⁷. Wszechmoc Boga, jak uczy *Koran*, nie dotyczy rzeczywistości jedynie niebiańskiej, ale realizuje się przede wszystkim „na ziemi”. Dlatego sprzeciw wobec niej, to odrzucenie Boga. Wolę Allacha trzeba realizować „na ziemi, jak i w niebie”. Sformułowanie to odnajdujemy również w modlitwie *Ojczy nasz*, z tą jednak różnicą, że w chrześcijaństwie liczy się inicjatywa Boga, a werset „bądź wola Twoja” wzywa do postępowania zgodnego z Jego wolą. *Koran* z kolei „postrzega ten obowiązek jako zaprowadzanie ziemskiego królowania tej woli, poprzez posłuszeństwo należne Prorokowi. Dlatego też odmawianie mu go jest równoznaczne z chęcią uczynienia Allacha bezsilnym. Wszechmoc Boża urzeczywistnia się zatem poprzez ziemskie królowanie, które uprawnia do użycia siły; słynna koraniczna formuła «Nie ma przymusu w religii» nie jest wcale zakazem, lecz pełnym rezygnacji stwierdzeniem faktu, i dopuszcza tylko przejście na islam, natomiast absolutnie wyklucza jego porzucenie”²⁸.

Również antropologia w islamie zasadza się na prawie i postrzega relację między człowiekiem a resztą stworzenia na zasadzie poddaństwa. Tutaj jednak, w odróżnieniu od biblijnego opisu stworzenia, nie człowiek nadaje imiona zwierzętom (Rdz 2,20), ale czyni to Allach. Świat, który człowiek odkrywa, jest już zastany, uporządkowany przez Boga. On posiada jedyną władzę. Mahomet domaga się posłuszeństwa Allahowi i sobie jako prorokowi (*Koran* III, 99). Wypowiedzenie jemu wierności oznacza zatem tak-

²⁵ Tamże, s. 158.

²⁶ Zob. Tamże.

²⁷ Tamże, s. 159.

²⁸ Tamże, s. 160.

że bunt wobec Boga²⁹. *Koran* dopuszczał również możliwość przeniesienia władzy na osobę, która nie była prorokiem (*Koran* IV, 102). R. Brague podkreśla, że w przypadku islamu mamy do czynienia z ogromnym problemem politycznym. „W jaki sposób wykorzystać tę nadwyżkę praw do sprawowania władzy, którą rozporządzano, kto ma z niej korzystać i w czyich rękach powinna spocząć owa zwarta, przerażająca, lecz dryfująca siła”³⁰.

Francuski filozof zauważa, że w islamie, podobnie i w judaizmie, prawo osiągnęło centralną pozycję. W przypadku tego pierwszego stanowi główną treść Objawienia³¹. „Według islamu stosunek człowieka – a nawet wszelkiego stworzenia – do Boga został uregulowany przez prorocтво, które osiągnęło swój najwyższy punkt w darze prawa”³². W historii pojawiali się posłańcy (*rasûl*), którzy przynosili księgę zawierającą nakazy prawa. Ostatnim z nich był Mahomet, którego Bóg wyznaczył jako „pieczęć proroków”, osobę potwierdzającą, a zarazem dokonującą dzieła. Posłuszeństwo staje się podstawową postawą religijną, określającą stosunek do prawa; zło z kolei jest równoznaczne z jego odrzuceniem i pogwałceniem go. „Bóg, zauważa R. Brague, narzuca nie tyle prawo w ścisłym sensie znaczenia tego słowa (*sharia*), ile proces, poprzez który nadaje On życiu ludzkiemu pewną jakość i odpowiedzialność moralną (*shar*”). Przedmiotem posłuszeństwa nie jest więc prawo, lecz właśnie Bóg. Później dopiero prawo ulegnie przedmiotowieniu i stanie się tym właśnie, co należy stosować. Autorstwo tego prawa nie może być przypisane człowiekowi. Jedynym prawdziwym legislatorem (*hâhim*) może być tylko Bóg”³³.

Według islamu natura stworzona nie posiada żadnego znaczenia. Nie może być zatem źródłem prawa. Oznacza to, że „idea prawa naturalnego nie ma w islamie racji bytu, choć można ją było odnaleźć, w formie bardzo dyskretnej, w antycznych źródłach, które dotarły do świata muzułmańskiego, wśród których nie było jednak ani stoików, ani tym bardziej Cycerona”³⁴. Podobnie rozum, nie może odnosić się do żadnych treści prawa ani służyć mu jako podstawa. „Jest całkowicie niezdolny do samodzielnego odkrycia tego, co mogłoby uczynić życie człowieka harmonijnym, musi się

²⁹ Zob. Tamże, s. 162.

³⁰ Tamże, s. 165.

³¹ Zob. Tamże, s. 317.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 318.

³⁴ Tamże.

więc ograniczyć do uznania objawionej natury Prawa³⁵. Francuski filozof zauważa, że w przypadku islamu mamy do czynienia z następującym zjawiskiem. Patrząc od góry, boskość „nie jest bezpośrednio treścią prawa, lecz (...) jego początkiem, to znaczy, że zostało nadane za pośrednictwem proroka”³⁶. Istotniejsza, a zarazem pierwotniejsza jest kwestia boskiej autentyczności proroka, aniżeli kwestia boskości prawa. Spoglądając zaś od dołu, „islam jest efektywnym systemem regulacji, moralnością obiektywną (*Sittlichkeit*) bardziej niż subiektywną (*Moralität*). To, co jest nam dane jako przedmiot refleksji, to państwo, a nie prawo”³⁷.

W islamskim rozumieniu prawa, stwierdza R. Brague, tkwi jednak pewien paradoks. Po pierwsze, jawi się ono jako coś oczywistego. Po drugie, chociaż nie ma tutaj idei prawa naturalnego, to jednak islamskie prawo można rozumieć jako niemal naturalne, a na pewno wrodzone³⁸. „Islam, jak wyraził to A. Besançon, jest naturalną religią objawionego Boga”³⁹. W takiej perspektywie człowiek, i to jest trzeci paradoks, „rodzi się muzułmaninem”⁴⁰. Nie ma zatem potrzeby, by nim się stawać. Przychodzi na świat jako muzułmanin. Dopiero potem decyduje się na to, by być adeptem innych religii. Istotna jest tutaj konsekwencja tego faktu. „Wszelkie stanowisko inne niż islam, podkreśla R. Brague, jest nie tylko błędem, ale i obiektywnie stanowi apostazję. Niemuzułmanin zatem, jeżeli nie czyni pożytku z rozumu – który powinien doprowadzić go do Boga i wyjaśnić korzyści wynikające z poddania Mu się – zasadniczo nie różni się od zwierzęcia”⁴¹. Według *Koranu* zatem celem prawa jest islam, czyli całkowite poddanie się Allahowi.

Prawo, zauważa francuski filozof, posiada decydujące znaczenie dla prób określenia natury islamu. Zostaje ono podyktowane Mahometowi przez Allacha i zapisane w *Koranie*. Jest ona boskie, bo jego źródłem jest sam Bóg. Słudzy Allacha, idąc za głosem Mahometa, wypełniając koraniczne przepisy, ustanawiają *szariat*. Każdy świadomy muzułmanin zgodnie z wymaganiami islamu, winien domagać się, by państwo w którym żyje, poddało się islamskiemu prawu. Aby ustanowić *szariat*, dopuszcza nawet

³⁵ Tamże, s. 319.

³⁶ Tamże, s. 320.

³⁷ Tamże, s. 321.

³⁸ Zob. Tamże.

³⁹ A. BESANÇON, *Trois tentations dans l'Église*, Paryż 1996, s. 167.

⁴⁰ R. BRAGUE, *Prawo Boga*, s. 321.

⁴¹ Tamże, s. 323.

radykalne formy działania, włączając w to działania terrorystyczne. Skoro w przypadku islamu mamy raczej do czynienia z dyktatem boskiego prawa niż z religią, to jak w takim razie obronić przed pochodem muzułmanów Stary Kontynent?

2. Odzyskiwanie rzymskiej tożsamości

R. Brague, widząc kryzys Europy, sugeruje, aby na nowo odkryć jej rzymskie korzenie. Zastanawiając się nad źródłami cywilizacji europejskiej, nie tylko akcentuje greckie i żydowskie korzenie Starego Kontynentu, ale dodaje również rzymskie. Co w takim razie kryje się pod tym ostatnim pojęciem? „Co do Europy w sensie ścisłym, wyjaśnia filozof, to istnieje pewna cecha, którą ona jedna może posiadać, do której jako jedyna może się przyznawać, a w każdym razie nikt z nią o tę cechę nie walczy. Jest nią rzymskość. Albo ściślej – łacińskość. Do «rzymskości» przyznawało się Bizancjum, jako kontynuacja wschodniego cesarstwa rzymskiego i «drugi Rzym», a potem Moskwa, która pretendowała do tytułu «trzeciego Rzymu». Przyznawało się do niej nowe imperium otomańskie; sułtan ze Stambułu, używając tytułu «sułtana Rzymu», rościł sobie pretensje do sukcesji po zwyciężonych cesarzach Konstantynopola. Ale łacińskości nikt poza Europą nie chciał⁴². Jest to cecha, która najpełniej świadczy o odrębności Starego Kontynentu. Co jednak składa się na jej treść?

Francuski filozof zdaje sobie sprawę, że rzymskość budzi rozmaite emocje, a Rzymianie, jak wykazują historycy, w odróżnieniu od Greków i Żydów niczego poza ścisłym porządkiem nie wynaleźli. Jednak tego rodzaju retorykę, która akcentuje wyjątkową rolę Aten i Jerozolimy jako miejsce twórców i założycieli wyższej cywilizacji, należy przyjmować z uśmiechem⁴³. „W obronie Rzymian można by długo wyliczać wszystko, co wnieśli do kultury europejskiej. Byłoby to nudne i mało oryginalne. Co więcej, udałoby się nam w ten sposób uchwycić tylko zawartość kultury rzymskiej, które przypisałibyśmy pewną swoistość, ale nie udałoby się nam uchwycić jej formy. Jest tylko jedna dziedzina kultury, którą, jak wszyscy przyznają, Rzymianie wynaleźli i pozostawili potomności – jest nią prawo⁴⁴. Jednak i ten wkład przez krytyków jest lekceważony. R. Brague ironicznie stwierdza:

⁴² Tenże, *Europa, droga rzymska*, przekład W. DŁUSKI, Warszawa 2012, s. 32.

⁴³ Zob. Tamże, s. 41.

⁴⁴ Tamże, s. 42.

„Kiedy więc próbujemy uchwycić treść rzymskiego doświadczenia, otrzymujemy tylko znikczemniałą transpozycję tego, co greckie, albo prymitywne jeszcze związek czegoś, co średniowieczne lub nowożytne. Rzymianin z tego punktu widzenia wygląda ledwie na kogoś, komu udało się spełnić pewien paradoks: być za razem dekadencją i prymitywnym”⁴⁵.

Co w takim razie stanowi oryginalny rzymski wkład w kulturę? Francuski filozof uważa, że jej największym osiągnięciem była umiejętność upowszechniania i przekazywania dziedzictwa hellenizmu. „To niewiele, co uznajemy za swoiste dla Rzymu, jest może całym Rzymem. Struktura przekazywania treści, która nie jest treścią własną, to jest właśnie prawdziwa treść. Rzymianie tylko przekazywali, ale to nie jest byle co. Nie wnieśli nic nowego w stosunku do dwóch ludów twórczych, greckiego i hebrajskiego. Ale wnieśli właśnie nowość. Wnieśli nowość jako taką. To, co dla nich było dawne, wnieśli jako nowe”⁴⁶.

To doświadczenie jest kluczowe. R. Brague rozumienie je w pierwszej kolejności jako doświadczenie przestrzeni, w którym świat jest widziany oczami podmiotu, patrzącego przed siebie, „wychylającego się w przód”⁴⁷ i zapominającego o tym, „co znajduje się za nim”⁴⁸. Doskonałym obrazem jest język, który chwyta tę perspektywę. Słowo może posiadać więcej niż jedno znaczenie (np. *altus*, który Rzymianina przekładają jako wysoki, ale i głęboki), język bowiem utrwalił nie tylko konkretną przestrzeń, ale także dystans w stosunku do mówiącego. Podobnie ma się rzecz ze sztuką, na przykład architekturą czy rzeźbą. Grecka świątynia jest tak zbudowana, aby można było ją obejść wokoło. U Rzymian zaś liczy się „prześwit wychodzący na ślepe ścianę”⁴⁹. Podobnie ma się rzecz z posągami. Grecki można oglądać z każdej strony, jest statyczny, rzymski z kolei zawiera ruch postaci. Cechą Rzymu pozostaje zatem doświadczenie przestrzeni, wyrażające się dynamiką, ruchem do przodu, oderwaniem od źródeł, które nie ma nic wspólnego z odrzuceniem pamięci. „Rzymianie chętnie przyznają, co zawdzięczają innym”⁵⁰. Widzą siebie jako nieautochtonów, powołanych aktem założycielskim i przeszczepionych do nowej ziemi. Przekładając greckie *physis* (natura) na *auctoritas* (autorytet, władza) akcentują pragnienie

⁴⁵ Tamże, s. 43.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 44.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 45.

tworzenia, które nie pomija przeszłości. „Być rzymskim, podkreśla R. Brague, to doświadczyć i tego, co dawne, i tego, co nowe, i tego, co odnawia się przez przeszczepienie na nowy grunt, przeszczepienie, które z tego, co dawne, czyni zasadę nowego rozwoju. Rzymskie jest zarówno doświadczenie początku, jak i doświadczenie nowego początku”⁵¹.

Postawa rzymska polega na odnawianiu i przekazywaniu. Rzym absorbując kulturę grecką, schylał przed nią głową i uznawał jej wyższość oraz niósł ją wraz z cywilizacją we wszystkie strony imperium. Rzymski, podkreśla francuski filozof, „jest każdy, kto wie i czuje, że zajmuje miejsce pomiędzy czymś takim jak «hellenizm» a czymś takim jak «barbarzyństwo». Być «rzymskim» to mieć za sobą godny naśladowania klasycyzm, przed sobą zaś barbarię, którą trzeba sobie podporządkować. I zajmować tę pozycję nie tak, jakby się było neutralnym pośrednikiem, zwykłym przekazicielem, obojętnym na to, co przekazuję, lecz wiedząc, że jest się samemu tym, w kim to wszystko się dzieje; wiedząc, że samemu jest się rozpiętym między klasycyzmem, który trzeba sobie przyswoić, a wewnętrznym barbarzyństwem. Być «rzymskim» to uważać się Greka w stosunku do tego, co barbarzyńskie, ale też za barbarzyńcę w stosunku do tego, co greckie. To wiedzieć, że przekazuje się coś, czego nie wydobyło się z siebie, co posiadało się z ledwością, w sposób niepewny i prowizoryczny”⁵². Istotą kultury rzymskiej jest zatem przejście, przeniesienie, przekazania. Doskonałym obrazem w tym względzie pozostaje akwedukt. Jest on nie tylko świadectwem jej obecności rzymskiej kultury i architektury w Europie, ale wyraża głęboką ideę. Ukazuje bowiem „konieczność istnienia różnicy poziomów. O ile droga powinna być możliwie najbardziej płaska, akweduktu nie można sobie wyobrazić bez pochyłości. Podobnie kultura rzymska rozciąga się między biegiem górnym a dolnym”⁵³.

Stary Kontynent jest rzymski i to pojęcie świadczy o jego odrębności. Badając je od wewnątrz, R. Brague wskazuje również na rolę chrześcijaństwa, które w znaczący sposób ukształtowało duchową tożsamość Europy. Jest ono zasadniczo rzymskie, chociaż to określenie nie pojawia się wśród czterech przymiotów Kościoła (jeden, święty, powszechny, apostołski).

Co w takim razie wniosło to rzymskie chrześcijaństwo do europejskiej kultury? „Wydaje mi się, że chrześcijaństwo reprezentuje pewną syntezę dwóch elementów, pewien sposób pojmowania stosunków między nimi.

⁵¹ Tamże, s. 46.

⁵² Tamże, s. 51-52.

⁵³ Tamże, s. 52.

Tymi elementami są, najogólniej, czynnik boski i czynnik ludzki. Albo mówiąc inaczej – Bóg i człowiek, świętość i świeckość, niebo i ziemia, duchowość i doczesność. Każda kultura ma do czynienia z tymi dwoma elementami⁵⁴. Jednak chrześcijaństwo proponuje tutaj niezwykle rozwiązanie. Łączy bowiem „to, co boskie i to, co ludzkie tam, gdzie łatwo je od siebie odróżnić, wyodrębnia boskie od ludzkiego tam, gdzie łatwo je połączyć. Łączy to, co trudno wyobrazić sobie razem, rozdziela to, co trudno jest wyobrazić sobie rozdzielone”⁵⁵. R. Brague dodaje, że stało się to możliwe dzięki Wcieleniu. Bowiem ta idea „uczyniła możliwym pojawienie się domeny świeckiej oraz następstw tego faktu w dziejach Europy, w tym możliwości powstania społeczeństw «świeckich» lub nawet radykalnie ateistycznych”⁵⁶.

Mówiąc o paradoksalnej łączności obecnej w chrześcijaństwie myśliciel wskazuje na trzy aspekty. Po pierwsze na naturę objawionego przedmiotu, bowiem w chrześcijaństwie nie jest nim tekst tylko osoba Chrystusa. Po drugie na historyczną obecność Boga w Kościele, oznaczającą Jego wkroczenie w dzieje świata i spotkanie z ludźmi. I po trzecie cielesną obecność Boga w sakramentach, która staje się możliwa dzięki przyjęciu ciała przez Syna Bożego.

R. Brague podkreśla zatem formotwórczą rolę chrześcijaństwa wobec kultury europejskiej. „Dla mnie chrześcijaństwo, wyznaje myśliciel, jest w odniesieniu do kultury europejskiej nie tyle treścią, ile formą. Dlatego bynajmniej nie musimy wybierać spośród różnych jej składników, z których jedynym jest chrześcijaństwo, ponieważ to właśnie jego obecność pozwoliła innym składnikom przetrwać”⁵⁷. Dlatego, postuluje filozof, aby „Europa pozostała sobą, nie jest konieczne, by wszyscy ci, którzy ją zaludniają, uznali się wyraźnie za chrześcijan ani tym bardziej za «walczących». Rzekome papieskie «marzenie o Composteli», czyli marzenie o rekonkwiescencie – dokonanej jakimi środkami? – wydaje mi się istnieć tylko w głowach tych, którzy je piętnują. Trzeba się jednak zastanowić, czy Europa może się obejść bez elementów, które próbowaliśmy wydobyć wyżej, nie tracąc swego charakteru”⁵⁸.

R. Brague, myśląc o przyszłości Starego Kontynentu, podkreśla, że w żaden sposób nie może on zapomnieć o swojej wartości wobec barbarzyń-

⁵⁴ Tamże, s. 178.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 189.

⁵⁷ Tamże, s. 202.

⁵⁸ Tamże, s. 214.

stwa wewnętrznego i zewnętrznego, lecz być jej nieustannie świadom. Winiem również mieć zawsze w pamięci własną niższość, jest bowiem jedynie wysłannikiem i sługą.

Zakończenie

R. Brague, to oryginalny myśliciel, łączący refleksję filozoficzną z aktualną analizą sytuacji europejskiej. Dokonując hermeneutyki islamu, widzi w nim nie tyle religię, ile system prawny, domagający się bezwzględności posłuszeństwa Allahowi i jego prorokowi – Mahometowi. Boskiemu prawu, zapisanemu w *Koranie*, ma zostać podporządkowany cały świat. Cel działań muzułmanów jest jeden: zaprowadzenie powszechnego *szariatu*, chociaż poszczególne odłamy islamu różnić się będą stopniem zaangażowania.

Czy zatem mieszkańcy Starego Kontynentu są „skazani” na religię Prooka? Wobec kryzysu tożsamości europejskiej i perspektywy islamizacji francuski filozof proponuje powrót do łacińskiej tradycji. Rozumie przez nią rzymskość, która zaadoptowała dziedzictwo Aten i Jerozolimy, a następnie przekazała je ludom zamieszkującym imperium. W ten sposób kultura wysoka popłynęła jak woda rzymskim akweduktem i dotarła w najodleglejsze zakątki Europy. Chrześcijaństwo do tego dziedzictwa wniosło formę, która pozwoliła antycznym elementom przetrwać i odrodzić się.

Streszczenie

R. Brague łączy refleksję filozoficzną z aktualną analizą sytuacji europejskiej. W islamie widzi przede wszystkim system prawny, domagający się bezwzględności posłuszeństwa Allahowi i jego prorokowi – Mahometowi. Wobec kryzysu tożsamości europejskiej francuski filozof proponuje powrót do łacińskiej tradycji. Rozumie przez nią rzymskość, która zaadoptowała dziedzictwo Aten i Jerozolimy, a następnie przekazała je ludom zamieszkującym imperium.

Słowa kluczowe: *prawo Boga, islam, Koran, rzymska tożsamość.*

“Condemned” to Islam? Rémi Brague and the Defense of Latin Civilization

Summary

Rémi Brague combines philosophical thought with the current analysis of the situation in Europe. He sees Islam as primarily legal system, demanding absolute obedience to Allah and his Prophet – Muhammad. In view of the crisis of European identity, the French philosopher proposes a return to the Latin tradition. He understands it as Romanity, which adopted the heritage of Athens and Jerusalem, and then forwarded it to the peoples living in the Empire.

Key words: *the law of God, Islam, the Koran, the Roman identity.*

KS. STANISŁAW BIAŁY

**PRAWO I JEGO SPRAWIEDLIWOŚĆ
(JAKO ZASADA ŁADU SPOŁECZNEGO)
WARUNKIEM REALIZACJI IDEI RUCHU
HOSPICYJNEGO: ANALIZA BIOETYCZNA**

Treść: Wstęp; 1. Kontekst organizacyjny i ekonomiczny idei pomocy hospicyjnej; 2. Idea prawa sprawiedliwego a problem eutanazji w hospicjum; 3. Niektóre (ważniejsze) treści w kwestii propagowania idei ruchu hospicyjnego; Zakończenie.

Wstęp

Idea bezinteresownej pomocy bliźniemu sięga czasów samej Biblii i jej humanistycznego przesłania. Jeśli starożytny lekarz pogański unikał leczenia beznadziejnych przypadków, aby nie zmieniać woli bogów¹, to biblijny dobry samarytanin, człowieka napadniętego przez zbójców zawiózł do gospody i tam nim się opiekował. Myśląc tym tropem, w pierwszych gminach Kościoła często opiekę nad chorymi sprawowali sami biskupi, nie wspominając o kapłanach i diakonach², a w średniowieczu masowo powstawały przy drogach gospody dla strudzonych i chorych pielgrzymów. Idąc dalej, jeśli chodzi o jakieś szczególne przykłady, możemy zaznaczyć, że w roku 1870 w Dublinie powstało hospicjum Najświętszej Maryi Panny. W roku 1905 hospicjum św. Józefa w Londynie³. Jednak „współczesny model opieki

Ks. dr hab. Stanisław Biały, prof. UKSW – Wydział Studiów nad Rodziną w UKSW w Warszawie, także wykładowca teologii moralnej w WSD w Łomży.

¹ M. MACHINEK, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 76.

² Pierwszym, który użył łacińskiej nazwy hospitium był św. Paulin z Noli († 431).

³ J. RUSZKOWSKA, *Hospicjum*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewanelizacja i nawrócenie, Program duszpasterski na rok 1995/96*, Katowice 1995, s. 541; por. E. SIKORSKA, *Narodziny i rozwój współczesnej opieki hospicyjnej na świecie*, w: *W stronę człowieka umierającego. O ruchu hospicjów w Polsce*, red. J. DRĄŻKIEWICZ, Warszawa 1989 s. 51–52.

hospicyjnej stworzyła Cicely Saunders – Angielka, która w 1967 roku otworzyła w Londynie specjalistyczny ośrodek opieki nad chorymi umierającymi – Hospicjum Świętego Krzysztofa⁴. Można powiedzieć, że w nowym (tj. współczesnym) sensie, ruch hospicyjny zrodził się z potrzeby podmiotowego traktowania człowieka umierającego. Np. polski model hospicjum domowego zapoczątkowało w 1991 roku gdańskie „Hospicjum Pallottinum”⁵, opierające swe działanie na antropologii katolickiej, itp.

Innymi słowy, ruch hospicyjny o którym mowa, to odzew społeczny oparty na zasadach wolontariatu, gromadzący ludzi pragnących pomóc terminalnie chorym, i ich rodzinom. W szczególności, jest widzialnym protestem względem mentalności eutanatycznej, ponieważ odznacza się formacją duchową opartą na katolickich ogólnoludzkich wartościach. Tym samym uwrażliwia społeczeństwo na tzw. graniczne problemy związane z chorobą, cierpieniem i śmiercią. Np. posługując się pojęciem „jakość życia”, sprzeciwia się stosowaniu uporczywej terapii, mającej na celu przedłużenie gasnącego życia za wszelką cenę, ale też odrzuca eutanazję jako sposób na walkę z cierpieniem lub upokorzeniem. Nadto: „poprzez autonomiczne, pod względem prawnym i finansowym jednostki organizacyjne (...), współpracuje z wydziałami zdrowia i pomocy społecznej, krajowymi i zagranicznymi instytucjami o podobnym zakresie działania”⁶.

Wobec powyższego jawi się pytanie o uwarunkowania idei, którą jest pomoc hospicyjna. Czy występują na tym polu zagrożenia? Mamy tu na myśli aspekt organizacyjny, materialny (ekonomiczny), prawny, ale także ideowy, związany z moralnością, której kryzysowym wymiarem jest żądanie prawa do eutanazji, rozumianego (tu) jako dobro cywilizacyjne lub wolnościowe. Zatem,

⁴ Ruch hospicyjny, <http://www.hospicjum.tychy.pl/index.php/ruch-hospicyjny.html>; tamże: „Urodzona w 1918 roku Cicely pragnęła zostać pielęgniarką, jednak sprzeciw rodziców sprawił, że udało się jej zrealizować to marzenie dopiero w 1944 roku. Pracując jako pielęgniarka w londyńskim szpitalu Świętego Łazarza opiekowała się nieuleczalnie chorym polskim lotnikiem - Dawidem Taśmą. Z rozmów, jakie z nim przeprowadziła, zrodziła się idea miejsca przeznaczonego dla ludzi umierających. Miejsca, w którym będą mogli, otoczeni opieką, wolni od bólu, uporządkować swoje sprawy oraz przygotować się do odejścia. Realizacja tej idei trwała 19 lat, w trakcie których Cicely Saunders ukończyła studia medyczne oraz odbyła praktykę lekarską w szpitalu Świętego Józefa, którego specjalizacją była opieka nad chorymi umierającymi. Hospicjum Świętego Krzysztofa stało się modelem tego typu instytucji, na całym świecie”.

⁵ J. RUSZKOWSKA, Hospicjum, art. cyt., s. 543; G. KOWALIK, Idea opieki paliatywno-hospicyjnej – rys historyczny, „Studia Medyczne” 29/2 (2003), s. 188-194.

⁶ Ruch hospicyjny, art. cyt., s. <http://www.hospicjum.tychy.pl/index.php/ruch-hospicyjny.html>; por. M. GÓRECKI, Hospicjum w służbie umierającym, Warszawa s. 47-70.

jak powyższe fakty oddziałują lub mogą rzutować na prowadzenie hospicjów? To znaczy, jak w demokratycznym oraz wielokulturowym porządku prawnym wygląda opieka duchowa i medyczna nad pacjentem? Czy pojawiają się osobowe lub strukturalne naciski na wprowadzenie prawa do eutanazji w Polsce, a tym samym czy mentalność eutanazyjna jest realnym zagrożeniem dla idei hospicjów, która legła u podstaw powstania ruchu hospicyjnego w naszym kraju? Warto bowiem podkreślić (chcąc tak postawić zagadnienie), że nawet w Polsce (w pewnym momencie): „pięknie rozwijająca się do 2006 r. idea hospicyjna znalazła się w okresie stagnacji i napotyka(ła) coraz większe przeszkody natury instytucjonalnej i społecznej. Nastąpiły niekorzystne zmiany w ustawodawstwie służby zdrowia dot. hospicjów oraz zmniejszyła się znacznie liczba osób posługujących w hospicjach jako wolontariusze”⁷.

Chodzi między innymi o to, że *Ustawa z 1 lipca 2011 r. o działalności leczniczej* nakładała „na organizacje prowadzące hospicja obowiązek przekształcenia się w przedsiębiorstwa”⁸. Co więcej „w 1993 roku na Krajowym Zjeździe Lekarzy w Warszawie za dopuszczalnością eutanazji głosowało kilkudziesięciu lekarzy. Także art.150 § 2 KK, mówiąc «o łagodzeniu kary czy niekaralności w wyjątkowych wypadkach»”⁹, może otworzyć drogę do pewnych nadużyć, jeśli nie do legalizacji eutanazji. Nadto, musimy brać pod uwagę to, że w takich krajach jak Belgia, Holandia, Luksemburg, w niektórych stanach USA i terytoriach Australii itp., wprowadzono prawo do eutanazji (co nie jest bez znaczenia dla sprawy ochrony prawnej życia w Polsce). W Szwajcarii umarza się śledztwo, jeśli działanie takie nie wynikało z przyczyn egoistycznych (czyli jest bardzo podobnie jak w krajach powyżej). We Francji wprowadzono prawo (17 marca 2015 r.), które udostępnienia pacjentowi zastosowanie sedacji, w celu przyspieszenia jego zgonu.

Niniejszym, wydaje się, iż należy przeprowadzić bioetyczną analizę stanu prawnego i praktycznego działających hospicjów w Polsce. Czyli takie rozumowanie, które mogłoby zaproponować (w świetle antropologii katolickiej) normatywne zasady, co do oglądu zastanego stanu rzeczy. To (przyrodzona i nadprzyrodzona) godność osoby ludzkiej, którą owa antropologia prezentuje, będzie miała tutaj zasadnicze znaczenie, jak należy rozumieć praktykę, ale i samą istotę sprawiedliwości prawa cywilnego, apli-

⁷ M. LENARTOWICZ, http://www.7dni.radom.pl/aktualnosci/radom/ruch_hospicyjny,1040.

⁸ Tamże; por. A. CIAŁKOWSKA-RYSZ, *Sytuacja i wyzwania opieki paliatywnej w Polsce*, „Medycyna Paliatywna” 1 (2009), s. 22–26.

⁹ T. DOBROWOLSKI, *Eutanazja*, „Głos dla życia” 1/24 (2002); por. J. PYSZKOWSKA, *Opieka nad chorym w okresie terminalnym*, „Magazyn Medycyny” 2 (2000), s. 8nn.

kowanego w zakresie ochrony życia osoby ludzkiej. Tak więc, w podejmowanej problematyce musi pojawić się kwestia takich sytuacji granicznych, gdzie z jednej strony znajduje się groźba zamknięcia hospicjum z przyczyn ekonomicznych, a z drugiej strony sprawa karania (tegoż hospicjum) z powodu odmowy stosowania eutanazji na pacjentach. W drugim przypadku chodzi o sytuację, gdy dane państwo ustawowo wprowadza, do obowiązującego porządku społecznego, prawo do eutanazji. Nie bez znaczenia są tutaj także takie kwestie, które literatura przedmiotu nazywa – kryptanazją, gdzie lekarze uzurpują sobie prawo do stosowania eutanazji w taki sposób, iż aplikują ją w sposób potajemny. To znaczy bez wiedzy (lub wbrew wiedzy i woli) zainteresowanego pacjenta.

1. Kontekst organizacyjny i ekonomiczny idei pomocy hospicyjnej

Problem jakości pomocy hospicyjnej, jej uwarunkowań w kontekście organizacyjnym i ekonomicznym, zostanie tutaj omówiony na przykładzie sytuacji jaką mamy w Polsce. Przykład wzięty z Polski, gdzie eutanazja w prawie cywilnym jest zakazana (ale, gdzie istnieją tendencje, aby to zmienić), powinien pozwolić na łatwiejsze uwypuklenie podstawowych warunków, które stanowią o jakości pomocy udzielanej człowiekowi, który znalazł się w tak granicznym miejscu, jakim jest hospicjum.

I tak, można zauważyć, że idea ruchu hospicyjnego w Polsce zrodziła się w latach siedemdziesiątych, między innymi na bazie kontaktów z dr Cicely Saunders, która - w celu propagowania idei takiej opieki - w 1978 r. odwiedziła Polskę. Według innych prekursorką ruchu hospicyjnego w Polsce była (obok doktora S. Kownackiego, który prowadził oddział zakaźny szpitala w Nowej Hucie) Hanna Chrzanowska, która założyła w Krakowie tzw. pielęgniarstwo domowe. „Jego celem była opieka nad osobami przewlekle chorymi i będącymi w stanie terminalnym, sprawowana w domach”¹⁰. Wszystko to sprawiło, że już lata osiemdziesiąte odznaczały się prężnym rozwojem tegoż ruchu, między innymi dzięki dobrej współpracy duchownych i świeckich (lekarzy i pielęgniarzek)¹¹. Faktem jest, że o potrzebie ist-

¹⁰ K. WILCZYŃSKI, *Wkład Kościoła katolickiego w tworzenie się ośrodków opieki paliatywnej*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 8 (2014), s. 159.

¹¹ P. KRAKOWIAK, *Opieka paliatywno-hospicyjna w Polsce i zadania duszpasterskie z nią związane*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Otoczmy troską życie*, Poznań 2008, s. 215nn.

nienia duszpasterstwa hospicyjnego, zorganizowanego na szeroką skalę, mówili nasi biskupi już w 1989 roku, zgromadzeni w Rzymie na Konferencji Biskupów Europejskich¹². Pytaniem jest jednak, jak wszystko to przełożyło się na prawodawstwo (w Polsce)? Czy podjęło ono próbę ułatwienia podejmowania tejże trudnej, i tak bardzo ważnej społecznie działalności ludzi dobrej woli, jaką jest prowadzenie hospicjum.

1.1. Podstawowe źródła prawne prowadzenia hospicjum

Jako pierwszą (istotną dla możliwości prowadzenia hospicjów), można wskazać *Ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* z dnia 17.06.1989 r.¹³, która wprowadziła w odniesieniu do Kościołów podział na ich działalność gospodarczą i niegospodarczą. Umożliwiła ona ustanowienie zasad pracy charytatywno-opiekuńczej (art. 24. ust. 1), a tym samym zakładanie i prowadzenie szpitali oraz innych podmiotów leczniczych (art. 24. ust. 1). Natomiast - uchwalona w 1991 r. - *Ustawa o zakładach opieki zdrowotnej* pozwoliła stowarzyszeniom świeckim i kościelnym powoływać zakłady zdrowotne. Kolejna ustawa, tj. *Ustawa o ubezpieczeniu zdrowotnym* z 1997 r. dała im możliwość uzyskiwania środków (np. od państwa) na prowadzoną w nich opiekę. Co więcej, od 2003 r., istnieje możliwość uzyskiwania tytułu specjalisty z medycyny paliatywnej¹⁴. Nadto w 1993 r. przy Ministerstwie Zdrowia powstała *Rada Opieki Paliatywnej i Hospicyjnej*, która zajmuje się koordynacją ruchu hospicyjnego w Polsce, który szczyty się (jak na dzień dzisiejszy) liczbą około 350 działających zakładów opieki paliatywno-hospicyjnej¹⁵. Daje to, możliwość otoczenia opieką około 50% pacjentów, będących w zaawansowanym stadium choroby nowo-

¹² Tamże, s. 223.

¹³ Dz. U. 2005 r. nr 231, poz. 1965.

¹⁴ J. STOKŁOSA, *Ruch hospicyjny w Polsce*, <http://www.hospicjum-domowe.waw.pl/zarys-dziejow/135-ruch-hospicyjny> (12.03.2014).

¹⁵ K. WILCZYŃSKI, *Wkład Kościoła katolickiego w tworzenie się ośrodków opieki paliatywnej*, art. cyt., s. 156; tamże: „Według danych z r. 2008 w Polsce było 349 publicznych (państwowych, samorządowych) i niepublicznych (prowadzonych przez stowarzyszenia, fundacje, stowarzyszenia zakonne, caritas) zakładów opieki paliatywno-hospicyjnej. oprócz tego funkcjonują nieliczne (i niepolczone) komercyjne ośrodki paliatywno-hospicyjne. publiczne i niepubliczne zakłady opieki paliatywno-hospicyjnej w Polsce to: 154 poradnie medycyny paliatywnej (w tym 53 niepubliczne), 284 hospicja domowe (w tym 121 niepublicznych), 70 oddziałów medycyny paliatywnej w szpitalach, 63 hospicja stacjonarne (w tym 34 niepubliczne), 42 zespoły opieki domowej dla dzieci”.

tworowej¹⁶.

Ale chyba najbardziej istotnym regulatorem jest tu *Ustawa z dnia 14 czerwca 2012 r. o zmianie ustawy o działalności leczniczej oraz niektórych innych ustaw*. Bowiern „organizacje pozarządowe, które zajmują się działalnością leczniczą, hospicyjną i paliatywną (bały) się, że ustawa o działalności leczniczej (z 14 kwietnia 2011 r.) zmusi je do zamykania hospicjów i innych placówek ochrony zdrowia prowadzonych na zasadzie *non-profit*, gdyż od 1 lipca 2012 r. staną się przedsiębiorstwami¹⁷. Niniejsza ustawa (tj. z 14 czerwca 2012 r.) zmieniła także ustawy: „Ustawę z dnia 22 sierpnia 1997 r. o publicznej służbie krwi, ustawę z dnia 27 lipca 2005 r. – Prawo o szkolnictwie wyższym, ustawę z dnia 28 lipca 2005 r. o lecznictwie uzdrowiskowym, uzdrowiskach i obszarach ochrony uzdrowiskowej oraz o gminach uzdrowiskowych, ustawę z dnia 8 września 2006 r. o Państwowym Ratownictwie Medycznym, ustawę z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta oraz ustawę z dnia 12 maja 2011 r. o refundacji leków, środków spożywczych specjalnego przeznaczenia żywieniowego oraz wyrobów medycznych¹⁸. Wszystko to sprawiło, iż stowarzyszeniu (zainteresowanemu do prowadzenia hospicjum) potrzebne już tylko były wewnętrzne normy, jak odpowiedni statut, regulamin obrad *Walnego Zgromadzenia* itp.¹⁹.

1.2. Źródła prawne prowadzenia wolontariatu w hospicjum

Wolontariat, to ważne źródło pomocy w prowadzeniu hospicjum. Sytuację wolontariusza w hospicjum (np. kto może nim być, na jakich zasadach itp.) reguluje odpowiedni zespół norm, stanowiący składową praw dotyczących działalności hospicyjnej. W tymże zespole „mieszczą się zarówno przepisy powszechnie obowiązujące dotyczące wolontariatu, zawarte przede wszystkim w ustawach i rozporządzeniach, jak i ustalone przez

¹⁶ K. DE WALDEN-GAŁUSZKO, *Problemy w ocenie jakości opieki paliatywnej*, w: Ocena jakości opieki paliatywnej w teorii i praktyce, red. Idem - M. MAJKOWICZ, Gdańsk 2008 s. 3–4.

¹⁷ R. ROTAUB, *Hospicjum jak przedsiębiorstwo*. Oby interpretacja tego prawa nie poszła za daleko, [http://www.rynekzdrowia.pl/Prawo/Hospicjum-jak-przedsiębiorstwo-Oby-inter\(23.02.2012\)](http://www.rynekzdrowia.pl/Prawo/Hospicjum-jak-przedsiębiorstwo-Oby-inter(23.02.2012)).

¹⁸ Ustawa z dnia 14 czerwca 2012 r. o zmianie ustawy o działalności leczniczej oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. z 2012 r. poz. 742, s. 1/20.

¹⁹ Akty prawne, http://www.hospicjum-gorzow.pl/index.php?option=com_k2&view=itemlist&layout=category&task; por. M. GÓRECKI, *Hospicjum w służbie umierającym*, Warszawa 2000.

hospicjum przepisy wewnętrzne, określające w sposób szczegółowy zasady działania wolontariatu w zależności od istniejących warunków i zindywidualizowanych potrzeb placówki²⁰.

I tak do wolontariatu (mającego zastosowanie w opiece paliatywnej) znajdują zastosowanie zasady przewidziane w (wspomnianej już) *Ustawie o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, z dnia 24 kwietnia 2003 r.²¹. Również bardzo ważne jest tu *Rozporządzenie Ministra Polityki społecznej* z 14 lutego 2005 r., w sprawie placówek opiekuńczo-wychowawczych. Ale także *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu* z 11 grudnia 2002 r., w sprawie szczegółowych zasad działania publicznych poradni. Niniejszym obowiązujące prawo przewiduje, że w wolontariacie mogą być osoby posiadające szczególne kwalifikacje lub uprawnienia, jak i ludzie wykonujący zadania, od których nie żąda się posiadania jakiegoś ściśle określonego, tj. specjalistycznego wykształcenia²².

Mimo chwilowego zagrożenia, iż będzie zakaz prowadzenia wolontariatu w szpitalach oraz hospicjach, w związku z pojawieniem się (wspomnianej już) *Ustawy o działalności leczniczej* (z 14 kwietnia 2011 r.²³), która, wchodząc w życie 1 lipca tego samego roku, uznała szpitale i hospicja za podmioty gospodarcze²⁴, jej nowelizacja (z 14 czerwca 2012 r.²⁵) utrzymała wcześniej przyjęty porządek prawny, który widział to zupełnie inaczej, dając hospicjom wolność działania, w sensie udostępnienia możliwości skorzystania z nieodpłatnej pomocy wolontariuszy.

²⁰ L. PAWŁOWSKI, *Aspekty prawne w pracy koordynatora wolontariatu hospicyjnego*, http://www.hospicjum-gorzow.pl/index.php?option=com_k2&view=item&id=140:aspekty-prawne-w-pracy; por. Wolontariat - aspekty prawne, Broszura Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej, Warszawa 2011.

²¹ Dz. U. Nr 96 z 2003 r.; L. PAWŁOWSKI – M. LICHODZIEJERSKA-NIEMIERKO, *Wolontariat w opiece paliatywnej i hospicyjnej w Polsce – aspekty prawne*, Gdańsk 2010.

²² Tamże; por. M. ŻOŁĘDOWSKA, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Praktyczny komentarz*, Warszawa 2011.

²³ Ustawa z dnia 14 kwietnia 2011 r. o działalności leczniczej, Dz. U. 2011. Nr 112, poz. 654.

²⁴ Która to ustawa zastąpiła m.in. dotychczas obowiązującą ustawę z dnia 30 sierpnia 1991 r. o zakładach opieki zdrowotnej (tekst jednolity: Dz. U. z 2007 r. Nr 14, poz. 89 ze zm., dalej „ustawa o zoz”).

²⁵ Ustawa z dnia 14 czerwca 2012 r. o zmianie ustawy o działalności leczniczej oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. z 2012, poz. 742.

1.3. Prawa pacjenta

1.3.1. Komu należy się hospicjum

Istnieje grupa chorych, którym medycyna już nie jest w stanie pomóc, ale można u nich złagodzić cierpienie. Sprawić, że odejdą z tego świata godnie. Odbywa się to (lub może odbywać) na oddziałach medycyny paliatywnej i w hospicjach²⁶. Stawiamy zatem pytanie: kiedy pobyt w tych placówkach przysługuje takim chorym?

Otóż, żeby pacjent mógł być objęty opieką paliatywną i hospicyjną „konieczne jest skierowanie lekarza ubezpieczenia zdrowotnego. Pacjent, jego rodzina lub opiekun powinien wyrazić zgodę na piśmie. W przypadku dzieci wymagana jest zgoda rodziców lub opiekunów prawnych (po 16. roku życia, także chorego dziecka). Oddział medycyny paliatywnej i hospicjum stacjonarne przeznaczone są przede wszystkim dla pacjentów z trudnymi do kontroli objawami, bez nadziei na wyleczenie, w schyłkowym okresie życia²⁷. W hospicjum domowym – natomiast: „całościową opieką objęci są pacjenci z zaawansowanymi, niepoddającymi się leczeniu przyczynowemu, postępującymi, zagrażającymi życiu chorobami przewlekłymi o złym rokowaniu (określonymi w rozporządzeniu ministra zdrowia). Pacjentom objętym (taką) opieką przysługują w zależności od potrzeb – porady lekarskie, nie rzadziej niż dwa razy w miesiącu, a wizyty pielęgniarskie, nie rzadziej niż dwa razy w tygodniu²⁸.

1.3.2. Lekarz czy chory – kto ma decydujący głos w hospicjum

Zdarza się (dość często), że lekarz zostaje postawiony między dwoma skrajnościami, tj. pomiędzy wolą pacjenta a jego dobrem pojmowanym z prawnomedycznego punktu widzenia²⁹. Powstaje wtedy pytanie, co należy robić, jak powinno się zachować? I tak, w takich sytuacjach zwykle mówi się o możliwych dwóch stanowiskach: „Paternalizmie (dokonywanie wyborów za pacjenta, wychodzące z założenia, że nie posiada on wy-

²⁶ Prawa pacjenta: komu należy się hospicjum, <http://www.nton.pl/artykuly-archiwalne/art/4125809,prawa-pacjenta-komu-sie-nalezy-hospicjum> (24.08.2009).

²⁷ Tamże; zobacz: Ustawa o prawach pacjenta i o Rzeczniku Praw Pacjenta z dnia 6 listopada 2008 r. (Dz. U. Nr 52. poz. 17 z 2009); Deklaracja Praw Pacjenta WHO; Europejska Karta Praw Pacjenta.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. B. KOLEK, *Sens życia i umierania*, Kraków 2009.

starczającej wiedzy medycznej, by móc decydować o swoim leczeniu) i autonomii (traktowanie pacjenta jako partnera, który ma prawo decydowania o podejmowanym leczeniu)³⁰. Wydaje się, że oba te stanowiska są zupełnie skrajnymi podejściami. Z tego powodu „niektórzy mówią również o tzw. słabym paternalizmie (lekarz ma jedyne prawo głosu tylko w niektórych, skrajnych przypadkach) i mocnym paternalizmie (lekarz zawsze ma decydujące zdanie). Najbardziej optymalnym rozwiązaniem tego sporu jest umiejętność łączenia dwóch zasad, które wypracowała etyka: *in dubio pro vita* (w razie wątpliwości na korzyść życia), *salus aegroti suprema lex* (dobro pacjenta najwyższym prawem)³¹. Zasady te (tak właśnie rozumiane) mają chronić zarówno lekarzy, jak i pacjentów, przed ewentualnymi skrajnościami, nadużyciami oraz oskarżeniami.

1.4. Hospicja a ich finansowanie

Art. 33. wspomianej już *Ustawy o stowarzyszeniach* stanowi: „Majątek stowarzyszenia powstaje ze składek członkowskich, darowizn, spadków, zapisów, dochodów z własnej działalności, dochodów z majątku stowarzyszenia oraz z ofiarności publicznej. Stowarzyszenie, z zachowaniem obowiązujących przepisów, może przyjmować darowizny, spadki i zapisy oraz korzystać z ofiarności publicznej³². Mimo powyższego: „wiele hospicjów (skarży się, że) nie posiada wystarczającej liczby wolontariuszy i lekarzy. Środki z NFZ tylko częściowo wystarczają na ich utrzymanie. Eksperti domagają się zmian w przepisach dotyczących standardów opieki w hospicjach³³.

Zatem do podstawowych formy wsparcia hospicjów zaliczamy:

Wsparcie finansowe: 1% podatku na rzecz hospicjum;

Darowizna finansowa.

Wsparcie rzeczowe: (nieużywane ubrania, AGD itp.);

Wsparcie organizacyjne³⁴.

³⁰ Lekarz czy chory – kto ma decydujący głos w hospicjum? <http://prawa-pacjenta.wieszjak.polki.pl/lekarz-czy-chory-kto-ma-decydujacy-glos-w-hospicjum,pacjent-u-lekarza-artykul>.

³¹ Tamże; por. M. ŻOLEŃDOWSKA, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Praktyczny komentarz*, Warszawa 2011.

³² Ustawa z dnia 7 kwietnia 1989 r. Prawo o stowarzyszeniach, Dz. U. z 2015. poz. 1393.

³³ Hospicja otrzymują za mało pieniędzy o NFZ, <http://praca.gazeta.prawna.pl/artykuly/363517,hospicja-otrzymuja-za-malo-pieniedzy-z-nfz.html>(2009).

³⁴ Formy wsparcia, <http://hospicjumcordis.pl/formy-wsparcia/>.

2. Idea prawa sprawiedliwego a problem eutanazji w hospicjum

Prawo, aby nie było li tylko wyrazem woli rządzących, która łatwo może być kontestowana, musi być oparte na konsensusie społecznym, u którego podstaw leżą wspólne dla danego społeczeństwa wartości. *Ubi societas ibi ius*: tam gdzie społeczeństwo tam prawo, słusznie twierdzili starożytni Rzymianie³⁵. Ale czy społeczeństwa współczesne potrafią kontynuować tę zasadę w tak ważnej sprawie, jaką jest sprawa empatii i wspomagania chorego przy uwzględnieniu jego autentycznych potrzeb: duchowych i religijnych? To ochrona praw pacjenta, a szczególnie prawa do życia, jest fundamentalną podstawą działania ruchu hospicyjnego. Natomiast w krajach, takich jak Belgia, Holandia, Szwajcaria, Australia, Japonia itp., istnieje prawo pozwalające na akty eutanazji. Zatem (jawi się pytanie) czy posiada to swoje reperkusje w kwestii organizacji pracy hospicjów w naszym kraju, w Polsce?

W związku z powyższym, niniejsza tematyka będzie dzielić się na dwa zagadnienia. Pierwsze związane będzie z poszukiwaniem podstaw regulacji prawnej opieki na człowiekiem przebywającym lub kwalifikującym się do hospicjum, którą można nazywać „sprawiedliwą, dobrą, ludzką, holistyczną itp.”. Drugie odnosić się będzie do świeckich uzasadnień legalizacji prawa do stosowania eutanazji lub prawa do samobójstwa przy opiece medycznej. Konfrontacja niniejszych stanowisk, dokonana w kontekście zasady sprawiedliwości, powinna pozwolić na wyciągnięcie bioetycznych wniosków.

2.1. Prawo przeciw eutanazji w Polsce

W Polsce nie istnieje prawo do zabijania na żądanie lub pomocy w samobójstwie. Obowiązujący Kodeks Karny w art. 150 § 1. stanowi: „*Kto zabija człowieka na jego żądanie i pod wpływem współczucia dla niego, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5*”. W art. 151: „*Kto namową lub przez udzielenie pomocy doprowadza człowieka do targnięcia się na własne życie, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5*”. Natomiast *Kodeks Etyki Lekarskiej* (uchwalony w grudniu 1991 roku), w artykule 31 mówi: „Lekarzowi nie wolno pod żadnym pozorem stoso-

³⁵ B. BANASZAK, *Wykład inauguracyjny. Rola wspólnych wartości w procesie integracji europejskiej*, <http://www.uz.zgora.pl/wydawnictwo/miesiecznik10-2014/02.pdf>.

wać eutanazji³⁶. Rozumieć to należy tak, że tam gdzie nie ma nadziei, tj. w sytuacjach terminalnych, rezygnacja z intensywnej terapii (np. odłączenie urządzeń sztucznie podtrzymujących życie) nie może być postrzegana jako spowodowanie śmierci, ale jako zaniechanie środków nieproporcjonalnych w stosunku do oczekiwanego rezultatu: „W stanach terminalnych lekarz nie ma obowiązku podejmowania i prowadzenia reanimacji lub uporczywej terapii i stosowania środków nadzwyczajnych”³⁷.

Są jednak opinie (charakterystyczne jednak dla środowisk liberalnych i lewicowych), że w Polsce eutanazja jest, ale odbywa się bez rozgłosu³⁸.

2.2. Podstawy etyczne prawa sprawiedliwego w opiece paliatywnej

Nieuchronność śmierci: W opiece hospicyjnej należy uznać prawdę, że możliwości działań medycyny w kierunku przedłużania życia umierającym są ograniczone, a w pewnych sytuacjach mogą okazać się wręcz szkodliwe. W ostatnim okresie choroby (kiedy śmierć jest bliska), to co powinno przyświecać opiekuńczym działaniom, to akceptacja nieuchronności śmierci, co oznacza uznanie, że każdy człowiek ma właściwy sobie czas odejścia. Uszanowanie tego faktu jest równoznaczne z tym, aby niepotrzebnie nie przedłużać pacjentowi odchodzenia z tego świata, ale też, aby tegoż zejścia jemu nie przyśpieszać³⁹.

Jakość życia chorego: Zasada ta stanowi pewien przełom w tradycyjnym myśleniu medycznym. Dotychczas obowiązywał tu paternalizm. To oznaczało, że w modelu opieki postawa personelu medycznego wobec pacjenta opierała się na założeniu, że oni sami wiedzą najlepiej czego potrzeba cho-

³⁶ T. DOBROWOLSKI, *Eutanazja*, „Głos dla życia” 1/24 (2002); por. L. Ciccone, *L'eutanasia e il principio della inviolabilità assoluta di ogni vita umana innocente*, w: *Commento interdisciplinare alla enciclica «Evangelium vitae»*, E. Sgreccia – R. Lucas Lucas, Watykan 1997, s. 453-465; Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, nr 2282; tamże: «Piąte przykazanie zakazuje pod grzechem ciężkim zabójstwa bezpośredniego i zamierzonego. Zabójca i ci, którzy dobrowolnie współdziałają w zabójstwie, popełniają grzech, który woła o pomstę do nieba»; Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 66.

³⁷ Kodeks Etyki Lekarskiej, art. 32, p. 1; por. M. MACHINEK, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, dz. cyt., s. 79.

³⁸ J. HARTMAN, *W Polsce jest eutanazja: odbywa się bez rozgłosu*. Rozmowa przepr. Katarzyna Świerczyńska, „Dziennik” 46 (2009), s. 11.

³⁹ E. UCHMANOWICZ, *Potrzeby duchowe i wsparcie psychologiczne ludzi będących u kresu życia w kontekście opieki hospicyjnej*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” 2 (2002), s. 67-72; K. DE WALDEN-GAŁUSZKO, *Psychologia dla zespołu hospicjum*, *Opieka hospicyjno-paliatywna - historia, wyjaśnienie pojęć, filozofia postępowania*, http://hospicja.pl/opieka_psych/articyle/274/94.html.

remu, znajdującemu się pod ich opieką. Przetawienie akcentu na punkt widzenia chorego, i liczenie się z jego opinią, ustawia osobę pacjenta i jego potrzeby w centrum uwagi personelu⁴⁰. On i jego życie jest najważniejsze, a jego zdanie w tym względzie uważane jest za święte.

Zespołowość nastawiona na zaspokojenie różnych potrzeb chorego. Główną zasadą pracy zespołowej jest harmonijna współpraca wielu specjalistów z uwzględnieniem koordynacyjnej roli kierownika zespołu. Dobry zespół zadaniowy, powinien cechować się posiadaniem wspólnych celów, norm i zasad postępowania: jasno sformułowanych i zaakceptowanych przez poszczególne jego członków⁴¹.

Holistyczny charakter opieki hospicyjnej: To nastawienie kierunku opieki hospicyjnej także na rodzinę chorego. Poszczególni członkowie rodziny, w sytuacji terminalnej choroby bliskiej sobie osoby, zwykle znajdują się w stanie dużego stresu. Tym samym sami potrzebują stosownego pokierowania, np. w zakresie empatii, etyki itp. Rodzina (zwłaszcza jeśli jest rodziną dobrą, związaną uczuciowo z chorym) przeżywa w tym okresie wiele trudnych chwil⁴², w których - dla dobra pacjenta - powinna znaleźć odpowiednie wsparcie ze strony zespołu hospicyjnego.

Wydaje się, iż te - podane powyżej pryncypia - są wystarczające do tego, aby prawo, które się nimi posługuje, można było uznać za sprawiedliwe.

2.3. Holandia: próba prawnego uzasadnienia eutanazji (w opiece nad pacjentem)

Krajem, który jako pierwszy zmienił swoje ustawodawstwo na korzyść możliwości stosowania eutanazji była Holandia. Jej rozwiązania prawne mogą posłużyć do lepszego zrozumienia uzasadnień etycznych dla takiej decyzji: I tak w ustawie *O kontroli zakończenia życia na żądanie i pomocy w samobójstwie*, z 18 listopada 2000 r.⁴³, (weszła w życie 2002 r.⁴⁴) możemy przeczytać. We wstępie: „My, Beatrix, z Bożej Łaski Królowa Królestwa

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże; por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona* (5.05.1980), AAS 72 (1980) s. 546; por. *Evangelium vitae* nr 65-66; R. FENIGSEN, *Eutanazja. Śmierć z wyboru*, Poznań 1997, s. 41, 129; D. TETTAMANZI, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, dz. cyt., s. 417.

⁴³ Por. <http://www.minbuza.nl>; R. FENIGSEN, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1994.

⁴⁴ Por. P. KONIECZNIK, *Czynna eutanazja – nowe tendencje w niektórych europejskich systemach prawnych*, „Prawo i Medycyna” 12 (2002), s. 20-29.

Niderlandow, Księżniczka Oranii-Nassau itp. Wszystkim, którzy to czytają lub słyszą, (...) podajemy do wiadomości: wzięwszy pod rozwagę, iż jest rzeczą pożądaną, by w Kodeksie Prawa Karnego ująć podstawę wykluczenia kary w odniesieniu do lekarza, który stosując się do mających być prawnie ustalonych kryteriów staranności, dokonuje zakończenia życia na żądanie lub udziela pomocy w samobójstwie⁴⁵. W rozdziale IV: „Kodeks prawa Karnego zostaje zmieniony, jak następuje: Artykuł 293 brzmi: 1. Kto umyślnie pozbawia życia drugiego na jego wyraźne życzenie i poważne żądanie, zostanie ukarany karą więzienia do dwunastu lat lub karą grzywny piątej kategorii. 2. Czyn wymieniony w ustępie 1 nie jest karalny, gdy popełniony został przez lekarza, który przy tym wypełnił kryteria staranności wymienione w artykule 2 Ustawy o kontroli zakończenia życia na żądanie i pomocy w samobójstwie i zameldował o tym lokalnemu lekarzowi stwierdzającemu zgon, zgodnie z artykułem 7, ustęp 2 Ustawy o zwłokach i pogrzebach⁴⁶.

W niniejszej ustawie, widzimy zatem, w zakresie usprawiedliwienia woli, akceptującej ustanowione procedury eutanatyczne, duży nacisk na kryterium staranności. Jest to postawa wybitnie legalistyczna, którą można nazwać pozytywizmem prawniczym. Generalnie rzecz ujmując, wylicza się następujące społeczne argumenty na rzecz stosowania eutanazji, które jednak pozostawiają (w ocenie bioetyki katolickiej) pytanie, czy nie graniczą one ze swoistą etyczną naiwnością albo ze złą wolą ustawodawcy. A) Eutanazja po zalegalizowaniu pozostanie aktem tylko dobrowolnym, na który nie będą mogły mieć wpływu namowy i naciski; B) Nie będzie zgody na eutanazję osób, które są trwale niezdolne do wyrażania swej woli o odebraniu sobie życia; C) Legalizacja zabezpieczy lekarzy przed odpowiedzialnością prawną; D) Zalegalizowanie takowe nie wpłynie ujemnie na działalność opiekuńczą i finansowanie rozwoju programów opieki paliatywnej i medycyny paliatywnej; E) W cywilizowanym społeczeństwie nigdy nie wykorzystają się eutanazji do niewłaściwych działań⁴⁷.

⁴⁵ Ustawa o kontroli zakończenia życia na żądanie i pomocy w samobójstwie, w: *Eutanazja: Prawo do życia prawo do wolności*, red. B. CHYROWICZ, Lublin 2005, s. 178-188; (tłumaczył z niemieckiego – Piotr Morciniec).

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ T. DOBROWOLSKI, *Eutanazja*, „Głos dla życia” 1/24 (2002).

2.4. Japonia: tworzenie gett na prowincji dla samotnych staruszków

Władze Japonii, chcąc rozwiązać kryzys demograficzny związany ze starzeniem się społeczeństw (ponad jedna czwarta Japończyków skończyła 65 lat, osiem procent 80 lat, a ponad 60 tys. seniorów przekroczyło setkę), pragną stworzyć adekwatny do sytuacji plan co do seniorów i ich społecznej sytuacji: „Zamierzają wysiedlać ich na prowincję i apelują, by nie byli ciężarem dla społeczeństwa”⁴⁸. W tym kontekście: „Taro Aso, japoński minister finansów, stwierdził, że starsi ludzie, którzy nie są w stanie poradzić sami sobie, powinni mieć możliwość śmierci tak, żeby państwo nie płaciło za niepotrzebną opiekę medyczną”⁴⁹. Gubernator prefektury Mie uważa, że „program rządowy przypomina dawny zwyczaj «ubasute». Jak głosi legenda biedni wieśniacy, których nie było stać na utrzymanie starych i chorych matek, porzucali je w górach, w odosobnionych miejscach. Staruszki umierały z głodu i pragnienia. Porzucanie ojców na pastwę losu nazywano «oyasute»⁵⁰.

2.5. Kryptanazja zaprzeczeniem dotychczasowych uzasadnień o eutanazji jako aktu litości

Fakt, że istnieje w wielu krajach kryptanazja (tj. skracanie pacjentowi życia bez jego wiedzy i uzyskanej zgody, w imię walki z bólem oraz niegodziwością życia), zaprzecza społecznym ideom sprawiedliwości w praktykach eutanazji, choćby tylko tej, iż jest to autentyczna, współczująca odpowiedź na prośbę cierpiącego. Kryptanazja ma takie same korzenie co eutanazja. Jej zwolennicy twierdzą, iż człowiek, będąc istotą wolną, ma prawo do samobójstwa. Taki stan rzeczy, jednak, jest przemilczany ze względu na wcześniej ustaloną poprawność polityczną. Statystyki są tu przerażające. Np. w Holandii uśmiercanie pacjentów właśnie w taki sposób stanowi ponad 11 proc. wszystkich zgonów. „W pierwszym roku, w którym taki raport sporządzono (1990), zabiegi kryptanazji stanowiły ponad połowę wszystkich dokonanych eutanazji – aż 14 691 spośród 25306 przypadków. Liczba

⁴⁸ Japoński minister: starsi ludzie powinni mieć możliwość śmierci, [http://wiadomosci.onet.pl/swiat/japonski-minister-starsi-ludzie-powinni-miec-mozliwosc\(5.05.2016\)](http://wiadomosci.onet.pl/swiat/japonski-minister-starsi-ludzie-powinni-miec-mozliwosc(5.05.2016)).

⁴⁹ Tamże: „Koncepcja rządowa zakłada przeprowadzkę emerytów z gęsto zaludnionych aglomeracji miejskich na prowincję, by zrobili miejsce młodemu pokoleniu. Odpowiadając na głosy krytyki minister Shigeru Ishiba tłumaczy, że przeprowadzka na wieś nie jest przymusowa”.

⁵⁰ Tamże; por. P. SINGER., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 39nn.

ta powinna być nawet jeszcze wyższa, gdyż w statystykach nie uwzględniono niedobrowolnego uśmiercania noworodków, dzieci i pacjentów chorych psychicznie⁵¹. Już Jan Paweł II zauważył ten bolesny problem. W encyklice *Evangelium vitae* ocenił to zjawisko jako „szczyt niesprawiedliwości”: Pisał: „eutanzja staje się aktem jeszcze bardziej godnym potępienia, gdy przybiera formę zabójstwa dokonanego przez innych na osobie, która w żaden sposób jej nie zażądała ani nie wyraziła na nią nigdy zgody. Szczytem zaś samowoli i niesprawiedliwości jest sytuacja, w której niektórzy – na przykład lekarze lub pracodawcy – roszczą sobie władzę decydowania o tym, kto ma żyć, a kto powinien umrzeć”⁵².

Podobną sytuację jak jest to w Holandii mamy w Wielkiej Brytanii. Tam jednak „rozgorzała burza, po tym, jak jeden z lekarzy opisał praktyki stosowane na śmiertelnie chorych noworodkach i małych dzieciach w brytyjskich hospicjach i szpitalach. Maluchy za zgodą rodziców i pod kontrolą lekarzy pozbawiane są dostępu do dożylnego żywienia i ostatecznie umierają z głodu i odwodnienia. Wszystko odbywa się zgodnie z przepisami obowiązującymi w NHS (brytyjskim funduszu zdrowia) i regulowanymi przez program *Liverpool Care Pathway*”⁵³, (w skrócie LCP). Jest to tzw. ścieżka opieki dla umierających. Są to wytyczne, które doprowadzają do tego, że każdego roku umiera na tej drodze prawnej ok. 130000 osób. Tj. wobec tylu osób rocznie stosuje się regulacje LCP. „Zwolennicy programu podkreślają, że zapewnia on godną śmierć i pomoc często zagubionej w tej sytuacji rodzinie. Zapobiega również złemu traktowaniu ludzi w ostatnich dniach ich życia”⁵⁴. Przeciwnicy LCP natomiast uważają, że jest to for-

⁵¹ G. GÓRNY, *Kryptanazja w cieniu eutanazji*, „Nowe Państwo” 13 (2007), s. <http://www.panstwo.net/print/811>; por. A. Maksymowicz, *Eutanazja – znak naszych czasów*, „Studia Humanistyczne AGH” 3 (2005), s. 145-153.

⁵² *Evangelium vitae* nr 66; por. *Sytuacja człowieka słabego we współczesnej cywilizacji. Sympozjum naukowe*. Toruń 10 maja 1997, red. A. WOJCIECHOWSKI, Toruń 1999.

⁵³ Nowy wspaniały świat: eutanazja w białych rękawiczkach, <https://wolna-polska.pl/wiadomosci/nowy-wspanialy-swiat-eutanazja-w-bialych-rekawiczkach> (7.12.2012); por. E. KOWAŁSKI, *Zanegowanie prawa miłości jest zanegowaniem prawa wolności*, „Nasz Dziennik” 3 (2009), s. 6-7.

⁵⁴ Tamże; por. Belgia 2 tysiące eutanazji rocznie. Jej tragiczna w skutkach „popularność” rośnie, [http://www.pch24.pl/belgia--2-tysiacie-eutanazji-rocznie--jej-tragiczna-w-skutkach-popularnosc--rośnie\(01.05.2016\)](http://www.pch24.pl/belgia--2-tysiacie-eutanazji-rocznie--jej-tragiczna-w-skutkach-popularnosc--rośnie(01.05.2016)); tamże: „Eutanazja w Belgii jest coraz bardziej popularna. W ciągu roku zanotowano 2000 jej przypadków, co stanowi 2 proc. wszystkich zgonów w tym kraju. W latach 2008-2013 podwoiła się liczba osób proszących o ten rodzaj śmierci. 65 z nich zdecydowało się na to z powodu depresji. Do eutanazji uciekają się także osoby tracące wzrok, chore na Alzheimera w fazie początkowej, zmęczone życiem, przestępcy seksualni, ludzie w podeszłym wieku i samotni”.

ma eutanazji, która ma na celu zwolnienie zajętych przez chorych szpitalnych łóżek i zaoszczędzenie pieniędzy. „Ostatnio coraz częściej pojawiają się (...) głosy krytyczne, mówiące o tym, że sztywne regulacje niesłusznie spisują ludzi na straty. Zdarzały się przypadki kwalifikowania do (tegoż) programu ludzi, którzy wcale nie byli umierający, odmawiając im tym samym leczenia”⁵⁵.

3. Niektóre (ważniejsze) treści w kwestii propagowania idei ruchu hospicyjnego

Tezy, jakie nasuwają się z niniejszej analizy bioetycznej przypadku, jakim jest ruch hospicyjny, i jego rozwój w Polsce i Europie, są następujące. Otóż, jeśli nawet od strony organizacyjnej (oprócz paru wyjątków) rzeczy dotyczące hospicjów układają się po myśli antropologii chrześcijańskiej (ośrodków takich jest coraz więcej, jak i środków materialnych na ich prowadzenie), to jednak pojawia się problem, jeśli chodzi o wpływ mentalności eutanatycznej na jakość, prowadzonej w niniejszych ośrodkach, opieki. W myśl etyki katolickiej, normy postępowania w opiece hospicyjnej nie mogą różnić się od etyki mającej zastosowanie w innych dyscyplinach i dziedzinach. To znaczy nie mogą być wyjątkiem od zakazu zabijania. Jednak w wielu krajach eutanazja jak też kryptanazja istnieją. To musi przekładać się na funkcjonowanie instytucji społeczno-prawnych w społeczeństwie, nawet tych, które uważają, że jest ona istotnym złem (lub po prostu zagrożeniem). Przyczyniają się do tego mechanizmy ustawodawcze, kierujące się zasadą pryncypium większościowego, co w dużej mierze odzwierciedla zastane (albo proponowane) liberalne opinie społeczne. Jednak niniejsza konstatacja nie ustala, na ile oraz jak skuteczny może być tenże negatywny wpływ, jawnie akceptujący mechanizmy kultury śmierci, na poszczególne decyzje obywateli (np. pracowników hospicjów).

U schyłku życia także obowiązują takie wartości jak szacunek dla człowieka, poszanowanie życia ludzkiego, obowiązek usmierzania bólu, czynienie dobra, ograniczenie zła itp. Zatem: „U borykającego się z wielością cierpień i problemów pacjenta, zmierzającego niekiedy samotnie do kresu życia, należy odróżnić sytuację biologiczną od potrzeb psychosocjolo-

⁵⁵ Tamże; por. K. MALINOWSKA – K. URBAN, *Argumenty przeciw eutanazji*, „Służba Życiu” 1 (2003), s. 8-13.

gicznych i duchowych⁵⁶. Chory, który odczuwa troskę miłości i opiekę ze strony najbliższych (a także personelu medycznego) zwykle nie popada w załamanie czy rozpacz. Gorzej jest z tymi, którzy są pozostawieni w samotności, w obliczu przeżywanego cierpienia i obawy nadciągającej śmierci. „Prośby ciężko chorych, niekiedy domagających się śmierci, nie powinny być rozumiane jako wyrażenie prawdziwej woli eutanazji: prawdziwie zawsze chodzi o pełne niepokoju wzywanie pomocy i miłości. Chory potrzebuje miłości, gorącego uczucia ludzkiego i nadprzyrodzonego, którymi mogą i powinni go otaczać bliscy, rodzice i dzieci, lekarze i służba zdrowia⁵⁷.”

Trzeba także podkreślić, że eutanazja została narzucona społeczeństwu przez środowiska liberalne, i że proceder ten zatruwa społeczne relacje (nie omijając hospicjów) na zasadzie samo nakręcania się zła, które można nazwać zaciemnieniem różnicy pomiędzy dobrem a złem moralnym. Livio Melina prof. z Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego (obecnie kierujący Papieskim Instytutem Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną) miał zupełną rację pisząc na temat przyczyn i skutków eutanazji, jeszcze w 1996 roku: „Pomiędzy tymi różnymi zachowaniami, gdzie człowiek uzurpuje sobie władzę równą Bogu, gdzie życie słabszego pozostawione jest w rękach silniejszego, to znaczy poczynając od eutanazji dokonanej z litości na terminalnie chorym, który pojmuje takie działanie jako pewne wyzwolenie z cierpienia, a kończąc na samowoli praktykowania eutanazji na wszystkich tych, których życie jest uważane za niegodne egzystencji, istnieje logiczne powiązanie⁵⁸. Chodzi o to że: „Wystarczy, aby jeden raz, powodowani fałszywym współczuciem, zgodzić się na jej zastosowanie, a eutanazja przekształci się w śmiertelną pasję, zatruwać będzie umysł i serce. Kiedy lekarz odważy się pogwałcić absolutne pryncypium nietykalności życia ludzkiego, wtedy staje się logiczne i tragicznie konieczne, aby taka osoba poczuła się ekspertem nabywającym władzę nad życiem i śmiercią osób niepełnosprawnych. Taki ktoś zacznie myśleć: «mam pa-

⁵⁶ J. ŁUCZAK, *Etyka w opiece paliatywnej*, w: Eutanazja: perspektywa religijno – medyczna – prawna, etyka kresu życia, Symposium Ogólnopolskie, Lublin 1996, s. 15-29; 44; por. A. BARTOSZEK, *Opieka paliatywna jako alternatywa dla eutanazji*, w: Eutanazja w dyskusji, red. P. MORCINIEC, Opole 2001, s. 151-154.

⁵⁷ Tamże; por. M. SYGUT-NOWAK, *Śmierć na życzenie: holenderskie dzieci ofiarami eutanazji?*, „Wprost” 34 (1999), s. 59n.

⁵⁸ L. MELINA, *Corso di bioetica. Il vangelo della vita*, Casale Monferrato 1996, s. 207-208nn; por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji Iura et bona. 05.05.1980; Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 65.

cjentów, których życzenie kontynuowania życia jest irracjonalne i kapryśne, ponieważ ich życie jest od strony biologicznej do pogardzenia, ciężarem nie do zniesienia, ekonomicznym roztrwonieniem». Poczucie się wręcz zobowiązany wziąć na siebie moralną odpowiedzialność, aby położyć koniec takiemu nieużytecznemu życiu⁵⁹.

W imię sprawiedliwości, ludzi, którym jest łatwiej dać śmiertelny zastrzyk niż okazać miłość bliźniemu, prawo cywilne powinno izolować od społeczeństwa, karać surowymi sankcjami. Po prostu, jeśli ruch hospicyjny, o którym tu mowa, nadal ma być skuteczną alternatywą dla eutanazji, to dla jego dalszego rozwoju potrzebne jest prawne zastopowanie zabójczej mentalności i praktyki, która ją wspiera. Prawo cywilne musi umieć i chcieć bronić dobra swoich obywateli, także tych (śmiertelnie) chorych. Problem jest palący, bowiem w wielu przypadkach dzieje się na odwrót. Np. belgijski parlament zgodził się na rozszerzenie prawa do żądania eutanazji na terminalnie chore dzieci i osoby małoletnie. W Holandii jest to też możliwe, tj. w przypadku dzieci mających więcej niż 12 lat.

Fałsz (niesprawiedliwość, etyczne zło) prawa cywilnego, które dozwala na stosowanie eutanazji, ujawnia się poprzez brak właściwego odwołania się do holistycznej, tj. medycznej i religijnej prawdy o człowieku, a ustawodawcę stawia pod pręgierzem osądu, iż działa on w duchu błędnego redukcjonizmu antropologicznego. Chodzi o odrzucenie miłości chrześcijańskiej, empatii, mogącej najskuteczniej wyjść z pomocą człowiekowi cierpiącemu, temu, który wymaga (idąc definicją Światowej Organizacji Zdrowia), opieki hospicyjnej. Tamże: (WHO 1990): „Celem opieki paliatywnej jest osiągnięcie możliwie najlepszej jakości życia pacjentów i ich rodzin”, „tzn. zapobieganie i znoszenie cierpienia” (WHO 2002), eutanazja zaś jest czymś, co eliminuje cierpienie wraz z samym pacjentem, dokonując na nim aktu brutalnego (ukrytego bądź jawnego) zabójstwa⁶⁰.

Odwołując się do idei prawa stanowionego, do najbardziej podstawowego poczucia sprawiedliwości, leżącego u podstaw prawodawstwa i pokojowego układania stosunków między ludźmi, (która brzmi: *oddaj bliźniemu*

⁵⁹ L. MELINA, *Corso di bioetica*. Il vangelo della vita, dz, cyt., s. 207-208nn; Belgia 2 tysiące eutanazji rocznie. Jej tragiczna w skutkach „popularność” rośnie, art. cyt., <http://www.pch24.pl/belgia>; tamże: „Onkolog z katolickiego uniwersytetu w Leuven, Benoît Beuselinck podkreśla, że eutanazja stała się już „śmiercią jak każda inna”. Jego zdaniem doświadczenie Belgii potwierdza teorię równi pochyłej. Gdy tylko naruszymy jasną zasadę mówiącą, że lekarz nie może bezpośrednio i dobrowolnie zabić chorego, wówczas znajdą się coraz liczniejsze wskazania, utrudniające, a nawet uniemożliwiające wytyczenie wyraźnych granic eutanazji”.

⁶⁰ Por. K. KĘCIEK, *Doktorze nie zabijaj mnie*, „Przegląd Powszechny” 4 (2005), s. 85-92.

to, co się jemu należy w całej prawdzie jego istnienia), mamy prawo żądać od każdego ustawodawcy, aby zaniechał legalizowania praktyk eutanazji i propagowania ich jako coś humanitarnego, jako coś co niesie ludziom ulgę w cierpieniu, i pozwala im godnie umrzeć. Nadto, trzeba zrobić wszystko, aby prawo cywilne (w imię wspomnianej już zasady sprawiedliwości) zaczęło działać przeciwnie do tego, jak to jest dotychczas, gdy legalizuje się i depenalizuje uśmiercanie człowieka z tzw. litości. „Już w starożytności dostrzegano, że tylko prawo oparte na wartościach jest w stanie pełnić rolę właściwego regulatora stosunków społecznych. Za wielkim prawnikiem rzymskim – Ulpianem, można powtórzyć: *ius est ars boni et aequi* „prawo jest sztuką stosowania tego, co dobre i słuszne”⁶¹. Ale dziś sztuka ta nie wymaga szukania podstawowych wartości na temat człowieka, jak to było dawniej. Antropologia katolicka, już dawno temu całkiem dobrze opisała godność (przyrodzoną i nadprzyrodzoną) człowieka, które to wartości są i powinny być w prawdziwej demokracji wyznacznikami stanowienia prawa cywilnego i jego sprawiedliwości. Tej zasady nie da się zmienić (albo tylko ignorować) bez dokonywania gwałtu na konstytucyjnych prawach obywateli do wolności sumienia oraz wolności religijnej. Na gwałt zaś należy, zgodnie z zasadami normatywnej bioetyki, odpowiadać zasadą nieposłuszeństwa cywilnego, czyli zasadą obiekcji sumienia, zapisaną jako obywatelskie uprawnienie w konstytucji wielu państw.

Zakończenie

Wymiar eklezjalny nauki o złu eutanazji i jej stosowanie w niektórych krajach w Europie i na świecie, musi łączyć się z przestrzeganiem ludzi pracujących w hospicjach, aby byli czujni na tę problematykę, a już w szczególności na problematykę kryptanazji, jeśli chodzi o takie kraje jak Polska, gdzie eutanazja jest nielegalna, a tendencje proeutanatyczne niestety istnieją. Z drugiej strony należy podkreślić dobry przykład, i jego społeczne ważne znaczenie, jaki dają te ośrodki opieki hospicyjnej, w których ideały antropologii katolickiej są nadal zachowywane. Chodzi o prawa pacjenta (a już szczególnie o to, które bierze w ochronę życie ludzkie), że jest ono absolutnie nietykalne, niezbywalne, czyli święte. W innym przypadku, tj. gdy zabraknie dobrego przykładu (i związanej z nim bioetycznej nauki), co po-

⁶¹ B. BANASZAK, Wykład inauguracyjny. Rola wspólnych wartości w procesie integracji europejskiej, art. cyt., <http://www.uz.zgora.pl>; por. Papińska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, Karta Pracowników Służby Zdrowia, w: dz. cyt., s. 626nn.

ciąga innych do naśladowania, kraje, w sprawie stosowania eutanazji, jeśli już znajdują się na tzw. równi pochyłej, nie będą mogli zmienić swojego myślenia oraz działania. Innym wnioskiem jest to, iż nie wolno patrzeć na pracę hospicjów jako na działalność gospodarczą. To mogłoby doprowadzić do zamknięcia takich zakładów – z przyczyn ekonomicznych, oraz wprowadziłoby zasady wykluczające standardy holistycznego traktowania pacjenta (tzn. empatycznego, opartego na całkowitej prawdzie o człowieku).

Streszczenie

Artykuł podejmuje problematykę prowadzenia ośrodków opieki hospicyjnej w perspektywie legalizacji eutanazji. Opieka ta, jeśli jest prowadzona w myśl antropologii katolickiej wyklucza ze swojej praktyki postawy akceptujące eutanazję, ale respektuje prawo pacjenta do godnej śmierci. Należy to rozumieć tak, że pacjentowi nie wolno jest przyspieszać swego zgonu, ale może on odmówić takiej terapii, którą określamy za uporczywą. Zło etyczne uporczywości jest tu widziane w tym, że ewentualne procedury medyczne nie rokują już poprawy zdrowia pacjenta, a mogą jedynie przedłużyć mu cierpienie (oraz np. utratę środków do życia). Jedynie taka opieka, która jest oparta na antropologii katolickiej, obiektywnie odpowiada na oczekiwania pacjenta, i jako taka powinna być respektowana przez ustawodawstwo państwowe. Kraje, gdzie mentalność eutanatyczna bierze górę w ustawodawstwie cywilnym, dopuszczają się niesprawiedliwości wobec chorego człowieka, który będąc w sytuacji granicznej (tj. będąc chorym i cierpiącym), może łatwo ulec presji otoczenia, oczekującego od niego tej, a nie innej decyzji. Tak może się dzieć nie tylko w szpitalach, ale również w takich ośrodkach jak hospicjum. A że tak jest, tj., że eutanazja nie ma wiele wspólnego z prawdziwą litością (miłością) do człowieka, świadczy fakt, że w kontekst eutanazji wpisuje się coraz częściej stosowanie przez lekarzy kryptanazji. Jest to uśmiercanie chorego, z powołaniem się na litość, ale bez jego wiedzy. Natomiast to nie co innego, tylko zasada sprawiedliwości, wynikająca z prawa naturalnego, nakazuje im wszystkim niezależnie od wyznawanego światopoglądu, aby oddać bliźniemu to, co się jemu należy. Tu miarą słuszności jest i musi być poznana lub dostępna medycynie prawda o człowieku.

Słowa kluczowe: *eutanazja a hospicja; ruch hospicyjny, zasada sprawiedliwości; prawda o człowieku; antropologia katolicka.*

Law and Its Justice (as a Principle of Social Order), as Condition for the Realization of the Idea of the Hospice Movement: A Bioethical Analysis

Summary

Article take the issue of conducting centers of hospice care in the perspective of the legalization of euthanasia. This care, conducted in accordance with Catholic anthropology excludes from its practice of accepting euthanasia attitude, but respects the patient's right to die with dignity. Meanwhile, the countries where euthanasia mentality prevails in the civil legislation, committing injustice to the sick man. Being in the situation of the border (ie. Being sick and suffering), it can easily be peer pressure, waiting for him this, and no other decision. And so it is that euthanasia does not have much in common with true compassion (love) to a man, by the fact that more and more often used by doctors killing the patient without his knowledge. On the other hand - is the principle of justice, which is a principle of natural law, it requires all of them regardless of the beliefs we profess to give his neighbor what he should be. The measure of fairness here is the truth about man. The truth about the man tells love him and always defend his life (also and above all in a hospice).

Key words: *euthanasia and hospices; hospice movement, the principle of justice; truth about man; catholic anthropology.*

KS. PIOTR MRZYGLÓD

ETYCZNO-MORALNE POSTAWY WOBEC
CIERPIENIA, NIEULECZALNEJ CHOROBY
I ŚMIERCI CZŁOWIEKA
– W ŚWIETLE USTALEŃ ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Treść: Wprowadzenie; 1. Antropologiczna „anatomia” problemu choroby, cierpienia i śmierci; 2. Postawy i zachowania człowieka wobec widma nieuleczalnej choroby oraz dramatu śmierci; Zakończenie.

*Człowiek nie umiera przez fakt, że zachorował,
ale zdarza mu się zachorować, ponieważ musi umrzeć...*

Umberto Galimberti¹

Wprowadzenie

„Współczesny człowiek – jak to niejednokrotnie podkreślał papież Jan Paweł II – coraz bardziej bytuje w lęku!”². Na ten stan składa się zapewne wiele rozmaitych czynników: psychologicznych, społecznych, kulturowych i ekonomicznych, jednak cierpienie, ból, choroby (zwłaszcza te nieuleczalne), a wreszcie „największy wróg” człowieka – śmierć, od zarania dziejów ludzkości, stanowią przedmiot największych ludzkich obaw, strachu, a nie-

Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, kierownik Katedry Metafilozofii i Teorii Poznania w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej, petros@piotr-mrzyglod.pl, kom. 602 345 954.

¹ U. GALIMBERTI, *I miti del nostro tempo*, Milano 2009 [motto]. Starożytni Grecy, którzy – jak zauważa w swej książce *Mity naszych czasów* włoski filozof i psychoanalityk Umberto Galimberti – zasadniczo nie posiadali pozaziemskich nadziei eschatologicznych, doskonale znali okrucieństwo natury „żywiącej się” śmiercią rodzących się istnień. Dlatego wychodząc od tej tragicznej wizji nauczali cierpliwie znosić ból i choroby, aby przez krótki czas, jaki został nam dany, przeżyć tzw. „dobre życie”, które umiejętnie prowadzone, a nie bezmyślnie rzucające w wir egzystencjalnych zdarzeń, mogło być również, w jakimś sensie, życiem szczęśliwym. Zob. U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano 2005.

² JAN PAWEŁ II, *Encyklika «Redemptor hominis»* nr 15, Wrocław 1994, s. 44.

jednokrotnie najbardziej irracjonalnych fobii. Nie dając się bowiem prosto zracjonalizować, działając niczym „trucizna”, która czasem gwałtownie, a czasem powoli zatruwa wnętrze człowieka, i nie tylko destabilizuje kolejne sektory naszej biologicznej oraz psychicznej (duchowej) egzystencji, ale wprost odbiera nam naturalną radość osobowego przeżywania własnego bytowania w konkretnym „tu i teraz”.

To one właśnie, używając znanej i filozoficznie doniosłej retoryki Jaspersowskiej, tworzą w przestrzeni doświadczenia egzystencjalnego tzw. „sytuacje graniczne”³, z którymi każdy z nas, prędzej czy później, będzie się musiał zmierzyć, i wobec których – niezależnie od posiadanego stanu wiedzy, deklarowanego światopoglądu, konfesji czy wewnętrznych uzasadnień czy przekonań – będzie musiał stanąć. Wszak wszystkie nasze pytania dotyczące choroby, udręki żywota, cierpienia i śmierci są *de facto* pytaniami skierowanymi tak naprawdę do życia. Wszystkie te elementy bowiem stanowią najbardziej swoiste „składowe życia”, które w takim właśnie wymiarze i konstelacji stają się udziałem bezwzględnie każdego człowieka. Każdy z nas przecież się rodzi, każdy dorasta, każdy choruje, każdy cierpi jakiś ból, każdy się zestarzeje i w końcu umrze. Dzieje się tak, ponieważ to, co zwykliśmy nazywać „ludzką naturą” jest nam dane w sposób bezwzględny, tzw. nadane wszystkim ludziom wszystkich czasów – stąd nie generuje jakichkolwiek wyjątków. Jednak zajmowane już konkretne ludzkie postawy wobec wymienionych zjawisk bywają różnorodne. Wynikają one najczęściej nie tylko z edukacji, wyznawanej religii, osobistych doświadczeń, temperamentu i usposobienia, ale są nade wszystko konsekwencją akceptacji (czasem świadomej, czasem nieświadomej) określonego typu myślenia, czyli konkretnej filozofii⁴.

Być może z tego powodu na fali głoszonej dziś powszechnie tzw. „kultury witalnej” temat bólu, cierpienia i chorób, nie wyłączając przerażającego ludzkość fenomenu śmierci – jako niewygodny i nie dający się w żaden sposób wpisać w ideologię „kultu ciała” i religii „wiecznej młodości” (podsyconą ideami prymitywnego hedonizmu, bez troski i permissywnemu) wy-

³ Zob. K. JASPERS, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska i M. Skwieciński, (w:) R. RUDZIŃSKI, *Jaspers*, Warszawa 1978. „Sytuacje graniczne” to pojęcie odgrywające ważną rolę w myśli niemieckiego filozofa i psychiatry Karla Jaspersa. Odnosi się ono do absolutnie skrajnych sytuacji egzystencjalnych, takich jak: porzucenie, nieuleczalna choroba, ból, śmierć itp. Dopiero ich świadome przeżycie i doświadczenie pozwala, zdaniem Jaspersa, na odczytanie „szyfrów transcendencji”, czyli autentycznych sensów świata ukrytych w różnych, i nie zawsze dających się zracjonalizować, wydarzeniach.

⁴ Por. S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 121.

łączony zostaje programowo poza nawias. Wszystko to razem wzięte sprawia, że wspomnianym wyżej zagadnieniom sukcesywnie odmawia się obywatelstwa, tak w życiu codziennym jak i w poważnie uprawianej nauce⁵. Jako medialnie nienoisne – wręcz niszowe – zagadnienia te systematycznie ruguje się także z szeroko rozumianego dyskursu filozoficznego – zapominając o tym, co z dumą o „umiłowaniu mądrości” pisał Wielki Platon, że cała filozofia w ostateczności jest niczym innym, jak *meditatio misterium mortis* – czyli „kontemplacją i medytacją tajemnicy śmierci”⁶. Ta bowiem – jak dopowiadał dalej ten wybitny Ateńczyk – przynosi dopiero ludzkości prawdę, mądrość, nadzieje i wybawienie.

Tymczasem, paradoksalnie, w klimat intelektualny współczesnego świata kwestie takie jak: nędza i kruchość ludzkiego żywota, cierpienie i choroby (zwłaszcza te pozbawione optymistycznych rokowań, czyli tzw. nieuleczalne) oraz szeroko rozumiane zagadnienie umierania – wpisują się jako nieprzekraczalne „tabu”, albo element przedziwnej „zmowy milczenia”⁷. Zjawisko to oraz jego postępujący proces doskonale opisał i zanalizował wybitny dwudziestowieczny francuski filozof i historyk cywilizacji Pierre Chaunu, wypowiadając znamienne – i chyba nawet jakoś „prorocze” – słowa: „Zdarzyła się nam dziwna przygoda: zapomnieliśmy, że musimy umrzeć. To właśnie kiedyś stwierdzą historycy po zbadaniu całości źródeł pisanych naszych czasów. Analiza bowiem wykaże, iż na około sto tysięcy wypowiedzi powstałych podczas ostatnich lat, średnio tylko dwieście (a więc zaledwie 0,2%) podejmuje problem śmierci. Z podręcznikami medycyny łącznie”⁸.

⁵ Zob. w związku z tym: J. DERĘGOWSKA, *Jednostkowość procesu umierania wobec współczesnej tabuizacji i instytucjonalizacji śmierci*, (w:) *W drodze do brzegu życia*, t. 11, red. E. Krajewska-Kułak i inni, Białystok 2013, s. 391-400.

⁶ PLATON, *Fedon* 68 B-C, (w:) TENŻE, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki i A. Lam, Warszawa 2007, s. 238; Por. w związku z tym: J. DOMAŃSKI, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 9. W takiej platońskiej perspektywie wydaje się, iż jedynym sposobem przygotowania się do śmierci jest podjęcie trudu filozofowania. Tylko ono jawi się jako jedyna sensowna reakcja wobec nieuchronności spotkania z ostatecznym losem i tajemnicą. Filozofia zatem jako jedyna przestrzeń staje się więc próbą takiego przygotowania, które pozwoli człowiekowi zrozumieć czym naprawdę jest „wydarzenie śmierci”. Dlatego właśnie Platon mówi do swego ucznia Fedona, iż filozofia rozumiana w swej najgłębszej treści jest „ćwiczeniem się w śmierci”. I właśnie owo greckie wyrażenie odkryte w tekstach Platona łacińska tradycja cyrońska przetłumaczyła jako *commentatio* bądź *meditatio mortis*. TAMŻE; Zob. w związku z tym również: S. SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 105.

⁷ J. DERĘGOWSKA, *Jednostkowość procesu...*, art. cyt., s. 396-397.

⁸ Cyt. za: V. MESSORI, *Wyzwania wobec śmierci*, tłum. T. Jania i B. Zawada, Kraków 1995, s. 11. Francuski tanatolog Philippe Ariès, pisał, iż: „Tym co jest naprawdę chorobliwe w czło-

Konkludując, należy zatem stwierdzić, iż rysuje się nam głęboko urojony i niestety, w jakiejś mierze, karykaturalny obraz świata w którym żyjemy. Ten zaś kładzie się u podstaw fałszywie budowanej antropologii, ukazującej życie ludzkie jako nieustanne pasmo szczęścia, zmysłowości oraz beztroskiego „tu” i „teraz”, rodem ze znanego jazzowego tematu Bobby’ego McFerrina: *Don't worry be happy*⁹ albo też, każącego świadomie „użyć sobie życia do woli” rzymskiego poety Horacego – otwarcie głoszącego tezę: *Carpe diem!*¹⁰

Jak widać współczesny człowiek zagubiony w wytworzonej przez siebie cywilizacji technicznej zachowuje się, jakby wyraźnie zatracił ostateczny horyzont własnego życia, albo też, co gorsza – jako *homo ludens* – horyzont ten odnalazł wyłącznie w beztroskiej „zabawie w życie”. Stąd temat dziesiątkujących ludzkość kataklizmów, problem bólu, cierpienia, chorób, umierania oraz samej śmierci – przeraża go jak żaden inny. Przeraża go do tego stopnia, że sukcesywnie wypiera go głęboko do podświadomości, wmawiając sobie – że „sprawa ta mnie nie dotyczy”.

Stąd wydaje się, iż tym bardziej rośnie potrzeba odważnego, otwartego i nade wszystko wszechstronnego dyskursu – nie tylko na temat zagadnienia niedyskutowalnej doniosłości ludzkiego życia, sztucznych i naturalnych mechanizmów wydłużania czasu jego biologicznego trwania, czy

wieku, to nie nazbyt otwarte mówienie o śmierci, ale właśnie milczenie na jej temat, jak to się dzieje dzisiaj”. TAMŻE, s. 15.

⁹ Por. P. MRZYGLÓD, *Filozoficzne rozumienie śmierci oraz jej interpretacja w świetle antropologii św. Tomasza z Akwinu*, „Perspectiva” Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, 1(2011), s. 163 oraz TENŻE, *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy...? Postmodernizm?, „«Perspectiva» - Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”* 2(2012), s. 107. Powstały w 1988 roku utwór muzyczny *Don't worry, be happy*, autorstwa Bobby’ego McFerrina, zachęcający słuchaczy do nieskrępowanego optymizmu oraz nieprzejmowania się niczym – stał się z czasem na kontynencie amerykańskim, nie tylko bardzo popularnym słowem-kluczem, ale wydatnie przyczynił się także do masowego wylansowania w USA trwającej do dziś „mody” a nawet pewnej „filozofii życia”. Przebój ten traktowany niemal jak „manifest” beztroski i szczęścia, wzywał człowieka XX wieku, do wyzwolenia się z tego, co go ogranicza i co krępuje jego wolność. Nakazywał wierzyć w szczęście, które nic nie kosztuje i jest na wyciągnięcie ręki. Absolutyzując „beztroskę życia” traktowany jest jako jedna z ikon tzw. „kultury ponowoczesnej”.

¹⁰ Zob. HORACY, *Carpe diem*, tłum. H. Sienkiewicz, (w:) TENŻE, *Pieśni*, 1, 11, 8, Warszawa 2001. „Nie pytaj próżno, bo nikt się nie dowie, jaki nam koniec szykują bogowie, i babilońskich nie pytaj wróżbiarzy. Lepiej tak przyjąć wszystko jak się zdarzy. A czy z rozkazu Jowisza ta zima co teraz wichrem wełny morskie wzdyma, będzie ostatnia czy też nam przysporzy lat jeszcze kilka tajny wyrok boży nie troszcz się o to i... klaruj swe wina. Mknie rok za rokiem, jak jedna godzina. Więc łap dzień każdy, a nie wierz ni trochę w złudnej przyszłości obietnice płocze”. TAMŻE.

też stawiania kolejnych jego ostatecznych granic – ale również nad osobowym przeżywaniem dramatycznych egzystencjalnych „wydarzeń”, które w sposób adekwatny w to życie się wpisują. I tym właśnie niezwykle trudnym kwestiom poświęcamy niniejszy szkic, który traktujemy jedynie jako swoisty przyczynek do szerszej – przede wszystkim – filozoficzno-etycznej dyskusji.

1. Antropologiczna „Anatomia” problemu choroby, cierpienia i śmierci

Choroba, wyczerpujące i dekonstruujące powoli ludzki organizm cierpienie, a w końcu śmierć – i to niezależnie od zastosowanych tutaj medycznych czy filozoficzno-egzystencjalnych, demarkacji, jak również palety przyjmowanych definicji¹¹ – zawsze pozostają nie dającym się wytłumaczyć skandalem, wobec niepojętego cudu, daru i faktu życia. Tym bardziej więc – używając retoryki wybitnego francuskiego myśliciela Jeana Guittona – stają się nie tylko dla etyki czy filozofii, ale również medycyny (pomimo, iż tyle już wydawałoby się w tej przestrzeni powiedziano i odkryto) „absur-

¹¹ Obecnie najmniej budzącą kontrowersji, i przez ten fakt powszechnie przyjmowaną w środowiskach medycznych po falsyfikacji tzw. „klasycznej definicji śmierci” (jako „śmierci krążeniowej”) jest tzw. „helsińska definicja śmierci” określana jako śmierć mózgowa. Jest to definicja utożsamiająca śmierć człowieka jako całości z nieodwracalnym ustaniem funkcji mózgu. W Polsce taka „definicja” śmierci, jako śmierci całego mózgu obowiązuje w jej ostatecznym brzmieniu od dnia 17 lipca 2007 roku. Rozpoznanie śmierci mózgu pozwala na zaprzestanie dalszego, niecelowego leczenia (tzw. „uporczywej terapii”) oraz na możliwość pobrania ze zwłok ludzkich narządów do celów transplantacyjnych. Chorego bada komisja składająca się z trzech lekarzy specjalistów, która w oparciu o spełnione wymagane kryteria wstępne stwierdzenia i wykluczenia, wykonane próby oraz (jeśli konieczne) wyniki przynajmniej jednego badania instrumentalnego stwierdza zgon, mimo utrzymującej się czynności serca. W skład komisji ds. stwierdzania śmierci mózgu wchodzi trzech lekarzy specjalistów, w tym co najmniej jeden specjalista w dziedzinie anestezjologii i intensywnej terapii oraz jeden w dziedzinie neurologii lub neurochirurgii. Czas śmierci wyznacza stwierdzenie śmierci mózgu przez komisję, nie zaś odłączenie respiratora i zatrzymanie czynności serca. Warto zaznaczyć, że w obowiązujących wytycznych znalazło się wyraźne zastrzeżenie, że w przypadku jakiegokolwiek wątpliwości dotyczącej śmierci mózgu komisja odstępuje od jej stwierdzenia. Zob. *The Declaration of Sydney on human death*, „Journal of medical ethics”, nr 33, 12 (2007), s. 699–703; Zob. W związku z tym również: A. KEITH MANT, *Definicja śmierci z punktu widzenia medycyny*, (w:) A. TONBEE i INNI, *Człowiek wobec śmierci*, Warszawa 1973, s. 21–36; Zob. także: H. P. DUNN, *Etyka dla lekarzy, pielęgniarek i pacjentów*, Tarnów 1997, s. 48–49 oraz *Komunikat w sprawie wytycznych Krajowych Zespołów Specjalistycznych w dziedzinach: anestezjologii i intensywnej terapii, neurologii i medycyny sądowej w sprawie kryteriów śmierci mózgu*, Dz. Urz. MZOS, z dnia 26 czerwca 1984 r., nr 6, poz. 38.

dem i tajemnicą”. „Albowiem to właśnie, ów *absurd* i *tajemnica*, stanowią dwa możliwe rozwiązania zagadki, jaką stawia nam wszystkim życie”¹².

Nie widząc zaś w tym przedziwnym dyskursie możliwości pośredniej – wszak, jak jednoznacznie podpowiada klasyczna logika *tertium non datur* („trzeciej [drogi] nie ma”) – przychodzi nam wybrać jedną z nich. Ostatecznie bowiem każdy z nas – chcąc nie chcąc – prędzej, czy później z tym wyborem osobiście się zmierzy, stając się jednocześnie „widzem” i „uczestnikiem” największego życiowego dramatu, jakim jest niewątpliwie ciężka – nieuleczalna już – choroba, cierpienie i w ostateczności śmierć. Stąd wielu filozofów uważa, że czasem, w wielu wypadkach wystarczy zamilknąć i czekać – tak jednym jak i drugim – na ostateczną weryfikację przyjętej strategii. Z tą jednak różnicą, że – jak pisze Guitton, a sprzed wieków wtóruje mu genialny filozof i matematyk Błażej Pascal – „jeśli wszyscy kiedyś zapadniemy się w nicość, to ten kto naiwnie wierzył w *Tajemnicę*, niczego nie straci. Jednak, jeśli *Tajemnica* istnieje – to biada tym, którzy jej nie uznali”¹³.

Filozoficzno-religijny kontekst rozważań nad cierpieniem i śmiercią

Powyższe wskazanie (analitycznie korespondujące ze znanym „zakładem Pascala”) upoważnia nas do tego, aby w kontekście dyskusji nad tą przedziwną, egzystencjalną triadą: *życiem*, *chorobą* i *śmiercią* – nie co inne, ale filozofia i religia tworzyły swoisty „drugi brzeg”, który już dziś otwiera nas na dyskusję, na zupełnie innym, niż dotąd poziomie; innym, niż tylko biologiczny, przyrodniczy lub medyczny.

Dzięki bowiem tym rzeczywistościom to, co w dyskusjach egzystencjalnych otwarcie nazywamy niewytłumaczalnym „skandalem choroby i cierpienia”, czy porażającym „skandalem śmierci” daje się jakoś porządkować i „racjonalizować”. Choć prawdą jest, że porządkowanie to dokonuje się na zupełnie innym, niż biologiczny czy medyczny polu semantycznym. Innymi słowy, na płaszczyźnie odnoszącej się do filozoficzno-teologicznej refleksji oraz idącej w ślad za nią merytorycznej dyskusji. Co ciekawe, nie dzieje się tak dlatego, jakoby religia rościła sobie jakieś wyłączne prawo do analiz przestrzeni szeroko rozumianej irracjonalności¹⁴, ale z uwagi na to,

¹² Zob. J. GUITTON, *Absurd i tajemnica*, tłum. J. Łukaszewicz, Wrocław 1998, s. 15.

¹³ TAMŻE, s. 135; Zob. w z związku z tym: B. PASCAL, *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2001, s. 198. „Tak, trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś. Cóż wybierzesz? Zastanów się. Skoro trzeba wybierać, zobaczymy, w czym mniej ryzykujesz. Masz dwie rzeczy do stracenia (...) Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że wieczność (*Bóg*) jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko, jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że «jest», i to bez wahania” TAMŻE.

¹⁴ Zob. Z. ZDYBICKA, hasło: *Doświadczenie religijne*, (w:) *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red.

ku czemu kieruje naszą refleksję współczesny niemiecki filozof Gerhard Lohfink, kiedy stwierdza, że niejednokrotnie właśnie to, co irracjonalne, innymi słowy, „nieoczywiste” i empirycznie nieweryfikowalne – paradoksalnie bywa prawdziwe¹⁵.

Stąd też programowe rugowanie z przestrzeni dyskursu naukowego nad fenomenem cierpienia i śmierci tzw. „doświadczenia religijnego” oraz płynących zeń implikacji – wydaje się być działaniem wysoce nieuprawomocnionym. Tym bardziej, gdy zjawisko to dotyczy kwestii tak fundamentalnych, jak perspektywa odkrycia i zbudowania obiektywnej i adekwatnej antropologii (tzn. obejmującej możliwie maksymalnie wszystkie odsłony natury ludzkiej)¹⁶. Innymi słowy, odkrycia całej prawdy o człowieku. W in-

R. Łukaszyk i inni, Lublin 1983, k. 156-159. „Doświadczenie religijne”, będące procesem bezpośredniego (intuicyjnego) uzyskiwania informacji odnoszących się do rzeczywistości transcendentnej (*sacrum*) – w sposób naturalny wpisuje się w przestrzeń „nieoczywistości” oraz „irracjonalności”. Kwestia ta podnoszona jest szczególnie przez zwolenników tzw. „wąskiej koncepcji doświadczenia” (często również agnostyków lub ateistów), którzy redukują je wyłącznie do spostrzeżeń zmysłowych oraz analizy faktów i zdarzeń empirycznych, zapisywanych w postaci zdań protokolarnych (tzw. „zdań bazowych”). Dlatego też doświadczenie religijne (uznawane jest przez nich jako stan czysto subiektywny i nieweryfikowalny, będący nadto uleganiem człowieka naiwnej iluzji życia w wymyślonej rzeczywistości, kompensacją cierpienia wskutek niespełnienia się w ziemskim życiu lub reakcją obronną na neurotyczny lęk przed śmiercią) pozbawione jest doniosłości epistemicznej. Tak, powierzchownie przeprowadzona ocena wartości poznawczej doświadczenia tego typu jest jednak efektem, nie tyle konstruktywnej krytyki ludzkiego poznania, co raczej pozytywistycznej ideologizacji całej epistemologii, programowo ograniczającej zakres poznania wyłącznie do naoeczności faktów empirycznych. Redukcja ta dokonuje się z pominięciem obiektywności całej sfery niematerialności właściwych człowiekowi działań, przez co ostateczny rezultat poznania, czyli wiedza, nosi na sobie znamiona fragmentaryczności. Okazuje się, że za pomocą tego samego – ideologicznego – „klucza” zdeprecjonowane teoriopoznawczo zostaje nie tylko wspomniane „doświadczenie religijne”, ale cała sfera przeżyć wewnętrznych człowieka (tzw. sfera intencjonalności), w którą wchodzi, m.in. fundamentalne dla całej etyki „doświadczenie moralności czynu”, „doświadczenie estetyczne” czy aksjologiczne „doświadczenie wartości”. Zob. w związku z tym również: A.B. STĘPIEŃ, hasło: *Doświadczenie*, (w:) *Encyklopedia Katolicka*, t. 4..., dz. cyt., k. 153-154 oraz S. KOWALCZYK, *Teoria poznania*, Sandomierz 1999, s. 79-83.

¹⁵ Por. G. LOHFINK, *Jakie argumenty ma nowy ateizm. Krytyczna dyskusja*, tłum. J. Machnac, Wrocław 2009, s. 52.

¹⁶ Zob. w związku z tym, m.in.: P. MRZYGLÓD, *Emotywność w człowieku*, (w:) *Wokół filozofii Kardynała Karola Wojtyły*, red. I. Dec, Wrocław 1998, s. 105. W ramach antropologii adekwatnej „człowiek ujmowany w swej kondycji metafizycznej, najpierw jako byt a zaraz później jako osoba. Nowość tej teorii człowieka wcale nie leży w próbie syntezy filozofii bytu (tomizm) oraz filozofii świadomości (fenomenologia)”. TAMŻE; Zob. także: J. GALAROWICZ, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 13. «Antropologia adekwatna» to, najogólniej, wyczerpujący i dokonujący się we wszyst-

nym bowiem wypadku częstokroć skazani będziemy na jedynie parcjalne ujęcie człowieczeństwa, a tym samym urojone sądy o rzeczywistości, w której człowiek ów rodzi się, rozwija, żyje i na koniec umiera.

Już od czasów nowożytnych – co nie trudno zauważyć – obserwuje się wzrost zainteresowania sprawami ludzkimi, co z kolei wywołuje rozwój i powstanie rozmaitych dyscyplin o człowieku. Obok zatem nauk, które dotąd rozpatrywały go z parcjalnego tylko punktu widzenia, jak np. anatomii, fizjologii, psychologii, antropologii przyrodniczej i humanistycznej (etnologii), pojawiają się wyraźne postulaty stworzenia o nim tzw. wiedzy uniwersalnej i całościowej oraz dogłębnie odpowiadającej na pytania: *Kim jest człowiek?*, *Jaka jest jego istota?* *Skąd przychodzi?* i *Dokąd zmierza?* Zagadnienia te mają niewątpliwie charakter filozoficzny, więc być może dlatego, wraz z olbrzymią rozmaitością modeli tejsze refleksji, rodzi się także różnorodność ujęć samej antropologii filozoficznej¹⁷. Stąd pilnie wymaga się, aby współcześnie uprawiana filozofia człowieka nie ograniczała się tylko do spekulatywnych dociekań w formie jakiejś stosowanej metafizyki, lecz dokonała na wskroś integrującej wizji natury ludzkiej, jak najpełniej wykorzystując do tego cały dorobek nauk szczegółowych¹⁸. Dzięki dopiero temu zabiegowi, możliwe będzie zbudowanie zbornej i uniesprzecznionej poprzez fakty refleksji nad człowiekiem, nad jego najgłębszą naturą oraz ostatecznym przeznaczeniem.

1.1. Filozoficzno-etyczne „pytanie o śmierć” Dramat niepokojów i pytań egzystencjalnych

We wspomnianą tutaj refleksję, nie sposób nie wpisać pytania o sens biologicznej ludzkiej kondycji, o istotę jej ulotności przygodności i kruchości oraz „pytania” o chorobę cierpienie i śmierć. Wszak człowiek, w swej najgłębszej istocie, jest niczym innym, jak owym niepokojącym Heidegge-

kich wymiarach sposób personalistycznego patrzenia na człowieka, pozbawiony redukcjonistycznych ograniczeń. To nic innego jak próba „odczytania człowieka” pod kątem widzenia dwóch ściśle wiążących się z sobą pytań. Zawiera się w nich w istocie cały program poznawczo-badawczy. Pierwsze pytanie brzmi: *Kim jest człowiek? Jaki jest człowiek? Jaka jest najgłębsza prawda o nim?* (...) Z tym antropologicznym pytaniem wiąże się drugie, etyczno-egzystencjalne: *Kim może się stać człowiek? Kim powinien się stawać? Jaka droga prowadzi do urzeczywistniania człowieczeństwa?* Por. TAMŻE.

¹⁷ S. KAMIŃSKI, *Z metafizologii człowieka*, (w:) TENŻE, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 249.

¹⁸ TAMŻE, s. 249-250.

rowskim *Sein-zum-Tode*, czyli „byciem (istnieniem) ku śmierci”¹⁹, które należy pojmować jako proces rozpoczynający się już w chwili pojawienia się samego życia. Jednakże konstatacja ta, w żaden sposób nie upoważnia nas do tego, by próbować określić życie jako „chorobę na śmierć”, a jedynie w tym znaczeniu, że każdy bezwzględnie człowiek, poprzez przygodność swej egzystencji „doświadcza” śmierci. Każdy też zbliża się ku niej ustawicznie, jako rozwiązaniu zagadki własnego bytu; tajemnicy własnego istnienia. To bowiem, co nas najbardziej w przyszłości wyróżni – to właśnie nasza śmierć²⁰. Dlatego też – jak pisze w innym miejscu Martin Heidegger – „człowiek już w chwili swoich narodzin jest wystarczająco stary, aby umrzeć!”²¹. Innymi słowy, całe życie – mówiąc kolokwialnie – nie robi on nic, jak tylko egzystencjalnie i emocjonalnie „dojrzewa” do swojej śmierci, rozumianej w kategoriach kulminacyjnego momentu życia. Tej retoryce wtóruje już od wieków starożytny mędrzec Seneka, który w swoim dziele zatytułowanym *Mysli* pisze: „Ktokolwiek jest powołany do życia, od razu przeznaczony jest śmierci” (...) „umiera więc człowiek, którego całe życie nie jest niczym innym, jak tylko wytrwałą drogą ku własnej śmierci?”²².

Być może również dlatego, nie jest tylko przypadkiem czy też „grą” słów powszechnie używane sformułowanie, że „śmierć jest osobowym przeżyciem”. Zatem podobnie jak rozmaite dotykające nas na co dzień nieszczęścia, tragedie, kłopoty i cierpienia, musimy po prostu ją „przeżyć” (w znaczeniu: „przetrwać” ją i „wyjść z niej cało”) – egzystencjalnie i metafizycznie „przeżyć” własną śmierć!

Dlatego też każda, naiwna eliminacja „pytania o śmierć” i tego, co do niej prowadzi staje się nieodpowiedzialną próbą eliminacji pytania o sens samego życia, ze wszystkimi jego biologicznymi i metafizycznymi kon-

¹⁹ Zob. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, s. 87; Por. P. BORTKIEWICZ, *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000, s. 36-52.

²⁰ Por. S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu...*, dz. cyt., s. 120-121; Zob. w związku z tym: M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 303. „Nikt nie może odebrać innemu jego umierania. Oczywiście, ktoś może iść na śmierć za innego. To jednakże zawsze oznacza: oddać się w ofierze za innego w imię określonej sprawy. Takie umieranie za... nie może zaś nigdy oznaczać, że w ten sposób choćby w najmniejszym stopniu odjęto innemu jego śmierć. Każde jestestwo (człowiek) musi zawsze samo brać na siebie umieranie. Śmierć jest, jeśli «jest», z istoty zawsze moja. Oznacza ona mianowicie pewną specyficzną możliwość bycia, w której chodzi wprost o bycie jestestwa zawsze własnego. Dlatego w umieraniu okazuje się, że śmierć ontologicznie zawsze konstytuują: ustawiczna „mojość” (*Jemeinigkeit*) oraz *egzystencja*”. TAMŻE.

²¹ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas...*, dz. cyt., s. 310.

²² SENECA, *Mysli*, tłum. S. Stabryła, Kraków 1987, s. 233.

sekwencjami²³. Okazuje się więc, iż prawda o ludzkiej śmierci wychodzi na jaw dopiero wtedy, gdy odnosząc ten fakt do siebie, mogę powiedzieć w pierwszej osobie, że to „ja umieram”. Innymi słowy, kiedy śmierć rozumiem jako „moją” i mnie dotyczącą. Dopiero wtedy, gdy chodzi o moją własną śmierć, przestaje ona być zjawiskiem ogólnym i dlatego wciąż jeszcze półprawdziwym. Wówczas dopiero staje się przeżyciem na poziomie osobowym, w którym jako istniejący byt, w sposób niespotykany nigdy dotąd, doświadczam tajemnicy antynomii własnego istnienia.

Śmierć zatem, musi niejako „zbliżyć się do mnie”. Musi – jak pisze autor książki *Życie ze śmiercią* Helmut Thielicke – dosłownie „wzrosnąć we mnie”. W tym właśnie znaczeniu wybitny, dwudziestowieczny niemiecki filozof i teolog Karl Holl, na łożu śmierci, kiedy lekarz chciał mu pomóc bezboleśnie przejść przez „ostatni próg”, proponując substancję narkotyczną – powiedział: „Przecież nie pozwolę się obrabować z mojej śmierci!”²⁴. Nie mamy złudzeń, że powodowała nim ciekawość przyrodnika, który „od wewnątrz” chciałby obserwować gaśnięcie pierwiastka życia (jak to opowiada się na przykład o Ernieście Hemingway’u), lecz do końca inspirowała go „tajemnica istnienia”, do którego należy również własna śmierć, i które wyraża się w tym czymś „najbardziej własnym”.

Analogicznie do zjawiska śmierci, rzecz ma się z bólem, nieuleczalną chorobą i cierpieniem, które na zewnątrz, w swojej najgłębszej istocie, bywają intersubiektywnie niekomunikowalne. Osoba ludzka bowiem, jak uczy klasycznie rozumiana antropologia filozoficzna, w swej najgłębszej istocie jest *alteri incommunicabilis* – czyli na zewnątrz „nie-odstępna”, inaczej mówiąc, nieprzekazywalna. Jest więc *sui iuris* „panią samej siebie” i „należy tylko do samej siebie”²⁵. Zapewne dlatego, w obecnym modelu uprawiania nauki, nasza wiedza o chorobach czy związanym z nimi cierpieniu, zasadniczo opiera się na mechanizmie prostych, metodologicznych uogólnień informacji o podobnych w swej etiologii, historycznie zaistniałych przypadkach. Choć doskonale wiemy, że tak jak nie ma dwóch identycznych osobników rodzaju ludzkiego, tak samo nie ma identycznych w swym przebiegu dolegliwości i chorób. Zapewne dlatego sprawa „przeżycia” choroby i zwanego z nią, mniejszego lub większego cierpienia (choć już sam problem prób „pomiaru” intensywności doznawanego cierpienia

²³ I. ZIEMIŃSKI, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010, s. 21.

²⁴ Zob. H. THIELICKE, *Życie ze śmiercią*, tłum. S. Szczyrbowski, Warszawa 2002, s. 23.

²⁵ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Seria: *Człowiek i moralność*, t. 4, red. T. Styczeń i inni, Lublin 1994, s. 153.

nie posiada większego sensu), pozostaje kwestią osobniczą i przez ten fakt w żaden sposób niepowtarzalną.

Tak więc, podobnie jak o śmierci epistemicznie doniośle mówić można dopiero wówczas, kiedy wypowiada się zdanie „To jest moja śmierć” – tak również o chorobie i cierpieniu, najbardziej sensownie daje się mówić wówczas, kiedy przyjdzie z nimi się nam mierzyć oraz empirycznie i duchowo doświadczyć ich druzgocącej nasze „jestestwo” obecności. Stan ten, może również skłonić nas do uznania – w pewnych zakresach – za prawdziwą, pierwszej części słynnego starożytnego sofizmu mędrca Epikura, głoszącego, iż «Śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć najwyczejniej jest nieobecna ...», stąd też absolutnie wyczerpujące mówienie o niej jest praktycznie niemożliwie, choć nie oznacza to w żaden sposób, że jest ono pozbawione sensu²⁶. Wszak – jak konstatuje w swej publikacji poświęconej teologii śmierci włoski myśliciel Cataldo Zuccaro – „można się śmiało zgodzić, że logicznie śmierć pozostaje zawsze w pewnej bliskości względem nas, to znaczy jest zawsze niedaleko człowieka, i to już od momentu, kiedy ten tylko się narodzi”²⁷.

Co ciekawe, tak jak choroba, cierpienie, czy też ludzka śmierć – będąc rozumiane nie tyle w znaczeniu suchych faktów empirycznych, co raczej w kategorii osobniczych i niepowtarzalnych wydarzeń egzystencjalnych – tak również próby dotarcia do ich istoty, a także ich dogłębna interpretacja nie daje się wyczerpać w ramach jednego tylko typu dyskursu i jednego tylko opisu. Innymi słowy, podstawą rozmaitych spekulacji oraz intelektualnych odniesień do wymienionych zagadnień jest odmienny pogląd na ogólną teorię bytu (czytaj: metafizykę), przy zachowaniu podobnych ludziom empirycznych doświadczeń. Okazuje się bowiem, że w zależności od – choćby tylko samego kontekstu kulturowego – takie rzeczywistości jak: ból, choroba i cierpienie czy też największe cierpienie, rozumiane jako ból i cierpienie śmierci – mają swoje rozmaite, czasem krańcowo różne uzasadnienia²⁸. Ba! Stają się często powodem nie tylko logicznych antyno-

²⁶ „Śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć najwyczejniej jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi – wtedy nas już nie będzie”. Zob. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, X, 124 i 139, tłum. W. Olszewski i B. Kupis, Warszawa 1982, s. 652. Ten spopularyzowany przez Epikura, argument jest także obecny w pseudoplatońskim dialogu *Aksjochos*. Zob. w związku z tym: PSEUDO-PLATON, *Aksjochos*, (w:) TENŻE, *Zimorodek i inne dialogi*, tłum. L. Regner, Warszawa 1985, 369 b-c.

²⁷ C. ZUCCARO, *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004, s. 38-39.

²⁸ Por. W. WIŁOWSKI, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa poprzez myśl indyjską do myśli*

mii, ale poważnych dylematów moralnych.

I tak, przykładowo śmierć, uznawana powszechnie za najwyższe możliwe zło i największe cierpienie – paradoksalnie może też ból „koić”, ciężką chorobę „leczyć” i od samego cierpienia skutecznie „wyzwalać”. Zatem powstaje uzasadnione pytanie, czy aby śmierć, która z natury swej jawi się jako skandaliczna i zła – nie jest przypadkiem dobra? Co więcej, analogicznie, jak „śmierć fizyczna” może wyzwalać byt ludzki od „śmierci transcendentnej” – duchowej, tak śmierć jako najwyższe możliwe cierpienie, jawi się może także jako początek lub nawet konieczny warunek transcendentnego życia²⁹. Pytanie, jak jednak te intuicje pogodzić z powszechnym postrzeganiem choroby cierpienia i śmierci, które na naszych oczach dekonstruują psychofizyczny byt ludzki doprowadzając go do regresu, a czasem ostatecznego rozpadu?³⁰. Jak zrozumieć ich sens, kiedy dane nam jest empirycznie doświadczenie umierającego człowieka, który w swym cielesnym wymiarze ulega nieodwracalnej degradacji; człowieka, który z postaci organicznej przechodzi w postać nieorganiczną, zaś jego doskonale funkcjonujący dotąd organizm (ciało) staje się bezużytecznym, chwilowo jeszcze zilościowanym agregatem materii, czyli zbiorem martwych komórek³¹.

Przytoczone tutaj rozważania pokazują jasno, z jak trudnymi problemami borykać się musi każda szanująca się metafizyka choroby i cierpienia, która próbuje w sposób adekwatny wyjaśnić istotę i sens wymienionych zdarzeń egzystencjalnych. Choć, niewątpliwie, z jednej strony, generuje ona zawsze lawinę rozmaitych wątpliwości i pytań, to jednak z drugiej, niesie ze sobą wiele interesujących rozwiązań. Ma to miejsce szczególnie wówczas, kiedy próbuje się ją uprawiać w szeroko rozumianej komparatystyce kulturowej, ta bowiem pozwala dopiero na poszukiwanie swoistego „klucza hermeneutycznego” do zrozumienia istoty choroby, cierpienia i śmierci w odmienności i swoistości interpretacyjnych rozwiązań.

chrześcijańskiej, Poznań 2010, s. 14.

²⁹ TAMŻE.

³⁰ Por. P. ASZYK, *Granice leczenia*, Warszawa 2006, s. 127. „Cokolwiek dokonuje się w obrębie ludzkiego ciała, oddziałuje na pozostałe aspekty życia człowieka. W chorobie nasza cielesność staje się przedmiotem negatywnych doznań i odczuć. Nedomaganie ogranicza potencjał życiowy. Choroba niejako podporządkowuje sobie organizm człowieka, degeneruje go i dezintegruje jego działanie. Może także prowadzić do destrukcji organizmu lub powodować w nim nieodwracalne zmiany; może również zabić!”. TAMŻE.

³¹ Por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 259; Zob. w związku z tym również: P. MRZYGLÓD, *Dusza i ciało jako integralne składowe ludzkiego bytu. Stanowisko metafizyki realistycznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 1(2012), s. 195-196.

2. Postawy i zachowania człowieka wobec widma nieuleczalnej choroby oraz dramatu śmierci

Na głębokie przemiany w postrzeganiu ludzkiego cierpienia, nieuleczalnej choroby oraz śmierci wpływają dziś nie tylko gwałtowne procesy cywilizacyjne i urbanizacyjne, które oddalają człowieka się od naturalnego dlań środowiska oraz spontanicznego obserwowania zachodzących w nim stałych procesów biologicznych, ale także wiele innych, niepokojących czynników. Wśród nich zauważany, przede wszystkim, urojone sądy o możliwości przedłużania ludzkiego życia w nieskończoność, czy utopiijną i wręcz bezkrytyczną „wiarę w postęp”, który rzekomo rozwiąże największe problemy ludzkości i raz na zawsze usunie z nas wszelkie niepokoje egzystencjalne.

Jednak wydaje się, iż największy wpływ na kształtowanie się naszego rozumienia oraz przeżywania „sytuacji granicznych” – posiada przyjęty i ugruntowany system wartości, który z kolei wynika z konkretnej już koncepcji człowieka. Myślenie bowiem – jak uparcie podpowiada nam klasycznie uprawiana myśl filozoficzna – zawsze poprzedza działanie.

Co ciekawe, pomimo faktu, że ciężka choroba, ból i cierpienie – wreszcie sama śmierć, czyli zjawiska budzące w człowieku największy niepokój, a nawet grozę, i towarzyszące ludzkości od zarania dziejów – posiadają tę samą, rzec by można, etiologię, to już mechanizm ich przeżywania, stopniowo – poprzez wieki – ulegał powolnym socjologicznymi i psychologicznym modyfikacjom. Innymi słowy, nie zmieniła się z pewnością śmierć – wciąż dotyczy bezwzględnie każdego kto się urodził – jednak zmieniło się już samo umieranie i jego najgłębsza świadomość. Uwaga ta dotyczy bezwzględnie każdego przedstawiciela gatunku *homo sapiens*, niezależnie od tego, czy postrzegać będziemy śmierć jako definitywny koniec wszystkiego, czy też posiadamy uzasadnioną najgłębszym przekonaniem filozoficzno-religijnym nadzieję przyszedłego życia.

2.1. Człowiek wobec życiowych „sytuacji granicznych”

Tylko filozof – jak pisał wielki Platon – czyli ten, który umiłował prawdę i mądrość, i który ustawicznie jej szuka, będzie głęboko przekonany o tym, że nigdzie indziej w stanie czystym ich nie znajdzie, jak tylko i wyłącznie w chwili śmierci. „Jeśli zobaczysz tedy – czytamy w platońskim *Fedonie* – że się któryś wzdraga i niepokoi, kiedy ma umrzeć – zaraz widać, że to

z pewnością nie filozof, a tylko ktoś, kto kocha wyłącznie własne ciało³². Ta, cokolwiek by nie powiedzieć, nieco szokująca konkluzja wygłoszona przez jeden z najpotężniejszych umysłów w jakże bogatej historii myśli ludzkiej, otwiera nas na baczne przyjrzenie się umięjącemu człowiekowi – tym razem od strony postawy moralnej jaką zajmuje on wobec samego umierania, a także zbliżającej się chwili śmierci.

Otóż, ujawniające się we wszystkich kulturach, wewnętrzne przekonanie o dalszym „życiu po śmierci” (biorąc pod uwagę szeroki kontekst całej historii człowieka) pozwala nam za „ojcem fenomenologii” – Maxem Schelerem – sformułować wniosek, iż „wiara ta jest nie tylko religijną projekcją” – jak utrzymują, chociażby agnostycy lub ateści – ale stanowi „część tzw. naturalnego światopoglądu ludzkości”³³. Wszak było, i jest wiele szczybli kultury, gdzie przyjęcie dalszego życia i nieśmiertelności nie jest wcale wynikiem szczególnego aktu wiary. Co więcej, nie wymaga nawet żadnej empirycznej weryfikacji oraz materialnego dowodu, ponieważ istnieje niejako wpisane w strukturę człowieka, nakazując mu szukać właściwego wymiaru swojej transcendencji poza tzw. „doczesnością”. Z tego właśnie głębokiego, ogólnoludzkiego przekonania o dalszym istnieniu po śmierci swój sens wywodzą także największe religie świata³⁴. Choć prawdą jest, że sama nadzieja

³² PLATON, *Fedon*, nr 68 B-C, (w:) TENŻE, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki i A. Lam, Warszawa 2007, s. 238.

³³ M. SCHELER, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 71. „Za tym twierdzeniem najbardziej przemawia to, że w historii istniały i nadal istnieją takie kultury, na których przyjęcie dalszego życia i nieśmiertelności wcale nie dokonywało się w jakimś szczególnym akcie wiary, a tym mniej wymagało jakiegoś empirycznego dowodu, lecz wręcz stanowiło część naturalnego światopoglądu, zgodnie z którym każdy człowiek jest dzisiaj np. przekonany o istnieniu Słońca”. TAMŻE.

³⁴ W. IREK, *Koniec czy początek? Szkice o godnym starzeniu się i umieraniu*, Wrocław 2009, s. 84. W kosmologii hinduskiej życie toczy koło do momentu wejścia w stadium tzw. „mokszy”. Celem istnienia jest wyjście z koła kolejnych narodzin i śmierci. „Moksza” jest takim stanem, w którym pojawia się pustka będąca jednocześnie absolutną pełnią i współczuciem. Jest to powrót do prawdziwej tożsamości. Życie jest jednym z wielu kręgów narodzin i śmierci. Jego sens polega na tym, aby przeżyć je tak, by zakończyć koło narodzin i śmierci. Z kolei w tybetańskiej odmianie buddyzmu po obumarciu ciała złożonego z czterech podstawowych żywiołów następuje obudzenie się zmarłego w najsztubtelniejszym ciele oglądającym Jasne Światło próżni. Jest to stan przebudzenia najsztubtelniejszej świadomości, otwarcie e na prawdziwe ciało Buddy będące poza wszelką formą. Człowiek zatem istnieje po to, aby przygotować się na wieczne oglądanie Buddy w jego światłości. Jest zatem tylko „etapem” do osiągnięcia wyższego sensu. Jeszcze inną formę życia pośmiertnego – najbardziej przypominającą życie doczesne – odnajdujemy w religijnej tradycji Mezopotamii i Egiptu. Uważano, że duchowa osobowość – „Ka” – oddziela się od ciała w chwili śmierci, jednak później dalej potrzebuje ciała do dalszego, pośmiertnego życia. Stąd też w grobowcach przygotowywano

współczesnego człowieka na życie po śmierci wcale nie musi mieć swoich korzeni w żadnej z istniejących religii, albowiem w wielu wypadkach „wiąże się z wewnętrznym ludzkim przekonaniem czy pragnieniem, aby nie umrzeć kompletnie”. (...) „Jeśli bowiem nawet jesteśmy zdolni wyobrazić sobie naszą śmierć, to z całą pewnością nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie tego, że oto nagle przestajemy istnieć”³⁵. Przywołane tu doświadczenie stanowi treść powszechnej intuicji ludzkości i istnieje tak długo, jak istnieje człowiek. Okazuje się, że właśnie w jakiejś niezakłóconej ciągłości istnienia dopatrujemy się wewnętrznej logiki świata i logiki naszego bytu. Do tego najgłębszego przeświadczenia nawiązywał także w swych badaniach twórca psychoanalizy Zygmunt Freud, przekonując, że „Absolutnie, kognitywnie niemożliwym jest wyobrażenie sobie własnej śmierci. Kiedy bowiem próbujemy to robić natychmiast sobie uświadamiamy, że w rzeczywistości tej możemy być co najwyżej jej obserwatorami. Poza tym, jak długo żyjemy – konkludował swój wywód Freud – to przecież tylko inni umierają, a nie my”³⁶.

specjalne komnaty, w których na rysunkach odzwierciedlano sceny z życia zmarłego, tak, by mógł się „cieszyć życiem”, jakby nadal był pośród żyjących. Życie doczesne stanowi bowiem tylko preludium do następnego życia, które mimo, że wyglądać ma podobnie, to jednak tym razem będzie już wieczne. Z punktu widzenia Islamu śmierć jest przejściem z tego świata do wieczności. Cel życia zasadza się na przygotowaniu do życia wiecznego i temu celowi należy w całości podporządkować życie moralne i swoją codzienność. Zanim przejdziemy do poglądów chrześcijaństwa na kwestię wieczności i nieśmiertelności duszy ludzkiej, wypada przytoczyć filozoficzno-religijne intuicje dotyczące dalszego życia po śmierci sformułowane przez starożytnego mędrca Sokratesa, który twierdził, że po śmierci wciąż istniejąca dusza oddziela się od ciała, które bezpowrotnie przestaje istnieć. Według niego dusza była wieczną, niezniszczalną substancją obleczoną zewnętrzną powłoką ciała. Dodatkowo dusza ta była uwięziona w ciele i po jego śmierci następować miało jej uwolnienie. Życie zatem służy do przechowania duszy w śmiertelnym ciele, a sama śmierć jawi się jako wypełnienie przeznaczenia uwolnienia nieśmiertelnej duszy. Prawda o życiu wiecznym jest najbardziej kluczowym elementem całej nauki chrześcijańskiej. Ostatnim słowem judeochrześcijańskiej Biblii jest właśnie przekazanie prawdy o Zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu. „Jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (I Kor 15, 22). Prawdy o śmierci i zmartwychwstaniu tworzą spójną całość kerygmatu chrześcijańskiego. Bez zmartwychwstania Chrystusa nasza nadzieja byłaby płonna a wiara daremna. Śmierć zatem widziana z perspektywy chrześcijańskiej jest wydarzeniem jednorazowym, aksjologicznie zakorzenionym w wieczności, które pozwala kolejnym istnieniom wejść do transcendentnej sfery ducha. Śmierć to droga do nieskończonego życia, rzutuje bowiem na podmiotowe zbawienie lub potępienie konkretnego człowieka. TAMŻE, s. 84-85; Zob. w związku z tym również: K.P. KRAMER, *Śmierć w różnych religiach świata*, Kraków 2007 oraz J. RATZINGER, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1985.

³⁵ A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa 2005, s. 38-39.

³⁶ Z. FREUD, *Our Attitude Towards Death*, (w:) TENŻE, *Reflections on War and Death*, tłum.

Niezależnie od poziomu prowadzonego dyskursu sama świadomość śmierci powinna towarzyszyć człowiekowi w odpowiednich proporcjach przez całe życie. Jednakże w pewnych momentach musimy zmierzyć się z realnie ze zbliżającym się jej momentem. Ma to miejsce szczególnie wówczas, gdy zatrzymujemy się nad zagadnieniem tzw. „chorób terminalnych”. Najczęściej ma to miejsce w wypadku nowotworów. U człowieka pojawia się wtedy traumatyczny lęk przed nieuniknionym. Uwarunkowany jest on mechanizmem biologicznym. Jednak uzasadniony i determinowany bywa przez wrodzony człowiekowi instynkt zachowania życia oraz mechanizm obrony tegoż życia w momentach jego zagrożenia. Innym źródłem tak ujawniającego się lęku może też być także perspektywa rozliczenia się z życia oraz silna świadomość ostatecznie zaprzepaszczonej szansy doskonalenia się i rozwoju własnej osoby³⁷. Z tak opisanym przedśmiertnym lękiem korespondują również liczne negatywne uczucia i emocje, takie jak: strach przed bólem, cierpieniem, bezradnością, zależnością, zapomnieniem czy oddzieleniem od umiłowanych osób. Bardzo często bowiem okazuje się, że człowiek umierający w ostatnich chwilach swego biologicznego życia jest fizycznie sam. Choć, z drugiej strony, nawet jeśli pozornie umiera w otoczeniu bliskich, to w samym „ognisku”, w samym „jądrze” swej śmierci – jak to już wspominaliśmy – pozostaje przeraźliwie samotny i zdany wyłącznie na siebie.

2.2. „Psychologia cierpienia i umierania”. Naturalność ludzkich zachowań, postaw i mechanizmów obronnych,

Analizując skomplikowany świat ludzkich zachowań, ujawniający się w „sytuacjach granicznych”, da się wymienić kilka, jak się wydaje, reprezentatywnych dla stadium umierania postaw czy też zachowań istot ludzkich – wobec widma zbliżającej się śmierci. Wrocławski teolog Waldemar Irek, w swoim studium zatytułowanym *Koniec czy początek?*, sporządzając taką klasyfikację powołuje się na powszechnie obowiązujące w tej materii ustalenia współczesnej psychologii, psychiatrii oraz socjologii³⁸. Jak się

A.A. Brill, A.B. Kuttner, New York 1918, <http://www.bartleby.com/282/2.html>, [dostęp: 03 marca 2015 roku]. Z obserwacji tej Freud wyciąga wniosek, iż „nikt nie wierzy we własną śmierć (...), w nieświadomości swej każdy jest przekonany o tym, że jest nieśmiertelny”. TAMŻE.

³⁷ J. MAKSELON, *Psychologiczne aspekty lęku przed śmiercią*, Kraków 1986, s. 143.

³⁸ Zob. W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 39 nn.

okazuje, postawy są bowiem jakoś reprezentatywne dla całej populacji, ponieważ wynikają bezpośrednio z ludzkiej natury, a ta dana jest wszystkim w identyczny sposób. Zatem bezwzględnie każdy człowiek, w identyczny sposób podlega jej określonym determinantom. Wynikają one, także z różnej świadomości „sytuacji tanatalnej” oraz stopnia akceptacji „granicznego wydarzenia”, jakim niewątpliwie jest śmierć. Prawdą jest także spostrzeżenie, iż sposób reagowania ludzi na cierpienie, postępującą chorobę i zbliżającą się śmierć nie da się sprowadzić prosto do jednego typu zachowania. Okazuje się, iż często odzwierciedla ono całą paletę postaw, ukazuje też ogromne zróżnicowanie, psychiczne, społeczne i kulturowe człowieka – co więcej, zmienia się, nasila i różnicuje często u jednej i tej samej osoby. Czasem zmiany następują dość gwałtownie i w sposób nieoczekiwany, kiedy to krańcowy optymizm przeplata się z pesymizmem, a nadzieja z depresyjną trwogą i zwątpieniem³⁹.

Pierwsza, wyraźna grupa postaw ludzkich wobec wydarzenia granicznego, które nazywamy ogólnie śmiercią, definiowana jest jako negatywno-pasywna. Ich źródło stanowi próba teoretycznego (tzn. dokonującego się na płaszczyźnie czystej redukcji logicznej) usunięcia egzystencjalnego problemu śmierci, poprzez jej prostą, bezkrytyczną negację⁴⁰. Takie „zaprzeczenie” nawiązuje do słynnego „paradoksu epikurejskiego” antynomicznie usuwającego śmierć „poza nawias” naszego rozumowania i głoszącego, że skoro jesteśmy to śmierci nie ma, kiedy zaś ona nadejdzie – to nas już nie będzie⁴¹. Negatywno-optimistyczna interpretacja fenomenu śmierci uwiadacznia się wyraźnie także w pismach innych przedstawicieli filozofii starożytnej uznających założenia metafizyki materialistycznej, którzy kwestionowali nieśmiertelność duszy ludzkiej, redukując człowieka wyłącznie do przestrzeni jego organicznego ciała. Odnajdujemy ją, choćby w myśli Seneki, Epikleta czy Marka Aureliusza. Wszyscy oni zalecali jak „lekarstwo na truczną śmierć” postawę wewnętrznego zobojętnienia (tzw. gr. *ataraxia*) wobec perspektywy bezwzględnego unicestwienia, sugerując także, by przezwyższenie naturalnego lęku przez śmiercią, dokonywało się jeszcze długo przed nią, poprzez wyzbywanie się wszelkich pragnień⁴².

Co ciekawe, myślenie takie odnajdujemy również i dziś, choć współ-

³⁹ Por. A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu...*, dz. cyt., s. 115.

⁴⁰ Por. W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 94.

⁴¹ Zob. G. SCHERER, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 107.

⁴² Por. S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu...*, dz. cyt., s. 121-122.

cześnie najczęściej bywa ono efektem uprzedniego przyjęcia nie tylko monistycznej – materialistycznej – koncepcji rzeczywistości, ale także coraz częstszą aberracją intelektualną. Ta zaś, z kolei jest wytworem współczesnej cywilizacji hedonistyczno-konsumpcyjnej, nakazującej beztrząsco żyć Horacjanśkim: *Carpe diem!*

Nieco inaczej orientacja ta ujawnia się w tzw. jej wydaniu „aktywnym”. Niesie ona tutaj człowiekowi złudną i dość absurdalną nadzieję jakiejś *quasi* wieczności. Co prawda, jest ona dalej jest negacją pośmiertnego – osobowego życia człowieka, ale głosi przy tym, że w momencie biologicznego zgonu czeka nas – może nie tyle bezwzględne unicestwienie, co bliżej nieokreślone panteistyczne, rozproszenie ludzkiej świadomości w otaczającej nas rzeczywistości oraz roztopienie się energii życia w niekreślonej substancji świata⁴³. Myślenie takie, przywoływane zwłaszcza dzisiaj, gdy ostatecznym kresem biologicznego życia jest tzw. „śmierć mózgowa” – inaczej mówiąc: „śmierć świadomości” lub „śmierć jaźni” – wydaje się być daleko bardziej jakimś nonsensem i eschatologicznym żartem, niż budowanym na racjonalnych przesłankach rozwiązaniem tajemnicy życia.

Najbardziej nieprzejednanymi i radykalnymi rzecznikami negatywno-pasywnej postawy człowieka wobec śmierci stali się przedstawiciele ateistycznego egzystencjalizmu, a wśród nich: Albert Camus czy Simone de Beauvoir. Dla nich ludzka śmierć sama w sobie nie posiada żadnego sensu i nie nadaje również sensu życiu człowieka. Nie rozwiązuje ona bowiem żadnych problemów i nie jest odpowiedzią na żadne z ludzkich pytań. Jest ona więc poza jakimkolwiek sensem⁴⁴. Zapewne dlatego inny francuski pisarz i egzystencjalista Jean-Paul Sartre, wnioskuje ostatecznie, że absurdem jest zarówno fakt ludzkich narodzin, jak i samej śmierci człowieka⁴⁵.

Zdecydowanie inną kategorią postaw zajmowanych przez ludzi wobec faktu zbliżającej się śmierci jest grupa zachowań opisywanych jako pozytywno-aktywno-religijne. Te, jako „zaangażowane światopoglądowo”, z natury rzeczy lokowane będą na antypodach przywołanych wyżej rozważań materialistyczno-ateistycznych. W ich ujęciu śmierć stanowi szczytowy moment ludzkiej osoby. Człowiek jest w tym ujęciu wewnętrznie wolny, dlatego „uwolnienie” z cielesności stanowi dlań pomost do spotkania z Bogiem⁴⁶, choć sytuacja ta nie uwalnia go od naturalnego uczucia

⁴³ Por. TAMŻE, s. 122.

⁴⁴ J.P. SARTRE, *L'Être et le néant*, Paris 1943, s. 621.

⁴⁵ TAMŻE, s. 631-632.

⁴⁶ W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 94-95; Zob. w związku z tym: B. MIELEC, hasło:

lęku, jaki „wydarzeniu śmierci” towarzyszy od zawsze⁴⁷. Niedosięgniętym przykładem takiego umierania – dokonującego się w paradygmacie swojej, chrześcijańskiej *ars moriendi* – był papież, św. Jan Paweł II († 02. 04. 2005r.), którego trwające kilka dni „odchodzenie” dokonywało nie niemal na oczach całego świata. Ujrzeliśmy wówczas rozłożoną w czasie śmierć głęboko religijnego człowieka, śmierć niepozobawioną fizycznych cierpień i bólu; śmierć w pełni tego słowa osobową, śmierć do końca świadomą, spokojną – wręcz pogodną i nade wszystko ludzką⁴⁸.

Generalnie, powołując się na potwierdzone klinicznie i aktualne do dziś badania okołotanatologiczne amerykańskiej lekarza-psychiatry Elisabeth Kübler-Ross – można stwierdzić, że skomplikowany, wielowymiarowy proces ludzkiego umierania rozpoczyna się zazwyczaj formalnym postawieniem diagnozy o nieuleczalności choroby i obejmuje zasadniczo kilka następujących po sobie etapów. Należą do nich na pewno: zaprzeczenie, izolacja, gniew, etap tzw. „targowania się”, okres depresji oraz akceptacja, czyli ostateczne pogodzenie się z losem, który stał się udziałem nieuleczalnie i terminalnie już chorego człowieka⁴⁹.

Etapy te rozgrywiają się zawsze w czasie, choć – co istotne – trwać mogą bardzo różnie: od kilku miesięcy do kilku dni, a niekiedy nawet kilku godzin; wszystko w zależności od kondycji i konstrukcji psychicznej umierającego oraz tempa postępowania samej choroby. Mogą też występować w różnej kolejności albo zaistnieć niemal równoległe⁵⁰. Na ich przebieg oraz charakter, nie bez wpływu pozostaje przyjęty uprzednio światopogląd, a także odniesienia konfesyjne. I choć tzw. „człowiek religijny” – o czym przekonuje psycholog Henryk Krzysteczko – reaguje na moment swego umierania, analogicznie jak reagował zazwyczaj na inne, stresujące i głębo-

Śmierć, (w:) *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2007, s. 546.

⁴⁷ A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu...*, dz. cyt., s. 38 oraz 44-45. Przekonanie lub wiara w „życie po życiu” nie wpływa jednak na absolutne redukowanie lęku odczuwanego przed samą śmiercią – religie zresztą (w tym chrześcijaństwo) niekoniecznie roztaczają jasny i pogodny obraz tego, co ma nastąpić po śmierci. Niepokojąca wizja potępienia jako sprawiedliwej kary za grzechy popełnione za życia może być tego cennym przykładem. TAMŻE, s. 38.

⁴⁸ TAMŻE, s. 35.

⁴⁹ Por. B. KRZESIŃSKA-ŻACH, *Przeżyjmy to razem – jak komunikować się z pacjentem umierającym*, (w:) *W drodze do brzegu życia*, t. 12, red. E. Krajewska-Kulać i inni, Białystok 2014, s. 283; Zob. w związku z tym: E. KÜBLER-ROSS, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżał-Nowicka, Warszawa 1979. Co ciekawe, zdaniem tej amerykańskiej tanatolog, analogicznie etapy te przechodzą także bliscy terminalnie chorego czynnie lub nawet biernie uczestniczący w jego cierpieniu oraz zmaganiu się z chorobą i zbliżającą się śmiercią.

⁵⁰ Zob. E. KÜBLER-ROSS, *Rozmowy o śmierci...*, dz. cyt., s. 148.

ko traumatyczne sytuacje życiowe⁵¹, to jednak powodowane religijną wiarą uznanie indywidualnej nieśmiertelności, sprawia, że postawę wobec śmierci ludzi wierzących – można nazwać „aktywną”. Opiera się ona bowiem nie na afektywnym i głęboko emocjonalnym, ale przede wszystkim, doktrynalnym rozwiązaniu problemu życia i śmierci.

Niezależnie o tego, w przytłaczającej większości wypadków na wiadomość o zbliżającej się śmierci człowiek chory naturalnie popada w szok, który znamionuje gwałtowne „wyparcie” tej informacji głęboko do podświadomości. Skutkiem tego jest totalne zaprzeczenie rzeczywistości, ujawniające się w postaci twierdzeń typu: „Z pewnością nastąpiła jakaś pomyłka”; Lekarz postawił mylną diagnozę; „Nie, to mnie nie dotyczy”⁵², itp. Powoli także zaczyna rozgrywać się „walka” z podświadomością w przeświadczeniu, której wszyscy jesteśmy nieśmiertelni, więc nie do zaakceptowania jest zmuszanie nas do zmierzenia się ze śmiercią bezpośrednio. Jednak powoli, w miarę uświadamiania sobie przytłaczającego faktu zbliżającej się śmierci, człowiek chory stopniowo rezygnuje z prostej negacji, nadal nie dopuszczając do siebie myśli o ciężkiej chorobie. Choć w tym momencie „wyparcie” przyjmuje już inną formę, tym razem ucieczki w marzenia i naiwny „świat ułudy”. Na przekór wszystkiemu umierający chory próbuje układać plany na przyszłość, choć plany te są z góry skazane na niepowodzenie z uwagi na poważne zaawansowanie choroby. Etap ten to czas, w którym prawdziwy stan choroby znajduje się jakby poza świadomością człowieka. Paradoksalnie, chory może nawet rzeczowo wypowiadać się o swojej chorobie, ale zdaje się przy tym nie odczuwać bezpośrednio tego, iż zaistniała sytuacja dotyczy przecież jego osoby. Może na tym etapie również, mimo ujawniającego się już fizycznego cierpienia, udawać nawet „dobre” samopoczucie wobec osób bliskich, z którymi jest emocjonalnie związany, i na których mu zależy⁵³. Drzemie w nim bowiem jeszcze ogromna wola życia i nadzieja na „cudowne wyzdrowienie”, nawet wtedy, gdy nie

⁵¹ H. KRZYSTECZKO, *Pomoc w dojrzewaniu do miłości, małżeństwa i rodziny*, Katowice 2000, s. 371.

⁵² Zob. E. KÜBLER-ROSS, *Rozmowy o śmierci...*, dz. cyt., s. 55. „Tego rodzaju postawa lęklivego zaprzeczenia jest bardziej typowa dla pacjenta, który został poinformowany przedwcześnie albo zbyt nagle przez kogoś, kto nie znał go dobrze lub zrobił to szybko, żeby „mieć problem z głową”, nie biorąc pod uwagę, czy pacjent jest gotów. Zaprzeczenie, przynajmniej częściowe, występuje prawie u wszystkich pacjentów, nie tylko w pierwszych fazach choroby czy zaraz po postawieniu diagnozy, ale czasem również i później”. TAMŻE.

⁵³ Por. W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 95-96.

ma już obiektywnych szans na jakichkolwiek ocalenie⁵⁴.

Tak ujawniając się zaprzeczenie występuje bezwzględnie u wszystkich terminalnych pacjentów. Reakcja ta, zdaniem psychologów, pozwala stworzyć w ludzkiej psychice pewien „bufor”, dzięki któremu umierający człowiek ma szansę lepiej przyjąć prawdę o rychłej śmierci⁵⁵. Zaś sama negacja choroby i bliskiej śmierci jest formą przejściową całego procesu umierania i w późniejszym okresie zostaje zastąpiona przez przynajmniej częściowe pogodzenie się z tym stanem.

Kolejnym powszechnie występującym etapem procesu umierania jest walka i gniew. Pojawiają się one u nieuleczalnie chorego wraz z narastaniem świadomości samej choroby, której nie sposób już dalej zaprzeczać⁵⁶. Czas ten charakteryzują wówczas krańcowo różne reakcje chorego, wśród których dominuje wspomniany gniew oraz agresja, choć pojawiają się również napady wściekłości i żalu, często połączonego z zazdrością. Stanom tym „może towarzyszyć psychiczne cierpienie i nieludzki wręcz wysiłek nierównej walki”⁵⁷. Zaskakujące jest jednak to, że owa agresja i gniew w zasadzie nie ma jednego, określonego adresata. Dlatego też mogą one dotyczyć nie tylko ludzi z otoczenia umierającego (najbliższa rodzina, opiekunowie, personel szpitalny), ale nawet przypadkowych, martwych przedmiotów (np. radio, telewizor) oraz instytucji, w których przebywa chory (szpital, dom opieki, hospicjum)⁵⁸.

Z czasem jednak, na skutek naturalnego osłabienia rozwijającą się chorobą, cierpieniem oraz wyraźnym już brakiem sił fizycznych i psychicznych wybuchy gniewu i złości powoli wygasają. Ich miejsce zastępuje kolejny etap, tzw. „targowanie się”⁵⁹. Tę akurat postawę gasnącego człowieka

⁵⁴ B. KRZESIŃSKA-ŻACH i Z. REDLARSKA, *Towarzystwo w chorobie, cierpieniu i śmierci podopiecznym Hospicjum*, (w:) *W drodze do brzegu życia*, t. 11, red. E. Krajewska-Kułak i inni, Białystok 2013, s. 280.

⁵⁵ Por. E. KÜBLER-ROSS, *Rozmowy o śmierci...*, dz. cyt., s. 56.

⁵⁶ Zob. TAMŻE, s. 66-67. „Oprócz napadów agresji pacjent stara się przypominać swoim zachowaniem wszystkim wokół, żeby o nim nie zapomniano. Mówi więc podniesionym głosem, wysuwa coraz to nowe żądania, skarży się i domagać, żeby zwracano na niego więcej uwagi, wreszcie nawet wybucha mówiąc: „Jestem żywy, nie zapominajcie o tym! Możecie usłyszeć mój głos, nie jestem jeszcze martwy!”. TAMŻE.

⁵⁷ B. KRZESIŃSKA-ŻACH i Z. REDLARSKA, *Towarzystwo w chorobie...*, art. cyt., s. 277.

⁵⁸ Por. W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 96-97.

⁵⁹ Por. E. KÜBLER-ROSS, *Rozmowy o śmierci...*, dz. cyt., s. 96. „Targowanie się jest w rzeczywistości próbą odroczenia wyroku; jego elementem zasadniczym musi być nagroda za «dobre zachowanie», jak również ustalony przez samego pacjenta «ostateczny termin» (np. jeszcze jeden miesiąc, jeszcze tylko ślub syna, itd.) i obietnica, że pacjent nie będzie prosił o więcej,

porównać można do często absurdalnych i ambiwalentnych zachowań małych dzieci. Chory bowiem najpierw za wszelką cenę pragnie przedłużenia życia, a chwile potem już tylko prosi o kilka dni spokoju, pozbawionych bólu i cierpienia. Owo „targowanie” – jeśli mamy do czynienia np. z osobą religijną – umierający chory odbywa przede wszystkim z Bogiem – utrzymując jednak ten fakt w tajemnicy przed otoczeniem. Co z kolei wydaje się stanowić archetypiczne – biblijne „echo prefiguracji Hiobowej postawy wobec zbliżającej się śmierci”⁶⁰. Postawa ta w rzeczywistości jest jednak jedną, rozpaczliwą i chaotyczną próbą odroczenia chwili samej śmierci rozumianej na tym etapie już jako „uprawomocniony wyrok”. Chory – jak dowiadujemy się z analiz i badań klinicznych Elizabeth Kübler-Ross – rozumuje w sposób przedziwny, „próbując z Bogiem zawrzeć jakiś układ” – dosłownie „wytargować coś”, co w jego przekonaniu może opóźnić nieuniknione wydarzenie śmierci⁶¹. „Przedłużenie życia, rozumiane nieco jak „odroczenie wyroku” może być więc formą nagrody otrzymanej przezeń, zgodnie z zasadą sprawiedliwości, np. za „dobre sprawowanie” oraz pohamowanie ataków furii i gniewu”⁶². To jeden z ostatnich aktów odchodzącego człowieka, który widząc już „nieuniknione” próbuje zagrać z Opatrznością w własną, tzn. wymyśloną przez siebie „grę”, samemu też próbując ustalić jej reguły oraz formę nagrody.

Zupełna nieskuteczność tych rozpaczliwych „zabiegów” terminalnie chorego człowieka owocuje w nim stanem głębokiego zamknięcia i apatii, które wyraża postawa określana przez psychologów śmierci jako depresja okołotanatalna⁶³. „Pojawia się ona wtedy, kiedy nie można już nie za-

jeśli ten wyrok zostanie odroczone”. (...) „Z punktu widzenia psychologii obietnice te można kojarzyć często z jakimś cichym poczuciem winy i byłoby dobrze, gdyby tego rodzaju uwagi pacjenta nie były lekceważone przez personel szpitalny lub posługujących chorym osoby duchowne”. TAMŻE.

⁶⁰ Z. PUCKO i J. MIARKA, *O pożytku niektórych aspektów «filozofii dialogu» w perspektywie towarzyszenia ludziom umierającym*, (w:) *W drodze do brzegu życia*, t. 11, red. E. Krajewska-Kułak i inni, Białystok 2013, s. 388.

⁶¹ Por. E. KÜBLER-ROSS, *Rozmowy o śmierci...*, dz. cyt., s. 95-96. Postawa ta charakteryzuje w znakomitej większości ludzi umierających chorych – wyznających jakąś religijną wiarę. Niewierzący pacjenci raczej próbują coś „wytargować” od bezimiennego i bezosobowego „losu”.

⁶² W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 97.

⁶³ Zob. E. KÜBLER-ROSS, *Rozmowy o śmierci...*, dz. cyt., s. 98. Generalnie przyczyny depresji są dobrze znane medycynie, jednak w tym wypadku fundamentalną przyczyną tego stanu jest nie dające się wyrazić uczucie żalu, jaki musi przeżyć nieuleczalnie chory pacjent po to, by przygotować się do definitywnego ostatecznego rozstania z doczesnym światem. To okres, kiedy – paradoksalnie – zbytnia ingerencja osób bliskich czy odwiedzających, którzy

uważyć coraz bardziej gwałtownych postępów choroby. Wówczas, zamiast odrętwienia lub stoicyzmu, gniewu czy wściekłości – wkrótce pojawi się poczucie żalu i wielkiej straty⁶⁴. Poddany na tym etapie obserwacji pacjent, staje się bardziej niż zwykle zadumany, cichy, i generalnie zamknięty w sobie. Sprawia wrażenie nieobecnego i obojętnego na otoczenie, tak jakby impulsy zewnętrzne w ogóle do niego nie docierały. Wtedy też, w najwyższym stopniu zaczyna zdawać sobie sprawę ze swojego coraz bardziej krytycznego już stanu. Tak rozwijającą się depresja może przybierać formę dychotomiczną. Może więc być definiowana jako „reaktywna” lub „przygotowawcza”⁶⁵.

W tym momencie – zdaniem psychologów oraz terapeutów – najbardziej istotne wydaje się umiejętne prowadzenie dialogu z umierającym. Wskazane jest pokazywanie mu raczej pozytywnych stron jego dotychczasowego życia, jednak w odpowiednim – rozsądnym umiarze, wszak każdy człowiek – zwłaszcza na takim etapie swej egzystencji – zdaje sobie sprawę, iż jego życie nie było moralnie doskonałe oraz aksjologicznie perfekcyjne. Tak przebiegającej, przedśmiertnej depresji towarzyszy także postępujące rezyduum moralne, które ujawnia się w wyrzutach sumienia oraz poczuciu winy⁶⁶. Stąd należy umożliwić choremu wyrażenie swojego żalu, co z pewnością, w jakimś sensie, pomoże mu w „pogodzeniu się” z rzeczywistością śmierci, której coraz intensywniej doświadcza⁶⁷.

Definitywnie ostatnim etapem skomplikowanego „procesu umierania” – co zgodnie potwierdzają wieloletnie badania psychologiczne osób terminalnie chorych – jest ostateczne „pogodzenie się ze śmiercią”⁶⁸. Ma ono miejsce wówczas, gdy odchodzący chory wie, że wszystkie „wyjścia” zostały już pozamykane. „Drogi odwrotu” także, już też nie ma. Stan ten występuje bezwzględnie u wszystkich umierających, których umieranie rozłożone

starają się w jakiś sposób rozweselić, chorego, dodać mu otuchy, bardziej mu przeszkadza w duchowym przygotowaniu, niż pomaga. Por. TAMŻE, s. 99.

⁶⁴ TAMŻE, s. 98.

⁶⁵ Forma reaktywna jest bolesnego rozpamiętywaniem poprzedniego stanu posiadania zdrowia i sił w porównaniu ze stanem obecnym. Wyraża się w żalu z powodu niepowodzeń i wielu utraconych możliwości. Forma przygotowawcza dotyczy zaś żalu z powodu strat, które wystąpiły już w wyniku samej choroby. Por. W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 97.

⁶⁶ Por. J. MAKSELON, *Dynamika religijności*, (w:) *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1995, s. 295-296.

⁶⁷ Por. W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 97.

⁶⁸ Zob. E. KÜBLER-ROSS, *Rozmowy o śmierci...*, dz. cyt., s. 123.

zostało niejako w czasie. U wszystkich, którzy przeszli rozmaite fazy leczenia, a na koniec stali się już adresatami pomocy paliatywnej, u wszystkich, których nie spotkała nagła, nieoczekiwana śmierć. Jest to faza, kiedy krańcowo wyczerpany, chory człowiek nie odczuwa już ani załamania, ani gniewu z powodu nieuchronnego losu, jaki go spotka. Przeciwnie alienuje się i staje coraz bardziej „nieobecny” dla tego świata. Na skutek patologicznych zmian zachodzących w obrębie kory mózgowej pojawiają się u niego problemy związane z zaburzonym poczuciem czasu, przestrzeni i miejsca⁶⁹. Dla umierającego więc zamazuje się różnica pomiędzy dniem i nocą, godzinami i minutami. Metaforycznie rzecz ujmując, jest to zapowiedź przejścia w wieczne, beczasowe trwanie, do którego od chwili swych narodzin niestrudzenie zmierza umierający *homo viator*. „Zamieranie bowiem mózgu, kierującego całością organizmu, zapoczątkowuje śmierć biologiczną, zwaną także molekularną albo też absolutną”⁷⁰.

Notujemy wtedy prawie całkowity zanik uczuć u chorego, który nie pragnie już ani nikogo przyjmować, ani z nikim rozmawiać, czy też z nikim już się kontaktować. Obserwowalna jest natomiast u niego silna potrzeba snu. „Nie jest to jednak, jak mogłoby się wydawać, poddanie się pełnej rezygnacji, ale raczej – na co wskazuje w swej publikacji W. Irek – zwiastun pojawienia się nadziei”⁷¹. Etap ten, opisujący stan psychiczny umierającego człowieka nie daje się scharakteryzować w prostych kategoriach: «szczęśliwy – smutny». Jest to raczej czas wyrażenia ostatnich pragnień i woli, czas przekazywania ostatnich dyspozycji, wskazań czy poleceń osobom bliskim. Generalnie jest to moment, w którym pomocy daleko bardziej potrzebują bliscy chorego, niż on sam⁷². Ten bowiem, jak ujmuje to w swych *Rozmowach o śmierci i umieraniu* Elisabeth Kübler-Ross, czuje „jakby ból minął, walka się skończyła i nadszedł czas ostatecznego wyczerpania przed ostat-

⁶⁹ Zob. TAMŻE, s. 123 nn; Por. w związku z tym: Z. PUCKO i J. MIARKA, *O pożytku...*, art. cyt., s. 386. Z perspektywy subiektywnego doświadczenia człowieka umierającego terażniejszość – jak przekonuje filozofia dialogu – może być odbierana jako przedziwny fenomen, w którym pustka niejako «wsysa w siebie byt ludzki» i chce go sobą całkowicie zastąpić. W takiej sytuacji czas przypomina swoje tło dla procesu unicestwienia, a umierający czuje się jakby już tutaj na ziemi był pochłaniany przez beczasową otchłąń. Por. TAMŻE.

⁷⁰ S. KOWALCZYK, *Zarys...*, dz. cyt., s. 259.

⁷¹ W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 99.a

⁷² Por. E. KÜBLER-ROSS, *Rozmowy o śmierci...*, dz. cyt., s. 123. Obecność osób bliskich przy umierającym jest jasnym komunikatem dla niego, że będziemy w pobliżu, aż do końca. Należy pacjentowi dać do zrozumienia, że słowa są niepotrzebne, zwłaszcza gdy nie może już mówić. Musi mieć spokój i głęboką świadomość, że wszystkie sprawy najważniejsze zostały załatwione, gdy jego odejście na zawsze jest tylko kwestią czasu. Por. TAMŻE, s. 123-124.

nią i najdłuższą podróżą”⁷³. Jest to moment zbierania, już tylko duchowych sił, przez ruszeniem w najbardziej nieznaną.

2.3. Umieranie i śmierć rozpisane na „współrzędne”

Oprócz referowanych wyżej badań klinicznych nad fazami okresu terminalnego oraz wynikającymi z nich postawami ludzi wobec czekającej ich niechybnej śmierci – dopełniającymi to zagadnienie, wydają się być również analizy, których autorem jest francuski psychiatra Michel de M’Uzan. W swojej pracy zatytułowanej *De l’art à la mort, (Od sztuki do śmierci)*, zebrał on wyniki wieloletnich badań, jakie prowadził nad osobami umierającymi. W ich trakcie zaobserwował i wyodrębnił u ludzi terminalnie chorych pewne wspólne cechy i zachowania, które w ostatnich fazach ich choroby, składały się na specyficzny syndrom nazwany przez niego „kryzysem śmierci”. Syndrom ten M’Uzan opisywał za pomocą trzech podstawowych współrzędnych⁷⁴. Dlatego mówi się dziś, iż jego badania stworzyły, swego rodzaju „wektorową” koncepcję umierania człowieka.

Otóż, przede wszystkim człowiek ciężko i terminalnie chory, tracąc naturalne zainteresowanie otaczającym go światem oraz sprawami dokonującymi się niejako już „poza nim”, z coraz większym zainteresowaniem i pragnieniem stara się wzmocnić więzi uczuciowe z osobami mu bliskimi. Okazuje się, iż nikt nie jest bardziej arystotelesowskim *animal sociale*, niż ten, który za chwilę stanie „oko w oko” ze śmiercią. Nikt też, tak bardzo nie pragnie przebywać w towarzystwie osób żywych jak właśnie umierający! W stanie tym łapczywie pragnie on, nie tylko ich mentalnej – duchowej bliskości, a także zmysłowo-fizycznej obecności ludzi wokół siebie. Obecność ta ujawniająca się, choćby przez dotyk, gest, zapach lub przez słowo daje mu poczucie psychicznej stabilności i spokoju. Chory bowiem traktuje zdrowych i żywych jak ostatni „azyl” i „gwarancję bezpieczeństwa” wobec widma czającej się wokół niego śmierci. Wszak doświadcza już empirycznie postępującego dogasania tętniącego, niegdyś, w nim życia. Umierając, w swych egzystencjalnych niepokojach, pragnie też być „uspokajany” i „leczony” słowem (*logoterapia*)⁷⁵ i gestem przez tych, do których potęga

⁷³ TAMŻE.

⁷⁴ Zob. M. de M’Uzan, *De l’art à la mort*, Paris 1977.

⁷⁵ Zob. w związku z tym: V. E. FRANKL, *Homo Patiens*, Warszawa 1998. Niewyobrażalne cierpienie ducha, które – zdaniem wybitnego psychoanalityka Viktora Frankla – ujawnia się najmocniej w takich sytuacjach jak cierpienie, stan paliatywny lub umieranie – nie jest

śmierci – póki co – nie ma jeszcze swego dostępu⁷⁶.

W stan ten, ewolucyjnie wpisuje się następną „współrzędną”, precyzyjnie wyznaczająca egzystencjalne wydarzenie śmierci. Daje się ona zaobserwować i opisać jako etap nagłego, przedśmiertnego wybuchu pragnień i namiętności, które chory gromadził w sobie przez całe życie, i na które nie zdołał dotąd jeszcze odpowiedzieć. Są to najczęściej pragnienia dotyczące więzi uczuciowych – głównie miłości – ale także takich momentów życia jak nauka, podróże, czy realizacja rozmaitych życiowych celów. Zdarza się również, że są to pragnienia najprostsze, wręcz banalne, takie jak rozkoszowanie się błękitem nieba, kroplami padającego deszczu czy promieniami wstającego słońca. A więc czymś, co już za chwilę bezpowrotnie przestanie dla niego istnieć. Stan ten jest więc rozpaczliwym „łapaniem” każdej chwili życia, którą umierający człowieka chce zapamiętać i nasycić nią swe wnętrze.

Następujący, po tym stanie trzeci i ostatni wektor – wyznacza niemal powszechna cecha, spotykana u wszystkich świadomie umierających ludzi. Jest nią głębokie pragnienie prowadzenia dyskusji natury metafizycznej i egzystencjalnej. Dotyczą one najczęściej sensu i znaczenia życia, momentu i bólu umierania oraz samej śmierci – jako ukoronowania ludzkiego żywota. Interesujące jest jednak to, iż choremu, w tym przedśmiertnym dyskursie, nie tyle rozchodzi się o odpowiedzi natury filozoficznej, co duchowej i religijnej. Raczej więc idzie mu o „teologię”, niż „filozofię” umie-

czymś chorobliwym, ale jak najbardziej ludzkim ze wszystkiego co istnieje. Cierpiący fizycznie i duchowo człowiek, w tym momencie nie jest zdolny, by pojąć absolutny sens swego istnienia, ale nie oznacza to bezsensowności istnienia w ogóle. Trzeba mu zatem ukazać werbalnie pewien „nadsens”, w który można tylko uwierzyć, albowiem nie można go dowieść, bo jest to „pojęcie graniczne”. Zdaniem autora *Homo Patiens* nie ma takiej sytuacji życiowej, która byłaby całkowicie bezsensowna, wszelkie negatywne wydarzenia pojawiające się w ludzkiej egzystencji, także te związane z chorobą i cierpieniem, winą, śmiercią można przekształcić w pozytywny sposób, jeśli tylko uda się odnaleźć w sobie odpowiednią wobec tych sytuacji postawę życiową; nawet jeśli jest to chwila ostatecznego odchodzenia. Człowiek, według Frankla, nie jest zamkniętą w sobie istotą utrzymującą *homeostazę* ale zdecydowanie kimś kto wychodzi „poza siebie”, jest skierowany na coś lub na kogoś, oddany dziełu, człowiekowi, Bogu – dokonuje samotranscendencji. Tymczasem tzw. „nerwica noogeniczna” blokuje tę możliwość człowieka. Odblokowanie zaś dokonuje się poprzez „słowo” i „leczenie słowem”. Stąd, *logoterapia* skupia się na leczeniu głębokich kryzysów egzystencjalnych, które pojawiają się najczęściej jako doświadczenie straty spowodowanej chorobą lub śmiercią innych lub też głębokich depresji, które dają o sobie znać w chwili oczekiwania na własną śmierć.

⁷⁶ Por. C. ZUCCARO, *Teologia śmierci...*, dz. cyt., s. 92.

rania⁷⁷. Ma to miejsce również wówczas, gdy dotąd deklarował się jako niewierzący. Jak bowiem utrzymuje Maurice Abiven – lekarz i pionier opieki paliatywnej, eschatologiczne prawdy religijnej wiary stają się umierającego najznamienitszym „lekarzem” i najdoskonalszym „terapeutą”, a także „akuszerem śmierci” – nawet, jeśli nigdy nie pełniły roli „akuszera życia”⁷⁸.

Ujmując ten problem syntetycznie i konkludując dotychczasowe rozważania, możemy powiedzieć, iż śmierć człowieka rozważana od strony czysto medycznej, a więc postrzegana „statycznie” i „pasywnie”, każdorazowo wyraża jedynie biologiczny wymiar ludzkiego życia, wyznaczając jego naturalny kres. Rozpatrywana w tej optyce ukazuje się nam wyłącznie jako dekonstrukcja i zniszczenie, odnoszące się do organicznego ciała. Gdy jednak zdecydujemy się „poszerzyć” to materialistyczne ujęcie, w stronę otwarcia się także na irracjonalność sfery ludzkich przeżyć i doznań (przeżyć „doświadczenia religijnego”) – ta sama śmierć ujawni nam już zupełnie inne swoje „oblicze”.

Taka, jej hermeneutyka upoważnia nas, z kolei, do wysunięcia tezy o jej wsobnej osobowej „wartości”. Śmierć zatem może być wartością, i może być też „cenna”! Gdy przeżywana jest „aktywnie”, odnosi się ją do mistycznej głębi życia osoby oraz do tego, co można by określić komplementarnym „światem osoby”. W tym wypadku śmierć człowieka radykalnie transcenduje swój czysto biologiczny i medyczny wymiar.

Zapewne dlatego, różne postawy wobec jej „pojawienia się” w dużej mierze zależą od istotnego stosunku człowieka do przyjętego światopoglądu, wyznawanych prawd wiary oraz ich wewnętrznej akceptacji. Okazuje się bowiem, że ludzie wierzący (nawet okazjonalnie i bardzo słabo) najczęściej odczuwają mniejszy lęk przed śmiercią, niż niewierzący, czyli „pozbawieni nadziei”. Wszak religia, co zgodnie potwierdza psychologia, w tzw. „przygotowaniu” do śmierci odgrywa kluczową rolę⁷⁹. Jedno jest jednak pewne – tak dla wierzących, jak i niewierzących – proces ciężkiej i postępującej choroby oraz czas umierania staje się pewnego rodzaju instynktowną rekapitulacją całego dotychczasowego życia⁸⁰. Innymi słowy, śmierć nie jest dla nich tylko absolutnie bezpowrotnym zanikiem biologicznego życia, ale ostatecznym – moralnym – „obrachunkiem” z samym sobą, z drugimi,

⁷⁷ TAMŻE, s. 92 i 97.

⁷⁸ Por. M. ABIVEN, *Une éthique pour la mort*, Paris 1995, s. 94; Cyt. za: C. ZUCCARO, *Teologia śmierci...*, dz. cyt., s. 95.

⁷⁹ Por. S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu...*, dz. cyt., s. 131.

⁸⁰ Por. W. IREK, *Koniec czy początek...*, dz. cyt., s. 94.

oraz otaczającym nas światem. Dlatego właśnie ów czas może stać się „kluczem hermeneutycznym do najlepszego zrozumienia całej ludzkiej egzystencji, jako identyczna płaszczyzna oraz plan uaktualniania się wydarzeń życia oraz śmierci”⁸¹.

Z tego punktu widzenia niezwykle istotnego znaczenia nabiera „czas umierania”, w którym człowiek jest zdolny zinterpretować na nowo całe własne życie w kategoriach najściślejszej jego syntezy. Teraz dopiero w pełni zauważa, że bezwzględnie każdy etap życia przeżyty do tego momentu był zawsze „czasem otwartym”, to znaczy takim, w którym nie można uznać za zakończone wszelkie poszukiwanie sensu własnej egzystencji. W chwili jednak widocznego już gołym okiem „przybliżania się śmierci” sytuacja diametralnie się zmienia. Teraz żadna, nawet najmniejsza chwila życia nie powinna być uważana za pozbawioną wartości; ani zatem czas ciężkiej choroby, ani czas bólu i cierpienia, ani też czas śmierci. Na tym etapie egzystencji odchodzący człowiek, nawet gdyby chciał, nie może już zatrzymać swego marszu ku „końcowi”, ponieważ – używając niezwykle wymownej metafory francuskiego filozofa i jednocześnie lekarza Vladimira Jankélévitcha – nic jego egzystencji odwija się ze „szpuli życia” i stopniowo nawija na „szpulę śmierci”⁸².

Zakończenie

„O śmierci! Jakże gorzka jest myśl o tobie dla człowieka żyjącego w spokoju pośród swoich dóbr, dla człowieka beztroskiego, opływającego we wszystko, który ma jeszcze siły, aby zażywać przyjemności. O śmierci! Jakże dobry jest twój wyrok dla człowieka ubogiego i bezsilnego, dla człowieka słabego, potykającego się o wszystko, który jest pełen goryczy i nie ma nadziei (Syr 41, 1-2)”. Te słowa zaczerpnięte z biblijnej *Księgi Syracydesa*, chyba najlepiej ukazują dramatyczną antynomię najrozmaitszych ludzkich postaw, wobec niepojętych – jak utrzymują niewierzący – „zrządzeń losu”, czy też sprawiedliwych „wyroków *Opatrzności*” – jak twierdzą ci, którzy mówią o sobie, że posiadają łaskę religijnej wiary. Ci ostatni, będąc rzecznikami irracjonalnej (tzn. nie dającej się ująć w ciąg matematycznych do-

⁸¹ C. ZUCCARO, *Teologia śmierci...*, dz. cyt., s. 96.

⁸² Przywołujemy tutaj znaną Jankélévitchowską analizę procesu starzenia się oraz faktu, że życie ludzkie znajduje w swoim wymiarze czasowym pewien definitywny koniec oraz wypełnienie. Etap ten rozumiany jest jako wydarzenie i punkt, z którego nie ma już powrotu. Zob. V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Paris 1977, s. 197.

wodów) *Tajemnicy* – są tym samym również szczęśliwymi spadkobiercami eschatologicznej nadziei. Choć użyte tutaj słowo „szczęśliwi” wcale nie oznacza braku naturalnych ludzkich lęków oraz dramatu rozmaitych pytań egzystencjalnych związanych z mierzeniem się z nadchodzącym bólem, wyniszczającą z dnia na dzień psychikę oraz ciało terminalną chorobą oraz samym umieraniem.

Powyższa glosa – w naszym przekonaniu – wydaje się być obowiązująca również dla każdej podejmowanej próby wyjaśnienia i uporządkowania ludzkich postaw etycznych oraz najgłębszych odniesień moralnych wobec „zagadki życia”. W te bowiem, w równym stopniu, wpisują się radości i nadzieje, co słabości, nieuleczalne choroby, rozmaite cierpienia, starość, a nade wszystko śmierć. Wydarzenia te, nazywane – jak wspominaliśmy na wstępie – „sytuacjami granicznymi” dla ludzkiego bytowania, zmuszają bezwzględnie każdego do krytycznej refleksji nad posiadanym istnieniem, którego jest się tylko „nosicielem” (wszak nie jesteśmy „królami życia” – życie jest „darem”). Zmuszają również do przyjęcia jakiejś strategii światopoglądowej, w perspektywie której nieustannie próbujemy racjonalizować wydarzenia, które składają się na treść naszego biologicznego bytowania.

Choć, trzeba uczciwie przyznać, iż choroba (zwłaszcza ta nieuleczalna), także ból, cierpienie, a na ostatek również śmierć spadają na człowieka, najczęściej, niczym „grom z nieba” – zawsze „za szybko” i zawsze „nie w porę”. Zatem o pełnym i wszechstronnym „przygotowaniu się” więc na nie (mimo, iż wszyscy zdajemy sobie jakoś sprawę, że kiedyś umrzemy) raczej ciężko sensownie rozprawiać – choć, i od tej reguły zdarzają się wyjątki⁸³. Jednak, zasadniczo, przestrzeni w tej teoria wyjątkowo rzadko nie rozmią się praktyką. Teoretyczne przygotowanie jest tylko zbiorem zimnych,

⁸³ Ewenementem w tej przestrzeni wydają się być funkcjonujące do dziś w przestrzeni religijnej – chociaż nie tylko – tzw. *Bractwa dobrej śmierci*. Ich prapoczątki sięgają swymi korzeniami drugiej połowy XVIII stulecia, kiedy praktyki świadomego przygotowywania się za życia na śmierć, zostały potwierdzone bullą papieża Piusa VI, podpisaną 7 stycznia 1776 roku. Idea *Bractwa dobrej śmierci* czerpie swoją inspirację z chrześcijańskiego nurtu świadomego przygotowania człowieka na spotkanie z wiecznością. Jego członkowie mają obowiązek modlić się każdego dnia za konających, rozmawiać z ciężko chorymi na temat życia i śmierci oraz przyjęcia przez nich sakramentu namaszczenia. Zobowiązani są także do uczestniczenia w pogrzebie zmarłego konfratra, a także palenia świec przy trumnie w kościele w czasie ceremonii pogrzebowych. Wszystko po to, by „odtabuizować śmierć”, „oswoić się”, aby w przyszłości z mocą osobiście „przyjąć ją” oraz przeżyć w maksymalnie ludzki sposób najważniejsze wydarzenia naszego życia. Zob. A. CAPIGA i D. SOBOLEWSKA-BIELECKA, *Umrzeć dobrze*, „Gość Sandomierski”, nr 44/733 – „Gość Niedzielny” z 2 listopada 2008 r., s. 7.

hipotetycznych kalkulacji tego, z czym absolutnie nigdy dotąd nie miało się empirycznie do czynienia. Dlatego też, gdy jako ludzie stajemy „oko w oko” ze śmiercią lub koszmarną diagnozą terminalnej choroby czy nieuleczalności naszych schorzeń, które w jakimś sensie również brzmią jak „wyrok śmierci” – wszelkie teoretyczne dywagacje, rozprawy i przyjęte strategie doznają gwałtownego zderzenia z brutalną prawdą o „odchodzeniu”.

Do tego wszystkiego dochodzi również ogromne zróżnicowanie jednostkowych, osobniczych reakcji na wspomniane sytuacje dokonujące się w obrębie samej tylko kultury, w której rozwijamy się, kształtujemy naszą wrażliwość na świat wartości oraz po prostu żyjemy. Wszystko to razem wzięte pokazuje, z jak bardzo skomplikowanym i wielostronnie uwarunkowanym zjawiskiem mamy do czynienia, gdy próbujemy analizować stosunek człowieka do cierpienia i śmierci⁸⁴. Zapewne dlatego wszelkie zajmowane w takich momentach postawy, czy ujawniające się reakcje i mechanizmy obronne, tak wewnętrznie zróżnicowane i niejednolite (poznawczo i afektywnie), niezmiernie trudno sprowadzać do jakiegoś wspólnego mianownika.

Pozorna intelektualna akceptacja konieczności śmierci, a także tego wszystkiego tego, co do niej w sposób naturalny prowadzi – postępujących dysfunkcji biologicznego organizmu, wyczerpywanie się życiodajnych mocy ludzkiego genomu oraz dekonstruujących ludzką cielesność rozmaitych chorób – nigdy nie zapewnią akceptacji emocjonalnej. Okazuje się bowiem – jak sugeruje w swej pracy Antonina Ostrowska – że „komponent emocjonalny” jest jednak dominujący w naszym stosunku do osobowego przeżywania cierpień, chorób i umierania, zaś towarzyszące im naturalne lęki i obawy wpływają na tendencję do ujawniania się unikowych zachowań w stosunku do wszystkiego, co dotyczy śmiertelnej choroby, śmierci lub nawet tylko ją przypomina⁸⁵.

Wtedy zasadniczo pozostają już tylko i aż „wiera” oraz „nadzieja” i często wbrew nawet jakiegokolwiek nadziei (por. Rz 4,18). Ta ostatnia bowiem – jak od tysiącleci mawiają mędrcy – „umiera jako ostatnia”⁸⁶. I to właśnie te dwie rzeczywistości, te dwie fundamentalne cnoty moralne ostatecznie regulują najgłębsze nastawienie, a także wszelkie opisywane i analizowane postawy tych, którzy stają wobec najbardziej traumatycznych z możliwych wydarzeń egzystencjalnych. Dlatego za nieprawdziwe uznać należy – po-

⁸⁴ A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu...*, dz. cyt., s. 35-36.

⁸⁵ TAMŻE, s. 35.

⁸⁶ Zob. L. SZESTOW, *«Sola fide»*. Tylko przez wiarę, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1995, s. 207.

jawiające się tu i ówdzie (np. w niektórych poważnych dysertacjach filozoficznych) – twierdzenia, jakoby wyznawana religia oraz jej eschatologiczne prawdy nie miały większego wpływu na pozytywne przeżywanie trudnego okresu ciężkiej choroby, stanów terminalnych czy akceptacji opieki paliatywnej. Równie pozbawione realnych odniesień do rzeczywistości są także wszelkie kategoryczne twierdzenia, iż światopogląd religijny nie ma wpływu na lęk człowieka przed śmiercią⁸⁷.

Czyżby zatem człowiek wierzący (np. chrześcijanin) nie bał się śmierci? Oczywiście, że boi się – boi się jak każdy człowiek, ale boi się jednak zupełnie inaczej; ten naturalny ludzki strach przed umieraniem ma już dla niego zupełnie inny wymiar⁸⁸. Wiąże się on z tym, że wyznawana religia oraz zawarte w niej prawdy stają się dla niego jakimś „gwarantem” nadziei, że umierając nie zginie, ale w sposób dramatycznie trudny i niejednokrotnie bardzo bolesny przechodzi „z życia do... życia”. To przekonanie staje się fundamentem nadziei przekazywanej sobie od wieków; nadziei wyrażanej, choćby tylko w kulturze i myśli chrześcijańskiej, poprzez słowa: *non omnis moriar!*

W tym miejscu warto postawić także inne pytanie: *Czy biologiczne życie, które już się wypełniło, jest jakoś „utracone” na zawsze, czy też może właśnie w tym „przejściu” osiągnęło swój ostateczny cel, do którego zmierzało od chwili swego zaistnienia?*

Streszczenie

Pomimo, istnienia już sporego dorobku w postaci interdyscyplinarnych badań naukowych poświęconych rozmaitym aspektom choroby, cierpienia, umierania oraz śmierci – okazuje się, że wciąż badania te bywają w jakimś zakresie niekompletne. Nierzadko też są jednostronne i niespójne lub obciążone licznymi ograniczeniami. Nasuwa się w związku z tym poważna wątpliwość, czy możliwe jest także – w pełni rzeczowe i obiektywne – napisanie, choćby krótkiego, filozoficznego eseju o skomplikowanym „świecie choroby”, o ludzkim cierpieniu oraz umieraniu, a także o samej śmierci człowieka? Nie wiele jest również badań o tematyce etycznej, odważnie

⁸⁷ Zob. A. OSTROWSKA, *Śmierć w doświadczeniu...*, dz. cyt., s. 38.

⁸⁸ Zob. «Zmartwychwstanie? Każdy człowiek chce wierzyć, że nie wszystkim umrze». (Z Agatą Grzebińską rozmawiają: Prof. Zbigniew Mikolejko PAN Warszawa, Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód PWT Wrocław, Dr hab. n. med. Jan Gnus UM Wrocław i mgr Karina Mucha SWPS Wrocław), „Gazeta Wrocławska”, nr 72, [26-28 marca], (2016), s. 12.

podejmujących moralną analizę skomplikowanych ludzkich postaw, a także reakcji człowieka na głęboko traumatyczne sytuacje, które wpisują się nasz życie.

Niniejszy esej, próbuje wypełnić pustkę w tej dziedzinie badań, aby „pytając o człowieka” i ukazując kruchość ludzkiego bytu, w którą wpisują się takie stany jak: cierpienie, ból, choroby, a także śmierć – próbować także odpowiedzieć na pytanie jak rozumieć człowieka, który choruje, cierpi i umiera? Tekst jest również ukrytą „podpowiedzią”, jak samemu, kiedy się zachować, kiedy przyjdzie nam stanąć wobec, tzw. „sytuacji granicznych”.

Słowa kluczowe: *człowiek, postawy moralne, choroba, cierpienie, umieranie, śmierć.*

Ethical-Moral Attitudes in the Face of Suffering, Incurable Illnesses and the Death of Human Beings – in the Light of the Findings of Philosophical Anthropology

Summary

Despite the fact that there exists a substantial amount of scientific works dedicated to various aspects of illness, suffering, dying and death - all the research still appears to be incomplete. Very often they offer only one point of view, are very limited or not coherent. One can't help but doubt, if it is possible at all to write a fully objective and „to the point”, short philosophical essay about the complicated „world of illness”, human suffering, dying and death.

There also isn't much research done in the ethical field, research which would bravely take on the moral analysis of complicated human stances or human reactions for deeply traumatic life situations.

This essay is attempting to fill in that empty spot in the research department, an attempt - through asking questions about the human being and showing how fragile the life can be - to answer the question: how to understand a person, who is ill, suffers and dies? This work is also a camouflaged “hint” to help us, should we ever find ourselves put in such a situation.

Key words: *human being, moral stance, illness, suffering, dying, death.*

IRMINA NOCKIEWICZ

ŚWIADECTWO CHRZEŚCIJAŃSKIEJ RODZINY JAKO ODPOWIEDŹ NA PROBLEMY NOWEJ INDYWIDUALISTYCZNEJ DUCHOWOŚCI

Treść: Wstęp; 1. Geneza „nowej duchowości”; 2. Indywidualistyczne tło nowej duchowości; 3. Charakterystyka nowej duchowości; 4. Świecka religia praw człowieka; 5. Antyteza nowej duchowości; 6. Idźcie i głoscie; 7. Chrześcijańska rodzina narzędziem ewangelizacji; Podsumowanie.

Wstęp

Współcześnie wielu ludzi nie trwa już przy religiach przekazywanych tradycją kościelną tj. zinstytucjonalizowaną, jednak ich popęd religijny nie słabnie. Obserwuje się procesy deinstytucjonalizacji, prywatyzacji i indywidualizacji religii, zaś kierunek przemian odzwierciedlają nazwy nowych form religii: religia doczesna, świecka, metaforyczna, implicite. Miejsce wspólnotowego działania związanego z kultem w chrześcijańskiej kulturze zachodniej zajęła wiara widziana jako cecha charakteru i promowana jako taka od czasów reformacji, która w ten sposób mimowolnie przyczyniła się do rozwoju indywidualizmu¹. Thomas Luckman wskazał na zjawisko prywatyzacji religii, jako konsekwencję orientacji indywidualistycznych² znajdując też dla niego nowe określenie „niewidzialna religia”. Termin ten jest dziś wypierany przez pojęcie „nowej duchowości”, sygnalizujące re-

mgr lic. Irmina Nockiewicz – doktorantka na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie (Katedra Teologii Życia Duchowego), prowadzi badania nad duchowością osób świeckich pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Stanisława Urbańskiego; praca magisterska pt. „Droga do świętości w życiu laikatu na przykładzie życia Stefana Świeżawskiego w świetle Dokumentów Magisterium Kościoła od Soboru Watykańskiego II”.

¹ Tamże, s. 206.

² K. SKOCZYLAŚ, *Wychowanie chrześcijańskie wobec kultury indywidualizmu*, w: „Teologia i Człowiek” 19 (2012), Toruń, s. 174.

wolucyjny megatrend w dziedzinie religii. Czy można tym tendencjom się przeciwstawić? Czy da się przezwyciężyć trend nasilającej się indywidualizacji i prywatyzacji w dziedzinie religii? Odpowiedź na te pytania, stanowi równocześnie odpowiedź, jak tę rzeczywistość ewangelizować?

W niniejszej dysertacji zostanie przedstawione zjawisko nowej duchowości indywidualistycznej: jego geneza, wpisany w nie indywidualizm wraz z jego implikacjami na różnych płaszczyznach, które w świetle katolickiej nauki społecznej (KNS) można określić mianem problemów, gdyż Kościół odrzuca zarówno antropologiczne założenia indywidualizmu, jak i jego praktyczne zastosowania³. Analiza nowej indywidualistycznej duchowości umożliwi na zaproponowanie rozwiązań - tak teoretycznych, jak i praktycznych - będących odpowiedzią na problem społeczny, jaki stanowi. Jednocześnie niniejsza praca nie rości sobie ambicji do wyczerpania tematu, gdyż ze względu na ograniczoną objętość zaproponowana tematyka zostanie jedynie naszkicowana, może jednak posłużyć do dalszych, pogłębianych badań w tej dziedzinie.

1. Geneza „nowej duchowości”

Genezę nowej duchowości można porównać do zmiany skupienia materii religijnej: od ciała stałego, przez formę płynną, aż po stan gazowy, eteryczny, która będąc zjawiskiem diachronicznym, nie wyklucza istnienia wymienionych trzech stanów skupienia synchronicznie⁴. Przez wieki religia chrześcijańska w Europie przejawiała się w formie ścisłej zależności życia religijnego w wymiarze prywatnym i społecznym oraz wyrażała się w tradycyjnych obyczajach i obrzędach. Ten stan skupienia religii nazywany jest „chrześcijaństwem kongregacyjnym” (Gemeindechristentum). Jednak przemiany zjawiska religijnego na zachodzie poszły w kierunku koncentracji na doświadczeniach i stanach wewnętrznych. Tendencja ta ukształtowała się w łonie reformy protestanckiej, która zniósła zbawcze pośrednictwo Kościoła, przerzucając całą odpowiedzialność za zbawienie na jednostkę, co zaowocowało ukierunkowaniem na samoobserwację, samorefleksyjność i samointerpretację⁵. Myśl protestancka traktuje jednostkę, jako izolowaną całość, osłabiającą swoje związki z innymi dla poszerzenia zakresu swojej

³ Tamże, s. 171.

⁴ D. МОТАК, *Religia-Religijność-Duchowość*, dz. cyt., s. 202-203.

⁵ Tamże, s. 206.

niezależności⁶.

Prądy reformacyjne wzmocnione przez filozofię oświecenia przekierowały zjawisko religijne ku subiektywizmowi, gdzie nie mówi się już o religii, ale o „religijności” (Religiosität), jako o fenomenie indywidualistycznym o zabarwieniu estetyczno-etycznym; umiejscawiając je tym samym w sferze prywatnej. Refleksyjna religijność sprawiła, że przedmiot wiary stał się stopniowo mniej określony i intersubiektywnie niekomunikowalny, a więc - w rezultacie - mniej „publiczny”, a bardziej „prywatny”.

Religijność zmienia się w duchowość (Spiritualität) w momencie, „w którym doświadczenie wewnętrzne staje się instancją o autorytecie przewyższającym autorytet zinstytucjonalizowanych wierzeń. Za tą linią w nic już nie trzeba wierzyć: trzeba to tylko przeżyć⁷.” Tak rozumiana „nowa duchowość” jest zjawiskiem ściśle indywidualistycznym i polega na budowaniu relacji z Bogiem na swój sposób i o własnych siłach, bez pośredników, zaś jej koncentracja na „przeżyciu” wpisuje się w postulaty kultury indywidualizmu i konsumpcji. Emil Durkheim posuwa się do stwierdzenia, że jest to kult, którego jednostka jest zarazem przedmiotem i wyznawcą⁸.

2. Indywidualistyczne tło nowej duchowości

Stopniowa indywidualizacja religii doprowadziła do ukształtowania się nowej duchowości. Indywidualizm jest określeniem roli jednostki w strukturze bytu w przyrodzie lub w życiu społecznym. Występuje w nauce m.in.: w psychologii, pedagogice, filozofii, etyce, socjologii, a także teologii i jest rozumiany, jako autonomia lub opozycja wobec złożonych struktur sprowadzanych do prostych elementów, które stanowią podstawę wyjaśnienia natury lub funkcji całości⁹.

W psychologii, szczególnie humanistycznej, koncepcja indywidualistyczna przyjmuje, że osoba ludzka ma wszystkie właściwości konieczne do osobistego rozwoju, a środowisko jedynie stwarza warunki do ich realizacji, stąd jednostka dąży do niezależności od społeczeństwa. W pedagogice indywidualizm przejawia się w formie postulatu wychowania nie-

⁶ K. SKOCZYLAŚ, *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 177.

⁷ MOTAK, *Religia-Religijność-Duchowość*, dz. cyt., s. 207.

⁸ E. DURKHEIM, *L'individualisme et les intellectuels*, w: „Revue bleue”, 4e série, t. X, 1898, s. 7-13, źródła internetowe: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_3_10/individualisme.html, [dostęp: 03.05.2016].

⁹ K. SKOCZYLAŚ, *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 169.

dyrektywnego, a w skrajnej formie, jako antypedagogika tj. rezygnacja z jakiegokolwiek wychowania. W naukach społecznych doktryna indywidualistyczna wynika z założenia, że jednostka ludzka jest jedyną ontologiczną rzeczywistością i zakłada wiarę w postęp cywilizacyjny oparty na jej działaniach. Interes jednostkowy jest więc wyłącznym kryterium celów społeczno-gospodarczych, a zasadą ich osiągnięcia: wolny rynek i kapitał. Tak definiowany indywidualizm jest liberalizmem opierającym się na teorii umowy (ekonomiczno) społecznej w kontekście racjonalistycznej koncepcji prawa naturalnego. W teologii indywidualizm ma sens negatywny, jako przejaw ignorancji społecznej, tj. wspólnotowego wymiaru człowieka, choć niekiedy nadaje się mu również sens pozytywny, wskazując na indywidualność (syngularyzm¹⁰) jako przesłankę dla uzasadnienia godności osoby ludzkiej¹¹.

Podstawową i absolutną wartością aksjologii liberalnej jest wolność. Jest ona elementem konstytuującym człowieka jako autonomiczny podmiot, a zatem jest „wolnością od”. Podczas gdy podstawową i rozstrzygającą wartością w aksjologii personalistycznej jest dobro, warunkujące wartość wolności. Wolność w ujęciu personalistycznym jest więc wartością wtórną, konsekwencją wyboru dobra przez człowieka, jest „wolnością do”. W obu przypadkach mamy do czynienia z wolnością, jednak w ujęciu indywidualistycznym wolność jest wartością absolutną, która tyranizuje człowieka, czyniąc z niego zakładnika indywidualistycznego liberalizmu w stylu „róbta, co chceta”¹².

Dlatego też indywidualizm zarówno w swoich założeniach, jak i zastosowaniach jest kategorię odrzucany przez katolicką naukę społeczną, nie tylko z powodu absolutyzowania wolności człowieka i amoralizmu społeczno-gospodarczego stojącego na przeszkodzie używaniu dóbr i usług zgodnie z ich uniwersalnym przeznaczeniem, ale także z racji nieuwzględnienia społecznej struktury osoby. Hiperindywidualizm posuwa się nawet

¹⁰ P. DOMERACKI, *Między indywidualizmem a kolektywizmem: rudymenty hermeneutycznej filozofii człowieka*, w: „Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii”, red. H.T. MIKOŁAJCZYK, M. OZIĘBŁOWSKI, M. REMBIERZ, Kraków 2006, ss. 201-222, por I. BOKWA, *Elementy personalizmu – podmiotowość i indywidualność – w postmodernistycznej dyskusji filozoficznej*, w: „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” Nr 19-2012 – zeszyt II, Koszalin, ss. 15-24.

¹¹ K. SKOCZYŁAS, *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 169-172.

¹² H. SKOROWSKI, *Aksjologiczne dylematy współczesności*, źródła internetowe: <http://diak-aw.com.pl/index.php/konferencje-diak-aw/59-aksjologiczne-dylematy-wspolczesnosci.html>, [dostęp: 03.05.2016].

do całkowitego zanegowania społecznego wymiaru człowieka przez odrzucenie konwenansów, wzorców, światopoglądów i instytucji, z rodziną i małżeństwem włącznie, redefiniując relację, jako porozumienie kontraktowe, gdzie wszystkie roszczenia jednostki zostają skodyfikowane w postaci uprawnień¹³.

3. Charakterystyka nowej duchowości

Indywidualizacja religii skutkuje nowymi formami współczesnej religijności, a przede wszystkim nową duchowością, która jest kompatybilna z nowoczesną „kulturą indywidualizmu”. Nowa duchowość charakteryzuje się synkretyzmem religijnym, zaś „*materia, z której uszyta jest ta „duchowość na miarę”, jest przede wszystkim przeżycie (doświadczenie, emocja, uczucie)*”.¹⁴ Naukowcy poddają w wątpliwość możliwość zdefiniowania zjawiska nowej duchowości, oprócz ujęcia najbardziej ogólnego, jakim jest poszukiwanie sensu (Peter Holmes)¹⁵.

W nowej duchowości wierny zachowuje więź z konkretną tradycją wyznaniową lub nie, kluczowe jest jednak samodzielnie budowanie obrazu Boga, jako partnera relacji osobistej, tworzące zestaw przekonań, praktyk i zobowiązań *à la carte*. W tym kierunku podążają również kościoły stopniowo wymazując z tekstów katechetycznych i homiletycznych jakiegokolwiek wymagania. Postawa inkluzywna jest otwarta na samodzielne kształtowanie treści wierzeń przez jednostkę, ciągłą reinterpretację, bez konieczności dokonywania przewartościowań wymagających formalnej konwersji¹⁶. Indywidualistyczna tendencja do samodzielnego wyboru zakresu prawd religijnych oraz przeciwstawianie indywidualnej wiary jednostki doktrynie kościelnej, tj. zinstytucjonalizowanej religii, prowadzi w rezultacie do określania istoty wiary chrześcijańskiej w kategoriach ideologii¹⁷. Niektórzy autorzy (E. Troeltsch, G. Simmel) fenomen indywidualnej kultury religijnej, krytycznej wobec instytucji utożsamiali z mistyką. Mistyka w ich przekonaniu stanowi spirytualizację świata idei utrwalonego w kulcie i

¹³ K. SKOCZYLAŚ, *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 181.

¹⁴ D. MOTAK, *Religia-Religijność-Duchowość*, dz. cyt., s. 210, por. R. RICE, *The challenge of the spiritual individualism and how to meet it*, w: „Andrews University Seminary Studies” Vol. 43 No. 1, Loma Linda 2005, ss.113-131.

¹⁵ Tamże, s. 211.

¹⁶ Tamże, s. 209.

¹⁷ K. SKOCZYLAŚ, *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 173.

nauczaniu, przez rozmywanie go w celu pozyskania ahistorycznego, niezapośredniczonego wewnętrznego dobra duchowego¹⁸.

Rosnące znaczenie wartości doświadczeń indywidualnych jest związane z sakralizacją własnego „ja”, wpływa więc na kurczenie się zakresu transcendencji. Stąd bierze się dominacja na gruncie religijnym takich tematów jak: samorealizacja, osobista autonomia i samoekspresja. Religia ogranicza się do funkcji utylitarnej, a jej esencji nie stanowi wiara, lecz doświadczenie i poszukiwanie doczesnej samogratyfikacji¹⁹. Indywidualizm samorealizacji objawia się w przechodzeniu od podmiotowej autonomii do stanu, w którym dominuje funkcja celu. Skutkiem „stwarzania siebie” bywa regulowanie świadomości doświadczenia siebie w czasie kryzysów, czy auto-transformacja chorowania i umierania²⁰.

Upadek etosu protestanckiego wyeliminował podstawy światopoglądowe scalające sens autoformacji, która - pozbawiona wymiaru metafizycznego - przyjmuje formy patologiczne. „Zarządzanie sobą” staje się przedmiotem wolności moralnej i kwestią estetyki kształtując jednostkę społeczną i narcystyczną o nietrwałych relacjach. *„Narcystyczna osobowość jest klientem niekończącej się terapii. Narcyzm ten polega na uśmierzaniu lęku i własnej niemocy przez fantazje o własnej omnipotencji. W istocie polega on na unikaniu „doświadczenia siebie”. Natomiast niepełny kontakt z sobą uniemożliwia nawiązanie relacji z innymi. Słaby kontakt z „własnym światem wewnętrznym” przekłada się też na słaby kontakt ze światem zewnętrznym. Unikanie wewnętrznego i zewnętrznego świata rodzi doświadczenie pustki i jałowości”*²¹. W ten sposób zamyka się koło kręcenia się wokół siebie.

Nowa duchowość wyraża się również w stylu życia, który staje się przestrzenią samostanowienia i autoekspresji, a także narzędziem kontroli ryzyka związanego z nieprzewidywalnością konsekwencji własnych działań w wymiarze społecznym, a nawet globalnym. Zarządzanie ryzykiem polega na podjęciu indywidualnej odpowiedzialności w celu jego unikania, np. przez świadomą konsumpcję czy medykację tj. funkcjonowanie higieniczne, zdrowe i w zgodzie z naturą²².

¹⁸ D. MOTAK, Religia-Religijność-Duchowość, dz. cyt., s. 216.

¹⁹ Tamże, s. 408.

²⁰ K. SKOCZYŁAS, *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 184.

²¹ Tamże, s. 184.

²² K. SKOCZYŁAS, *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 184-186.

4. Świecka religia praw człowieka

Nowa duchowość nie eliminuje obsadzonych religijnie kolektywnych, społeczno-politycznych tematów centralnych, takich, jak np. natura, pokój, a przede wszystkim wiara w centralną pozycję i znaczenie jednostki i jej praw. Czyni z nich raczej zsekularyzowana religię obywatelską praw i wolności, gdzie każdy temat jest poprzedzony a priori indywidualności. Nowa duchowość znajdująca na gruncie obywatelskim swoją ekspresję w postaci religii obywatelskiej zdaje się lepiej pasować do otwartego społeczeństwa, którego celem jest wzrost i dobrobyt, zastępujące zbawczą transcendentną wiarę religijną.²³ W książce „Wojna z chrześcijaństwem” autorki proponują ten proces nazwać sakralizacją praw człowieka.

Prawa człowieka podniesione do rangi religii przekształcają się w fundament, dający bazę interpretacyjną innym zjawiskom, co znajduje swój wyraz w orzecznictwie sądów, których decyzje bywają traktowane, jak religijna świętość. „Tym samym w religii tej spotykamy mędrców- arbitrów - (...) „mulłów zachodu”. To wspomniani eksperci coraz częściej wypowiadają się nie tyle na temat obowiązujących praw ile raczej na temat wartości moralnych, jakie dana osoba powinna respektować, szanując opinię, co ciekawe nie większości, ale mniejszości. To owa mniejszość, najczęściej przedstawiana w zwierciadle ofiar dyskryminacji doczekała się powołania kolejnych kapłanów-obrońców, którymi są coraz liczniejsi rzecznicy oraz pełnomocnicy. To owi „szafarze praw” czuwają nad przestrzeganiem doktryny. Każde jej naruszenie spowodować może nałożenie społecznej „ekskomuniki”. Co ciekawe we wspomnianej nowej religii dostrzec możemy także „nowy lud”, który pielgrzymuje w procesjach - paradach głosząc hasła nowego wyznania. Przewodnicy owego ludu nie boją się „wynosić na ołtarze” za życia aktywistów, walczących o szacunek dla no. płciowej tożsamości. Owe pielgrzymki dość często kierują się w stronę miejsc kultu, nowych świątyń, którymi w tym wypadku coraz częściej są okazałe gmachy międzynarodowych trybunów.”²⁴

Wspólnota europejska uformowała się na bazie liberalizmu, gdzie indywidualistyczne rozumienie osoby ludzkiej jest wyłącznym kryterium celów

²³ M. VENTURA, *The changing civil religion of secular Europe*, źródła internetowe: <http://docs.law.gwu.edu/stdg/gwilr/PDFs/41-4/12-%20Ventura.pdf>, [dostęp: 03.05.2016].

²⁴ B. J. KMIECIAK, *Religia Praw Człowieka*, w Fronda, 6.05.2013, źródła internetowe: <http://www.fronda.pl/a/religia-praw-czlowieka,27970.html>, [dostęp: 03.05.2016], por. E. ROCCELLA, L. SCARAFFIA, *Wojna z chrześcijaństwem: ONZ i Unia Europejska jako nowa ideologia*, Częstochowa 2006.

społeczno-gospodarczych w kontekście wolnego rynku i kapitału, co z kolei ukształtowało liberalną religię obywatelską dążącą w swoim nieustannym rozwoju do dobrobytu. Tak wytyczony ideał definiuje człowieka i jego prawa, które, chociaż proklamowane jako prawa człowieka, są w istocie prawami dzungli, gdzie silniejszy ma głos, a *homo homini lupus est*. Wśród nich znajdziemy promowane przez instytucje unijne: prawo do zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego, które w zawołowany sposób godzi w prawo do życia i zdrowia istniejących osób, prawo do posiadania potomstwa, dla każdego, kto tylko wyrazi taką wolę, które realizowane jest np. przez heterologiczną inseminację *in vitro* lub surogację, zjawiska bezprecedensowo sankcjonujące handel ludźmi w całości lub w częściach itd., itp.²⁵.

5. Antyteza nowej duchowości

Antytezą indywidualistycznie zorientowanej nowej duchowości jest chrześcijański personalizm. Jednocześnie podsuwa on odpowiedź na problemy, jakie nowa duchowość ze sobą niesie. „*Klucz odpowiedzi stanowi soborowe wyrażenie „bezinteresowny dar”. „Etos” personalizmu jest altruistyczny. W jego zasięgu osoba nie tylko zdolna jest stawać się darem dla drugich, ale co więcej — znajduje w tym radość. Jest to ta radość, o jakiej mówi Chrystus (por. J 15,11; 16,20.22)*”²⁶. Bezinteresowny dar realizuje się w relacji. Osoba bytuje i działa, jako osoba wspólnie z innymi, gdyż jest stworzona na obraz Boga Trójjedynego. Dopiero odwołując się do antropologii teologicznej, która podkreśla powołanie do wiecznej komunii z Osobami Trójcy, można wyjaśnić, kim osoba ludzka jest i jak się realizuje jej człowieczeństwo²⁷.

Człowieczeństwo wzrasta, kiedy wypełnia się stwórczy zamysł. Celem osoby nie jest dojrzałość sama w sobie, ale uczestnictwo we wspólnocie

²⁵ Por. COMECE, *Opinion of the reflection group on Bioethics on gestational surrogacy, The question of European and international rules*, Bruksela 2015, źródła internetowe: <http://www.comece.eu/site/en/press/pressreleases/newsletter.content/1901.html>, [dostęp: 03.05.2016]; por. COMECE, *Opinion of the reflection group on Bioethics on Sexual and Reproductive Health*, Bruksela 2012, źródła internetowe: <http://www.comece.eu/site/en/publications/pubsec/article/4999.html>, [dostęp: 03.05.2016].

²⁶ JAN PAWEŁ II, List do rodzin *Gratissimam sane*, Rzym 2.02.1994, 14, por. K. BOCHENEK, *Personalizm jako wyznacznik chrześcijańskiej wizji społeczeństwa optymalnego*, w: „Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy” 15 (2009), Rzeszów 2009, s. 27-38.

²⁷ I. SMENTEK, *Personalizm teologiczny Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne” XXVII/1/2014, s. 206.

osób. „Osoba ludzka posiada naturalny i strukturalny wymiar społeczny, jako że jest powołana w głębi swej istoty do wspólnoty z innymi oraz do dawania siebie innym: „Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim”. Tak więc społeczeństwo, owoc i znak społecznej natury człowieka, ukazuje swoją pełną prawdę we wspólnocie osób²⁸”. Autentyczna wspólnota wymaga respektowania osobowego wymiaru każdego człowieka, a jej podstawą jest człowieczeństwo i zbudowana na nim relacja miłości. Ze wspólnotowego tła wyłania się obraz człowieka, który jawi się jako misterium *communio* i *missio*, tj. jedności i posłania do miłości²⁹, zaś podstawowym i pierwotnym przejawem społecznego wymiaru osoby jest małżeństwo i rodzina³⁰.

Stąd właśnie rodzina jest kolebką i najskuteczniejszym narzędziem humanizacji i personalizacji społeczeństwa. Współpracując w pełni, choć specyficznie dla siebie, w budowaniu świata, czyni życie naprawdę ludzkim, zwłaszcza przez to, że strzeże, zachowuje i przekazuje cnoty i wartości³¹. Dzięki spotkaniu pokoleń w rodzinie wszyscy mają pomoc w osiągnięciu mądrości życiowej, a także w godzeniu praw jednostkowych z wymaganiami życia społecznego. Tym sposobem, w dzisiejszym społeczeństwie zagrożonym depersonalizacją i umasowieniem, a więc odczłowieniem i odczłowiczającym wpływem rodzącym różne formy eskapizmu, rodzina posiada i wyzwała potężne energie, które mają moc wyrwać człowieka z anonimowości, ugruntować świadomość godności, pogłębić człowieczeństwo i włączyć, zachowując jego odrębność i niepowtarzalność, w tkanę społeczeństwa³².

Zdaniem wybitnego francuskiego filozofa, Fabryca Hadjadja, dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek potrzeba świadectwa rodziny, gdyż takie swia-

²⁸ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Rzym 30.12.1988, 40; por. B. MIKOŁAJEWSKA, *Zjawisko wspólnoty*, New Haven 1999.

²⁹ K. BURDA-ŚWIERZ, M. KAPIAS, *Personalistyczna koncepcja społeczeństwa u Jana Pawła II w kontekście wybranych obszarów relacji lekarz-pacjent*, w: „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2010, vol. 13, nr 2, s. 86, por. C. BURKE, *Personalismo, Individualismo, „Communio”*, w: „Studi Cattolici” 396 Luty 1994, ss. 85-90.

³⁰ Tamże.

³¹ A. CUDOWSKA, *Wspólnota w kulturze indywidualizmu*, w: „Wspólnoty z perspektywy edukacji międzykulturowej”, red. JERZEGO NIKITOROWICZ, JOLANTA MUSZYŃSKAJ, MIROSŁAW SOBECKI, Białystok 2009, ss. 198-213.

³² JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (FC), Rzym 22.12.1981, 43; por. B. GACKA, *Personalizm chrześcijański kluczem Soboru Watykańskiego II*, w: „Teologia w Polsce - Półrocznik Towarzystwa Teologów Dogmatyków” 6,1 (2012), Warszawa, s.33.

dectwo jest przejawem życia: zintegrowanego, historycznego i niepodzielonego na serię bezosobowych informacji lub funkcji ogólnych. Nasilający się indywidualizm, czy raczej dywidualizm (od łac. dzielić - dividere) - rozbicie osobowości przede wszystkim przez technologię, a także przez ideologię - sprawia, że człowiek jest rozproszony, podzielony na różne okna otwarte na licznych urządzeniach multimedialnych, bardziej zatowimowany niż autonomiczny i w końcu niezdolny do kontemplacji. W związku z tym świadectwo nie powinno być tylko indywidualne, ale powinno być świadectwem żywej społeczności, gościnnej, promiennej, wychodzącym na ulicę, aby przyciągnąć na święto paschalne przechodniów, ale także takiej wspólnoty, która potrafi wycofać się z tłumu i zaproponować skupienie modlitwy³³.

6. Idźcie i głóście

Indywidualistycznej koncepcji zbawienia proponowanej przez nową duchowość trzeba zatem przeciwstawić zbawienie we wspólnocie Kościoła, której typem jest Noe, ocalony wraz ze swoją rodziną oraz ze swoim otoczeniem, w tym ze wszystkimi gatunkami zwierząt³⁴. Wspólnotowość zbawienia, będąca zaprzeczeniem indywidualizmu, ujawnia zbawczą wolę Boga, oraz Jego działanie w historii zbawienia³⁵. „*W każdym wprowadzie czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie (por. Dz 10,35), podobało się jednak Bogu uświęcić i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył.*”³⁶ Temu ludowi powierzył Bóg misję głóśzenia kerygmatu o zbawieniu, udzielając daru Ducha Świętego i swojej mocy³⁷.

³³ F. HADJADJ, *La conversion missionnaire: sortir de soi-même pour se laisser provoquer par les signes des temps*, źródła internetowe: http://www.laici.va/content/laici/en/blog/Hadjaj_congresso_movimenti, [dostęp: 03.05.2016].

³⁴ F. HADJADJ, *Par son écologie intégrale, Laudato Si fera date*, w: „Famille chrétienne”, 22.06.2015, źródła internetowe, <http://www.famillechretienne.fr/politique-societe/environnement/ecologie-le-vatican-rend-publique-l-encyclique-laudato-si-170854/ce-qui-pensent-de-l-encyclique-laudato-si/fabrice-hadjaj-par-son-ecologie-integrale-laudato-si-fera-date-171545>, [dostęp: 03.05.2016].

³⁵ Por. J. STROJNY, *Kościół - misterium Zbawienia*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne” VIII/1995, s.173-217.

³⁶ Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 18. 11.1964, 9.

³⁷ Por. J. STROJNY, *Kościół - misterium*, dz. cyt., s.175.

Oto „nadszedł czas, by głosić Ewangelię w nowy sposób. Nowy etap ewangelizacji, która trwa od zawsze. Nowe zadanie dla wszystkich chrześcijan, aby świadczyć z większym entuzjazmem i przekonaniem o swojej wierze”³⁸ ogłosił papież Franciszek, który oprócz duchowieństwa i zakonników posłał już wielu świeckich, w tym także całe rodziny, na misje w rejony zdechrystianizowane i pogańskie³⁹. Już Sobór Watykański II podkreślił fakt, że wszyscy mają udział w posłannictwie Kościoła i są odpowiedzialni za jego losy, choć na różne sposoby. „Wszystkim zatem wiernym nałożony zostaje wspierać obowiązek przyczyniania się do tego, aby wszyscy ludzie na całym świecie poznali i przyjęli boskie orędzie zbawienia”⁴⁰.

Powszechność obowiązku dawania świadectwa o Chrystusie i Kościele spoczywa zatem nie tylko na pojedynczych osobach, ale również na całych wspólnotach, a więc przede wszystkim, na tej najbardziej podstawowej, jaką jest rodzina. „Szczególnym ich obowiązkiem, mężczyźni i kobiety, jest świadectwo o Chrystusie, które winni dawać życiem i słowem w rodzinie, w swojej grupie społecznej i środowisku pracy. Trzeba bowiem, by w nich objawił się nowy człowiek stworzony według wzoru Boga w sprawiedliwości i świętości polegającej na prawdzie”⁴¹.

7. Chrześcijańska rodzina narzędziem ewangelizacji

Świadectwo rodzin jest nie do przecenienia w dzisiejszych czasach, które wymagają głoszenia Dobrej Nowiny „z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu”⁴². Posłanie rodzin na misje dojrzewało w Kościele od Soboru Watykańskiego II, a ponawiane apele Jana Pawła II o nową ewangelizację stanowiły katalizator, dzięki któremu inicjatorzy Drogi Neokatechumenalnej dostrzegli potrzebę większego za-

³⁸ FRANCISZEK, *Bulla Misericordiae Vultus*, Rzym 11.04.2015, 4.

³⁹ *Papież Franciszek posyła misje Drogi Neokatechumenalnej na „peryferia egzystencji”*, źródła internetowe: <http://ekai.pl/wydarzenia/watykan/x75067/papiez-franciszek-posyla-misje-drogi-neokatechumenalnej-na-peryferie-egzystencji/>, [dostęp: 03.05.2016]; por. *Neokatechumenat rusza na misje*, źródła internetowe: <http://gosc.pl/doc/2378493>. *Neokatechumenat-rusza-na-misje*, [dostęp: 03.05.2016]; por. *Papież do rodzin wielodzietnych w misji: idziecie głosić życiem Ewangelię*, źródła internetowe: http://pl.radiovaticana.va/news/2016/03/18/papie%20do_rodzin_wielodzietnych_w_misji_idziecie_g%20si%C4%87_%20BCyc/1216427, [dostęp: 03.05.2016].

⁴⁰ Tamże, 3.

⁴¹ Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad Gentes Divinitus*, Rzym 18.11.1965, 21.

⁴² JAN PAWEŁ II, Encyklika. *Veritatis splendor*, Rzym 06.08.1993, 106.

angażowania rodzin w jej dzieło. Ta inspiracja zaowocowała posyłaniem rodzin uformowanych w kluczu itinerarium neokatechumenalnego z tzw. „misją *ad gentes*” tam, gdzie Chrystus nie jest jeszcze albo już znany, by przez chrześcijańskie życie stawały się źródłem apostołstwa świeckich oraz powołań kapłańskich i zakonnych⁴³. Świadcstwo rodzin chrześcijańskich ma na celu „uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i by przez nich cały świat rzeczywiście został skierowany ku Chrystusowi”⁴⁴.

Wszędzie tam, gdzie została posłana „misja *ad gentes*” – na zaproszenie miejscowego biskupa – jej członkowie tworzą wspólnotę chrześcijańską, aby uobecniać znaki wiary: chrześcijańską miłość i jedność, które mają moc przyciągać pogan do Chrystusa i do Kościoła. Z powodu zniekształconego obrazu Boga, jaki nosi w sercach wielu ludzi, nie chcą oni słuchać o Chrystusie, wolą szukać szczęścia i prawdziwej miłości na własną rękę. Świadcstwo życia rodziny chrześcijańskiej, przepojonej egzystencjalnym doświadczeniem spotkania z Chrystusem w warunkach wspólnoty eklezjalnej może do nich dotrzeć, gdyż jest dostępne i czytelne⁴⁵. W życiu świeckich realizuje się tajemnica Wcielenia, gdyż zostaje niejako zniesiona różnica pomiędzy sacrum i profanum i można obserwować współistnienie wymiaru Boskiego i ludzkiego, przenikanie się spraw Boga i spraw człowieka⁴⁶. Mając udział w tajemnicy Wcielenia chrześcijanie są jakby sakramentem Bożej obecności w świecie⁴⁷. Dzieło uobecniania Chrystusa dokonuje się w ich wnętrzu. Ze zjednoczenia z Nim wypływa również działalność ewangelizacja, gdyż „*Im jest ktoś głębiej zanurzony w Bogu, tym więcej musi wychodzić ze siebie, a wchodzić w świat, aby mu nieść życie Boże*”⁴⁸.

W kontakcie z chrześcijańską rodziną niewierzący mogą przekonać się, że prawdziwą miłością jest ta, którą objawił Jezus Chrystus, i że taka miłość jest także dzisiaj możliwa. Rodziny udające się na misje zostawiają dom, przyjaciół, bezpieczną pracę i wyjeżdżają w nieznaną raz z swoimi, często licznymi, dziećmi. Każdą „misję *ad gentes*” tworzy prezbiter z socjuszem, cztery rodziny z dziećmi, oraz kilka innych osób. Rodzin uformowanych

⁴³ Tamże, 19.

⁴⁴ Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam Auctositatem*, Rzym 18.11.1965, 2.

⁴⁵ R. SKRZYPCZAK, *Kościół jako misterium, communio i missio-Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji Lumen gentium*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII/2004, Warszawa, s. 173.

⁴⁶ P. SAWA, *Duchowość inkarnacyjna i jej chrystologiczne podstawy*, w: “Śląskie studia historyczno-teologiczne” 44,1 (2011), Katowice, s. 110.

⁴⁷ Por. KKK 780.

⁴⁸ E. STEIN, *Mądrość krzyża*, Wrocław 2001, s. 39.

na Drodze Neokatechumenalnej i posłanych na taką misję jest aktualnie już ponad tysiąc w ponad 93 krajach, na kilku kontynentach⁴⁹. W ten sposób „Kościół znajduje w rodzinie, zrodzonej z sakramentu, swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenia ludzkie, a one w Kościół.”⁵⁰

Chrześcijańskie orędzie kryje w sobie potencjał, który może przezwyciężyć choroby współczesnej cywilizacji, na które cierpi ludzki umysł i dusza⁵¹. „Człowiek bowiem w Bogu zyskuje własne spełnienie. Konsekwentnie trzeba orzec, że Bóg spełnia i czyni we Wcielonym coś z siebie, zbliżając się do człowieka. Dlatego nie może być mowy o wyzwoleniu, spełnieniu, zbawieniu człowieka bez Boga, jak również niemożliwym jest poznanie Boga bez Jezusa w Jego człowieczeństwie”⁵². Świadectwo rodziny chrześcijańskiej przeciwstawia się nowej duchowości, promującej swego rodzaju ateistyczną mistykę tj. doświadczenie Boga poza Kościołem na płaszczyźnie naturalnej, wykluczając życie sakramentalne człowieka. Rodzina chrześcijańska poddaje się działaniu Ducha Świętego, dzięki temu jej członkowie nie żyją tylko dla siebie (por. Rz. 14,7-8), przeciwstawiając się tym samym wyłącznie ludzkiemu samoudoskonaleniu, czyli mityce „ubóstwienia” człowieka jedynie za pomocą rozumu ludzkiego⁵³.

Podsumowanie

Nowa duchowość narodziła się pod naporem rosnącego indywidualizmu społecznego. Jest to zjawisko religijne zasadzające się na aksjologii liberalnej, z dominującym rysem indywidualistycznym i selektywno-inkluzywnym podejściem do treści wierzeń. Wynikająca z indywidualizmu sakralizacja własnego „ja”, aż po deifikację, doprowadziła na gruncie religijnym do hegemonii „auto-tematów” skupionych wokół własnego rozwo-

⁴⁹ *Rodzina w misji*, w: „Pastores”, źródła internetowe: http://pastores.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=12%3Arodzina-w-misji&catid=33%3A4542009&Itemid=19&lang=pl [dostęp: 03.05.2016]; por. *Papież Franciszek posyła misję Drogi Neokatechumenalnej na „peryferia egzystencji”*, źródła internetowe: <http://ekai.pl/wydarzenia/watykan/x75067/papiez-franciszek-posyla-misje-drogi-neokatechumenalnej-na-peryferia-egzystencji/>, [dostęp: 03.05.2016].

⁵⁰ FC, 15.

⁵¹ Por. P. SAWA, *Duchowość inkarnacyjna*, dz. cyt., s. 115.

⁵² Tamże, s. 110.

⁵³ Por. S. URBAŃSKI, *Droga do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem – II Karmelitański Tydzień Duchowości ze św. Janem od Krzyża*, Kraków 2000, źródła internetowe: <http://karmel.pl/lektorium/publikacje/baza.php?id=13>, [dostęp: 03.05.2016].

ju, który się wyraża w stylu życia o nacechowaniu estetyczno-etycznym, a także w nowej świeckiej religii praw.

Megatrend nowej indywidualistycznej duchowości jest przyczyną wielu problemów społeczno-religijnych: począwszy od eskapizmu oraz indyferentyzmu, a skończywszy na religii obywatelskiej praw człowieka. Jego antytezą jest chrześcijański personalizm, proponujący w odpowiedzi dynamikę bezinteresownego daru z siebie wrywającą z indywidualizmu i wprowadzającą we wspólnotę, której fundamentalnym przejawem jest rodzina. Dlatego też rodzina stanowi dzisiaj skuteczne narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa. Chrześcijańska rodzina jest powołana również do dawania świadectwa o Chrystusie i Kościele. Ewangelizacyjna posługa rodzin realizuje się dzisiaj w nowej formie „misji *ad gentes*” zainicjowanej przez Drogę Neokatechumenalną. Rodziny uformowane przez itinerarium neokatechumenalne udają się wraz z prezbiterem w miejsca zdechrystianizowane, gdzie kładą podwaliny pod nową parafię katolicką. Świadectwo życia chrześcijańskiego rodzin wypływa ze zjednoczenia z Bogiem Trójjedynym, dzięki któremu stają się one niejako sakramentem Bożej obecności w świecie i skutecznym narzędziem nowej ewangelizacji.

Streszczenie

Nowa indywidualistyczna duchowość urodziła się pod presją rosnącego indywidualizmu w społeczeństwie. To zjawisko religijne zbudowane jest na liberalnej aksjologii, głównie indywidualistycznej i charakteryzującej się selektywnym i integracyjnym podejściem do treści wiary. Zapędy indywidualizmu do sakralizacji własnego „ja” wzmacnia poczucie ubóstwienia się i ze względów religijnych prowadzi do hegemonii na własny temat, koncentrując się na samorozwoju. Tendencja ta znajduje swój wyraz w stylu życia, łącząc estetykę z etyką w świeckiej religii praw.

Ten megatrend nowej duchowości indywidualistycznej jest źródłem wielu problemów społecznych i religijnych: począwszy od ucieczki lub obojętności, a kończąc na religii obywatelskiej praw człowieka. Chrześcijańska personalizacja jest jego przeciwieństwem, a zatem odpowiedzią, ponieważ proponuje dynamikę bezinteresownego daru z siebie aby wyciągnąć człowieka z indywidualizmu i wprowadzić we wspólnotę, przede wszystkim przejawiającą się w rodzinie. Z tego powodu rodzina jest skutecznym narzędziem do humanizacji i personalizacji we współczesnym społeczeństwie. Rodzina chrześcijańska wzywana jest także by dawać świadectwo

Chrystusowi i Kościołowi. Obecnie rodziny mają do odegrania swoją rolę w ewangelizacji w ramach nowej postaci „misji ad gentes“ zainicjowanych przez Drogę Neokatechumenalną. Rodziny, utworzone w neokatechumenalnej drodze, idą w parze z presbiterami w odchrześcijanizowanych miejscach, gdzie kładą podwaliny dla nowej parafii katolickiej. Świadectwo chrześcijańskiego życia rodziny jest zakorzenione w jedności z Bogiem Trójjedynym, w konsekwencji staje się sakramentem obecności Boga w świecie i skutecznym narzędziem nowej ewangelizacji.

Słowa kluczowe: *Nowa duchowość, indywidualizm, religia obywatelska, prawa człowieka, personalizm, nowa ewangelizacja, rodzina, Droga Neokatechumenalna, misja ad gentes.*

The Testimony of the Christian Family as a Response to the Problems of the New Individualistic Spirituality

Summary

New individualistic spirituality was born under the pressure of growing individualism in the society. This religious phenomenon is built on the liberal axiology, predominantly individualistic and characterised by its selective and inclusive approach to the content of belief. Individualism drives to the sacralisation of own „I“, reinforces self-deification and on religious grounds leads to the hegemony of the self-oriented topics, focused on self-development. This trend finds its expression in the lifestyle combining aesthetic with ethics and in the secular religion of rights.

The megatrend of the new individualistic spirituality is a source of many social and religious problems: beginning from the escapism or the indifference and ending with the civil religion of human rights. Christian personalism is its antithesis and therefore a response, since it proposes the dynamics of unselfish gift of self to pull a person out of the individualism and introduce in the community, basically manifested in the family. For this reasons the family is an effective tool for humanising and personalising contemporary society. Christian family is also called to bear witness to Christ and to the Church. Nowadays families have their role to play in the evangelisation under the new form of „mission *ad gentes*“ initiated by the Neocatechumenal Way. Families, formed in the neocatechumenal itinerary,

go together with the presbyter in the dechristianised places where they lay the foundations for the new catholic parish. Witness of Christian family's life is rooted in the union with the Triune God, consequently it becomes a sacrament of God's presence in the world and an effective tool for the new evangelisation.

Key words: *New spirituality, individualism, civil religion, human rights personalism, new evangelisation, family, Neocatechumenal Way, mission ad gentes.*

THE CHURCH AS A PROCLAIMER OF THE CROSS

Contents: Introduction; 1. Realism of the Cross in the consciousness of the Church; 2. The Cross in the apostolic proclamation; 3. The Cross as a fulfilment of the Old Testament prophecies; 4. The Cross revealing God; Conclusion.

Introduction

The Cross of Jesus, being the main symbol of Christianity, has not lost its controversial meaning over the centuries. Although the reasons for Cross-related difficulties at the time of the Apostles are different from the ones encountered nowadays, the fact remains that the Cross does not leave anyone indifferent. If it evokes such varied, including negative, reactions from those who encounter Christianity, it is worth wondering which meanings contained in the Cross made it be the key subject of the apostolic proclamation as well as the teaching of the Church. The Cross, although it expresses the historical reality of Jesus's death executed according to Roman practices, still remains much more than a mere reminiscence of old methods of causing death to convicts. It is clearly seen in the way St. Paul understands his mission of preaching the Gospel:

'After all, Christ sent me not to baptise, but to preach the Gospel; and not by means of wisdom of language, wise words which would make the cross of Christ pointless. The message of the cross is folly for those who are on the way to ruin, but for those of us who are on the road to salvation it is the power of God [...]. While the Jews demand miracles and the Greeks look for wisdom, we are preaching a crucified Christ: to the Jews

Ks. dr hab. Marcin Składanowski – pracownik Instytutu Ekumenicznego KUL; główne obszary zainteresowań naukowych: etyka i antropologia ekumeniczna, antropologia kulturowa, chrześcijańskie świadectwo w postchrześcijańskim społeczeństwie, eklezjologia ekumeniczna, katolickie zasady ekumenizmu.

an obstacle they cannot get over, to the gentiles foolishness, but to those who have been called, whether they are Jews or Greeks, a Christ who is both the power of God and the wisdom of God. God's folly is wiser than human wisdom, and God's weakness is stronger than human strength' (1 Cor 1:17–18.22–25).

The present article begins with considering the theological significance of historical realism of the Cross. Further, it reflects on the place of the Cross in the apostolic proclamation. Finally, two main intuitions regarding the Cross, which are present in this proclamation, are discussed: the fact that the Cross fulfils those Old Testament prophecies that refer to the Messiah and that God reveals himself most fully in Jesus's Cross.

1. Realism of the Cross in the consciousness of the Church

Evangelical accounts regarding Jesus's crucifixion contain difficult to express verbally cruelty of this ancient punishment which, although originated in Persia, was practised by the Romans and used against slaves or political rebels.¹ Christians themselves were often afraid of the realism of the Cross. This fear was justified as in the Old Testament it was believed that such death was cursed (Deut 21:23). St. Paul clearly connects this curse with Jesus's fate (Gal 3:13).² The cruelty of death by crucifixion was considered almost a proof for religious Jews that a person punished in the said manner had been abandoned and cursed by God. Fear of the Cross can be seen among Christians even nowadays. The death of Jesus contains all that makes death terrifying to people of all ages: torture, physical exhaustion, flagrant injustice, hatred of enemies, mockery, experience of being abandoned by God and helplessness.³ The reality of what happened on the Cross, this harsh truth, for many people stands in opposition to their sense of aesthetics, while for others it is too easy and stripped of its historical context an accusation of all those Jews and Romans who contributed to Jesus's death. There is, however, another, possibly most serious argument. The true, uncensored vision of the Cross could make the viewers

¹ H. KÜNG, *Être chrétien*, transl. by H. Rochais and A. Metzger, Paris: Éditions du Seuil, 1994, 382.

² M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 5: *Erlösungslehre*, part 2, Freiburg: Herder, 1954, 140.

³ E.A. JOHNSON, 'Redeeming the Name of Christ', in: *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, ed. by C. Mowry LaCugna, New York: HarperOne, 1993, 124.

concentrate solely on human suffering, pain and dying, which would consequently lead to perceiving Christianity as glorifying all that is ultimately inhuman. We can also add that the message contained in the New Testament warns us against focusing solely on the Cross. If St. Paul professes his Christian faith by writing: 'We know that Christ has been raised from the dead and will never die again. Death has no power over him any more' (Rom 6:9), that necessarily means that he acknowledges the reality of Jesus's death but at the same time he shifts the point of gravity onto His victory that prevails.

However, an attempt to conceal that which is revealed in the brutality of the Cross, regardless of the possible motivation behind it, undoubtedly conceals all that is extraordinary, paradoxical, in contrast to the logic of this world yet belonging to the essence of Christian faith that we find in the Cross. As Christianity is internally maturing and simultaneously distancing itself from triumphalist trends, which have been and still are observable within it, it discovers the meaning of the real Cross⁴, even though the image of true events occurred on Calvary is still being resisted. Images of the Cross dated back to the 5th century AD, which are one of the oldest that survived until modern times, do not show any traces of Jesus's suffering; He is depicted either while praying or as being victorious, thus anticipating His resurrection. Similarly, in the early Middle Ages the dignity of Crucified Jesus is shown by occasionally depicting Him wearing a royal crown to indicate the fact that Crucified Christ is the Judge of the world and the Lord of all creation. The change in Western European approach to the Crucified relates to the late medieval and Renaissance art that aims at greater realism. It was by no means an artistic trend unrelated to the changes within Western Christianity itself. The development of mysticism, which included an increasing significance of suffering, religious interpretation of misfortunes that affected the Europeans such as the *Black Death*, and finally, the return to reflection over the redemptive significance of the Cross – all these are also expressed in the transformation of religious art. It does not come as a surprise then that the most realistic images of the Cross coincided with the Reformation. In the Reformation movement, particularly for Martin Luther, the death of Jesus became the central theological motif which expressed, on the one hand, the depth of separation between

⁴ D.J. HALL, *God and Human Suffering. An Exercise in the Theology of the Cross*, Minneapolis (Minnesota): Augsburg Publishing House, 1986, 104–105.

God and human beings resulted from their sins as well as humans' helplessness, and on the other hand, incomprehensibly generous God's activity towards people who are not capable of deserving or repaying God's forgiveness.⁵

The reason why looking at the True Cross devoid of ornaments, smooth edges and omissions seems worthwhile is the search for the truth about the human person and the truth about God. The Cross depicts violence, injustice, suffering and sin, which does not allow us to interpret the death of Christ irenically. The death of Jesus on the Cross does not form merely a transition between life and death but it is a paroxysm of injustice and sin in all their forms.⁶ In the brutal reality of the Cross one cannot find the sick delight in human suffering but the appreciation of all that which constitutes human condition. There is also the conviction (crucial for the belief that in Jesus Christ God became Human) according to which God accepted this human condition in full, the sin excluded (Heb 4:15), to liberate and rebuild humanity.

Moreover, it is a classical Catholic standpoint. St. Thomas Aquinas says: 'It is just as necessary for the Christian to believe in the passion and death of the Son of God as it is to believe in His Incarnation.'⁷ Rejection of the events that happened on Calvary or undermining the significance of the Cross would also have to result in questioning the reality of incarnation itself; the incarnation that occurred under particular historical, social and cultural circumstances. A serious approach to the Cross, however, leads to a serious approach to the life of an individual, that is scarred with weakness, suffering and injustice. It also leads to a serious reflection over God's salvation activity which is far from utopian and, maybe due to that fact, occasionally difficult to grasp and comprehend by people who are lost in the unjust world, who experience evil and suffering but who are also aware of their own contribution to the sum of evil in this world. Karl Rahner points out that the authenticity of Christian faith depends on the particular history of Jesus, which also contains the Cross. Moreover, since the very beginning the Church has considered itself the preacher of historical faith, that

⁵ F. RUTLEDGE, *The Crucifixion. Understanding the Death of Jesus Christ*, Grand Rapids (Michigan) – Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015, 262.

⁶ F.M. HUMANN, *La relation de l'Esprit-Saint au Christ. Une relecture d'Yves Congar*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2010, 174.

⁷ THOMAS AQUINAS, *The Apostles' Creed*, transl. by Joseph B. Collins, New York, 1939, article 4.

is, based on a particular historical event.⁸ This relation was also considered crucial for the credibility of Christian testimony. This is the origin of Christian conviction that although Christ is God and Saviour, in His divine nature not subject to any human constraints, when we talk about God's redemptive activity towards humanity, we cannot underestimate the worldly existence of Jesus, which is indispensable to understand the said activity.

In this context the difficulty of Christian approach to the Cross, understood as a historical fact and not a graphic sign, becomes clear. The emphasis on the realism of description of Jesus's death is undoubtedly related to an important Christian conviction that the whole message of the Church is based on God's entrance into human history, which was particular, historical and redemptive. All attempts leading to making this event unreal would also lead to making unreal everything that is said in Christianity about merciful and salvation-bringing God. It does not, however, invalidate the doubt regarding the Cross symbolising brutality and expressing the understanding for justice (or rather injustice) by the people of a certain time, culture and place. In this realism the Cross of Jesus Christ was primarily a brutal historical fact. The crucifixion itself of an Innocent person cannot be considered commendable and as such cannot be celebrated.⁹ The belief that it was God-Man that was crucified on Calvary does not change the fact that this tragic event constitutes a negation of human dignity and mockery of justice or honesty. Worshipping the Cross is possible for Christians only when one accepts all that happened on the Cross: absolute fulfilment of incarnation, the descent of God-Man into very depths of human misery, the acceptance by the Innocent of the whole burden of human fault and at the same time, His victory. This victory cannot be postponed in time onto the Easter morning; it is already present on Calvary because in that very place the meaning and depth of God becoming Human was revealed. It is here that His unconditional love can be seen along with invincible omnipotence, which allows for the fulfilment of God's plan even in times of agony and abandonment of the Cross.¹⁰

Removing or ignoring those elements that are connected with the Cross

⁸ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1976, 234-235.

⁹ D.J. HALL, *The Cross in Our Context. Jesus and the Suffering World*, Minneapolis (Minnesota): Fortress Press, 2003, 40.

¹⁰ S.M. HEIM, *Saved from Sacrifice. A Theology of the Cross*, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge: Eerdmans, 2006, XI; D.J. Hall, *The Cross in Our Context*, 40.

in the Christian faith must lead to objections against it even among those who claim to belong to Catholic Church or to some extent appreciate Jesus's teaching. In such a situation the Cross becomes a provocation, which is difficult to accept and which reminds us of human sinfulness and fault. Alternatively, it becomes a historical reminiscence that cannot relate to modern times and consequently, can be supplanted by 'more civilised' ways of talking about God. In the first case, the more difficult the Christian conviction regarding human sinfulness and fault becomes to accept (this includes not only the fault of particular people responsible for sentencing Jesus and carrying out the sentence, but most of all, the actual fault of all the people without exception), the more difficult it becomes to preach the Cross. The Cross raises hostility because it is an accusation which cannot be limited to a small number of people responsible for false allegations against Jesus, unjust trial and a cruel sentence.¹¹ On the other hand, the second approach comes down to invalidating the Cross as a unique experience that bears great significance for all the people. This invalidation is done by acknowledging Jesus only as a victim of injustice, plots and religious conflict, as a misunderstood prophet or teacher. This limited interpretation, however, goes against Christian belief in incarnation that reached its climax in the Cross. Questioning the Cross motivates people to search for a new Christian language and symbolism; nonetheless, such an attempt, devoid of the Cross, cannot prove successful. Similar actions within the Church strip the Christian faith of authenticity.

For the Church the Cross, that is real and brutal, does not have a pessimist meaning. It is a sign of victory and fame. It is also a sign of the truth about human beings as well as God's incomprehensible and inexpressible grace. Finally, it is, in all its difficult truthfulness, a confirmation of irrevocable covenant that God made with humanity in the person of Christ. This is why the Cross became the symbol of Christianity as well as the sign and obligation for every Christian.

2. The Cross in the apostolic proclamation

Attempts to extrapolate one key thought, considered of the greatest significance, from the apostolic proclamation contained in the New Testa-

¹¹ S.R. HOLMES, *The Wondrous Cross. Atonement and Penal Substitution in the Bible and History*, London – Colorado Springs (Colorado) – Hyderabad: Paternoster, 2007, 112.

ment would result in reducing its richness. It does not mean, however, that we are unable to distinguish in the said proclamation subjects that are of particular significance among many others. Such is the case with the position of the Cross in this early Christian testimony. This is not, however, the only issue that is overwhelming or invalidating others. Neither is it the only perspective for the Church to examine God's activity towards humanity. Nonetheless, we can demonstrate that the Cross was singled out in this first proclamation and even, when one considers the full context and significance of the Cross, it was given a central position.

The Apostles, since the Pentecost, while preaching that Christ resurrected must have referred to a proclamation made by Isaiah regarding the God's Suffering Servant and must have noticed the fulfilment of this prophecy in Jesus. Moreover, from the fact that in the canonical Gospels Jesus's suffering and death occupy the central position one can deduce that the Cross along with the Resurrection constituted the central subject for the Apostolic Church.

Such a distinguished status of the Cross can be seen in the work of St. Paul.¹² For him the Cross is a crucial element of the Gospel, the essence of Christian faith, that is, an event which serves God to reveal Himself fully and by which God's activity towards humanity as well as the necessary human response to it can be most fully comprehended. It is in the Cross that God's paradoxical logic is revealed; the logic that makes preaching and worshipping the Cross the only way to comprehend Him.¹³ It becomes clear in this context that St. Paul rejects worldly wisdom, which does not comprehend the Cross, to be able to extract the true wisdom from the Cross. If a Christian is not merely a theoretician who aimlessly contemplates the truth, but has been summoned to transform their own life and the whole world by means of this truth, then the wisdom of the Cross also becomes their power (1 Cor 1:18). This statement, which regards Christian life and which puts it in opposition to worldly wisdom, is deepened by St. Paul in his own testimony that refers directly to his personal way of living and professing his faith: 'I was resolved that the only knowledge I would have while I was with you was knowledge of Jesus, and of him as the cru-

¹² P. CODA, 'Il Crocifisso e il volto di Dio nella teologia di San Paolo', *PATH. Pontificia Academia Theologica*, 8.1 (2009), 31.

¹³ D. GERBER, 'La Croix dans la Première Lettre de Paul aux Corinthiens', in: *La Croix. Représentations théologiques et symboliques*, ed. by J.M. Prieur, Genève: Labor et Fides, 2004, 16-17.

cified' (1 Cor 2:2). The Cross is not only a significant element of preaching the Gospel but also as an event that shaped Paul's life as well as that of a new Church community, which transgressed divisions set by the people. This is how the Apostle's declarations can be understood, that for him the only source of pride can be the Cross (Gal 6:14) and that in the Cross God's promises were fulfilled, and the curse of Law reached its end (Rom 4:25). In Crucified Jesus the demolition of the wall of hostility dividing people was accomplished as well as people's reconciliation with God (Eph 2:14–16). This is the reason why St. Paul fully devotes himself to preaching the Cross; his preaching being also a call to convert and to completely change the life of those who are preached to. The logic of the Cross indicates that in Jesus's death all those who believe in Him died for the sins and received a new life, which will be centred on the Crucified (2 Cor 5:14–15). This life is also scarred with persecution which allows Christians to feel similarity with Christ. The constant reference of the Christian life to the Cross is for the believers the cause of pride and the source of strength (Gal 5:11, 6:12–14).

The key position of the Cross in the apostolic proclamation can also be seen in the profession of faith made by St. Peter, although the context should be considered different. The first public confession of St. Peter, immediately after the Pentecost (Acts 2:14–36), refers to the reality of Jesus's crucifixion, whose witnesses were present also among the listeners to the Apostle, to proclaim in the same manner the real resurrection. Moreover, this confession does not avoid the issue of the fault of particular people which led to Jesus's death ('This man [...] you took and had crucified and killed by men outside the Law', 2:23; 'this Jesus whom you crucified', 2:36), but at the same time it preaches God's faithfulness which did not allow death to prevail over Jesus Christ. In St. Peter's confession the Cross does not serve, at least it is not its key role, to accuse the Jews but it is an appeal to convert and accept baptism so that the promises given to Israel by God were fulfilled (Acts 2:37–41). Such a context of St. Peter's accounts about the Cross is significant for the understanding of its place in the proclamation. It is not only about reminding the fault, which was obvious; neither is it about arousing remorse. The Cross would be in that case mere reminiscence of a recent event, which was shameful and disgusting but definitely a closed issue. It would serve to commemorate the harm and injustice that cannot be reversed or repaired. St. Peter's confession, even though it does not negate the actual responsibility for Jesus's death, aims at a different di-

rection. The Cross corresponds to the announcements of the Old Testament given to Israel regarding the Messiah. As such, it is firstly a sign of human wickedness but in the end, thanks to God's unchangeable promise, it becomes a tool of God's victory. For the people who were responsible for what happened to Jesus, the Cross is most of all an appeal accompanied by the promise of forgiveness of sins (Acts 2:38).

With similar fervency St. Peter talks about Jesus's crucifixion and resurrection; yet again not avoiding an issue of fault in the presence of Sanhedrin after the cure performed in the name of Jesus (Acts 4:8–12). Yet again the crucifixion refers to the announcements of the Old Testament regarding the rejection of stone by the builders, the stone that became the cornerstone (Ps 118:22). That gives the Apostles the strength to proclaim that Christ, crucified and resurrected, is the only Saviour. Similarly to the first confession, St. Peter does not omit any known circumstances of Jesus's death and reminds us of the responsibility of people for the way He was treated. Nonetheless, the main emphasis is placed on a different issue: rejection and elevation of Jesus became the basis of Christian preaching regarding the only, universal and ultimate Saviour that was given by God to all the people. The Cross, therefore, becomes a significant element of the original profession of faith.

3. The Cross as a fulfilment of the Old Testament prophecies

The fate of Jesus must have become a subject of deepened reflection in the apostolic proclamation. Those who believed Jesus and in time began to give testimony regarding their personal meeting with the Resurrected, and were given the mission of preaching the Gospel, despite being delighted with their Master's victory, raised the question regarding the purposefulness of the Cross or the possibility for Jesus to have avoided it. Even the resurrection could not have invalidated the shame of suffering and death on the cross. Such an end of Jesus's life could be perceived by those who did not experience the meeting with the Resurrected as an argument against the credibility of the message spread by the rising Church. Could the Son of God experience such a shame? Was it not possible for the One, who was supposed to be the Messiah, to avoid the Cross?

Understanding the reasons for Jesus having experienced the Cross became possible thanks to rereading the Old Testament announcement regarding the Messiah. We can deduce the importance of explanation of the

Cross for the original Church from the position occupied by the issues of Jesus's death and resurrection in the earliest preaching, the issues read from the Old Testament perspective (e.g. Acts 13:15–43). The significance of the Old Testament announcements for the Christian preaching of the Cross can be most vividly seen in St. Paul's synthesis of the Gospel contained in the First Epistle to the Corinthians (1 Cor 15:1–8). The Cross, interpreted as fulfilment of the prophecies, is not an accidental event which brings earthly mission of Jesus to a tragic end, but it is an important element of the New Covenant established through the very sacrifice that He made.

Jesus's death, as the content of the original profession of faith, does not function in the interpretative vacuum. It is important to determine, therefore, which of the Old Testament announcements of death the Cross represents. The most obvious statement would be to refer it to the curse of death, which is common to humankind as a result of the sin of the first people and which forms a peak of the curse that a human life is as this curse is evident in the toil, pain and injustice. From the perspective of this curse, present at the very beginning of human history, death as 'return to soil' demonstrates the wretchedness of human beings that are merely dust (Gen 3:16–19). Physical and psychical suffering of humans, as well as all the social injustice, and finally death connected with suffering, decomposition and loneliness, are all experienced by humankind in this curse resulted from the rejection of God. If, however, the Cross were an expression, even if distinguished, of this original announcement, it would only be a seal of human failure because people, having broken the bond with God, are not capable of achieving happiness. It would not be possible for the Cross to become an important element of the earliest profession of faith. Although indeed by His incarnation the Son of God became subject to constraints of human nature, which also meant accepting the possibility of experiencing suffering and death, the Cross is interpreted in the testimony of the original Church as fulfilment of another Old Testament announcement. The death of Jesus is given a particular role here. It is by no means a confirmation of the curse the humankind is burdened with but it forms its annulment as it happened 'for our sins'. Moreover, it is compared to the resurrection which is also considered fulfilment of the Bible.

By considering the Cross the highest form of servitude of God towards humanity, Christians' attention is directed at the announcement found in

the Isaiah's prophecy regarding God's Suffering Servant (Isa 52:13–53:12).¹⁴ Isaiah's vision of the Righteous Sufferer, who was sent by God and took upon himself the sins of humankind, corresponds to the most principal element of Jesus's mission and message.¹⁵ It particularly refers to the understanding of death of God's Servant as a sacrifice for the sins, when a human being is sacrificed, and by which God's will is fulfilled.¹⁶ Evangelical accounts regarding the life and teaching of Jesus, which were written down by the early Church, seems to suggest that Jesus Himself could connect His mission with this very part of Isaiah's prophecy (Matt 20:28).¹⁷ This reference can be seen in the testimony of the original Church as well as at the beginning of Christian theological reflection, and can be confirmed by St. Irenaeus who noticed in Isaiah's message an announcement of what happened to Jesus: rejection, torture and murder.¹⁸

From the modern perspective an offence resulted from the connection between the faith in Jesus, God–Man, Messiah sent by God and God's Suffering Servant of Isaiah's prophecy may not be clearly seen. The problem is even greater as the Cross in the New Testament accounts is described not as opposing God's plan but as fully compatible with it. How is it possible to comprehend that the plan for humankind's salvation could assume that God's Messenger, by faithfully fulfilling the role assigned to Him by the One who sent Him, was also supposed to suffer as being despised and rejected? This difficulty is strengthened by the fact that when the Christians connect Isaiah's prophecy to Jesus, it confirms that the original Church did not interpret Jesus's death as an accidental obstacle to God's plan in the form of human sin. We cannot assume that injustice and hatred that were revealed in the treatment of Jesus brutally entered God's plan although, as the resurrection confirms, were not able to destroy it. On the contrary, just as the victory of resurrection was present in that plan, so was the tragedy of

¹⁴ One should also mention Zech 12:10; 13:7 and Ps 22:2–22 which the Christian tradition interpreted as the announcement of the sufferings of the Messiah.

¹⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, transl. by H. Zulauf, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1975, 252–253.

¹⁶ F. GAAR, 'Das Menschenopfer in der Religionsgeschichte und das Selbstopfer Jesu Christi als die sichtbare Gestalt von Gnade und Heil', in: *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, ed. by H. Roßmann, J. Ratzinger, Regensburg: Friedrich Pustet, 1975, 62.

¹⁷ *Catechism of the Catholic Church*, 601.

¹⁸ IRENAEUS, *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, transl. by J.A. Robinson, London: Society for Promoting Christian Knowledge, and New York: The Macmillan Co., 1920, n. 68–72.

the Cross. Reading the announcement of Jesus's suffering in Isaiah's prophecy closes, therefore, a very easy way to interpret the according to which human anger, which tried to oppose God's plan, succumbed to God's omnipotence. Such an interpretation, removing most of the difficulties related to the Cross, is from the very beginning in opposition to the Christian profession of faith, according to which the Messiah had to 'suffer these things and then enter his glory' (Luke 14:26). The Church has rejected the easiest way to explain how the death on a cross came to be. It took upon itself an extremely cumbersome task – to reveal the meaning of the Cross, to transgress particular historical and political circumstances which led to Jesus's sentencing in order to understand what God would like to say about Himself and about humankind.

4. The Cross revealing God

The Christian profession that the Cross was present in God's plans leads to the conclusion that despite the responsibility of particular people for unjust sentencing of Jesus, God most of all self-reveals Himself in the Cross. It is neither Pilate, nor the enemies of Jesus in the community of the teachers of the Law and Pharisees, not even the centurion that proclaimed 'God's sonship' of Jesus (Matt 15:39), but it is God that initiated this revelation. The Cross is God's word once spoken and constantly being spoken to humanity.

Jesus Christ, incarnated Son of God, is the Logos – the perfect and ultimate Word of Father (John 1:10–11, Heb 1:1–2).¹⁹ From there it follows that the entirety of His earthly way – words, deeds and signs – comprises all that God wanted to convey to humans, although the full manner of self-expression can only be found in the full Person of Christ that reveals the Father who is otherwise impossible to be known (John 1:18, 14:9). The 'event' of Jesus, therefore, tells human beings about God. One can, however, without obscuring this crucial for Christology understanding Christ as an Incarnated Word, notice self-revelation of God in those events in which the essence of Christ's mission in the world is revealed. In those events human's erroneous and shallow impressions regarding God's activity are corrected in order to allow humans to interpret the issue of who God really is and how His plan for human's salvation is performed. At the same time it

¹⁹ *Catechism...*, 65.

allows human beings to uncover the truth about themselves and their own vocation. The Cross can definitely be considered such an event if, apart from historical actions of particular people responsible for sentencing and death of Jesus, one notices the abovementioned fulfilment of God's announcement.

In evangelical accounts, which also reflected the belief of the original Church, the Cross preaches the uniqueness of the mission of Jesus – Son of God, and it also preaches the complete separateness from God, who reveals Himself in the Crucified One, when people would expect the gestures of might and glory.²⁰ This paradox is sustained by St. Paul. While justifying the conviction that his mission is to preach the Gospel, he claims that the Cross is God's wisdom that reveals God Himself to people (1 Cor 1:17–21). This wisdom is not obvious, easy to uncover and comprehend or uncontroversial.²¹ It objects to 'the wisdom of the wise' (1 Cor 1:19), and consequently transgresses all the false images of God, idols, which were made by people to substitute real God. It also transgresses connected with these idols religiousness, which substitutes the real worship of God.²² The aim of Jesus's mission was to reveal to people the way to worship God and to remove all the false non-authentic elements from human glorification (John 4:21–26). The strongest, most shocking removal of all deformations of God's image, which reduce Him according to human expectations, is precisely the Cross.²³

In the Cross God is revealed as radically different from anything that can be thought about Him. It can be seen as an objection towards an attempt to deform God's activity in people's interpretation, which was so strongly pointed out at Isaiah's: 'my thoughts are not your thoughts and your ways are not my ways, declares Yahweh. For the heavens are as high above earth as my ways are above your ways, my thoughts above your thoughts' (Isa 55:8–9). It is not a negation of the bond between human beings and God, which originates in the act of creation, but it is a refreshing reminder against all human thinking – including theological – that God cannot be classified according to human categories and that His activity cannot be explained with the help of human ambitions and aspirations.

²⁰ E. CUVILLIER, 'La croix chez Marc: Approche exégétique et théologique', in: *La Croix...*, 30.

²¹ H. MERKLEIN, 'Kreuz. II. Biblisch-theologisch', in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. by W. Kasper (et al.), Freiburg–Basel–Wien: Herder, vol. 6, 443.

²² P. CODA, 'Il Crocifisso...', 34–35; H. MERKLEIN, 'Kreuz...', 443.

²³ D. GERBER, 'La Croix dans la Première Lettre de Paul aux Corinthiens', 19.

This is the reason why in the history of Christian thought the deep conviction that God is revealed by the Cross was clarified and protected against deformations with the help of an idea that in this revelation God remains hidden and unknown. It can be seen in the works of Martin Luther, for whom in the Cross God that is revealed (*Deus revelatus*) is simultaneously God that is hidden (*Deus absconditus*).²⁴ This hide is invariably related to the Cross itself, which in human ways of thinking about God is utterly inexplicable. In the Cross, God that is hidden means God that was crucified (*Deus crucifixus*).²⁵ It is here that God is revealed most fully, yet still remains incomprehensible for humans. In Luther's approach it is about God's presence and revelation *sub contrario*, that is, in such a form which seems to be contrary to human expectations and ideas.²⁶ Such a manner of revelation of God in the Cross enables people to also understand all God's activity towards the world and humanity; an activity that is otherwise incomprehensible and difficult to accept. From Luther's perspective of *theologia crucis*, God's activity in the world is a paradox, contrary to which we should still believe.

A Catholic interpretation of the Cross, including an interpretation of God's presence and revelation in crucified Jesus, would hesitate from putting such a strong emphasis on the paradoxical character of God's activity. The truth remains, however, that God's revelation in the Cross is hidden in a depiction which in itself is cruel and terrifying, and therefore, recognising Him in the Cross is not devoid of problems but it requires faith.²⁷ Admission that the Cross reveals God does not contradict the fact that at the same time it is a challenge for the Church and every person who tries to find faith in the Cross. It is also a challenge for those who try to clean the faith of deformations leading to worshipping some images of God and not God Himself, and which are in fact idolatry that can affect people and communities convinced about the honesty of their own Christian dedication. Therefore, it seem proper to say that all forms of Christianity, which in the name of political correctness or for other reasons would marginal-

²⁴ W. VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1939, 149.

²⁵ A.E. McGRATH, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough*, Malden (Massachusetts) – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing, 2004, 149.

²⁶ H. BLAUMEISER, 'Kreuzestheologie. II. Kirchen der Reformation', in: *Lexikon...*, vol. 6, 455; D.J. HALL, *God and Human Suffering*, 105; R. BRADBURY, *Cross Theology. The Classical Theologia Crucis and Karl Barth's Modern Theology of the Cross*, Cambridge: James Clarke & Co., 2011, 18, 35.

²⁷ A.E. McGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, 149, 161.

ise the Cross or belittle its significance, are in danger of falling victim to idolatry. Those who worship an image of God based on one's own will or dominant cultural, political and civilizational phenomena in fact worship a deity, an idol, not the Crucified, who is the true image of God (Col 1:15).

The necessity of faith enabling us to accept the revelation of God on the Cross also leads to yet another side of this revelation, to which we can refer a well-known thought of Rudolf Bultmann saying that every assertion about God is simultaneously an assertion about humans and vice versa.²⁸ As far as Christological assertions are concerned, this thought has its consequences: Christology, which also speaks about humanity, is always directed at the salvation of human beings, which makes it soteriology.²⁹ The Cross is not taken out of context of the whole mission of salvation of Christ, which expresses God's love towards humanity, but it forms its climax. By revealing God, the Cross also reveals the truth about the human person for whom the relation with God is fundamental. Faced with the danger that the truth about God's irrevocable love towards humanity will be covered by human loquaciousness, including theological and church loquaciousness, which hinders an access to what is most important in the Christian faith, the Cross shows the very essence. If Christians, following St. John the Apostle, claim that God is love, it is not empty sentimentality because God's love for humanity was shown in a very particular way: in the message of Jesus Christ whose climax was the Cross, a propitiative sacrifice for human's sins (1 John 4:8–10). Although God as love is revealed in the Cross, this is a difficult and demanding revelation. Simultaneously, a radical character of this revelation confirms irrevocability of God's love and its infiniteness.

Thus, one can agree with Alistair McGrath who writes about the place of the Cross in Martin Luther's reflection and points out that for the Reformer all the theology stops at the foot of the Cross. The Cross makes a Christian make their own decisions – to accept God as the one He really is, to clean their image about God by explaining God's attributes that are known to faith, such as glory, wisdom, justice or might, with reference to the Cross.³⁰

²⁸ R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, transl. by K. Grobel, Waco (Texas): Baylor, 2007, 191–192.

²⁹ *Ibidem*, 191.

³⁰ A.E. MCGRATH, *Luther's Theology of the Cross*, 1.

Conclusion

The Church, whose faith was rooted in the Cross, strongly repeats the conviction that only in Jesus can the human person be explained. The Second Vatican Council in its constitution *Gaudium et spes* expressed this conviction by teaching that ‘Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear.’³¹ Particularly, when faced with evil that humanity experiences but which is also caused by humans, as well as when faced with inevitable transience of earthly life and fragility of the plans, the Church demonstrates that the union with Paschal Mystery of Christ and conformity to His death can strengthen human beings by giving them the real hope.³² The Cross is not an attempt to futilely destroy or devalue all that is good in the human person. The Cross does not contain Christian contempt towards the world, which should be understood as rejection of the value of all human attempts to make this world and interpersonal relations better, more fitting human dignity. On the contrary, preaching the Cross motivates the Church to reject false and unreliable attitude of human confidence as well as to show the lasting and unfailing foundation that is Christ.

Summary

The article presents the Cross of Jesus, being the main symbol of Christianity, as the essential theme of the Christian proclamation. It begins with considering the theological significance of historical realism of the Cross. Further, it reflects on the place of the Cross in the apostolic proclamation. Finally, two main intuitions regarding the Cross, which are present in this proclamation, are discussed: the fact that the Cross fulfils those Old Testament prophecies that refer to the Messiah and that God reveals himself most fully in Jesus’s Cross.

Key words: *Cross, Church, proclamation, preaching, theologia crucis.*

³¹ *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World ‘Gaudium es spes’, 22.*

³² *Ibidem.*

Kościół jako Głosiciel Krzyża

Streszczenie

Artykuł przedstawia Krzyż Jezusa, będący głównym symbolem chrześcijaństwa, jako zasadniczy temat chrześcijańskiego przepowiadania. Punktem wyjścia jest tutaj rozważanie teologicznego znaczenia historycznej rzeczywistości Krzyża. Następnie przedstawia się miejsce Krzyża w przepowiadaniu apostoelskim. Wreszcie omawiane są dwie główne intuicje dotyczące Krzyża, obecne w tym przepowiadaniu: fakt, że Krzyż wypełnia przepowiednie starotestamentowe dotyczące Mesjasza, oraz to, że Bóg objawia się najpełniej w Krzyżu.

Słowa kluczowe: *Krzyż, Kościół, głoszenie, przepowiadanie, teologia crucis.*

KS. STEFAN RADZISZEWSKI

Świat istnieje po to, aby duch mógł zaspokoić swe pragnienie piękna

(Ralph Waldo Emerson)¹.

Wszystko powstaje z wody i wszystko jest wodą

(Tales z Miletu)².

EDWARD STACHURA I SALVATORE QUASIMODO – POECI W KĄPIELI

Treść: 1. Stachura: poeta wertykalny; 2. Quasimodo: poeta horyzontalny; 3. Stachura i quasimodo: po prostu poeci; 4. Gorzka łaska.

Edward Stachura i Salvatore Quasimodo to poeci często sięgający po motywy akwaticzne³, jednak pomysł zestawienia ich twórczości wydaje się dyskusyjny. Kiedy w Polsce ogłoszono drukiem wybór poezji Salvatora

Ks. dr hab. Stefan Radziszewski – ur. 1971, dr teologii (homiletyka, 2005), dr nauk humanistycznych (filologia polska, 2009), prefekt kieleckiego Nazaretu, miłośnik św. Brygidy Szwedzkiej i jej Tajemnicy szczęścia oraz Żółtego zeszytu św. Teresy od Dzieciątka Jezus; autor książek: *Kamieńska ostiumiczna* (o poezji Anny Kamieńskiej), *Katechizm sercem pisany* (o kazaniach bpa Mieczysława Jaworskiego), *Kot czarny*. *Literatura dla odważnych*, *Kot biały*. *Literatura dla samutnych* oraz *Kot zielony*. *Literatura dla wroczących* (zbiory esejów), *Siedem twarzy Judasza* (apostoł zdrajca w literaturze XX wieku), *Siedmiu zbuntowanych* (bunt w młodej prozie polskiej), *Poezja w sutannie* (antologia) oraz *Rekolekcji dla młodzieży* (audiobook); prowadzi zajęcia z literatury w WSD w Kielcach oraz teatr seminaryjny.

¹ R. W. EMERSON, *Natura*, tł. M. FILIPCZUK, Kraków 2005, s. 18.

² Cyt. za: J. LEGOWICZ, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, s. 25.

³ Wiersze S. QUASIMODA cytuję za – oryginał włoski: *Ed è subito sera*, Milano, Mondadori, 2013 (dalej jako Q I); przekład polski: S. QUASIMODO, *Poezje*, Warszawa 1961 (Q II). Natomiast wiersze E. STACHURY – *Poezja i proza*, t. I. *Wiersze, poematy, piosenki, przekłady*, red. tomu Z. FEDECKI, Warszawa 1987 (ES I).

Quasimodo (rok 1961)⁴, staraniem osiemnastu znakomitych poetów i tłumaczy pod egidą Artura Międzyrzeckiego⁵, włoski poeta miał już 60 lat, zaś Edward Stachura dopiero 24 lata. Więcej, wszelkie porównywanie poetów jest czynnością wielce bałamutną, bowiem każdy poeta (każdy *prawdziwy* poeta) posiada własną, oryginalną dykcję poetycką. Quasimodo jest poetą quasimodalnym, zaś Stachura to pisarz stachuroidalny⁶. Warto jednak zestawić wiersze Stachury i Quasimoda, aby odkryć dwa przeciwstawne podejścia do żywiołu wody (poezję Stachury cechuje *wertykalność*, zaś liryce Quasimoda towarzyszy *horyzontalność*). Warto również odczytać dwie różne strategie poetyckie, poprzez które pisarze nie tylko „bawią się” tematyką wody, ale tworzą fragmenty oryginalnej kosmogonii. Poprzez swoje akwaticzne liryki podejmują również próbę zdeniniowania istoty ludzkiej. Woda staje się symbolem arkadyjskiej tęsknoty, tęsknoty do pierwotnej krainy szczęścia. Jest również metaforą ludzkiej natury, którą można zdefiniować – posłużmy się myślą Hipokratesa – za pomocą czterech żywiołów. Żywioły z jednej strony stanowią najsilniejszą tęsknotę człowieka, z drugiej zaś przynoszą zapowiedź totalnej zagłady. Przekleństwo żywiołów jest jednak odnalezieniem tożsamości właściwej człowiekowi: jestem – i wiem kim jestem – gdy *spadam, tonę, płonę i ginę*. Przekleństwo w spotkaniu z *arche* jest zatem zapowiedzią śmierci, ale objawia człowiekowi jego *jestem* – stanowi podstawę „wiedzy tragicznej”. Właściwym pytaniem, które powinno towarzyszyć analizie żywiołów w poezji Stachury i Quasimodo, jest zagadnienie miłości i śmierci – na ile można je uznać za wartości, które stanowią „żywioł” człowieka? Być może istnieje realny związek przedstawionego świata żywiołów (w sensie fizycznym) z większym projektem kosmogonii duchowej dwóch poetów.

⁴ Salvatore Quasimodo, laureat nagrody Nobla, najważniejszy – obok Ungarettiego i Montalego – reprezentant poezji hermetycznej (jak określił pejoratywnie nową poezję włoską lat dwudziestych Francesco Flora), należy do drugiego pokolenia hermetyków (zob. H. KRALOWA, *W kręgu hermetyzmu*, [w:] *Historia literatury włoskiej XX wieku*, red. J. UGNIĘWSKA, Warszawa 2001, s. 176-200).

⁵ Zbigniew Bieńkowski, Władysław Broniewski, Mieczysława Buczkówna, Anna Cierniakówna, Stanisław Ryszard Dobrowolski, Jerzy Ficowski, Julia Hartwig, Jarosław Iwaszkiewicz, Mieczysław Jastrun, Anna Kamińska, Jerzy Kierst, Włodzimierz Lewin, Artur Międzyrzeczki, Bogdan Ostromecki, Julian Przyboś, Antoni Słonimski, Adam Ważyk, Witold Wirpsza, Wiktor Woroszyński. Pomoc filologiczna: Zofia Cierniakówna, Maria i Nazario Nazzari.

⁶ Zob. S. RADZISZEWSKI, *Świat żywiołów w poezji Edwarda Stachury*, [w:] tegoż, *Kot czarny. Literatura dla odważnych*, Kielce 2011, s. 215.

1. Stachura: poeta wertykalny

W poemacie *Missa pagana* Edward Stachura kreśli wielką pochwałę natury. Poemat Stachury to panteistyczna pochwała piękna świata, którą konstruuje posługując się łacińską strukturą katolickiej mszy świętej. Dzięki temu pogańska liturgia staje się hieratyczna – paradoksalnie jest również wyjątkowo swojska, bowiem czytelnik poematu na pewno lepiej zna katolicki rytuał modlitwy niż Nietzscheańskie dywagacje o ciemnych uroczach Dionizosa. W wierszu *Gloria*⁷ słyszymy echo chrześcijańskiego hymnu, którego źródłem jest zapis *Ewangelii według św. Łukasza* o narodzeniu Pańskim⁸:

Chwała wam: zimy wiosny lata i jesienie
Chwała temu co bez gniewu idzie
Poprzez śniegi deszcze blaski oraz cienie
W piersi pod koszulą – całe jego mienie
Gloria! Gloria! Gloria!

Bezpośrednim przedmiotem uwielbienia nie jest Bóg Stwórca, ale samo dzieło stworzenia. Zmieniające się pory roku (*zimy wiosny lata i jesienie*) to życie, którego głównym bohaterem jest człowiek. To on wędruje przez świat (*poprzez śniegi deszcze blaski oraz cienie*) jako podróżnik-pielgrzym. Zgodnie z antyczną dewizą „omnia mea mecum porto”, co Stachura parafrazuje poprzez *w piersi pod koszulą – całe jego mienie*, człowiek nie potrzebuje do szczęścia... niczego! Władza, kariera, prestiż, pieniądze – nie są potrzebne do tego, aby zachwycać się pięknem świata. Szczęściem jest serce zdolne do miłości i zachwyty, więcej, pokój serca, o którym przypomina wers drugi: *Chwała temu co bez gniewu idzie*. Można to wezwanie do pokoju interpretować jako dalekie echo słów Ewangelii, które chrześcijanie śpiewają podczas niedzielnej liturgii – „Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi *pokój ludziom dobrej woli*”. Można również odczytać je jako trybut płacony władzy ludowej w dobie PRL-u, która nieustannie deklarowała internacjonalistyczny „mir”, który komunizm zaprowadzi w świecie, gdy proletariusze wszystkich krajów dojdą do władzy. Chociaż wydaje się, iż Stachura AD 1978, pisząc *Missa pagana*, nie pragnie sprzyjać katolikom albo komunistom; nie przejmuje się nazbyt żadną ideologią. Jego wędrowiec

⁷ ES I, 187.

⁸ Zob. Łk 2, 8–20.

nie jest nawet filozofem, próbującym rozwickłać dylematy wolności (w tym także: wolności od nienawiści, co sugeruje zwrot *bez gniewu idzie*), którego fascynuje Fiodor Dostojewski albo Albert Camus.

Gloria to pochwała człowieka „w stanie dzikim”, uwolnionego od ciężkiej głowy, z jej skłonnością do myślenia i dywagacji. To apoteoza serca, czułości i entuzjazmu, w których nie ma miejsca na żadne intelektualne pozy i kameleonizacje. Pochwała prawdziwego życia i autentycznej pasji życia, w którym nie ma miejsca na obłudę⁹. Taki „dziki-wolny” człowiek nie zważa na religię i politykę, gdyż jego wędrówka jest pełną przygód podróżą w egzotyczne krainy. Można zatem poemat *Missa pagana* porównać z *Mszą kreolską* (*Missa kriola*); Stachura doskonale znał hiszpański (tłumaczył Octavia Paza, Jorge Luisa Borgesa, ale też poezje Indian Náhuall), fascynowała go kultura latynoamerykańska.

Z pewnością dużą pomoc w odczytaniu obecności czterech żywiołów w poezji Stachury przynoszą jego przekłady z języka hiszpańskiego. Wydaje się, iż w spotkaniu ze światem żywiołów człowiek odkrywa własną tożsamość, o czym opowiada Borges w swoim *Morzu* (*El mar*, wiersz z tomu *El otro, el mismo*)¹⁰:

y abismo y resplandor y azar y viento?	i jest: otchłań i wiatr, i przypadek, i iskra?
Quien lo mira lo ve por vez primera.	Kto na nie spogląda, widzi je zawsze po raz pierwszy.
Siempre. Con el asombro que las cosas	Z tym zdumieniem, jakie wzbudzają pierwotne
Elementales dejan	pierwotne zjawiska
.....
¿Quién es el mar, quién soy? Lo sabré el día	Kimże morze? Kimże ja? To mi będzie wiadomym
Ulterior que sucede a la agonía.	w ten dzień kolejny, co nastąpi po agonii.

⁹ Opis takiego pragnienia zapisał Stachura w jednym z opowiadań: „Obecny. Jeszcze jestem obecny. Jeszcze żyję. Tak, jak umiem żyć. Z całej duszy z całych sił. Do upadłego. Twardo. Bez reszty, bez iluzji, bez sztuczek, bez maski. Czasami tylko czapkę błazeńską z dzwoneczkami wkładają mi na głowę ci, którym się zdaje, że są mądrzy. Panowie i damy – to jest dla mnie zaszczyt” (E. STACHURA, *Czysty opis*, [w:] tegoż, *Poezja i proza*, t. II. *Opowiadania*, red. tomu H. BEREZA, Warszawa 1987, s. 248).

¹⁰ J. L. BORGES, *El mar*, [w:] tegoż, *Obras completas*, Buenos Aires 1987, s. 943; J. L. BORGES, *Morze*, tł. E. STACHURA, [w:] ES I, s. 341.

Obecność żywiołów na początku, zanim jeszcze *czas-sen-trwoga* „począł tkąć mitologie oraz kosmogonie”¹¹, pozwala zrozumieć sens ludzkiego istnienia. Z tych kosmogonii Stachury wyrasta jego poetycka antropologia. W człowieku mieszka żądza nieśmiertelności, o której śpiewają Indianie Náhuatl w swojej poezji: „Tam, gdzie nie ma śmierci,/ tam, gdzie się triumfuje – podążam:/ obym nigdy nie zmarł,/ obym nigdy nie zginął!”¹² Wędrowiec Stachury jest podróżnikiem do kresu czasu, w którym rodzi się świat, pragnie przez doświadczanie najprostszych, najbardziej zwyczajnych elementów życia, zjednoczyć się z tym, co jest „starsze” niż człowiek.

Ten poetycki trud poznania swoistej archeologii ludzkiego serca łączy w sobie wysokie aspiracje estetyczne i etyczne. Człowiek dopiero wówczas jest człowiekiem, gdy piękno i prawda znajdują w nim swoje mieszkanie. W liryce Stachury egzemplifikuje to modlitewna *Prefacja*¹³:

Zaprawdę godnym i sprawiedliwym
Słusznym i zbawiennym jest
Śmiać się głośno
Płakać cicho
Deszcz ustaje sady kwitną
I tego trzymać się trzeba.

Godnym i sprawiedliwym (łacińskie *digum et iustum*) jest zjednoczenie z naturą, która – podobnie jak człowiek – płacze i śmieje się. Jak człowiek potrafi płakać w niedoli i płakać ze szczęścia, tak natura przynosi deszcz jako żywioł zniszczenia (burza), ale i przyjazny żywioł, który sprzyja życiu (*deszcz ustaje sady kwitną*). Wszystko na świecie dokonuje się z wyjątkową godnością i majestatem, a człowiek – aby dostąpić prawdziwego szczęścia – musi poddać się naturalnemu porządkowi świata¹⁴. W *Prefacji* powraca (znana z *Glorii*) pochwała prostoty i uczciwego życia, w którym władza i pieniądze schodzą na drugi plan (tzn. na ostatni plan!).

¹¹ Tamże.

¹² Pieśni Indian Meksyku grupy językowej Náhuatl, *Żądza nieśmiertelności*, tł. E. STACHURA, [w:] ES I, s. 304.

¹³ ES I, s. 188-189.

¹⁴ Ta komunia z żywiołami (z wodą) prowadzi w twórczości Stachury do swoistego rytuału: „Się pocałowało delikatnie wodę i wtedy się powstało (...) W pewnej chwili znów się powstało, się podeszło nad brzeg wody, się położyło się na brzuchu, podciągnęło na łokciach bliżej, nachyliło nad taflą i głośno powiedziało: Woda kocha tylko niebo/ Nie chce widzieć nic poza nim” (E. STACHURA, *Ktoś kiedyś gdzieś*, [w:] ES II, s. 354).

Zaprawdę godnym i sprawiedliwym
Słusznym i zbawiennym jest
Żeby człowiek
W życiu onym
Sprawiedliwym
Był i godnym

Żeby człowiek był człowiekiem.

Podobnie w poemacie *Po ogrodzie niech hula szarańcza* woda stanowi nie tylko podstawę metaforyki związanej z czasem (czas, jak rzeka, płynie), ale i klucz samopoznania (człowiek jest tym, który przemija). Czas, określany konwencjonalnie: „dużo wody upłynęło”¹⁵, to nieustanne przemijanie: „dalekosiężny bieg/ prawdziwe dążenie/ rzeki do morza/ a morza na pokład”¹⁶, które zamienia „piękne dawniej buty” na „dziurawe stare łodzie”¹⁷. Dlatego Stachura może za *Heraklitem* Borgesa powtórzyć¹⁸:

¿Qué río es éste por el cual corre el Ganges? ¿Qué río es éste cuya fuente es inconcebible?	Cóż to za rzeka jest, ta rzeka, przez którą Ganges płynie? Cóż to za rzeka, ta rzeka, której źródło jest niepojęte?
¿Qué río es éste El río me arrebató y soy ese río.	Cóż to za rzeka Uprowadza mnie rzeka i tą rzeką jestem.
De una materia deleznable fui hecho de misterioso tiempo.	Z materii sypkiej zostałem uczyniony, z tajemniczego czasu.

Zupełnie inaczej świat żywołów zostaje przedstawiony w wierszu-piosence *Zobaczysz*¹⁹. Stachura ukazuje w nim katastroficzną wizję, którą możemy krótko określić jako *koniec miłości*. Porzucony kochanek zwraca się

¹⁵ ES I, s. 142.

¹⁶ Tamże, s. 147.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ J. L. BORGES, *Heráclito*, [w:] tegoż, *Obras completas*, s. 979; J. L. BORGES, HERAKLIT, tł. E. STACHURA, [w:] ES I, s. 373.

¹⁹ ES I, s. 225-226.

jednak nie do utraconej osoby, ale wypowiada swoje „zobaczysz” do kogoś, kto jeszcze cieszy się swoim uczuciem. Podmiot liryczny zapowiada apokaliptyczny koniec miłości, który jest nieodwołalny:

Ach, kiedy ona cię kochać przestanie:
Zobaczysz!
Zobaczysz noc w środku dnia,
Czarne niebo zamiast gwiazd;
Zobaczysz wszystko to samo,
Co ja.

A ziemia, zobaczysz,
Ziemia to nie będzie ziemia:
Nie będzie cię nosić.

A ogień, zobaczysz,
Ogień to nie będzie ogień:
Nie będziesz w nim brodzić.

A woda, zobaczysz,
Woda to nie będzie woda:
Nie będzie cię chłodzić.

A wiatr, zobaczysz,
Wiatr to nie będzie wiatr:
Nie będzie cię koić.

Wszystkie żywioły odsuwają się od człowieka, któremu została zabrana miłość. To przekleństwo jest w *Zobaczysz* powtórzone, co podkreśla jego nieunikniony i bezlitosny charakter. Koniec miłości to rodzaj indywidualnej apokalipsy: następuje koniec świata, który nagle staje się wrogi i niezrozumiały. Właściwie nigdzie nie zapisano zapowiedzi śmierci, ale żywioły ścigają człowieka w nieubłagany sposób:

Ach, kiedy ona cię kochać przestanie:
Zobaczysz!
Zobaczysz obcą własną twarz,
Jakie wielkie oczy ma strach;

Zobaczysz wszystko to samo,
Co ja.
A ziemia (...)
A ogień (...)
A woda (...)
A wiatr (...)
I wszystkie żywioły,
Wszystkie będą ci złorzeczyć:
Lepiej byś przepadł bez wieści!

Podobny motyw człowieka przeklętego przez żywioły odnajdujemy w twórczości Emersona²⁰. Nie sposób jednak zgodzić się – czytając *Zobaczysz* – z tezą o „kosmogonicznej świadomości śmierci”²¹ w twórczości Stachury. *Zobaczysz* nie jest egzystencjalistycznym traktatem o absurdzie życia ludzkiego, ale konstatacją żalości, którą znali już starożytni (beziemienni) poeci Meksyku: „Na próżno urodziłem się/ ma próżno pojawiłem się/ i zakiełkowałem na ziemi:/ jestem nieszczęśnikiem”²². Człowiek jest tylko człowiekiem. Jego poszukiwanie Boga i sensu życia przypomina trud mitologicznego Syzyfa, podszyte jest daremnością²³. Ten apokaliptyczno-wanitatywny ton nie przekreśla jednak wcześniejszego przesłania liryki autora *Missa pagana* – naprawdę warto żyć, szukać miłości i zachwycać się pięknem. „Człowiek musi być uważny i pełen pasji, musi po prostu być sobą – i to stanowi kwintesencję poetyckiego humanizmu Stachury w poemacie *Missa pagana*”²⁴. Tylko wówczas człowiek jest człowiekiem, a jego życie zmienia się w poezję.

²⁰ Zob. R. W. EMERSON, *Hindus*, [w:] tegoż, *Mysli*, tł. M. FILIPCZUK, Lublin 1997, s. 83.

²¹ D. LEBIODA, *Pragnienie śmierci*, Bydgoszcz 1996, s. 26.

²² Pieśni Indian Meksyku grupy językowej Náhuatl, *Żalność*, tł. E. STACHURA, [w:] ES I, s. 300.

²³ Tak aspiracje duchowe Stachury odczytuje Gustaw Herling-Grudziński, komentując jego prozę: „Dziennik Stachury jest dla mnie dziwnym połączeniem dwóch obrazów: człowieka modlącego się cicho, coraz ciszej do Boga, który odwraca ciągle, chowa swoją twarz; dopalającej się świecy, która przed zagaśnięciem jarzy się chwilę wysokim, strzelistym płomieniem” (cyt. za: D. PACHOCKI, *Stachura totalny*, Lublin 2007, s. 120).

²⁴ S. RADZISZEWSKI, *Stachura*, [w:] tegoż, *Siedem kamyków wiary. Z teologii literatury*, Kraków 2015, s. 13.

2. Quasimodo: poeta horyzontalny

Wiersze Edwarda Stachury mają charakter wertykalny. Deszcz spada z góry, słońce z wysokości zsyła swoje promienie, trawa rośnie. Cały poemat *Missa pagana* można podsumować łacińską formułą liturgiczną: *Sursum corda* („W górę serca”). Ten właśnie kierunek jest *dignum et iustum*, i tego – jak pisze Stachura w *Prefacji* – trzymać się trzeba. Inaczej w poezji Salvatora Quasimoda, którego liryka (tak czytam *Ed è subito sera*) ma kierunek horyzontalny. Wszystkiemu „winna” Sycylia, miejsce urodzin i życia włoskiego poety. Wyspa zmusza niejako do patrzenia w stronę horyzontu, do stawiania pytań o to, co po drugiej stronie²⁵. Właśnie taka „wyspiarskość” cechuje wczesną lirykę Quasimoda²⁶, który w swojej poezji (nade wszystko w jej pierwszej, hermetycznej, fazie) porusza się w ściśle określonym kręgu tematycznym: samotność, śmierć i smutek²⁷.

W wierszu *L'alto veliero* (z tomu *Nuove poesie*)²⁸ wraz z pojawieniem się tajemniczego żaglowca budzi się tęsknota za przygodą, podróżą w daleki świat. Statek, poprzedzony przybyciem ptaków i drzeniem liści na drzewach, niejako budzi bohaterów Quasimoda z kontemplacji księżycowego krajobrazu:

Quando vennero uccelli a muovere foglie
degli alberi amari lungo la mia casa

Kiedy przybyły ptaki
i rozedrgały liście
drzew stojących wzdłuż
mojego domu

²⁵ Dla Quasimoda Sycylia to mityczna wyspa dzieciństwa, która wyzwała z poczucia niepewności: „wyspa jest życiem – reszta jest śmiercią” (H. KRALOWA, „Trobar clus” *współczesnego poety*, „Literatura na świecie” 1987, nr 11 (196), s. 170).

²⁶ Podobna miłość do morza cechuje pochodzącego z Salerno (miasta położonego nad zatoką Morza Tyrreńskiego), pochodzącego z rodziny armatorów i żeglarzy, Alfonsa Gatto; w jednej ze strof Świętej Klary zapisał inwokację do wyspy-ukochanej: „Wyspo złotem gorąca/ śmiercią ukojona/ przydad zapomnienia/ i ciszy niespodzianej/ a nawet ześlij wieczność” (A. GATTO, *Święta Klara*, tł. C. GERON, „Literatura na świecie” 1987, nr 11 (196), s. 151).

²⁷ Zwłaszcza *samotność* (w swej semantyce) dotyczy „wyspiarskości” poezji Quasimoda. Zamieszkanie wyspy (*i-sola*) przywołuje stan bycia osobno (*solo, sola*), życia w samotności (*solitudine*). W pięciu pierwszych tomach – od *Acque e terre* (1930) do *Ed è subito sera* (1942) – głównym motywem poezji Quasimoda jest „samotność, duchowa i metafizyczna samotność człowieka, dla którego jedynym pewnikiem jest śmierć” (H. KRALOWA, *W kręgu hermetyzmu*, s. 184). Dla poetów hermetyzmu „sam akt tworzenia miał stać się duchowym ćwiczeniem, wysiłkiem podjętym na rzecz prawdy o człowieku, walką o sens” (J. MIKOŁAJEWSKI, *Słowo o hermetyzmie*, „Literatura na świecie” 1987, nr 11 (196), s. 166).

²⁸ Zob. Q I, 15; Q II, 49. *L'alto veliero* (*Wysoki żaglowiec*) w tłumaczeniu Anny Kamieńskiej.

.....
io misi la fronte alla luna,

e vidi un alto veliero.

.....
wtedy zwróciłem czoło
do księżycy
i zobaczyłem wysoki
żaglowiec.

To enigmatyczne wprowadzenie żaglowca w wody przybrzeżne królestwa Sycylii stanowi prolog do części właściwej wiersza. Okazuje się, iż księżycowy bohater, którego zaintrygował wysoki żaglowiec, nie jest sam.

E dissi all' amata che in sé agitava un mio figlio,

e aveva per esso continuo il mare nell' anima:

"Io sono stanco di tutte quest' ali che battono

a tempo di remo, e delle civette
che fanno il lamento dei cani
quando è vento di luna ai canneti.

I rzekłem ukochanej, która
w sobie czuła ruchy
mojego syna]
i dlatego miała w sercu
nieustanne morze:
„Dość mam tych wszystkich
skrzydeł, które biją
w rytm wiosł, i tych sów
wyjących psim lamentem,
gdy księżycowy wiatr wśród
trzcin się zrywa.

Io voglio partire, voglio lasciare quest' isola."

*Chciałbym wyjechać,
porzucić tę wyspę."*

Ed essa: "O caro, è tardi: restiamo."

*Odrzekła: „Ukochany, późno
już, zostańmy.”²⁹*

Kim jest jego interlokutorka, której wyznaje swoje „plany”: *Chciałbym wyjechać, porzucić tę wyspę?* W wierszu *expressis verbis* nazywa ją swą ukochaną, matką swojego syna, ale pod powierzchnią słów odczuwamy głębsze znaczenia. Kobieta, która odpowiada: *O caro, è tardi: restiamo (Ukochany, późno już, zostańmy)* jest kimś więcej niż tylko ukochaną³⁰, matką swojego syna, ale też alter ego, dusza moja, jakiś bóg, oczywiście nie w sensie chrze-

²⁹ Tamże; podkreśl. SR.

³⁰ Ukochana z wiersza Quasimoda przypomina (i nie przypomina!) bohaterkę jednego z nielicznych erotyków Ungarettiego, w którym miłości towarzyszy *okrutna samotność i bezdenny grób*: „E la crudele solitudine/ Che in sé ciascuno scopre, se ama,/ Ora tomba infinita,/ Da te mi divide per sempre.// Cara, lontana come in uno specchio...” (*Il canto*).

ścijańskim, ale jakiś pogański bóg, jak w *Missa pagana*, bóg tej wyspy³¹. Rozmowę z ukochaną (mam dość, chcę wyjechać, porzucić to miejsce) kończy finałowe: *RESTIAMO*. Kategoria liczby daje tu do myślenia: *restiamo*, czyli razem zostajemy (ty, ja i nasze dziecko). Pomimo tęsknoty, bólu, marzeń, rozdarcia i pragnienia przygód – zostajemy razem. Tutaj. Kobieta w wierszu *L'alto veliero* to nie wspaniała superdonna, ale czuła opiekunka, która dobrze wie, że po drugiej stronie, na drugim brzegu, tęsknota nosi imię śmierci (symbolika śmierci ukryta jest w wyrażeniu: *è tardi – pózno już*)³².

Samotny żaglowiec daremnie kusi, bowiem *Io voglio partire, voglio lasciare* przegrywa starcie z *O caro... restiamo*³³. Niestety, nie oznacza to ostatecznego zwycięstwa. Wysoki żaglowiec ciągle jest w pobliżu, w nieustannym oczekiwaniu, w nasłuchiowaniu na kolejne słowa kochanków. Jeśli tylko miłość przemieni się w zdradę, gotowy jest unieść niedoszęłego Ulissesa daleko, tam, gdzie *voglio partire/lasciare* nareszcie znajdzie swoje dopełnienie³⁴.

Allora mi misi lentamente a contare
i forti riflessi d'acqua marina
che l'aria mi portava sugli occhi
dal volume dell'alto veliero.

A więc zacząłem powoli rachować
nagle odbłyśki morskiej wody,
którymi wiatr mi pryskał w oczy
stamtąd, gdzie czekał wysoki żaglowiec.

Podobnie smutnym, pełnym tęsknoty wierszem jest *Vento a Tindari*

³¹ Podobnie inni wielcy poeci hermetyzmu, Eugenio Montale i Mario Luzi, przejawiają skłonność do introspekcji, wyznania, monologu i – niczym w *L'alto veliero* – dialogu z bliżej nieokreślonym „ty”: z sobą samym, z kobietą, ze śmiercią, z Bogiem? (zob. H. KRALOWA, *W kręgu hermetyzmu*, s. 192).

³² Bohaterka wiersza Quasimoda przypomina liryczną Giuseppinę z poezji Maria Luzi, sportretowaną w towarzystwie gradu, rzeki, psa i księżycy, która jest towarzyszką-przyjaciółką w „posępnej podróży”, nazywanej życiem (zob. M. LUZI, *Wiadomości dla Giuseppiny po wielu latach*, tł. R. WOJDAN, „Literatura na świecie” 1984, nr 6 (155), s. 231).

³³ *O caro, restiamo* zawiera w sobie ukrytą obietnicę miłości – *Restiamo* – która jednak można zostać unieważniona przez „kręgi tęsknoty”, wyrażone w wierszu poprzez instrumentację głoskową: *IO VOGLIO PARTIRE, VOGLIO LASCIARE QUEST'ISOLA*. W przekładzie Kamieńskiej samogłoska „o” zostaje użyta w odmiennej funkcji: męczyzna konsekwentnie unika tej samogłoski, jakby „o” stanowiło jakieś tabu językowe: *Chciałbym wyjechać, porzucić tę wyspę*, natomiast kobieta odpowiada trzykrotnie przywołując „o”: *Odrzekła – ukochany – zOstańmy* (samogłoska „o” jest zatem sygnałem miłości w tekście polskim, podobnie jak spółgłoska „r” wprowadza nas w świat eRotyki w tekście oryginalnym: *caRo – taRdi – Restiamo*).

³⁴ Zob. Q I, 15; Q II, 49.

(*Wiatr w Tindari*) z tomu *Acque e terre*³⁵. *Vento a Tindari* Salvatora Quasimoda (z incipitem *Aspro è l'esilio*) przywołuje fragment Pieśni XVII Raju (*Abbandona ogni cosa*) z *Boskiej Komedii* Dantego³⁶:

Aspro è l'esilio
e la ricerca che chiudevo in te
d'armonia oggi si muta
in ansia precoce di morire;
e ogni amore è schermo alla tristezza,
tacito passo nel buio
dove mi hai posto
amaro pane a rompere.
Abbandona ogni cosa
mi è piaciuto di più
Ed è questa freccia arco
di esilio che le prime uscite
Si cerca di avere un sapore
amaro di un altro pane
E quanto è difficile entrare
e scendere le scale altrui
E qual è il più a piegare le braccia
Sarà una campagna del male
e del malvagio
Con che scendono nella valle di esilio
Che tutti ribellione matta ed
empia contro di voi
Ma non per molto, non è per voi
Saranno svuotate con templi
imbarazzo

Wygnanie jest gorzkie,
poszukiwanie zaś ukrytej w tobie
harmonii zmienia się dzisiaj
w przedwczesne pragnienie śmierci;
i wszelka miłość staje się obroną smutku,
milczącym stąpieniem w pomroku,
gdzie pozostawiłaś mnie,
abym łamał gorzki chleb.
Porzucisz każdą rzecz którą
kochałeś najbardziej
I to jest owa strzała którą łuk wy-
gnania pierwszą wypuszcza
Spróbujesz jak gorzki ma smak
cudzy chleb
I jak ciężko jest wchodzić i scho-
dzić po cudzych schodach
A tym co najbardziej ugnie ci ramiona
Będzie kampania zła i niegodziwa

Z którą zejdziesz w dolinę wygnania
Co cała szalona i bezbożna powsta-
nie przeciwko tobie
Lecz nie za długo to ona nie ty
Zarumienione będzie mieć ze wsty-
du skronie

(*podkreśl. SR.*)

W wierszu Quasimoda wygnanie jest gorzkie i gorzki jest smak chleba, a smutek, samotność i mrok przemieniają się w poszukiwanie śmierci³⁷.

³⁵ Zob. Q I, 103; Q II, 27. *Vento a Tindari* (*Wiatr w Tindari*) w tłumaczeniu Witolda Wirpisy.

³⁶ DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia – Paradiso*, Mondadori 2005. Fragment Raju Dantego (*Pieśń XVII*) w tłumaczeniu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego.

³⁷ Wygnanie w pieśni Dantego sprowadza się do ran, zadanych przez trzy strzały; posiada

Gorzki chleb (*amaro pane*) to rodzaj poetyckiej komunii, która w Tindari nie jest podobna do *Komunii* w poemacie Edwarda Stachury, do przyjęcia hostii zachwytu „w imię słońca/ i jego gońca:/ skowronka gwizdzącego, amen”³⁸.

W tej samej tonacji utrzymany jest wiersz *Vicolo* z tomu *Acque e terre*³⁹. I tutaj wiatr przynosi smutek i lęk, nade wszystko lęk przed samotnością i ciemnością. Być może w tym „zaułku” czai się *male di vivere*, tajemnicza i przeklęta siła, która w wierszach Eugenia Montalego zabiera człowiekowi szczęście⁴⁰. Albo pełna szaleństwa i samotności siła, przemieniająca mieszkańca tytułowego „zaułka” w dannuncjańskiego nadczłowieka. Quasimodo kreśli niepokojącą architekturę miejsca, które jest wszędzie i nigdzie, ponieważ jego nieokreśloność, zwyczajność, pospolitość, pozwalają postrzeżać go jako poetyckie *everywhere*, na którego tle doskonale widzimy kontrast miłosnego dialogu z nieznaną:

Mi richiama talvolta la tua voce,

e non so che cieli ed acque
mi si svegliano dentro:
una rete di sole che si smaglia
sui tuoi muri ch' erano a sera
un dondolio di lampade
dalle botteghe tarde
piene di vento e di tristezza.

O, jakże często przywołuje
mnie twój głos

i nie wiem, jakie nieba i morza
płyną wtedy przez ciebie:
sieć słoneczna, rozplatająca się
na twoich murach, które wieczór zmienił
w kołysanie lamp
wewnątrz sklepów otwartych do późna,
pełnych wiatru i smutku.

Altro tempo: un telaio batteva nel cortile,

e s' udiva la notte un pianto
di cucciolo e bambini.

A kiedy indziej: warsztat stukał
od podwórza

i słycać było nocą kwilenie
niemowląt i szczeniąt.

też bolesny wymiar społeczny (*kompania zła i niegodziwa*), podczas gdy Quasimodo koncentruje się na bólu indywidualnym, który płynie ze spotkania miłości ze śmiercią.

³⁸ ES I, s. 194.

³⁹ Zob. Q I, 121; Q II, 28. *Vicolo* (Zaułek) w tłumaczeniu Jerzego Kiersta.

⁴⁰ „*Male di vivere* jest w twórczości Montalego pojęciem kluczowym. To fatalny łańcuch nakazów i zakazów, do którego przykuty jest człowiek; to niemożność samookreślenia, znalezienia własnego miejsca w świecie; to beznadziejne poczucie osamotnienia, niepewności i zagrożenia. Jedynym ratunkiem od tego bezmiaru zła jest „boska obojętność”; obojętność kamiennego posągu, obłoku czy szybującego wysoko pod niebem sokoła” (H. KRAŁOWA, *W kręgu hermetyzmu*, s. 181).

Vicolo: una croce di case
che si chiamano piano,
e non sanno ch'è paura
di restare sole nel buio.

Zaułek: skrzyżowanie domów
nawołujących się cichutko,
które bały się zostać
same w ciemności.

To dziwne miejsce przywołuje dialog księżycowego bohatera z wiersza *L'alto veliero* z Bezimienną⁴¹. Jednak w *Vicolo* nie ma żadnego *Restiamo...* *O caro!*, a tylko „kwilenie niemowląt i szczeniąt”, które bardziej niepokoi niż przynosi nadzieję. Podobnie użyty został, typowy dla hermetryków, pusty wers (*spazio bianco*) z jego niepokojącą niewyraźnością, sugestywnym milczeniem, miejscem na to, co musi pozostać w sferze domysłu i niepewności⁴². *E non so che cieli ed acque/ mi si svegliano dentro*, spolszczone przez Kiersta jako *i nie wiem, jakie nieba i morza/ płyną wtedy przez ciebie*, przynosi głęboki niepokój i pobudza, daje sygnał, zmusza do medytacji o wewnętrznej sytuacji bohatera *Vicolo*, podczas gdy w wersji polskiej bohater *Zaułka* nie musi zbyt intensywnie przeżywać swojej ignorancji (*nie wiem*), ponieważ łagodne pocieszenie przynosi mu kontemplacja świata zewnętrznego (*nieba i morza/ płyną wtedy przez ciebie*).

3. Stachura i Quasimodo: po prostu poeci

Wśród wierszy Salvatora Quasimoda i Edwarda Stachury można wyróżnić utwory, które z powodzeniem stworzyłyby wspólną antologię poetycką miłośników żywiołów. To nade wszystko *Ōboe sommerso* i *Gloria* oraz *Già la pioggia è con noi* i *Prefacja*.

Tytułowy wiersz z tomu *Ōboe sommerso*⁴³ – podobnie jak *Gloria* – sta-

⁴¹ Podobny „zaułek” opisał Leonardo Sinisgalli w swoim *Lo stesso fatuo alone* (*Ta sama lekka poświata*) z tomu *Campi Elisi* (*Pola Elizejskie*). Drobnny deszcz, jego szum w rynnie, staje się symbolem tęsknoty za ukochaną: „Mnie woła, czy kolor twój, co płonie/ W drobnym deszczu./ (Kwiaciarka/ Wykrzykuje: „dzikie róże”)/ Ty nie przychodzisz” (L. SINISGALLI, *Ta sama lekka poświata*, tł. R. KŁOS, „Literatura na świecie” 19847, nr 11 (196), s. 156).

⁴² Zob. H. KRALOWA, *W kręgu hermetyzmu*, s. 177. Podobny kierunek zmagani pisarskich – dążenie do czystej formy – odkrywamy w pisarstwie Stachury, co poświadcza jego notatniki: „Michał Kątny sięgnął z półki tom wierszy P. Eluarda (w wydaniu kieszonkowym), zamknął oczy i otworzył książkę na chybił-trafił. Chybił-trafił na nie zapisaną białą stronę papieru oddzielającą jeden cykl wierszy od drugiego. Popatrzył przez chwilę na białą stronę, potem uśmiechnął się, „dobrze” – powiedział i odłożył tom na swoje miejsce na półce” (E. STACHURA, *Notatnik*, t. 14, Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie, inw. 2551; cyt. za: D. PACHOCKI, dz. cyt., s. 131).

⁴³ Zob. Q I, 59; Q II, 29. *Ōboe sommerso* (*Zatopiony obój*) w tłumaczeniu Anny Kamińskiej.

nowi pochwałę piękna świata. Hymn Stachury to pochwała świata o poranku, a liryk Quasimodo to hymn o zachodzie słońca. Radość początku dnia (niczym partytura na skrzypce) dopełnia się w wieczornym smutku (elegijna muzyka na obój).

Avara pena, tarda il tuo dono Chciwe cierpienie, spóźnia się twój dar
in questa mia ora w mojej godzinie
di sospirati abbandoni. upragnionych rozstań.

Un òboe gelido risillaba Znów mroźny obój sylabizuje
gioia di foglie perenni, radość liści wieczystych,
non mie, e smemora; nie moich, i zapomina.

in me si fa sera: We mnie zapada zmierzch,
l'acqua tramonta woda zachodzi
sulle mie mani erbose. za moje ręce z traw.

Ali oscillano in fioco cielo, Skrzydła kołyszą się w bezdźwięcznym niebie
labili: il cuore trasmigra nietrwał: to serce wędruje,
ed io son gerbido, jestem kępą zieloną,

e i giorni una maceria. a dni są ruiną.

„Wieczór” w wierszu *Vicolo*, podobnie jak „zmierzch” w *Òboe sommerso*, wyrażone zostało poprzez to samo słowo (*sera*). W tym ujawniają się Quasimodalne tematy: smutek (*i giorni una maceria*), oczekiwanie na śmierć, którego sygnaturą jest wieczór/zmierzch (*si fa sera*), samotność (*sospirati abbandoni*). Wczesna poezja autora *Erato e Apollion* utożsamia się z naturą (*woda zachodzi/ za moje ręce z traw*); więcej, „Quasimodo żyje w swoich poezjach życiem ludzi dawno umarłych, przeszłością, która dla niego nigdy się nie skończyła”⁴⁴. W swojej poezji chce prowadzić rozmowę, mówić do tych, którzy odeszli⁴⁵. To pragnienie, aby „mówić”, stanowi – jak twierdzi Carlo Bo, jeden z głównych teoretyków i znawców hermetyzmu –

⁴⁴ H. KRALOWA, *W kręgu hermetyzmu*, s. 185.

⁴⁵ Podobny motyw odnajdziemy w znanym wierszu Ungarettiego *Veglia (Czuwanie)* z tomu *Il porto sepolto*, w którym całonocne czuwanie „przy zmasakrowanym towarzyszu” (*a un compagno massacrato*) jest niczym milczące pisanie listów miłosnych.

najbardziej charakterystyczną cechą poezji sycylijskiego mistrza⁴⁶.

Z kolei w wierszu *Già la pioggia è con noi* (*Nuove poesie*)⁴⁷ dostrzec można podobieństwo z *Prefacją* Edwarda Stachury, którego *Deszcz ustaje sady kwitną/ I tego trzymać się trzeba* można zestawić z inicjałem wiersza Quasimoda: *Già la pioggia è con noi,/ scuote l'aria silentiosa*:

Già la pioggia è con noi,
scuote l'aria silentiosa.

Już deszcz jest z nami
wstrząsa milczącym powietrzem.

Le rondini sfiorano le acque spente
presso i laghetti lombardi,
volano come gabbiani sui piccoli pesci;
il fieno odora oltre i recinti degli orti.

Jaskółki jak mewy szukające rybek
muskają nieruchome wody
jezierek lombardzkich.
Pachnie siano za parkanami ogrodów.

Ancora un anno è bruciato,
senza un lamento, senza un grido
levato a vincere d'improvviso un giorno.

Jeszcze jeden rok spłonął –
bez skargi, bez wzlatującego krzyku,
który pokonałby dzień.

Symbolika deszczu oznacza oczyszczenie, obmycie z win, prawie chrzest. Jednak w *Già la pioggia...* deszcz nie jest konkretną kategorią metafizyczną. To zwyczajny deszcz, zapowiadany przez zwyczajny lot jaskółek – Quasimodo w swoim obrazku lirycznym utrwalił początek jesienno-deszczu, nad jednym z jezior w Lombardii⁴⁸. Inaczej Stachura – jego poetycka ulewa zapowiada nowy początek (*Przeszła wojna/ Wstaje trawa*), nadzieję nowego świata (*Dobra wasza/ Gwiżdżą ptaki*), który posiada charakter duchowego imperatywu (*I tego trzymać się trzeba*)⁴⁹. Podobnie jak w zestawieniu *Oboe sommerso – Gloria*, powyższe wiersze przywołują odmienny kontekst muzyczny⁵⁰.

⁴⁶ Zob. H. KRALOWA, *W kręgu hermetyzmu*, s. 185.

⁴⁷ Zob. Q I, 11; Q II, 47. *Già la pioggia è con noi* (Już deszcz jest z nami) w tłumaczeniu Mieczysławy Buczkówny.

⁴⁸ Podobnie w wierszu Rainera Marii Rilkego *Samotność jest jak deszcz* (R. M. RILKE, *Samotność*, [w:] tegoż, *Osamotniony na szczytach serca*, tł. A. POMORSKI, Warszawa 2006, s. 50).

⁴⁹ Krytycy ten duchowy imperatyw nazywają „imperatywem artystyczno-etycznym” (J. MIKOŁAJEWSKI, dz. cyt., s. 166).

⁵⁰ *Prefacja* Stachury to pełna radości muzyka Antonia Vivaldiego i Georga Händla, natomiast *Già la pioggia* Quasimodo to bardziej Claudio Monteverdi, Alessandro Scarlatti albo Giovanni Pergolesi (nie zapominajmy o rodaku Quasimoda, Sycylijczyku Michelangelo

Najbardziej poetyckim rozjemcą w sporze melancholii i entuzjazmu powyższych liryków wydaje się być Ramón López Velarde i jego *Hoy como nunca*⁵¹, deszczowa elegia miłosna:

Hoy como nunca,
me enamoras y me entristeces;
si queda en mí una lágrima, yo la
excito que lave
nuestras dos lobregueces.

.....

Fuera de mí, la lluvia; dentro de mí,
el clamor
cavernoso y creciente de un salmista;

mi conciencia, mojada por el hisopo,
es un
ciprés que en una huerta conventual
se contrista.

Ya mi lluvia es diluvio, y no miraré
el rayo
del sol sobre mi arca, porque ha de
quedar roto
mi corazón la noche cuadragésima

.....

mi vida es solo una prolongación
de exequias
bajo las cataratas enemigas.

Dziś, bardziej niż kiedykolwiek,
rozkochujesz mnie i zasmucasz;
jeśli pozostała mi jedna łza,
ja zapraszam ją,
aby przemyła nasze ciemne usta.

.....

Deszcz na zewnątrz mnie;
a wewnątrz
psalmisty krzyk rosnący i jak
przepaść;
sumienie zmoczone święconej
wody kropidłem
w klasztorным ogrodzie jest
smucącym się cyprysem.

Już on mój deszcz – potopem jest;

nie ujrzę złocistego blasku – tam,
u mojej arki masztu,
bo strzaskane me serce ma być
nocy czterdziestej

.....

życie moje jest tylko śmiertelnych
obrzędów przedłużeniem
pod napierającym wodospadów
trenem.

Podobnie jak u Quasimoda i Stachury, Velarde używa motywów akwaticznych, aby opisać tęsknotę i miłość. Wyraźne sygnały *sacrum* w jego

Falvetim, oraz o mrocznym mistrzu baroku, Matthiasie Weckmanie).

⁵¹ R. L. VELARDE, *Dziś, bardziej niż kiedykolwiek*, tł. E. STACHURA, [w:] ES I, s. 309-310.

tekście nadają *Hoy como nunca* kształt psalmu żałobnego, który towarzyszy ceremonii żałobnej, pożegnaniu tej, która cała jest *listem śmiertelnie zapisanym/ po brzegi wypełnionym tragicznym pożegnaniem*⁵².

4. Gorzka Łaska

Postanowiłem osobnym komentarzem opatrzeć wiersz *Fresche di fiumi in sonno* (z tomu *Òboe sommerso*)⁵³, który stanowi oniryczne dopełnienie akwaticznego rekonesansu po liryce autora *Acque e terre* oraz *Òboe sommerso*. Więcej, poniekąd rozwiązuje poetycką zagadkę z wiersza Quasimoda *L'alto veliero* (*Wysoki żagłowiec*). A jako „dzieło biblijne” łączy syna marnotrawnego⁵⁴ z antycznym Orfeuszem, który łódką Charona chce przepłynąć na drugi brzeg, w poszukiwaniu ukochanej.

Ti trovo nei felici approdi,
della notte consorte,
ora dissepolta
quasi tepore d'una nuova gioia,
grazia amara del viver senza foce.

Spotykam cię w szczęśliwych przystaniach,
towarzyszko nocy
odnaleziona
jak ciepło nowej radości,
gorzka łaska życia bez wyjścia.

Vergini strade oscillano
fresche di fiumi in sonno:

Dziewicze drogi kołyszą
świeżością rzek we śnie:

E ancora sono il prodigo che ascolta
dal silenzio il suo nome
quando chiamato i morti.

I dalej syn marnotrawny słucham,
jak brzmi moje imię w ciszy
wywoływane przez umarłych.

Ed è morte
uno spazio nel cuore.

I śmiercią jest
luka w sercu.

Wiersz *Fresche di fiumi in sonno* Quasimoda⁵⁵, który pochodzi z tomu

⁵² Tamże, s. 309.

⁵³ Zob. Q I, 94; Q II, 35. *Fresche di fiumi in sonno* (*Świeżość rzek we śnie*) w tłumaczeniu Adama Ważyka; podkreśl. SR.

⁵⁴ Zob. Łk 15, 11–32.

⁵⁵ „Świeżość” rzek można przeciwstawić, opisywanej przez Aldę Merini (przez pewien czas związanej z Salvatorem Quasimodo, czego świadectwem jest wiersz *Una Maddalena*), zgłębionej, cuchnącej wodzie, nad którą „chylą się domy pokryte osadem saletry, rojące się od

Oboe sommerso (pisanego w l. 1930–1932), udowadnia, iż starzy mistrzowie mają się całkiem nieźle – we współczesnym świecie nihilizmu (a raczej postnihilizmu) i depresji, to oni wyznaczają prawdziwy kierunek poezji. I żaden postmodernista nie dotrzyma im pola. Tęsknota *Fresche di fiumi in sonno* przypomina wcześniejszy *Nessuno* z tomu *Acque e terre* (l. 1920–1929), w którym lęk, osamotnienie, brak i nieobecność osaczają i zapowiadają bliskość śmierci: *Io sono forse un fanciullo/ che ha paura dei morti/ ma che la morte chiama* („Jestem może jak dziecko,/ w którym umarli budzą strach,/ ale które śmierć przyzywa”)⁵⁶. W *Nessuno* syn marnotrawny także przyzywa opieki Ojca: *vicino a te, Signore* („w pobliżu ciebie, Panie”)⁵⁷.

W onirycznych rzekach podmiot autorski nie tylko odkrywa swoją tożsamość (syn marnotrawny), ale i odnajduje tajemniczą kobietę, nazwaną towarzyszką nocy (*della notte consorte*), którą możemy identyfikować jako bezimienną ukochaną z wiersza *L'alto veliero*, wypowiadającą słodkie słowa miłości: *O caro, è tardi: restiamo* (*Ukochany, późno już, zostajemy*). Towarzyszka nocy zostaje nazwana *gorzką łaską życia bez wyjścia*, co humorystycznie można zinterpretować jako wizytówkę tej dziwnej damy, skądinąd bardzo onirycznej osobki – tajemnicza kochanka to *Grazia Amara*. Gorzka jest śmierć, gorzka rana, pęknięcie, „luka w sercu” – jak zresztą sama oniryczność, stanowiąca kryptozapowiedź odejścia (wszak Morfeusz jest bratem Tanatosa)⁵⁸. I chociaż nie wypowiedziano wprost, iż „syn marnotrawny” posiada w tej poezji status topielca, to jednak Quasimodalna triada (smutek – samotność – śmierć) nie pozwalają na żadne złudzenia: nawet jeśli syn marnotrawny powróci, to możemy być pewni, że wkrótce ponownie ucieknie z domu. Nieuleczalna luka w sercu (*uno spazio nel cuore*) wypędzi go znowu w świat. Wędrowiec Quasimoda – podobnie jak wędrowiec Stachury – nie odnajdzie spokoju, musi iść dalej. W poszukiwaniu prawdziwego sensu. I aby duch mógł zaspokoić swoje pragnienie piękna⁵⁹.

prostytutek i złodziei, pijaństwo, bójki, atmosfera groteski i powieści Iotrzykowskiej, chaos, zamieszanie, brud i pogarda dla wszelkich konwenansów” (K. PAWŁOWSKA, *Alda Merini: ecce poetka*, [w:] *Literatura włoska w toku. O wybranych współczesnych pisarzach Italii*, red. H. SERKOWSKA, Wrocław 2006, s. 161).

⁵⁶ Zob. Q I, 120; S. QUASIMODO, *Nikt*, tł. Z. Krawczyk, „Literatura na świecie” 1987, nr 11 (196), s. 140.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Onirycznym obrazom wierszy Quasimoda daleko jednak do nienasyconego amatora snów w prozie Giorgia Manganelliego, który jest złodziejem (kradnie cudze sny) gromadzącym monstrualny stos marzeń sennych (zob. G. MANGANELLI, *Centuria (fragmenty)*, tł. H. KRALOWA, „Literatura na świecie” 1984, nr 6 (155), s. 219–221).

⁵⁹ Zob. R. W. EMERSON, *Natura*, s. 18.

W jaki sposób porównać liryki akwaticzne Salvatora Quasimoda i Edwarda Stachury? Może lepiej nie porównywać poetów, których wodne światy mają różne kolory i odmienną temperaturę. A jednak w tym szaleństwie jest metoda! Stachura musiał czytać wiersze Quasimoda: w Polsce komunistycznej nie tylko czytano wszystko, cokolwiek przychodziło zza żelaznej kurtyny, ale dosłownie pochłaniano teksty kultury zachodniej (nie tylko noblistów). Quasimodo z kolei z dużą atencją odnosił się do kultury polskiej: odwiedził kraj Miłosza, Herberta i Herlinga-Grudzińskiego, przełożył też kilka wierszy Mickiewicza.

Radosna wertykalność akwaticznych wierszy Stachury oraz melancholijna horyzontalność wczesnej liryki Quasimoda wprowadzają nas w niezwykły wymiar czytelniczej dezorientacji, zmuszają do patrzenia w dal, w oczekiwaniu na powrót żeglarzy, do zagłębienia w głąb luster, w poszukiwaniu twarzy topielca. Do...? Parafrazując polsko-włoskiego świętego: do wypłynięcia na głębię!⁶⁰ Dopiero lektura ciemnej poezji *Ōboe sommerso*⁶¹ oraz jasnej liryki *Prefacji* pozwala odkryć istotę zagadnienia – wiersze akwaticzne to próba zdefiniowania człowieka; swoista poetycka antropologia, w której nie ma łatwych odpowiedzi⁶². Poezja jest bowiem dążeniem do absolutu, rodzajem iluminacji, otwarciem na świat wewnętrzny poety i wejrzeniem w przepaść jego duszy⁶³. Jest „echem istnienia”, które zaprasza do wejścia w świat tajemnicy⁶⁴.

Streszczenie

Edward Stachura oraz Salvatore Quasimodo w swojej poezji często od-

⁶⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, *Wypłyn na głębię! Ojciec Święty do młodych Polaków*, Warszawa 2006.

⁶¹ HALINA KRALOWA, pisząc o poezji współczesnej, postuluje poszukiwać prekursorów „ciemnego stylu” (*maniera oscura*) już w średniowiecznej poezji miłosnej: „pierwsi hermetycy literatury europejskiej, poeci prowansalscy, uprawiali swój „ciemny styl”, swój *trobar clus*, z myślą o słuchaczu świadomym klucza, bo wiedzieli, że jest grupa wtajemniczonych, która klucz taki posiada. Poeta współczesny, prowadząc dyskurs z samym sobą, nie myśli o czytelniku i nie zamierza ułatwiać mu lektury” (H. KRALOWA, „*Trobar clus*” *współczesnego poety*, s. 172).

⁶² Wszelka działalność literacka (każdy rodzaj „pisania”) może stanowić swoistą pracę duchową, na kształt starożytnej *askésis*, praktyki, w której pisanie należy do specyficznej formy samopoznania – obok milczenia, medytacji, rachunku sumienia, wstrzemięźliwości, rozpamiętywania i słuchania kogoś drugiego (zob. D. PACHOCKI, dz. cyt., s. 173).

⁶³ Zwłaszcza poezja hermetyków, którą cechuje „egzystencjalna sprzeczność między powołaniem do absolutu a uwikłaniem w okrutną rzeczywistość, między wiecznością a czasem, nieskończonością a światem przedmiotów” (J. MIKOŁAJEWSKI, dz. cyt., s. 166).

⁶⁴ Zob. H. KRALOWA, *W kręgu hermetyzmu*, s. 176.

wołują się do żywiołu wody. W wierszach autora *Missa pagana* tematyka akwaticzna, posiadając charakter wertykalny (*deszcz pada z góry, trawa rośnie*), łączy się z radością i nadzieją. Stachura w swoich wierszach wyowiada pochwałę żywiołów, panteistyczny hymn na cześć natury.

Z kolei Quasimodo, autor *Acque e terre* oraz *Oboe sommerso*, zapisuje swe impresje akwaticzne jako poetycki ekwiwalent wewnętrznych stanów swojego bohatera lirycznego: smutku, samotności, pragnienia miłości i lęku przed śmiercią. Ten stricte hermetyczny repertuar nadaje jego bohaterowi rysy Ulissesa, Syzyfa i Syna Marnotrawnego, których poszukiwanie sensu (*iść dalej*) czyni lirykę Quasimoda poezją horyzontalną.

Radosna wertykalność akwaticznej liryki Stachury oraz melancholijna horyzontalność wierszy Quasimoda zmuszają czytelnika do patrzenia w dal i do wypłynięcia na głębie! Jasne wiersze Stachury i ciemne wiersze Quasimoda to próba zdefiniowania człowieka, swoista poetycka antropologia, w której poezja jest rodzajem iluminacji i dążenia do absolutu.

Słowa kluczowe: *Quasimodo, Stachura, poezja, woda, deszcz, morze, Borges.*

Edward Stachura and Salvatore Quasimodo – Poets in the Bath

Summary

Edward Stachura and Salvatore Quasimodo often refer to the element of water in their poetry. In the verse of the author of *Missa pagana* aquatic themes have a vertical nature (rain falls from above, the grass grows) and are combined with joy and hope. Stachura in his poems praises the elements in a pantheistic hymn to nature.

Quasimodo, the author of *Acque e terre* and *Oboe sommerso*, writes his aquatic impressions as a poetic equivalent of the internal conditions of his lyrical hero: sadness, loneliness, longing for love and fear of death. This strictly hermetic repertoire gives his hero features of Ulysses, Sisyphus and the Prodigal Son, whose search for meaning (*going on*) makes the lyric poetry of Quasimodo horizontal.

The joyful verticality of aquatic lyrics of Stachura and melancholic horizontality of Quasimodo's poems, force the reader to look into the distance and to put out into the deep! Stachura's bright lines and dark verses of

Quasimodo are an attempt to define man, a kind of poetic anthropology, in which poetry is a kind of illumination and the pursuit of the absolute.

Key words: *Quasimodo, Stachura, poetry, water, rain, sea, Borges.*

MAŁGORZATA PEROŃ

BILDUNGSKRIMI FÜR JUNGE MENSCHEN AM BEISPIEL DER REIHE ZBIGNIEW NIENACKIS „PAN SAMOCHODZIK”

Inhalt: Zulassung; 1. Der Bildungskrimi für die Jugend - Merkmale der Gattung, 2. Die Reihe „Pan Samochodzik“ von Zbigniew Nienacki - Ideologie und Propaganda, 3. Zwischen dem Kriminalroman und dem Jugendbuch, 4. Bildungsinhalte in den Büchern von Zbigniew Nienacki; 5. „Pan Samochodzik” - die Einladung zum Abenteuer.

Zulassung

Zbigniew Nienackis Bücherreihe (eigentlich Nowicki, 1929-1994) über die Abenteuer von Pan Samochodzik - dem Museumsmitarbeiter, Sucher nach verlorenen Schätzen, Detektiv - war (und ist) sehr beliebt. Die aus zwölf Titeln bestehende Serie wurde mehrmals neu aufgelegt, einige der Romane wurden auch verfilmt. Wie die Studien der Leserschaft bei Jugendlichen aufzeigen, wurden Abenteuer-Thriller Romane und Krimis von jedem dritten Befragten gewählt¹. In dieser Gruppe befand sich auch Zbigniew Nienackis Krimiserie, die man als eine generationsübergreifende Lektüre bezeichnen kann, die gerne wieder von anderen Lesern aufgegriffen wird². Der Name Nienacki war unter Autoren wie Agatha Christie, Stephan König zu finden, was bedeutet, dass seine Bücher in den Detektiv-Thril-

Małgorzata Peron – doktor nauk humanistycznych, historyk sztuki. Od 2009 pracuje w Katedrze Krytyki Literackiej Instytutu Filologii Polskiej KUL. Autorka książki „*Plastyczna mapa świata*” *Poezja ks. Janusza St. Pasierba wobec sztuk wizualnych* (2015) i artykułów z zakresu najnowszej literatury polskiej, korespondencji sztuk, krytyki literackiej i artystycznej oraz literatury popularnej.

¹ Siehe dazu G. STRAUS, *Czytanie książek u progu liceum*, Warszawa 2002, S. 132.

² Siehe dazu A. SIKORSKA, „*Albowiem tylko obojętnych na zło omija przygoda*”, czyli *dlaczego wciąż warto wracać do Pana Samochodzika?*, „Guliwer” 2005, Nr. 4, S. 37 – 41. Siehe auch: B. Zeler, *Kanon – lektura – odbiór czytelnicy* [In:] *Młody czytelnik w świecie książki, biblioteki i informacji*, Hrsg. K. HESKA-KWAŚNIEWICZ, I. Socha, Katowice 1996, S. 114, G. LEWANDOWICZ, *Dziecięcy odbiorca komiksu*, [In:] *Młody czytelnik w świecie książki...*, s. 160.

ler-Reihen platziert werden. Heutzutage kann sich das Verlagsangebot für Kinder mit mehreren Serien prahlen, das Krimis für Kinder und Jugendliche veröffentlichen. Der literarische Verlag führt eine Reihe von „Ich mag es“, der Verlag W.A.B. eine Reihe mit einer Katze. Eine sehr beliebte Serie ist über Detektiv Spieldose von Grzegorz Kasdepke³. Wie Joanna Olech schreibt, der Krimi – die von den Eltern misstrauisch übernommene Gattung, von den Kindern aber geliebt - die einzige „Sünde“ kann die naive Handlung sein, und nicht die unzureichende Dosis des Verbrechens und der Mangel an denjenigen, die bereit sind, den Weg der Abenteuer zu verfolgen⁴.

1. Der Bildungskrimi für die Jugend – Merkmale der Gattung

Es lohnt sich zu fragen, was die wichtigsten Merkmale dieser Gattung sind, wenn der Leser ein junger Mensch ist? Es scheint, dass eine der wichtigsten Merkmale die vom Autor eingeführte bildungspädagogische Funktion ist⁵. Sie erfüllt sich sowohl in der Erzählung als auch in der Gestaltung der dargestellten Welt und in der Ideenvoraussetzungen des Werkes.

Auch wenn man Aussagen von Autoren in Betracht zieht, die das Dasein eines minderjährigen Textempfängers betonen, kann man weitere Bezeichnung für den Krimi als eine Gattung, nämlich das Konzept der Bildungskrimi einführen. Seine Besonderheit verfolge ich am Beispiel der vielgelesenen Reihe Nienackis über die Abenteuer von Pan Samochodzik.

Frühere Studien über diese Reihe bestimmten die Romane Nienackis für junge Menschen meist als Synthese verschiedener Gattungen. Krysztyna Kuliczowska schrieb, dass der Autor der Golden Gauntlet in seiner Reihe einen landeskundlichen Roman mit einem populärwissenschaftlichen, sensationellen und detektivistischen Roman miteinander verband⁶. Gertruda Skotnicka stellte fest, dass die Geschichte sich streng nach den Regeln des Krimiromans entwickelt⁷. Michał Witkowski beschrieb den Roman Nienackis als eine Mischung von literarischen Konventionen: einem Krimiroman, Spionageromane, einem sozialistischen, abenteuerlichen

³ J. OLECH, *Wnuki detektywa Blomkvista*, „Tygodnik Powszechny“ 2008, Nr. 43.

⁴ J. OLECH, *Kryminalista, czyli lista kryminalów*, „Tygodnik Powszechny“ 2010, Nr. 20.

⁵ Siehe dazu H. Starzec, *Wychowanie literackie*, Warszawa 1980, S. 42 – 75.

⁶ K. KULICZKOWSKA, „Pan Samochodzik” i młodzież, „Nowe Książki” 1971, Nr. 2, S.109.

⁷ G. SKOTNICKA, „Kryminal” i dydaktyka, „Nowe Książki” 1973, Nr. 11, S. 36.

und ökologischen⁸. Przemysław Czapliński schrieb über den „Lügenkrimi“ (scheinbaren, betrügerischen Krimi.). Er behauptete, dass Nienacki unter dem Deckmantel der Konvention eigentlichen Krimis ein ideologisches nicht abenteuerliches Ermittlungsverfahren durchführt⁹. Es gab daher viele auf Erkennung von Gattung bezogene Probleme.

Eine wichtige Frage ist die in den Romanen vorhandene ideologische Botschaft. Nienacki „schmuggelte“ in seinem sozialrealistischen Werk eine Weltanschauung hinein, die Czapliński mit anti germanistischer Einstellung verbunden hat, mit Ressentiment gegen den Westen und der so genannten Bestätigung der polnischen wiedergewonnenen Gebiete. Für junge Leser waren diese verstreuten Stimmen jedoch schwach zu sehen, sie versteckten sich unter einer erzählenden Schicht der Werke. Ihre richtige Einschätzung führte der Erwachsene durch, der die historischen Fakten kannte¹⁰. Junges Publikum hat vor allem die Handlung angelockt. Das Schicksal von Herrn Thomas - einem ausgebildeten Kunsthistoriker und dem Museumsmitarbeiter, der mit einem Gefühl der Pflicht und Recht verlorene Schätze als Detektiv verfolgte, haben die nächsten Generation gelesen. Die meisten Abenteuer fanden in der Landschaft der polnischen Seen und Wäldern, in Schlössern und historischen Herrenhäusern statt. Helden lösten die Rätsel in den Sommerferien, während Camping-Reisen, Pfadfinder- und Segellager. Jedes neue Abenteuer von Pan Samochodzik - dem Besitzer des außergewöhnlichen Fahrzeugs, der ihm über den Feind einen Vorteil gab, wiederholte das Schema des Krimiromans. Der erste Punkt dieses Schemas war die Enthüllung des Geheimnisses über den Schatz oder das Kunstwerk, deren Wert von besonderer Bedeutung war, um die nationale Identität zu gewährleisten¹¹. Gesuchte Sachen sind sehr unterschiedlich: Es ist die Kunst und Handwerk aus der Zeit vor Kolumbus (*Pan Samochodzik und der Mann von UFO*) und Handschriften der polnischen und deutschen Drucke (*Pan Samochodzik und das Unsichtbare*), der Schatz der Tempelritter (*Pan Samochodzik und die Tempel*), die Zubehör der Freimaurerloge (*Pan Samochodzik und die überirdischen Mansion*) und das Bernsteinzimmer (*Neue Abenteuer von Pan Samochodzik*), die Gemälde französischer Impressionisten (*Pan Samochodzik und Fantomas*) und die mittelalterlichen liturgischen Dinge (*Pan Samochodzik und die Rätsel*

⁸ M. WITKOWSKI, *Świat jest iluzją!*, „Tygodnik Powszechny“ 2007, Nr. 38, S. 22.

⁹ P. CZAPLIŃSKI, *Młodzieżowy kryminał patriotyczny*, „Res Publica“ 1989, Nr. 9, S. 116.

¹⁰ Siehe auch. A. SIKORSKA, op.cit., S. 39 – 41.

¹¹ P. CZAPLIŃSKI, op.cit., S. 113.

des Frauenburg). Ein weiterer Punkt, der das Schema des Kriminalromans realisiert, ist die Darstellung des Gegners, der den Schatz stehlen und es illegal aus dem Land ausführen oder zerstören möchte. Kriminelle handeln von niedrigen Beweggründen, in den frühen Bänden sind das einfache Leute, die einfach schnell ans Geld kommen möchten (z.B. Postangestellter in *Pan Samochodzik und die Insel der Schurken*). In weiteren Bänden leitet Nienacki mehrere miteinander konkurrierende kriminelle Gruppen ein, die auch ausländische Mafiosi ausmachen (die Schweiz, Frankreich). Der meist würdigste Gegner für Tomasz ist aber Waldemar Batura, eine Gestalt, die zum ersten Mal im Band (*Pan Samochodzik und die überirdischen Mansion*) erscheint. Das ist ein Kollege des Museumsmitarbeiters, ein Bekannter aus dem Studium der Kunstgeschichte, der sich gut in dem Kunstmarkt auskennt. Nienacki gestaltet ihn auf der Basis der Ähnlichkeit mit der Hauptfigur (Bildung, Intelligenz) und der Differenz (reich, schön, aber unehrlich). Jede Gestalt, die die „Familie Fantomas“ ausmacht, ist ein Signal für Spaß und Spannung, die das leserliche Abenteuer bewirkt¹². Ein weiterer Punkt des Schemas ist auch die Entdeckung des Geheimnisses, die ein weiteres Geheimnis zur Folge hat. Sehr oft ist es in der Vergangenheit verankert und versteckt und zu ihrer Entdeckung führen die Kenntnisse der Geschichte. Der meist bravouröse Punkt ist die Ansammlung aller Motive, deren Lösung dank der Intelligenz des Herrn Thomas und seiner mysteriösen Geschwindigkeit seines Autos möglich ist. (Die Szene der Verfolgung)¹³.

Der letzte Punkt des Schemas ist es, die Rätsel zu lösen. Der didaktischen Botschaft des Werkes zufolge werden Verbrecher bestraft und wertvolle Schätze kehren ins Museum zurück.

2. Die Reihe „Pan Samochodzik“ von Zbigniew Nienacki – Ideologie und Propaganda

Die Bücher Zbigniew Nienackis erschienen in Tausenden Exemplaren, sie wurden auch in Form von Audiobüchern veröffentlicht. Eines der Hauptprobleme, das vor dem Forscher dieses Schaffens steht, ist die Tatsache, dass fast alle nachfolgenden Ausgaben des Romans sich von den Erstausgaben unterscheiden haben. Einige der Änderungen hat der

¹² Wie oben, S. 113.

¹³ Wie oben, S. 113.

Schriftsteller, andere Verlage eingeführt. Die Veränderungen in den verschiedenen Ausgaben der Reihen hat Peter Łopuszański in seinem Buch *Pan Samochodzik und sein Autor* (2009)¹⁴ festgestellt und beschrieben. Bei der Prüfung der erzieherischen Werte Nienackis Romane sollte man daher die historischen Umstände ihrer Entstehung, vor allem Zensur berücksichtigen.

Die Angelegenheit wird durch die Tatsache kompliziert, dass die einzelnen Sammelausgaben sich nicht nur in Änderungen auf der Erzählebene, sondern auch in der Anzahl der Bänder und deren Nummerierung unterscheiden. Für ein noch größeres Chaos sorgen Bücher, die nach dem Tod Nienackis geschrieben und veröffentlicht wurden, aber unter seinem Namen. Ihr Koautor ist ein Verleger Jerzy Ignaciuk (Spitzname Szumski), der zusammen mit anderen Autoren die Serie über die Abenteuer des Herrn Thomas fortsetzten. Nächste Bände erschienen sehr schnell, innerhalb von zehn Jahren hat der Verlag Warmia 80 Titel veröffentlicht, ihre Autoren waren elf mit dem Verlag arbeitenden Schriftsteller¹⁵. Es sollte hinzugefügt werden, dass Nienacki elf Bände der Reihe in den Jahren 1964-1985 veröffentlicht hatte.

3. Zwischen dem Kriminalroman und dem Jugendbuch

Eine Reihe von ungewöhnlichen Fahrzeugbesitzer öffnet *die Insel der Schurken* (1964), und schließt *Pan Samochodzik und der Mann von UFO* (1985). In allen Bänden können wir die Verwendung einer Form von Abenteuer-Krimi beobachten, die es ermöglicht, Bildungsthemen für ein junges Publikum einzuleiten. Dies scheint so leichter zu sein, weil in Nienackis Büchern für junge Menschen die Hauptfigur eines Erwachsenen auftaucht. Vergleicht man diese Reihe mit anderen polnischen Romanen für Kinder und Jugendliche aus den 60er und 70er Jahren sehen wir, dass in den meisten von ihnen die Hauptfiguren Kinder oder Jugendliche sind. Nienacki daher hat eine eigene Gattung der Literatur für Kinder und Jugendliche mit einem erwachsenen Held geschaffen. Dieser Schritt erhöhte deutlich die Auswirkungen dieser didaktischen Schicht: Verbrecher werden bestraft, Schätze beim Museum abgegeben. Der erwachsene Held

¹⁴ P. ŁOPUSZAŃSKI, *Pan Samochodzik i jego autor. O książkach Zbigniewa Nienackiego dla młodzieży*, Warszawa 2009. Siehe auch: M. SZYLAK, *Zbigniew Nienacki. Życie i twórczość*, Olsztyn 2009.

¹⁵ P. ŁOPUSZAŃSKI, op.cit., S. 128.

funktioniert wirklich, er hat die Autorität. Eine Gruppierung der jungen Helden um den Haupthelden herum, um den Erzähler-Detektiv herum, erleichtert dem Leser den Blickwinkel und die Identität mit der Gestalt, die am meisten Vorteile hat, zu übernehmen¹⁶. Außerdem hat Nienacki seinen Helden in den Raum einbezogen, der mit der Wissenschaft verwunden war: Herr Thomas ist immer noch ein Kunsthistoriker, der zeigt, dass das Wissen unerlässlich ist, wenn man ein ungewöhnliches Abenteuer erleben möchte. Im Roman *das Geheimnis der Geheimnisse* stellt Nienacki im Wort an den Leser fest: Herr Thomas ist Kunsthistoriker. Seine Waffe ist das Wissen und die Fähigkeit, es zu benutzen. Um ähnliche Abenteuer zu erleben, muss man zunächst eine Fülle von Wissen sammeln¹⁷. In *Rätseln des Frauenburg lesen wir*:

Wie irren sich diejenigen, die sich Wissenschaft als etwas Langweiliges, ohne Romantik vorstellen. Nicht nur in den fernen Pampas, im Dschungel von Afrika oder in den Gebirgen, sondern auch in dem großen Dickicht des menschlichen Wissens kann man das schönste, das dramatischste Abenteuer finden. Wissenschaftler erinnern mich an Detektive, sie arbeiten aber oft in Bibliotheken zwischen Regalen und in Archiven¹⁸.

In einem in der Zeitschrift „Głos Robotniczy“ im Jahr 1958 veröffentlichten Interview sagte er: „Ein Detektiv, ein Laie, der das Eigentum schützt, ist in unseren Bedingungen etwas Ausgedachtes, nicht Wahres. Ist dann der Krimiroman zu Ende? [...] Der Detektiv muss ein Wissenschaftler sein. Auf Schritt und Tritt - in der Industrie, in der Wirtschaft, vor allem in der Wissenschaft treffen wir Rätsel. Daher sind die Probleme des alten Stifts ein Gegenstand von *Heiliger Ort* und die Fragen im Zusammenhang mit der Geschichte der Goten - *der Schatz*. Das sind sensationelle Romane, die aber authentische Rätsel lösen, und nicht künstlich ausgedachte Probleme. So muss der Held viel wissen, viel lernen und viel kennen“¹⁹.

1979 sagte er: „Ich beschloss, einen neuen Roman mit Dokumentarcharakter, mit dem fiktiven Romanhelden, aber in einem authentischen Schauplatz, mit realen Fakten, Ereignissen, Objekten - mit einem Wort -

¹⁶ G. SKOTNICKA, op.cit., S. 37.

¹⁷ Z. NIENACKI, *Pan Samochodzik und das Geheimnis der Geheimnisse*, Pojezierze, Olsztyn, 1983, S. 36.

¹⁸ Z. NIENACKI, *Pan Samochodzik und die Rätsel des Frauenburg*, Pojezierze, Olsztyn 1983, S. 101.

¹⁹ Zit. nach: P. ŁOPUSZAŃSKI, op.cit., S. 28.

Faktenliteratur für junge Menschen, zu schreiben. Diese Literatur muss aus der Natur heraus lehren“ (Zeitschrift „Głos Nauczycielski“)²⁰.

Der erwachsene Held ermöglichte Nienacki die Einführung von ernsthaften Ereignissen und damit die Bewegung im Bereich der sensationellen Krimi-Prosa. In *Heiliger Ort* findet der Held in einer Höhle die Leiche vom Quacksalber:

In der Starre des liegenden Körpers war etwas Gefährliches, etwas unnatürlich Unbewegliches. Davon wehte es stark. Ich wagte es, zwei Schritte vorwärts zu tun. Die Leiche hatte zerrissen abgetragenen Mantel (...) wenn ich mich ein wenig näherte, sah ich, dass die Leiche auf der linken Seite einen schwarzen verschütteten Fleck hatte.

Blut! Die Wunde war unter dem linken Schulterblatt. Jemand (wer ???) hatte ihn einen tödlichen Hieb in den Rücken mit einem Messer - unter der linken Schulter - so direkt ins Herz versetzt. Das Messer lag daneben, zwischen den gespreizten Beinen. (...) Ich hatte mit etwas Erschreckendem zu tun, mit etwas so Wirklichem wie der Tod selbst²¹.

Ähnlich sind drastische Beschreibungen auch in anderen Romanen zu finden. In *Tempelritter* sieht Thomas im Untergeschoss der Kirche die Leiche eines Mannes, der nicht heraus konnte. Es ist auch eine Szene des Mordversuchs gezeigt - jemand wirft Steine gegen den Kopf der Hauptfigur um ihn zu töten. In *Buch der Angst* schießt der unbekannte Täter mit der Gaspistole gegen den Pfadfinder. In den Romanen Nienackis erscheint der Erwachsene als Treiber der sensationellen Handlung, er ist die treibende Kraft, Jugendliche spielen keine Hauptrollen, der Autor berücksichtigt die Fähigkeiten seiner Helden. In späteren Romanen sind keine mehr direkt erscheinenden Mordszenen zu sehen, wir erfahren von ihnen, zum Beispiel, von Briefen.

4. Bildungsinhalte in den Büchern von Zbigniew Nienacki

Neben den außergewöhnlichen Abenteuern, an denen der junge Leser teilnehmen konnte, ist die Echtheit der beschriebenen Orte ein Vorteil. Neben der sensationellen Handlung enthält die Reihe Informationen über die

²⁰ Wie oben, S. 32-33.

²¹ Z. NIENACKI, *Heiliger Ort*, Olsztyn 1989, Hrsg. Zodiak, S. 349-350.

Orte, an denen die Handlung stattfindet. Die Möglichkeit, diese Orte auf der Karte zu finden, folgt dem Ziel, das Erzählte glaubwürdig zu machen. Nienacki beschreibt das Aussehen der Gegend, ihre topographische Lage und sogar die Nummern der Zufahrtsstraßen zu kleinen Städten, Straßennamen. In *Neue Abenteuer von Pan Samochodzik* fand sich sogar die Karte der Gegend, wo sich die meisten der Abenteuer in diesem Band abspielen. In *Pan Samochodzik und das Unsichtbare* fügte der Schriftsteller eine Wiedergabe einer deutschen Vorkriegskarte vom See Spirdingsee, mit dem darauf gezeichneten Fort Lyck – eine Festung auf der Insel Teufels Werder. Krystyna Kuliczowska schrieb, dass die Bücher Nienackias mit einer genauen Karte zu lesen sind, denn dann machen sie wirklich Spaß und erwecken Interessen, und der Empfänger kann sich leicht alle beschriebenen Bahnen, Seen, Wälder und Inseln, Landsitze und Paläste²² vorstellen. Der Leser der Authentizität der Orte bewusst, lernt die Achtung für die Natur, Gedenkstätte und für unbezahlbare Objekte – die Zeugen der Geschichte und Kultur. 1972 sagte Nienacki in einem Interview: „Ich denke, dass die Idee vom Pan Samochodzik eine Chance ist, den Jugendlichen das Land, unsere Denkmäler, Kultur, Kunst und Architektur zu zeigen“²³. Beschriebene Städte und Dörfer entsprechen perfekt dem Wunsch der Abenteuer, sie greifen auf die Feiertage und unbeschwerte Zeit zurück. Die Welt der Helden von Pan Samochodzik verführt, lockt, fördert die Geschichte, lehrt Liebe zur Heimat²⁴. Trotz der Beschreibungswiederholungen ist diese Welt sehr sinnlich: der See riecht nach dem Sommerabend, der Wald nach dem Abenteuer, die Ruinen umgeben von Unkraut verbreiten den Duft vom Geheimnis. Adjektive spiegeln das Aussehen der Gestalt, Sprechweise, Geschmack und Geruch wieder. Nienacki rief die malerische Landschaft der Seen, Wälder, Berge und Dörfer hervor: Marienburg, Frauenburg, Prag, die Schlösser an der Loire. Viele der Bilder erschienen vor dem Leser wie ein leitender Film: ein Boot treibend auf den Masurischen Seen (*die Golden Gauntle*), ein flackerndes Licht in der Nacht im Herrenhaus (Pan Samochodzik und *die überirdischen Mansion*) und der Sternenhimmel über den Ruinen einer Sternwarte (*das Buch der Angst*).

Jeder von dem Schriftsteller beschriebene Ort hat seine eigene Geschichte – im Buch geschrieben und in Volksmärchen aufbewahrt. Nienacki zitierte umfangreiche Informationen über die Geschichte der Orte, die durch

²² K. KULICZKOWSKA, op.cit., S. 109.

²³ M. WITKOWSKI, op.cit., S. 22.

²⁴ M. WITKOWSKI, op.cit., S. 22.

Helden besucht waren. Der Leser lernt die Geschichte vom Bernsteinzimmer, die Geschichte des Deutschen Ordens in Marienburg kennen. In späteren Bänden erschienen Informationen über die Geschichte vom Augustow-Urwald, die Regeln des Umweltschutzes, Entdeckungen Kopernikus, Geschichte der ersten polnischen Münzen, Insignien und viele andere Bereiche. Allerdings viele Teile, die den Bildungswert haben, verlangsamten künstlich die Handlung und sie wurden in den Verlauf der Ereignisse noch nicht geschickt gekoppelt. Sehr oft haben die Kritiker Nienacki sogar die Verlängerungen und Abschreiben von Reiseführern vorgeworfen. Während noch in *Buch der Angst* fanden sich die Beschreibungen der Orte und ihrer Geschichte in der Pfanfinderchronik, so wird die Geschichte von Suwalken direkt aus den Führungsbuch zitiert (der Direktor Marczak nimmt aus der Schublade ein Buchführung und liest Thomas die darin enthaltenen Informationen vor). Nienacki bedient sich daher des zweiten Textes, seine Helden gewinnen das Wissen von Buchführungen, Chroniken, Briefen, Zeitungen und Büchern, die verschiedenen Bereichen gewidmet sind. Die Vermittlung der Geschichte an den jungen Leser verläuft direkt: der Autor webt in die Erzählung solche Formen der Aussagen wie: Chronik, ein historisches Dokument, Brief, Augenzeugenbericht. Junge Helden hören auch den Geschichten der Erwachsenen zu: beim Lagerfeuer, während der Reise mit einem einzigartigen Fahrzeug in die historischen interessanten touristischen Orte. Die Verwendung von objektiven Berichterstattung und Mitteilungen zielt darauf ab, die Botschaft glaubwürdig zu machen. Die Erkenntnisse werden in der Beziehung Meister – Schüler erlangt. Der Schriftsteller wendet sich auch mit einem Wort an den Leser, indem er offen über Bildungsaufgaben spricht, die er vor das junge Publikum stellt. Im Vorwort zu *Pan Samochodzik* und *Winnetou* erklärte er, dass es „das kämpfende Buch“ um den Schutz der Natur ist.

Ein weiteres Verfahren für die Einführung von Bildungsinhalten ist eine direkte Verbindung der historischen Kenntnisse mit den erzählenden Motiven. Anhand der Entwicklung der Handlung stellt sich heraus, dass das Wissen unerlässlich ist, um ein echtes Abenteuer zu erleben und das Rätsel zu lösen, also an den Schatz zu gelangen. Detaillierte Kenntnisse über zum Beispiel mittelalterliche Architektur, ermöglichen die Entdeckung der kostbaren Reliquiar in *Heiliger Ort*. Effiziente Bewegung in der Geschichte der polnischen Literatur führt zur Entdeckung des Ortes, wo der Schriftsteller lebte, die richtige Erkennung der Zeichen der Freimaurerei – führt zum Finden der Freimaurerloge, Lateinkenntnisse zur Entdeckung des Schatzes

von Tempelritter. Nienackis Held ist immer auf der Suche nach Schätzen, die aus der Vergangenheit stammen, die die Geschichtsstunde zu führen erlauben. Wiedergefundene Objekte haben vor allem historischen und wissenschaftlichen Wert. Es scheint zu sein, dass die wertvollen Erkenntnisse – schon nach der Entdeckung – an der Seitenlinie der Geschichte stehen, das Ziel Nienackis war also klar: in jedem jungen Leser, Lust nach Abenteuer hervorzurufen, nicht den Wunsch nach Reichtum zu besitzen. Der legendäre Schatz der Tempelritter sieht so elend aus – schreibt Łopuszański – „dass es Karen überrascht, die sagt: Ich erwartete viele Juwelen und Perlen, Goldringe...

Das Mädchen weist selbst darauf hin, dass der Schatz nicht der richtige Schatz der Tempelritter ist und man soll ihn weiter suchen“²⁵.

Die Idee der Schatzsuche erlaubte, die Handlung zu komplizieren, vor allem die Darstellung der historischen Tradition. Selten waren das Werke, die einen objektiven Wert besaßen, öfter – Familientagebücher, die von alten Traditionen zeugen, die nicht nur den Reichtum des ehemaligen Volkes zeigten, sondern auch die Spuren seiner Handlung²⁶. In den Romanen Nienackis treffen wir das Tagebuch eines Kriegsverbrechers, in dem er nicht nur ein Ort des Schatzverstecks, sondern auch begangene Verbrechen beschreibt.

Zbigniew Nienacki veröffentlichte in den Jahren von 1964 bis 1985 zwölf Romane, die die Anforderungen der sensationellen Kriminalromane erfüllen. In Anbetracht des jungen Lesers beobachten wir in ihnen auch Merkmale des Bildungsromans. Außer der ausdrücklichen Kriminalgeschichte, überraschender Handlung, ausdrucksvoller Helden sind auch umfangreiche Passagen über die polnische Geschichte und Denkmäler der Kunst und Kultur vorhanden. Es ist zu beachten, dass der Autor der viel gelesenen Reihe die sozialistische Propaganda nicht verhindern konnte. In *die Insel der Schurken* stellte er den Privathandel kritisch dar, in *die überirdischen Mansion* schrieb er Unwahrheit über die Landreform, er lehnte das Wertesystem der westlichen Welt ab (*Geheimnis der Geheimnisse*).

Die Wirksamkeit der Vermittlung der Bildungsinhalte ist versträrkt durch die Kreativität von Helden. Die Hauptfigur Herrn Thomas ist Kunsthistoriker, seine berufliche Tätigkeit ist mit der Arbeit als Museumsarbeiter verbunden. Das von ihm präsentierte Wissen ist ein Teil seiner Eigenschaf-

²⁵ Siehe auch P. ŁOPUSZAŃSKI, op.cit., S. 226.

²⁶ H. SKROBISZEWSKA, *Książki naszych dzieci*, Warszawa 1997, S. 428.

ten. Die Leser, die sich mit der Gestalt von Pan Samochodzik identifizieren, nehmen viel leichter von ihm ausgesprochene Bildungsfragen auf. Auch andere, positive Protagonisten Nienackis (z.B. Pfadfinder) freuen sich auf die vermittelten Kenntnisse. Sie selbst unternehmen Schritte um das Wissen zu erwerben und zu festigen (z.B. Führung der Chronik des Ortes, wo man lagert).

Erzieherische Werte des Krimis werden auch durch die spezifische Darstellung der mit der Geschichte verbundenen Orte gebaut, auf diese Art und Weise werden positive und spannende Erlebnisse erzeugt. Alte Schlösser, gotische Kirchen, Krypten locken nicht nur wegen seiner Vergangenheit an, sondern auch dadurch, was sich jetzt in ihnen passiert. Nienackis Romane benutzen die Funktion der persuasiven Literatur. Erstens beeinflussen sie die Emotionen des jungen Lesers, dem sie durch die verschiedenen Elemente imponieren²⁷. Ein solcher Weg ist es, ungewöhnliche Elemente einzuleiten: ein Auto von Pan Samochodzik hat einen Motor Ferrari 410, es kann schwimmen, und sein Besitzer kennt die Geheimnisse des Wissens über die Kunstgeschichte, sondern auch die Tricks von Judo.

Auf den Seiten des Romans treffen wir Helden der populären Fernsehserie und Bücher: Roger Mooras Simon Templair, ein nicht Fremder ist James Bond, auf den ein paar Mal Thomas anknüpft. Auch die Welt der Requisiten ist bemerkenswert: eine schwimmende Amphibie, ein geheimnisvoller Roboter (*Pan Samochodzik und die Rätsel des Frauenburg*), holographische Gerät (Fantomas), Geheimgänge in alten Uhren (*die überirdischen Mansion*), versteckte Passagen, Krypten, zusätzliche Übergänge (*die Golden Gauntlet*) und sogar eine Pistole, die in der Rüstung versteckt ist (*die Golden Gauntlet*). Die Serie war mit einer interessanten Geschichte gefüllt, und jedes neue Buch konzentrierte sich geschickt auf andere sekundäre Themen (z.B. Die Notwendigkeit des Umweltschutzes), die Handlung spielte in einer neuen Gegend (Masuren, Bieszczady-Gebirge, Prag, die Schlösser an der Loire). All dies zog den jungen Leser, der sich einerseits mit dem schon bekannten Schemabild der Handlung getroffen hat, andererseits aber bekommt es eine neue Portion der neuen und überraschenden Abenteuer.

²⁷ P. CZAPLIŃSKI, op.cit., S. 113.

5. „Pan Samochodzik” – die Einladung zum Abenteuer

Bildungseigenschaften von Romanen für junge Menschen beeinflussen ihre Erziehungsvorteile. Die Welt der positiven Helden und die der „Schurken” ist klar umrissen. Trotz des Reichtums, Schönheit und Intelligenz - wie das Beispiel des Verbrechers Waldemar Batury veranschaulicht- für das Böse (Diebstahl von Kunstwerken), muss man die Strafe zahlen. Es ist in diesem Fall bemerkenswert die Art und Weise, wie Nienacki eine klare Trennlinie zwischen dem, was gut und dem was schlecht ist, führte. Der erste Bereich mit Belohnung verbunden, kreist um die scheinbar unattraktiven Helden (leicht gebeugte, dünne Haltung von Herr Thomas - Brillenträger ist hier sehr aussagekräftig), um schwach körperliche, bescheidene Helden (Erscheinungsbild des Fahrzeugs Herrn Thomas, das aus alten Teilen zusammengesetzt ist, weckt Mitleid und Lachen). Auf der anderen Seite sind negative Helden, die am Anfang den Neid des Lesers wecken mögen: sie sind schön, reich, haben Luxus-Autos (Batura fährt BMW Turbo), geschmackvolle Kleidung, sie haben genug Geld, um ein Gourmet-Dinner zu genießen und auf eine Auslandsreise zu fahren. Letztlich aber sind sie diskreditiert und lächerlich gemacht, verlieren mit Intelligenz und Adel der ersten Helden. Triumphiert das, was scheinbar schwächer zu scheinen war. Der Autor lehrt den jungen Leser klar, was von seinen eigenen Taten geführt werden sollte.

Für die Glaubwürdigung seiner Gründe und Überzeugungen für die Einnahme der Haltung von dem Leser, bedient sich Nienacki ein paar Maßnahmen. Erstens bestreitet der Erzähler die Richtigkeit des Krimiro-mans als einer Gattung²⁸. In vielen Aussagen von Pan Samochodzik lesen wir, dass seine eigenen Erfahrungen authentisch nicht ausgedacht sind, wie es beispielsweise bei Abenteuern von James Bond der Fall war. So hebt Nienacki Abenteuer von Thomas jenseits der Fiktion vor und schlägt ihre Authentizität vor. Seinem Schaffen dient der Hinweis auf die in der Realität bestehenden Institutionen, Orten (Ministerium für Kunst und Kultur), Bücher, Reiseführer, Karten und Zeitschriften (Zeitschrift „Schütze das Grüne”) und Personen (Schauspieler Roger Moore, Volksdichter Michael Kajka). Wie Czaplinski schreibt, die Authentizität der dargestellten Ereignisse bestätigt auch ihre Präsenz in Wirklichkeit²⁹. Häufiges Ende des Romans ist die Information in der Zeitung über die Findung des Schatzes, eine Be-

²⁸ P. CZAPLIŃSKI, op.cit., S. 114.

²⁹ Wie oben, S. 114.

schreibung und Skizzieren des weiteren Schicksals der Helden.

Es sollte betont werden, dass der Bildungsroman für die Jugend ein Kompromiss zwischen der didaktischen Schicht und dem künstlerischen Roman ist. Die Sensationalität der Ereignisse, das Krimirätsel und Helden, die es zu bewältigen versuchen, müssen sich der erzieherischen Rolle der Literatur unterwerfen. In einer Reihe von Pan Samochodzik von Zbigniew Nienacki schwächt der Bildungscharakter des Romans nicht die detektivistisch-sensationelle Motive, aber mit ihnen verflochten macht er die ganze Geschichte attraktiver.

Schlüsselwörter: *Detektivgeschichte, Bildungskrimi, Bildung, Krimiserie, Zbigniew Nienacki.*

Kryminał edukacyjny dla młodzieży na przykładzie serii „Pan Samochodzik” Zbigniewa Nienackiego

Streszczenie

Licząca dwanaście tomów seria „Pan Samochodzik” Zbigniewa Nienackiego ukazała się w latach 1964 – 1985. Książki przeznaczone dla młodzieży, pod względem gatunkowym łączą w sobie powieść kryminalną oraz edukacyjną. Z tej pierwszej Nienacki wykorzystał schemat fabularny, który opowiada o przygodach detektywa-muzealnika, poszukującego skradzionej dobrej kultury. Walezy edukacyjne wiążą się z prezentacją zagadnień związanych z historią i geografią Polski. By uatrakcyjnić przekaz ideowy, autor łączy go z opisami przygód. Wychowawczy charakter powieści wpływa na konstrukcję bohaterów, główną postacią jest dorosły, posiadający wśród młodych bohaterów autorytet. Istnienie młodego czytelnika wpływa także na schematyczność kryminału, która podporządkowuje się molarnej wymowie powieści: w finale zło zostaje ukarane, a skarby zdobyte dzięki nauce ocalone. Ze styku sensacyjno-kryminalnej fabuły oraz przesłania wychowawczego wyłania się specyficzny rodzaj powieści kryminalnej – kryminał edukacyjny.

Słowa kluczowe: *kryminał, powieść edukacyjna, edukacja, seria wydawnicza, Zbigniew Nienacki.*

Crime Education of Young People on the Example of the Series by Zbigniew Nienacki: “Pan Samochodzik”

Summary

Zbigniew Nienacki's "Mr Car" series which includes twelve volumes appeared in 1964-1985. These books, destined for youth, connect two genres - crime and educational story. As far as the first one is concerned, Nienacki used feature scheme telling us about the adventures of a detective who searches for stolen culture properties. Educational values involve issues connected with the history and geography of Poland. In order to make an ideological message attractive, the author connects it with the descriptions of adventures. An educational type of stories influences characters' construction. The main character is an adult having authority among young characters. The existence of young readers also influences a crime story's regularity, which follows moral significance of the novel – finally evil is punished and treasures gained thanks to the education are saved. From the connection of sensational and crime feature, a specific type of a detective story is revealed - educational crime story.

Key words: *Crime, educational novel, education, publishing series, Zbigniew Nienacki.*

KS. MIROŚLAW BRZEZIŃSKI

PASTORAL CARE OF THE FAMILY AS MINISTRY FOR MARRIAGE AND THE FAMILY

Contents: 1. Pastoral care of the family as the ministry for the truth about marriage and the family;
2. Pastoral care of the family in the service for sanctification and apostolate of the family;
3. Those responsible for the pastoral care of the family.

Pastoral care is an activity which comes from the 'shepherd' and it is concerned about the welfare of the soul and of its redemption. The saving activity for souls is presented in the image of the good shepherd, who takes care of the sheep helpless in the face of danger. In this way Christ was proclaimed by the prophets Isaiah (*Is* 40, 10-11) and Ezechiel (*Ez*34, 23; 37, 24) as the Good Shepherd, and therefore His saving activity is called shepherding¹. In the *New Testament* Christ calls Himself the Shepherd of the sheep, which is a metaphor of the saving activity for those who listen to His voice and who follow Him (*Jn* 10, 11-16). What is more, the apostles also present Christ as the Good Shepherd and His saving activity as shepherding in their letters (*1 Pt* 2; *Heb* 13, 20). The same is done by the Church who is fulfilling and continuing Her saving mission for the faithful, calling it the pastoral care².

The Church, aware that marriage and the family constitute one of the

Ks. dr Mirosław Brzeziński – kapłan diecezji łomżyńskiej, adiunkt w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Studiował w Instytucie Jana Pawła II do Studiów o Małżeństwie i Rodzinie w Rzymie. W latach 2003-2010 diecezjalny duszpasterz rodzin, kierownik Poradni Rodzinnej Fundacji Vitae Familiae, Opiekun Kościołny Katolickiego Ośrodka Adopcyjno – Opiekuńczego w Łomży; członek Polskiego Stowarzyszenia Familiologów. Posługuje w duszpasterstwie rodzin, prowadzi rekolekcje dla małżeństw. Autor wielu artykułów z zakresu teologii małżeństwa i rodziny, duchowości rodziny, katechezy przedmałżeńskiej, duszpasterstwa rodzin.

¹ P. PORĘBA, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, RTK 18:1971, 114.

² *Ibid*, 115.

most precious goods of humanity, wants to bring Her teaching and offer help to those who, knowing the value of marriage and the family, try to remain faithful to them; to those who in uncertainty and anxiety seek for the truth and to those who unjustly encounter obstacles in implementing their own vision of the family. The Church wants to serve to every man who is concerned about the fate of marriage and the family (FC1)³. The pastoral concern of the Church for the family results from the truth that 'man is the way for the Church' (RH14). According to Christ's will the Church constantly serves the man through the family as '*the family is the first and the most important*' (GS 2). In the *Letter to families* of John Paul II we read that the way of the family vocation is common, remaining a particular, the only and unique way each time. The family is the way that man cannot depart. Man comes from the family in order to realize his life vocation (GS 2).

Pastoral care of the family is directed at man and at bringing him to redemption on the way of his natural vocation and in the basic environment. It is the saving medium between God and the family, directed by the Church. It constitutes pastoral activity oriented at family, and at a particular man who lives in the family, at the interpersonal relationships outside and inside the community of the family and at the family environment⁴.

1. Pastoral care of the family as the ministry for the truth about marriage and the family

The truth about marriage and the family which we can find in the *Holy Scripture* is the basis for the pastoral care of the family. It indicates that God created the family who is based on marriage of the man and woman, with the principle of unity and indissolubility⁵. The family is the dialogical community, and its members are equal in the personal dignity. It is the permanent community, oriented at the dynamic development of life and love: 'be fertile and multiply' (*Gn* 1, 28), who participates in God's particular blessing. Marriage and the family are in their deepest essence religious

³ Cf. R. BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce. Uwarunkowania – zadania – prognozy*, Lublin, 2001, 35; PORĘBA, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, fascicle 3, 113-114.

⁴ PORĘBA, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, 115.

⁵ Cf. JOHN PAUL II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, in: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, T. STYCZEŃ (ed.), Lublin, 1981, 20.

communities, sacral – as the primary form of the community covenant with God⁶. However, from the very beginning, the original innocence and happiness of the man, meant as the man and the woman, was marked with the fall and sin, the loss of unity with the Creator and with the rejection of His plan for the man and for marriage⁷. The truth about the man and about marriage is marked with the sin and with mendacity throughout the whole history of the man from the moment of the first sin until today. Therefore, it is necessary to help spouses discover the beauty and greatness of their vocation, so that they would live it in the fullness, and at the same time, to help the spouses who are threatened to come back to the original love. While young people who are preparing for the life in marriage should be taught responsibility and they should be provided with the evangelical truth about marriage based on the foundation of love the source of which is God Himself.

Pastoral care of the family is, first and foremost, ‘the ministry for the truth’ about marriage and the family, so that these communities could discover the truth about themselves and, as a result, they ‘would become’ what they ‘are’ (FC 17). The Church knows the way on which the family can get into the depth of the truth about itself. She learned this way in the school of Christ, but in the history She does not impose but presents it to everybody without fear, with great trust and hope⁸. It is the truth which is above the will of human beings, above the whims of particular marriages and above all the decisions of the social authorities and governments– that God Himself is the Creator of marriage and the family⁹; that marriage is a permanent and indissoluble relationship of one man and one woman, based on the deep community of life and love, oriented at the welfare of spouses as well as at giving birth and educating children¹⁰; and that Christ raised this community of the baptized to the dignity of a sacrament (CCC 1601). As this sacramental relationship is a way of establishing relationship with God, a form of following Christ, that is the proper way for spouses to the holiness¹¹, the Church accompanies them and helps them follow this path

⁶ Cf. J. BUXAKOWSKI, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin, 1999, 17-18.

⁷ Cf. JOHN PAUL II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, 20-29.

⁸ BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, 47; cf. FC 86.

⁹ SPMR 28; GS 48; HV 8; FC 4; CCC 160; cf. A. SARMIENTO, *El Matrimonio Cristiano. The Christian Married*, Translated by P. RAK, Kraków, 2002, 72-75.

¹⁰ Cf. CCL can. 1601; CCL, can. 1055 § 1.

¹¹ SPMR 30.

through Her pastoral activity.

The central position of marriage and the family in the life of the Church is rooted in the biblical tradition, while their evangelical mission begins with creating the Mystical Body of Christ, that was established by Jesus Himself. The pastoral care for the family and its issues are therefore rooted in the beginning of existence of Christianity. Already at that time the family was under the special concern of the Church as, from the beginning, it was in the family and through the family that work of salvation was implemented¹². Pastoral care for the family is also strongly rooted in the fact that the Begotten Son of the Father – Jesus Christ entered the human history through the family. Through incarnation He was also united with every man. Through the divine mystery of the Incarnation of the Word He remains in a close relationship with every human family. Therefore, Christ appears to the man in the fullness of humanity, He does it in the family and through the family, through whom He decided to come to the world and where He grew up (cf. GS 22). The Church, following Christ Who ‘did not come to be served but to serve and to give his life as a ransom for many’ (Mt 20, 28), considers the ministry for the family as one of Her most important tasks – and in this meaning both the man and the family are ‘the way of the Church’¹³.

What is more, pastoral care of the family finds its inspiration in the fact that every Christian family is called by God to become ‘domestic Church’. The true conjugal communion also requires that the spiritual life of the spouses was ‘shared’. As the result of the conjugal unity is the mutual responsibility of the spouses for each other’s life of faith and the mutual help in its development. This principle of the common life of faith in marriage, with maintaining proper proportions and conditions, also refers to the spiritual community of parents with their children and grandparents with their grandchildren¹⁴.

Pastoral activity is to lead to sanctification of the man in his natural environment, which is the family, through proclaiming the Word of God, through liturgy, the prayer and other aids (GS 52). Some of them (proclaiming the Word of God – homilies, catechesis, pastoral letters) are the

¹² The family provides religious and moral education of children, introduces into sacramental life, into participation in religious cult and the service to God. POREŃBA, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, 116.

¹³ GS 2; cf. BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, 39.

¹⁴ SPMR 94-95.

preparation aids in the process of meeting the man with God, while others (liturgy, prayer, introduction into the paschal mystery of Christ) introduce into the supernatural life¹⁵.

The necessity of such an engagement into the service for the Gospel which makes the family the domestic Church, seems to be the basis for the pastoral concern for the family. Conjugal and family love and sanctification of the earthly reality in the everyday life are the first gifts for the Church and the main testimony for the world¹⁶. In this way pastoral care of the family not only supports the family and helps them to become 'what they are', but it also inspires the family – the domestic Church to fulfill the mission of evangelism¹⁷. The family, fulfilling the evangelic and apostolic mission, both inside and outside, participates in the work of evangelization and apostolate of the Church. However, to make it so, it requires the pastoral support in order to fulfill the tasks connected with its vocation¹⁸.

Pastoral care of the family appreciates the meaning of the family in the life of an individual, of the society and of the Church. At present the Church pays attention to the threat to the stability of the family and its proper functions as a result of the shocks which take place in the contemporary economic-social, worldview, religious-moral and cultural situation. The contemporary condition of the Church and of the family requires particular interest of the pastoral care in the problems, difficulties and needs of the family community, as well as organizing effective activity which aims at strengthening and improvement so that it was capable of apostolate¹⁹.

2. Pastoral care of the family in the service for sanctification and apostolate of the family

In the Sacrament of Marriage the inner logic and dynamism of love turn the people – the man and the woman, not only at each other, but also at God Who is love (1 Jn 4, 8.16), and at the same time its source and aim. Love aims at realization of the perfect unity of people, and the unity of the man and the woman is only possible in God and through God. God Himself made the man and the woman a unity, and this unity was revealed as

¹⁵ BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, 39.

¹⁶ SPMR 127.

¹⁷ Cf. DPC60-65; D. TETTAMANZI, *La famiglia via della Chiesa*, Milano, 1991, 17-18.

¹⁸ POREBA, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, 118.

¹⁹ *Ibid*, 116.

the fullness of humanity. God, creating the man and the woman as a unity – as marriage, made them the image of Himself – One God in Three People, as well as the preachers of love which created them. The man and the woman are therefore consecrated with the power of God's love of creation, and united with one vocation for love and holiness, they want to God for each other²⁰. 'Participation in the life and holiness of God is implemented through uniting with Christ'²¹. He renews the original plan inscribed into the heart of the man and the woman and in the Sacrament of Marriage He creates 'a new heart' so that the spouses could share the full and final love. Christian spouses are called to implement the 'unconditional faithfulness with which God loves His people 'as well as the irrevocable indissolubility that binds Christ to the Church His bride'. The testimony of the conjugal indissolubility and fidelity is one of the most precious tasks of the Christian spouses (FC 20).

Christian family is called to build the Kingdom of God in the history, through participation in the life and mission of the Church (FC 49). The common call of all the disciples of Christ for holiness and for the mission of evangelization of the world are based on the power of the Sacraments of Baptism, Confirmation and Eucharist. These Sacraments give grace and enable for the life according to the Spirit during the earthly pilgrimage which is leading to the Heavenly Home (CCC 1533). Eucharist is the proper and the fullest manifestation of cooperation, responsibility, relationship. Dependence and unity of the members of the Church, as well as the update of the vocation for holiness and the call for evangelization is Eucharist. In It the whole community is engaged into the supreme act of Christ's priesthood – in His sacrifice of Self to God the Father²². During Eucharist the Church proclaims the Gospel and feeds on Christ's Body, which makes Her similar to Him and which sanctifies Her. Christian family, engaged into the Church through the Sacrament of Marriage out of which it grows and feeds on, is constantly renewed by the Lord and called for the dialogue with God through listening to the Word of God, sacramental life, sacrifice of life and the prayer. It is a priestly task which the family can and should fulfill in the inner communion with the whole Church through everyday reality of conjugal and family life. Realizing this task Christian family aims at sanctify-

²⁰ Cf. J. BAJDA, *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*, in: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, T. STYCZEŃ (ed.), Lublin, 1981, 195-7.

²¹ Ibid, 190.

²² Cf. ibid, 194-5.

ing itself, of the ecclesial community and of the world (cf. FC 55).

Through the prism of enlightenment and evangelization the Church perceives the family as the object and the subject of pastoral ministry. Sacrament of Marriage is the basis of engagement of family members into the ministry of the pastoral care of the family. The ceremony of the Sacrament of Marriage, which is the proclamation of the good news about conjugal love in the Church, for the spouses should be 'the creed' performed in the Church and with the Church. This creed requires to be maintained throughout the whole marriage and family life. Spouses realize it through fulfilling God's plan in the conjugal and family community, through mutual conjugal love and through their love for children, experienced in the Spirit of Christ. The spouses can realize their conjugal creed only with the constant and deep evangelization from the community of the Church (FC 51). In this meaning they are the object of the pastoral ministry of the Church.

At the same time the family is the subject in the work of sanctifying and evangelization – the subject of the pastoral care of the family (FC 72). In the Sacrament of Marriage Christ renews the baptized and confirmed and specifies their Christian mission, providing them with the apostolic mandate in the field of the family life (FC 71). This Sacrament enables and makes the spouses witnesses of Christ 'to the end of the earth', calls for protecting and broadening of faith, and, first and foremost, He makes them proper 'missionaries' of love and life (FC 54).

The evangelizing activity begins in the family, where its members are witnesses of Christ's faith and love for each other and they support each other on their way to the full adherence to the Saviour (cf. FC 54, 56). In this way the apostolate of the family develops first and foremost in their own family through the testimony of planning all the spheres of their life in accordance with God's law (FC 71). On the basis of the 'grace of the state' and the 'charism' of the family community the parents are the first educators, evangelizers and catechists of their children²³. The evangelizing ministry of the Christian family is unique and irreplaceable. It takes on the characteristics typical for the family life, which should involve love, simplicity and everyday testimony of life. The service fulfilled by the family for the Gospel is the basic ecclesial ministry – it is inscribed into the Church, who is at the same time an evangelized and evangelizing community (cf. FC53).

²³ Cf. FC 52-53; GS 16; ChL 34, 62.

Domestic Church animated in its inside with the spirit of the Gospel, is called to be the bright sign of Christ's and His love's presence, also to those who are far from the Church. It is to be a sign for the families who do not believe yet and to those Christian families who do not live consequently 'in accordance with the faith that they once received' (FC 54). The Christian family is called – as the subject of the pastoral care of the family – 'to enlighten by its example and its witness...those who seek the truth' (FC 54). Furthermore, the apostolic exhortation *Familiaris consortio* indicates some ways of the family apostolate. It underlines the meaning of beaming 'through works of spiritual and material charity towards other families, especially those most in need of help and support, towards the poor, the sick, the old, the handicapped, orphans, widows, spouses that have been abandoned, unmarried mothers and mothers-to-be in difficult situations who are tempted to have recourse to abortion, and so on' (FC 71).

The family does not work alone in the field of evangelization and apostolate. Pope John Paul II emphasized the essential principle that the evangelizing ministry of the Christian family should be maintained in internal communion and harmony with all the other ministries of evangelization and catechesis acting in the ecclesial community, both at the diocesan level and the parish level (cf. FC 53). This ministry should be supported by all the members of the Church.

The ministry of the Christian family within the widely understood pastoral care of the family can be even more effective when the families cooperate in associations and communities of families. John Paul II paid attention to the role of associations of the faithful, which revealed the mystery of the Christ's Church. He mainly underlined the useful contribution of the associations of the Christian perfection, formation and apostolate. The formation of the family suggested by them 'will make Christian families into a true source of light and a wholesome leaven for other families' (FC 72).

In their aiming at sanctification as well as in the realization of the evangelizing mission of the family, the necessity of cooperation between those who received special consecration receiving the Sacrament of the Holy Orders or the Sacrament of Marriage. These Sacraments are directed at saving in the community. They grant particular mission in the Church and they are beneficial in the way of building the community of God's People (CCC1534)²⁴. All those 'already consecrated by Baptism and Confirmation'

²⁴ This kind of consecration is moral-sacramental in nature as a sanctification connected with

(LG 10) for the common priesthood of all the faithful can receive a special consecration in the Sacraments of Holy Orders and Marriage. Those who receive the Sacrament of Holy Orders are consecrated in order to «feed on God's Word and grace» (LG 11) in the name of Christ. While « a special sacrament by which they are fortified and receive a kind of consecration in the duties and dignity of their state »” (GS 48).

Both in case of consecration in the Sacrament of Holy Orders and in the Sacrament of Marriage, the invisible holiness of God is revealed in the visible sphere of the human existence. However, marriage is a particular way of consecration of the human body. It is necessary to emphasize that the Sacrament of Holy Orders not only serves to sanctify a priest but also other people, and the Sacrament of Marriage is not only for the 'private' holiness of the spouses but it is to reveal the mystery of sanctification of the human body and of the whole Church as the mystical Body of Christ (GS48)²⁵. In this body – the Church, everybody is responsible for his own sanctification and for the sanctification of other members of the Church, and some are put on the way of their neighbours in order to provide the mutual support and strength.

In this way marriage and celibacy for the Kingdom of God are two ways of the manifestation and experiencing God's covenant with His people (FC16) – two ways of implementation of love and fulfilling God's plan, which lead to holiness. These vocations are complementary, they provide support for each other and serve each other, both in the work of sanctification and evangelization. The result of the mutual testimony and cooperation of these two vocations in the field of the pastoral care of the family is the fuller realization of each of them (cf.FC 16).

3. Those responsible for the pastoral care of the family

Pastoral activity is a dynamic expression of the reality of the Church engaged into Her saving mission. Also in case of the pastoral care of the family the Church is the source and initiator of it, as She acts through Her structures and employees. Apart from the family, based on the Sacrament

providing the man with supernatural life. Consecration means not only holiness as a value or as a fact but also as a sanctifying and sacrificing act in which God's initiative meets the man's response. Cf. BAJDA, *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*, in: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, 185.

²⁵ Cf. *ibid.*

of Marriage, we can indicate a few categories of people responsible for his activity.

The basic subject responsible for the pastoral care of the family in the structure of the Church is the parish community in which the Christian family lives every day. 'It is, above all, the Church as Mother' – [as it was indicated by John Paul II] – that gives birth to, educates and builds up the Christian family, by putting into effect in its regard the saving mission which she has received from her Lord. By proclaiming the word of God, the Church reveals to the Christian family its true identity, what it is and should be according to the Lord's plan; by celebrating the sacraments, the Church enriches and strengthens the Christian family with the grace of Christ for its sanctification to the glory of the Father; by the continuous proclamation of the new commandment of love, the Church encourages and guides the Christian family to the service of love, so that it may imitate and relive the same self-giving and sacrificial love that the Lord Jesus has for the entire human race' (FC 49).

Parish community is the subject acting in a direct and effective way in the realization of the pastoral care of the family. John Paul II indicated that 'In this sense every local Church and, in more particular terms, every parochial community, must become more vividly aware of the grace and responsibility that it receives from the Lord in order that it may promote the pastoral care of the family. No plan for organized pastoral work, at any level, must ever fail to take into consideration the pastoral care of the family' (FC 70). In the light of this responsibility it is also necessary to understand the importance of the proper preparation of those who will be especially engaged into this type of apostolate. Priests, monks and nuns should be directed and gradually and properly formed for their future tasks in order to provide the family with appropriate help from the beginning of their formation (FC 70). Furthermore, the secular employees of the pastoral care of the family should also be prepared for this important ministry in the Church in a similar way.

Diocesan bishop is the person who is responsible for the whole of the pastoral care in the diocese, also for the pastoral care of the family. He employs and cooperates with the properly prepared priests in the parishes. In the exhortation *Familiaris consortio* we read that 'The person principally responsible in the diocese for the pastoral care of the family is the Bishop. As father and pastor, he must exercise particular solicitude in this clearly priority sector of pastoral care. He must devote to it personal interest, care,

time, personnel and resources, but above all personal support for the families and for all those who, in the various diocesan structures, assist him in the pastoral care of the family (FC 73). Bishops use the help of priests in the realization of their pastoral tasks whose main responsibility is the pastoral care for married couples and families. The priest's sphere of responsibility includes not only moral and liturgical issues but also the personal and social problems. They are to be the support for the family in its problems and suffering, they are to accompany the family members and help them in perceiving life in the light of the Gospel. Their teaching and advice should always remain in true accordance with the authentic Magisterium of the Church, so that they could help God's People in developing a proper sense of faith used in the everyday life (cf. FC 73).

Furthermore, consecrated people perform an important role in the pastoral care of the family. 'Both realities: the Sacrament of Marriage and the celibacy for the Kingdom of God come from the Lord. He provides them with the meaning and necessary grace so that those people could live according to His will (cf. *Mt* 19, 3-12). Respect for celibacy with regard to the Kingdom and to the Christian understanding of marriage are indissoluble and complementary' (CCC 1620). Consecration for God is the basic foundation of those people for the pastoral care of the family. Because of that they remind a mysterious wedding of the Church with Christ the Spouse, constituted by God and are to be revealed in the full in the future world.

Consecrated people are witnesses of this universal love which, through chastity accepted for the Kingdom, makes them always capable for the sacrificial service to God and apostolate (FC 74). 'The celibacy for the Kingdom of God is the development of the grace of Baptism, a meaningful sign of the prime value of the bond with Christ, the fervent expectation of His return, the sign which also reminds that marriage is the reality of the present world which is passing by' (CCC 1619). This celibacy confirms that consecration in the Sacrament of Marriage is a gift, which is to lead to the meeting with the Spouse. It is necessary to add that celibacy for the Kingdom of God is not in contrast to marriage and it is not based on any negative opinion judgement about its importance. The decision about celibacy is based on the personal choice and it is connected with a particular gift which the man receives. It is necessary that the choice was made out of the personal freedom and that it is supernatural in nature²⁶. Talking about

²⁶ Cf. JOHN PAUL II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmarłych-*

celibacy for the Kingdom of God Jesus emphasizes the aim of this status of life, which is a novelty for the tradition of the Old Testament. In order to realize the spiritual fertility, which comes from the Holy Spirit, it is worth to choose the celibacy because of the deep faith, which not only shows the Kingdom of God in its future realization but also enables identification with the truth and reality of the kingdom, as it was revealed by Christ through the Word of the Gospel and in the way of His conduct²⁷. Likewise the conjugal consecration is based on the conscious and free choice and it is strengthened with grace which enables spouses to persevere in their vocation. Therefore, celibacy sheds a particular light on marriage in the mystery of creation and redemption²⁸.

For the spouses celibacy for the Kingdom of God is a testimony and the sign which confirms that it is necessary to learn how to make a sacrifice of oneself in marriage in order to make a gift of self to the beloved person – to husband, wife and the child but also to God. Celibacy can exert influence on the life of the spouses, on its style and value, but it can also inspire for the authentic evangelization. The final key to understanding the sacramental nature of marriage is the spousal love of Christ for His Church. Therefore, life in celibacy emphasizes the dignity of the personal gift connected with the spousal meaning of the body in its masculinity and femininity²⁹.

Moreover, consecrated people who make a gift of self to the only Spouse are called for the practical service to marriage and the family, also in the pastoral care of the family. According to the apostolic exhortation *Familiaris consortio* they can implement it in various ways. They can take particular care of children, especially those abandoned, unwanted, orphaned, poor or disabled; they can visit families, take care of the sick, get on well with single-parent families, with those in difficult situations or broken ones in relationships which are respectful and full of love. These people can serve the family offering their educational work and advice in the preparation of young people for marriage and help spouses in the preparation for the responsible parenthood. Moreover, they can open their doors with honest and sincere hospitality to those families in order to help them find the feeling of God's presence, the taste of the prayer and concentration, the spe-

wstania, in: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II Teologii ciała*, T. STYCZEŃ (ed.), Lublin, 1993, 44-7.

²⁷ Cf. *ibid*, 52-3.

²⁸ *Ibid*, 54.

²⁹ Cf. *Ibid*, 65-6.

cific example of life in love and joy of brotherhood (FC 74). Secular people perform an indispensable role for the pastoral care of the family, especially secular specialists and the employees of the media. Secular specialists such as doctors, lawyers, psychologists, social workers, advisers can give proper help to the families. Both individually and in various associations and actions they can serve for the benefit of the family through their competent help, advice and support. As a result they have influence on other people, on the good of the whole society and the community of the Church (cf. FC 75).

The same concerns the secular employees of the mass media, which in various ways influence the recipients. They can be beneficial for the life and habits of families and on educating children, but at the same time they conceal "snares and dangers that cannot be ignored" and they can become carriers of ideologies which break and distort views on life, family, religion, morality, which do not respect the true dignity and destination of the man. Those who are responsible for the mass media – especially the producers and employees of the media, are responsible for protecting children and young people from threats which they are subjected to and they must take care of regulating the amount of time of using the media in the family. The Church on Her side supports these actions and gets engaged into this field of activity in the concern for the family (FC 76).

The activity of the pastoral care of the family will be fuller and more effective the better will be the cooperation between the subjects responsible for this important part of the pastoral care of the family and the sphere of evangelization. In order to achieve that it is necessary to properly prepare the consecrated people and the secular for the pastoral care of the family, to make them aware of their responsibility for this ministry and for the engagement into the implementation of it.

Summary

The phrase „pastoral care” in the Polish language is strictly associated with the word “shepherd”, and thus it is related to the good of the soul and its salvation. Being aware that marriage and family constitute one of the most precious of human values, the Church wants to preach its messages and offer help to all who, according to John Paul II, know the value of marriage and family and accordingly seek to live faithfully, to those who are uncertain and anxious and search for the truth, and those who unjustly

face obstacles in pursuing family of their own kind. The Church also wishes to serve all who care for the destiny of marriage and family (FC 1). Pastoral care of families is directed at the man and aims at bringing him to salvation in a way of his natural vocation and his natural and basic living environment, which is family.

The main task of pastoral care of families is thus proclamation of the truth about marriage and family and assistance to realize it by all married couples, and thus help in bringing spouses and all members of the family to sanctification and salvation, as well as help for the Christian family to become a domestic church, a community of love, life and faith.

As each family is not only the subject, but the object of pastoral care of families, the task is to provide help and to inspire families to participate actively in the activities of the pastoral care of families and in the apostolate both inside and outside families.

Key words: *marriage, family, pastoral of ministry, sanctity of the family, family apostolate.*

Troska duszpasterska o rodzinę jako zasługa na rzecz małżeństwa i rodziny

Streszczenie

Duszpasterstwo jest czynnością pochodzącą od „pasterza”, a mającą za przedmiot dobro duszy i jej zbawienie. Kościół świadomy tego, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, pragnie nieść swoją naukę i zaoferować pomoc wszystkim tym, jak mówił Jan Paweł II, którzy znając wartość małżeństwa i rodziny, starają się pozostać im wierni, tym, którzy w niepewności i niepokoju poszukują prawdy, i tym, którzy niesłusznie napotykają przeszkody w realizowaniu własnej wizji rodziny. Kościół pragnie służyć każdemu człowiekowi zatroskanemu o losy małżeństwa i rodziny (FC 1) Duszpasterstwo rodzin jest ukierunkowane na człowieka i doprowadzenie go do zbawienia na drodze jego naturalnego powołania oraz w jego naturalnym i podstawowym środowisku życia jakim jest rodzina.

Podstawowym zadaniem Duszpasterstwa Rodzin jest więc głoszenie prawdy o małżeństwie i rodzinie i pomoc w urzeczywistnieniu jej wszyst-

kim małżonkom, i tym samym pomóc w doprowadzeniu małżonków i wszystkich członków rodziny do uświęcenia i zbawienia, oraz pomoc w tym by chrześcijańska rodzina stawała się domowym Kościołem, wspólnotą miłości, życia i wiary.

Jako, że każda rodzina jest nie tylko przedmiotem, ale i podmiotem duszpasterstwa rodzin, jego zadaniem jest także pomoc i inspiracja rodzin by uczestniczyły aktywnie w działalności duszpasterstwa rodzin i w apostołacie tak wewnątrzrodzinnym jak i wobec innych rodzin.

Słowa kluczowe: *małżeństwo, rodzina, duszpasterstwo rodzin, świętość rodzinna, apostołat rodziny.*

KS. STANISŁAW DYK

JEZUS – PRZYJACIEL GRZESZNIKÓW. HOMILETYCZNA INTERPRETACJA PRZYPOWIEŚCI O MIŁOSIERNYM SAMARYTANINIE (ŁK 10,30-37)

Treść: 1. Człowiek – grzesznik „pobity przez zbójców” (por. Łk 10,30); 2. Jezus – Miłosierny Samarytanin uzdrawiający grzesznika (por. Łk 10,33-35); 3. Uzdrawiony grzesznik idzie za Jezusem naśladowując Jego miłosierdzie.

Ogłoszony 8 grudnia 2015 roku przez papieża Franciszka Rok Święty Miłosierdzia miał być okazją do szczególnie intensywnego doświadczenia miłosierdzia Bożego w Kościele. Tematyka ta dominowała zatem w problematyce wydarzeń teologicznych, jak również w przepowiadaniu słowa Bożego. Należy dodać w tym miejscu, że obecność prawdy o miłosierdziu Bożym we wszystkich typach i formach kościelnego przepowiadaniu jawi się jako coś zupełnie naturalnego. I tak, w przepowiadaniu kerygmatacznym prawda o Bożym miłosierdziu jest elementem zasadniczym i kluczowym. W kazaniach katechetycznych i katechizmowych kaznodzieja ma do dyspozycji szereg perykop biblijnych oraz całe bogactwo wypowiedzi Kościoła, które dotyczą tego tematu. Przepowiadanie homilijne zaś było oparte w tym roku na Lekcjonarzu cyklu C, który w okresie zwykłym w ciągu roku opiera się na Ewangelii wg św. Łukasza, gdzie temat miłosierdzia Bożego jawi się jako wiodący¹. Polecenie Jezusa: „Bądźcie miłosierni, jak miłosier-

Ks. Stanisław Dyk – kapłan diecezji kieleckiej, prof. dr hab., nauczyciel akademicki Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Specjalizuje się w homiletyce i teologii pastoralnej. Pełni funkcję kierownika Katedry Homiletyki w Instytucie Liturgiki i Homiletyki KUL. Od 2002 zajmuje stanowisko redaktora naczelnego Przeglądu Homiletycznego. Jest członkiem Teologicznego Towarzystwa Naukowego w Krakowie, Towarzystwa Naukowego KUL i Sekcji Homiletów Polskich.

¹ Por. A. SALAS, *Ewangelie synoptyczne. Jezus – Ten, który głosi Królestwo Boże*, Częstochowa 2002, s. 25n.; T. LOSKA, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, Kraków 2009, s. 588-591.

ny jest wasz Ojciec” (Łk 6,36), które Franciszek wybrał jako hasło Roku Miłosierdzia, rozbrzmiewa we wszystkich słowach i czynach Zbawiciela ukazanych w trzeciej ewangelii. Boża miłość staje się zasadą życia Jezusa jako Syna Ojca i staje się dla wszystkich braci źródłem nowego istnienia, które zwycięża wszelkie zło².

Niestety prawda o Bożej miłości i miłosierdziu mogła dziś stracić swoje radykalne znaczenie. Papież Benedykt XVI stwierdza, że „termin «miłość» stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie różne” (DCE 2). Te słowa trzeba odnieść nie tylko do mówienia o miłości międzyludzkiej, ale też do głoszenia miłości Bożej. Pojęcie miłości wydaje się być dziś pojęciem pustym, wypranym ze swego bogatego znaczenia. Stało się tak niestety również nie bez winy samych kaznodziejów, którzy często o miłości Bożej mówią w sposób bardzo powierzchowny, ogólnikowy bądź nawet niewłaściwy. W ten sposób „miłość Boga” urosła do rangi chrześcijańskiego banału. Stała się czymś w rodzaju „naklejki”, którą dodaje się do każdej przekazywanej treści. Aby uniknąć banalnego mówienia o miłości i miłosierdziu Boga należy nadać jej konkretny, zbawczy wymiar. W tym celu wystarczy odwołać się do osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, który jest konkretną ikoną Ojca i Jego miłości (por. DCE 12-15).

Poniższy artykuł będzie próbą ukazania konkretnego, zbawczego wymiaru prawdy o Bożym miłosierdziu wobec grzeszników ukrytej w perykopie i miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37). Zostanie tu przedstawiona zatem homiletyczna interpretacja tej perykopy. Interpretacja homiletyczna to znaczy taka, która z jednej strony posługując się kryteriami naukowej egzegezy tekstów świętych wydobywa kerygmat danej perykopy. Z drugiej strony zaś ukazuje go w krytycznym i wyzwalającym dialogu z ludzkim życiem tak, aby przepowiadanie stało się głoszeniem żywego słowa Bożego i prowadziło do żywego doświadczenia misterium Chrystusa objawionego w danym tekście świętym. Tym samym opracowanie to może być inspiracją zarówno dla przepowiadania kerygmatycznego, jak też i dla głoszenia kazań i homilii. Może stanowić także punkt odniesienia do krytycznej analizy współczesnego przepowiadania kerygmatu tej perykopy.

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie odczytuje się najczęściej z perspektywy: „co mam czynić wobec bliźniego?”. Takie podejście sugeruje nam kontekst bezpośredni, w którym Jezus przypomina największe przy-

² S. FAUSTI, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, Częstochowa 2006, s. 9.

kazanie Prawa (Łk 10,25-29). Tymczasem właściwa interpretacja tego tekstu wymaga zmiany perspektywy lub przynajmniej uzupełnienia jej o inne podejście. Perykopę tę należy odczytać zaczynając nie od pytania: „co ja mam czynić? kogo ja mam miłować?”, lecz wychodząc od punktu widzenia zawartego w kwestii: „co uczyniono dla mnie? kto mnie miłuje? kto jest bliźnim mnie miłującym?”. W takiej perspektywie człowiekiem pobitym przez zbójców (por. Łk 10,31) jestem ja sam - grzesznik; miłosiernym Samarytaninem zaś Jezus Chrystus. Dopiero w takim kontekście właściwie wybrzmiewa umieszczone na końcu perykopy wezwanie skierowane do uzdrowionego grzesznika: „Idź, i ty czyn podobnie” (Łk 10,37)³.

1. Człowiek – grzesznik „pobity przez zbójców” (por. Łk 10,30)

Bohaterem pasywnym przypowieści jest „pewien człowiek” (Łk 10,30) – skoro „pewien”, to może nim być każdy z nas. Jestem nim właśnie ja – grzesznik. A dlaczego grzesznik? Jezus opowiada tę przypowieść będąc w drodze do Jerozolimy. Dosłownie kilkanaście wersetów przed tą perykopą zaczyna się druga część Ewangelii wg św. Łukasza ukazująca drogę Jezusa do Jerozolimy w celu realizacji tajemnicy paschalnej (Łk 9,51-19,27). „Pewien człowiek” zaś szedł w odwrotnym kierunku: „schodził z Jeruzalem do Jerycha” (Łk 10,30). Na tym polega właśnie istota grzechu: nie chodzić z Jezusem (nie być z Nim, nie dzielić Jego losu), a nawet iść w odwrotnym kierunku (mieć zupełnie inną mentalność, inne motywy postępowania, inne dążenia i plany).

Podczas gdy życie człowieka, życie wieczne polega na *communio* z Bogiem – wspólnocie życia z Bogiem, trwaniem w Bogu, zakorzenieniem się w Nim (por. np. KO 2), tak grzech jest odmową wejścia w trynitarną *Communio*. Grzech jest ze swej istoty koncentrowaniem się na sobie samym i izolowaniem samego siebie. Zamiast szukać swego miejsca w Bogu, grzesznik szuka go w sobie samym. Grzech jest to dążenie ducha, który św. Augustyn oddał słowami *cor incurvatum in se ipsum* („serce zakrzywione ku sobie”). Człowiek „zakrzywiony ku sobie samemu” (zamarynowany w ciasnocie swojego „ja”, w śmiertelnym krążeniu wokół siebie) nie dostrzega i nie tworzy relacji ani wwyż - ku Bogu, ani wszcz - ku drugiemu człowiekowi i światu⁴. Rzeczywiście, jak mówią ojcowie Kościoła człowiek, który

³ Por. Tamże, s. 424.

⁴ G. GRESHAKE, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 290n.

schodził z Jerozolimy to Adam. Jeruzalem zaś to raj, który Adam opuścił⁵. W Adamie zaś zawarty jest każdy grzeszny człowiek.

Gdy człowiek odmawia tworzenia *communio* z Bogiem, znajduje się sam na drodze swego życia, znajduje się poza owczarnią Pana. Wówczas wpada w ręce „zbójców” – swoich lęków i demonów. Samotność z wyboru, samotność perwersyjna, egoistyczna jest naturalnym miejscem działania szatana, który jako pierwszy zerwał *communio* z Bogiem i jest królem w królestwie *antycommunio*. Szatan jest prawdziwym złodziejem, rozbójnikiem, wilkiem, który najpierw „porywa i rozprasza” owce (por. J 10,8.12), aby je potem uśmiercić.

Człowiek z Jezusowej przypowieści został okradziony i poraniony, i był na „półumarły” (Łk 10.30). Czy to nie jest duchowy stan grzesznika? Owe rany to przecież konsekwencje grzechu⁶. Grzesznik jest okradziony ze wspólnoty z Bogiem i braćmi. Skoncentrowany na sobie samym jest poraniony strachem i bezsensownością życia. Strachem, ponieważ jego „ja” jest nieustannie zagrożone, zafiksowany na sobie samym wszędzie dostrzega zagrożenia⁷. Jest poraniony bezsensownością ponieważ wszelkie samowolne dążenie (próby nasycenia siebie) kończą się w pustce, w rozczarowaniu. W końcu grzesznik staje się umarły, ponieważ stracił życie – stracił relacje i nieustannie natrafia na granice swych możliwości⁸. Jest pobity, ponieważ nie zaufał Bogu przez co jest przewrażliwiony na swoim punkcie i boleśnie odczuwa każde skierowane w niego uderzenie.

W podobny sposób duchowy stan adresata Bożego miłosierdzia przedstawia ewangelista Mateusz (por. Mt 9-10). Ukazuje On Jezusa, który w mowie misyjnej motywuje apostołów do ewangelizacji podkreślając, że ci, do których ich wysłał są „znękanymi i porzucenymi”, a dosłownie „zszarpani i

⁵ ORYGENES, *Homilie o Ewangeliach św. Łukasza*, Warszawa 1986, s. 127.

⁶ Tamże.

⁷ Coraz więcej badaczy, którzy zajmują się naukami dotyczącymi człowieka i jego skłonności do destrukcyjnego zła, przypuszcza, że korzenie zła tkwią w strachu. Jest to w gruncie rzeczy strach przed przemijaniem, daremnością życia i śmiercią. Człowiek jest wolny od tego lęku jedynie w łonie swej matki, gdy przeżywa z nią głęboką jedność. Po traumie narodzin zaś czuje się zagrożony i doświadcza niebezpieczeństwa śmierci – lęku przed szeroko rozumianą utratą życia. Zamiast jednak przezwyciężyć ten lęk poprzez ufne powierzenie się Bogu, człowiek rozwija w sobie mechanizmy obronne: stosuje przemoc, pokonuje zagrażających mu życiowych konkurentów, gromadzi dobra, tworzy sobie iluzję zabezpieczenia własnej egzystencji, a oszukując (również siebie) złe drogi nazywa dobrymi. W ten sposób rozwija się „marny sposób życia odziedziczony po przodkach” (1P 1,18). P. NEUNER, P.M. ZULEHNER, *Zrozumieć Kościół. Eklezjologia praktyczna*, Poznań 2016, s. 46.

⁸ Por. G. GRESHAKE, *Trójjedyny Bóg*. Teologia trynitarna, s. 290.

obaleni na ziemię” (Mt 9,37-38). Ludzie ci są figurą Izraela i całej ludzkości, chorej i cierpiącej (por. Mt 8-9) z powodu odejścia od swojego Stwórcy. Zerwanie komunii z Bogiem skutkuje zranieniem, wewnętrznym rozdarciem, udrczeniem (por. Mt 9,36)⁹. Owo „poszarpanie i obalenie na ziemię” jest obrazem niemal tożsamym z sytuacją człowieka pobitego przez zbójców i leżącego przy drodze, o którym pisze Łukasz (por. Łk 10,30). Grzesznik zatem to człowiek pobity przez „zbójców” (demonów) i na „półumarły”, „ledwie żywy” (Łk 10,30). Jest to obraz nędzy, swego rodzaju śmierci przed śmiercią.

2. Jezus – Miłosierny Samarytanin uzdrawiający grzesznika (por. Łk 10,33-35)

Obraz człowieka „pobitego przez zbójców” (Łk 10,30) przypomina „ludzkość bez przewodnika, stado, które samo szuka ścieżek na pastwisku, pozbawione laski pasterskiej”¹⁰, dla której Bóg w swojej miłości, okazuje współczucie¹¹ dając Dobrego Pasterza (por. Mt 10,6; 15,24; Łk 19,10). Ludzki grzech, ludzkie rany pobudzają Jego litość i miłosierdzie. To Jezus (Bóg – człowiek) jest Samarytaninem, który „ulitował” się nad człowiekiem - grzesznikiem. To Jego miłosierdzie przywraca człowiekowi życie. I to właśnie w Jezusie Chrystusie – Słowie, najdoskonalszej ikonie miłosiernego Ojca objawia się miłość Boga, miłość dająca życie światu. W sposób precyzyjny wyraził to św. Jan ewangelista: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1J 4,9). Każdy gest Samarytanina – Jezusa można przypisać także samemu Bogu, który swoją miłością daje życie światu – przywraca do życia grzesznika, który na „półumarły” jestem obalony i poszarpany przez mój grzech i demonów. Widzieli to wyraźnie ojcowie Kościoła, jak chociażby św. Ireneusz, Orygenes, czy św. Grzegorz z Nyssy. Oto w jaki sposób Bóg w Jezusie Chrystusie – naszym Samarytaninie, Bliźnim, Pasterzu i Zbawicielu uzdrawia grzesznego człowieka.

Samarytanin był „w drodze”. Jezus objawiający Ojca jest „w drodze”, „w drodze” do Jerozolimy, by tam umrzeć i zmartwychwstać – i w taki sposób

⁹ Por. S. FAUSTI, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, Częstochowa 2007, s. 196.

¹⁰ G. RAVASI, *Zgodnie z Pismem, rok A. Podwójny komentarz do czytań niedzielnych*, Wrocław 1999, s. 174.

¹¹ Por. R. CANTALAMESSA, *Słowo i życie. Refleksje o słowie Bożym na niedziele i święta. Rok A*, Wrocław 1996, s. 148.

zbawić, uzdrowić człowieka. Jezusowe bycie „w drodze” jest odbłaskiem innego wyjścia – jest echem otwarcia się Trójcy Świętej, które też zmierza do kenozy krzyża. Jezus jest tym, który „z nieba [z Trójcy] zstąpił” (J 3,13) i wszedł we wszystkie obszary ludzkiego zatracenia. Ludzie bowiem o własnych siłach nie mogą wyjść z miejsca swego zatracenia. Potrzebują interwencji z zewnątrz, ze strony Boga. Boska interwencja ma swój szczyt w osobie i zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Wyjście Boga ku człowiekowi nie jest jakąś ciekawą przygodą, lecz łączy się z ryzykiem odrzucenia, cierpienia, kenozy¹².

Samarytanin „zobaczył” pobitego człowieka, podobnie jak Bóg „zobaczył” nędzę swego ludu w Egipcie i „zstąpił”, by go wyzwolić (Wj 3,7nn.)¹³. Podobnie Jezus „ujrzał” głodne tłumy „będące jak owce bez pasterza” (por. Mk 6,34) czy tłumy tych, którzy są „poszarpani i obaleni” (Mt 9,36-38). Podobnie też w przypowieści miłosierny Ojciec „ujrzał z daleka” swego marnotrawnego syna (Łk 15,20). Orygenes tłumaczy nawet słowo „Samarytanin” terminem „stróż” i odnosi go do Boga, o którym psalmista powie: „Nie zdrzemnie się, ani nie zaśnie Ten, który czuwa nad Izraelem” (Ps 121,4)¹⁴. Orygenes przypomina przy tym, że Żydzi oskarżali Jezusa mówiąc: „Jesteś Samarytaninem i jesteś opętany przez złego ducha” (J 8,48). Orygenes dodaje: „[Jezus] zaprzeczył, jakoby miał złego ducha, ale nie chciał przeczyć, iż jest Samarytaninem. Wiedział bowiem, że jest stróżem”¹⁵. Bóg widzi – dostrzega biedę, nędzę, zranienie.

Samarytanin „ulitował się”. Zwrot ten w Ewangeliach kilka razy odniesiony jest do postawy do postawy Jezusa dostrzegającego nędzę człowieka (por. Mk 6,34; Mt 9,36-38). Tak samo Jezus „ulitował się”, gdy ujrzał wdo-

¹² Bardzo trafnie owo wyjście Boga ku człowiekowi oddaje Gisbert Greshake: „Wewnętrzna istotą trójjedynego Boga jest *Communio*, ale ta *Communio* otwiera się na zewnątrz, gdy Ojciec «posyła» Syna i Ducha w stworzenie, aby je coraz bardziej upodobnić do boskiej *Communio* i je ostatecznie, na zawsze w tym zawrzeć. *Missio* Boga dokonuje się zatem z wewnątrztrzydniatnego *Communio* ku większej, bardziej obejmującej *Communio*. Przy tym *Missio* jest tak radykalna, że dotyczy i dotyka istoty «w samo serce». [...] Bóg w *Missio* podejmuje ryzyko, aby rozszerzyć własną *Communio* na całość stworzenia. Trynitarna *Missio* nie jest czymś drugorzędnym, «przypadłościowym», [...] lecz w sposób wolny wybrana postacią samej Boskiej *Communio*; nie jest także niczym harmonijnie ewoluującym i ekspansywnym, lecz agonialną, kenotyczną, wystrzającą się w krzyżowej śmierci Syna formą zaangażowania dla stworzenia, które leży w złem”. G. GRESHAKE, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, s. 354.

¹³ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika o Bożym miłosierdziu “Dives in misericordia”*, Rzym 1980, nr 4.

¹⁴ ORYGENES, *Homilie o Ewangeliu św. Łukasza*, s. 128.

¹⁵ Tamże.

wę, która straciła jedyne go syna (Łk 7,13). Ewangelista Marek używa tu greckiego czasownika ἐσπλαγχνίσθη („ulitował się”), który jest najmocniejszym słowem greckim wyrażającym litość, miłosierdzie, współczucie. Wywodzi się od rzeczownika oznaczającego wnętrzość i oznacza litość przenikającą człowieka aż do głębi jestestwa¹⁶. Podobnie u Mateusza czy Łukasza zwrot ten posiada cechy macierzyńskiej miłości Boga¹⁷. Można powiedzieć zatem, że jest to litość matki, której serce pęka, gdy jej dziecko doznaje krzywdy. Jak mówi Franciszek Bóg w swoim miłosierdziu „objawia swoją miłość ojcowską i matczyną, która wypływa z wnętrzości i zwraca się do syna. To naprawdę jest ten przypadek, kiedy może mówić o miłości wypływającej z wnętrza. Pochodzi ona z wnętrza jako głębokie uczucie, naturalne, akt czułości i współczucia, odpuszczenia i przebaczenia”¹⁸. Warto podkreślić, że jest to litość i współczucie przywracające godność, a nie współczucie poniżające. Zatem nie taka litość, którą pejoratywnie oddaje polskie przysłowie w stwierdzeniu, że ktoś lub coś jest „godne politowania”.

Jezus - Samarytanin „podszedł do” pobitego człowieka, zbliżył się. W Nim sam Bóg zbliżył się do grzeszników. Ewangelista Łukasz często podkreśla, że Jezus „jada i pije” z grzesznikami i celnikami (Łk 5,30; 15,1n); dotyka trędowatego i pozwala się dotknąć grzesznicy (por. Łk 5,13; 7,36nn). Jezus zbliża się zatem do marginalizowanych, wykluczonych, do jakby umarłych – „na pół żywych”. W Jezusie „Bóg podchodzi, podaje się za naszego bliźniego, chce być blisko naszego zła. [...] Jeżeli dziecko wpadnie do wąwozu, ojciec schodzi i szuka je. Jeżeli wpadnie do studni i woda sięga mu ponad głowę, unosi je do góry”¹⁹.

Samarytanin „opatrzył jego rany oliwą i winem”. Oliwą, którą Jezus namaszcza i leczy grzeszników jest Jego słowo (por. Łk 6,18). Jego słowo jest jak lampa z płonąca oliwą i oświecająca człowieka. Jak grzech (choroba) wzięła się z nieposłuszeństwa (z „nie słuchania”), tak uzdrowienie bierze się ze słowa Bożego. To właśnie w swoim słowie do grzesznika przychodzi Chrystus i niesie mu nowinę pocieszenia, Ewangelię o Królestwie Ojca (por. Mt 5,5), które jest pośród nas. Swoim słowem przychodzi dodać otu-

¹⁶ Por. Por. J. KUDASIEWICZ, *Jezusowa szkoła głoszenia Ewangelii*, [w:] Tenże, *Powołanie do służby. Szkice z teologii i duchowości biblijnej*, Lublin 2011, s. 309n.

¹⁷ Por. G. HIERZENBERGER, *Litość*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. GRABNER-HAIDER, Warszawa 1994, kol. 671.

¹⁸ Por. FRANCISZEK, *Bulla o Nadzwyczajnym Jubileuszu Miłosierdzia „Misericordiae vultus”*, Poznań 2015, nr 6.

¹⁹ S. FAUSTI, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, s. 429.

chy człowiekowi, przygnębnionemu z powodu chorób i grzechów (por. Mt 9,2.22), daje uzdrowienie, oferuje odpoczynek i wytchnienie (Łk 10,33-35; por. Mt 11,28)²⁰. Jezus spełnia w ten sposób prośbę wyrażoną przez Psalmistę: „W proch powalona jest dusza moja: przywróć mi życie według Twego słowa” (Ps 119,25). Winem jest z kolei dar Ducha Świętego, który powadzi do upojenia nowym życiem dzieci²¹.

Samarytanin „wsadził go na swoje bydlę” (Łk 10,34). Owym jucznym zwierzęciem, na które Jezus bierze grzesznika jest Jego ludzkie ciało: Jezus (jak mówi Orygenes) „zechciał wszak przyjąć ludzką postać, nosić nasze grzechy (Mt 8,17) i cierpieć za nas”²². Warto przytoczyć tutaj słowa Pierwszego Listu św. Piotra: „On sam, w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości” (1P 2,24). Miłosierdzie Jezusa zawiera zatem w sobie (wręcz zakłada) Jego uniżenie i cierpienie (por. Flp 2,6nn). Św. Grzegorz z Nyssy doda, że Jezus ratując człowieka stał się człowiekiem, zbliżył się w ten sposób do naszej śmiertelności, niejako wypił jej kielich²³. Na krzyżu sam został poraniony i pobity, lecz za nasze grzechy.

W końcu Samarytanin „zawiózł do gospody i opiekował się nim” (Łk 10,34). Gospoda to „Kościół, który wszystkich przyjmuje i nikomu nie odmawia swej pomocy i do którego Jezus wszystkich wzywa mówiąc” «Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię» (Mt 11,28)²⁴. Gospodarzem jest sam Ojciec, który opiekuje się wszystkimi przyprowadzonymi do Kościoła przez Syna. Warto dodać, że Samarytanin – Jezus nie odchodzi od razu, lecz jest przy poranionym i opiekuje się Nim. Czyni to ciągle dziś w sakramentach Kościoła i braterskiej miłości.

²⁰ Por. C. AUGRAIN, *Pocieszać*, [w:] *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 691.

²¹ Por. S. FAUSTI, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, s. 429.

²² Por. ORYGENES, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, s. 128.

²³ Oto w jaki sposób o uzdrawiającym znaczeniu Wcielenia pisze św. Grzegorz z Nyssy: „Ten bowiem, co żyje wiecznie, nie z potrzeby się narodził, lecz by nas odwołać ze śmierci do życia. Ponieważ winien był nastąpić powrót całej naszej natury ze śmierci, chciał – podając leżącemu rękę i nad naszym upadkiem się pochylając – tak bardzo do śmierci się zbliżyć, aby dotknąć śmiertelności i własnym ciałem dać początek zmartwychwstaniu wskrzeszając wszystkich swą mocą. Albowiem owo ciało, które przyjęło Boga, a które w zmartwychwstaniu również z Bogiem wzniosło się w górę, nie z czego innego było, jeno z tej materii, z której my pochodzimy. [...] Stojący schyla się nad upadłym, by go podnieść”. Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka Katecheza*, nr 32, [w:] *Tenże, Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 128-183.

²⁴ ORYGENES, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, s. 128.

„Nazajutrz” Samarytanin odchodzi zostawiając „dwa denary” (Łk 10,35). Teraz jest „nazajutrz” – czas Kościoła (między pierwszym a trzecim przyjściem Chrystusa). „Dwoma denarami” mogą być Ewangelia i sakramenty. Ewangelię - nowe Prawo - symbolizuje kapłan strażnik prawa. Lewita zaś odpowiedzialny za kult może być figurą sakramentów. Gdy Samarytanin „wróci” na końcu czasów wówczas może „więcej” oddać Gospodarzowi, „więcej” czyli całą ludzkość, która zjednoczy w sobie jako Głowie i przyprowadzi do Ojca. Syn odchodzi bowiem po to, aby powróci w pełni swej chwały, by odnowić świat. Kościołowi zaś odda nagrodę – udział w uczcie królestwa Bożego (por. Łk 12,35-48; 22,27).

I tak oto dowiadujemy się „kto jest naszym bliźnim?” (por. Łk 10,36). Jest Nim „ten, który okazał nam miłosierdzie” (por. Łk 10,37) – Bóg w swoim wcielonym Synu Jezusie Chrystusie. To On nas ujrzał, wzruszył się nad nami, zbliżył się do nas, opatrzył, wziął na siebie nasze grzechy i pozwolił, aby Mu zadano rany. W końcu przyprowadził nas do Ojca i zostawił w Kościele, aby nas pielęgnować²⁵. Teraz jesteśmy już uzdrowieni. Uzdrowieni z czego? Przypomnijmy, że choroba pobitego człowieka miała źródło w tym, że szedł w odwrotnym kierunku niż Jezus – Samarytanin. Teraz po uzdrowieniu Jezus mówi do mnie grzesznika: „Idź i ty czyn podobnie” (Łk 10,37), tzn. idź w moim kierunku, idź za Mną i naśladowaj mój styl miłosierdzia: „czyn podobnie” – szukaj tego, co Ja szukam i kochaj to, co Ja kocham. W ten sposób Jezus przypomina swoje słowa wypowiedziane już wcześniej na kartach tej Ewangelii: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36).

3. Uzdrawiony grzesznik idzie za Jezusem naśladowując Jego miłosierdzie

To, co czyni Samarytanin, odnosi się zatem zarówno do Boga objawionego w Jezusie, jak i do ucznia, który doświadczył miłości Boga, upodobnił

²⁵ Bóg okazując miłosierdzie leczy z grzechu. Warto przypomnieć, że w Starym Testamencie jako naturalne konsekwencje grzechu widziano cierpienie i chorobę – naturalne zwiastuny śmierci. Stąd też miłosierny Bóg ukazywany jest jako ten, który „przewiązuje rany” (Ps 147,3) i „wybawia od zguby [dosłownie: od śmierci]” (Ps 103,4). W ten sposób Bóg staje się wybawcą człowieka, jego najbliższym krewnym (hebr.: *goel*). W Prawie Starego Testamentu najbliższy krewny (motywowany więzami krwi) miał za zadanie wykupić swego bliskiego z niewoli, pomścić jego śmierć lub wzbudzić mu potomstwa (w przypadku bezpotomnej śmierci). Miłosierny Bóg jest zatem Tym, który chroni, przedłuża lub przywraca życia. Por. W. PIKOR, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, Pelplin 2016, s. 141.

się do Niego i naśladuje Go. „Czynić podobnie” jak Jezus (Łk 10,37) oznacza przyjęcie Jego postawy współczucia, troski, oddania i krzyża. Przejdźmy zatem tą samą drogę, którą przeszedł nasz Pan.

Naśladując miłosiernego Pana mam „być w podróży”, „być w drodze”. Inicjatywa ma należeć do nas, a nie do tych, którzy potrzebują miłosierdzia. Nie możemy czekać na specjalne zaproszenie, lecz ma to być miłosierdzie z inicjatywą. Z miłosierdziem należy wychodzić do przodu, poza siebie. Kościół podobny do Trójcy nie może być tylko *communio*, lecz ma być zawsze *communio/missio*. Tylko wtedy ma właściwe oblicze – oblicze Boga, gdy jest *communio/missio*. Od kiedy Bóg otwarł się na świat Kościół nie egzystuje jako *communio*, lecz ma być zawsze *communio/missio*. Pan był w drodze do Jeruzalem, gdzie umrze na krzyżu, gdzie wejdzie we wrogi Mu świat. Droga miłosierdzia to często pójście tam, gdzie jest wrogi nam świat – jest to bowiem świat grzechu, świat odrzucenia Boga. Często nasze egoistyczne serce podpowiada nam: dobrze im tak, niech teraz ponoszą konsekwencje swych grzechów, my przejdźmy obok nich, jak kapłan i lewita po to, by rozprawiać o Prawie jak „kapłan” (choćby przez konferencje, wykłady) czy zajmować się kultem jak „lewita” (nasze piękne, liturgiczne zgromadzenia odłączone od grzeszników). To jest rodzaj współczesnej, eklezjalnej gnozy – dążenia do oddzielenia od grzesznego świata, aby cieszyć się zbawieniem, wymieniać się charyzmatami, a o resztę świata troszczyć się niejako na marginesie²⁶.

Miłosierdzie, choćby przez ewangelizację, zawsze kosztuje. Nie jest dla nas estetyczne, tzn. nie zadające nam bólu, trudu. Dzieła miłosierdzia nie przynoszą duchowej przyjemności na początkowym etapie, lecz niejako w konsekwencji. Najpierw trzeba przejść przez krzyż, przez kenozę. Wyjść z naszych pobożnych spotkań i braterskich wspólnot i iść „poza miasto” (poza nasze spotkania), bo tam Pan był ukrzyżowany – tam okazywał miłosierdzie najbardziej skutecznie. Idąc za naszym Panem trzeba nam zstąpić w sprzeciwiający się Bogu świat, w jego głębie i otchłanie. Trzeba zaryzykować to, że ten świat nas odrzuci, porani, znieważy. Drogę wskazuje nam autor Listu do Hebrajczyków: „Dlatego i Jezus, aby krwią swoją uświęcić lud, poniósł mękę poza miastem. Również i my wyjdźmy poza obóz [poza miasto], dzieląc z Nim Jego urągania” (Hbr 13,12n)²⁷. Naszym (Kościół) „miejscem” jest świat – miejsce, gdzie nawałnica potęg i przemocy obcych

²⁶ Por. H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1958, s. 147-158.

²⁷ Por. G. GRESHAKE, *Trójjedyny Bóg*. Teologia trynitarna, s. 356n.

Bogu najmocniej Mu się przeciwstawia i zamiast przytulności i bezpieczeństwa panują oziębłość i nienawiść. Trzeba nam wejść w świat i pozwolić, aby spełniły się na nas zapowiedzi Jezusa: „Będą was prześladować” (por. J 15,20); „Posyłam was między wilki” (por. Mt 10,16); „Będziecie w nienawiści” (por. J 15,18); „Czekają was ucisk i przeciwności” (por. Dz 14,22).

Naśladując miłosiernego Pana mam „zobaczyć” poranionego grzechem człowieka (poranionego grzechem własnym lub cudzym). Idąc za myślą Orygenesusa mamy być stróżami poranionych bliźnich – „być ich cieniem i stróżem” (por. Ps 121,5). Niejako ich pozytywnie „tropić”, jak cień, by w każdej wymagającej tego sytuacji przyjść z pomocą. Warto przypomnieć w tym względzie apel Jana Pawła II, aby kształtować w sobie „wyobraźnię miłosierdzia”, która wydobywa na zewnątrz to, co ukryte. Nie wszystko jest widoczne dla oczu, tzn. nasz zewnętrzny osąd bliźniego nie zawsze jest obiektywny. W dokumencie Kongregacji ds. Instytutów życia konsekrowanego i Stowarzyszeń życia apostołskiego skierowanego do osób konsekrowanych znajdujemy wezwanie, aby leczyć nasze oczy z krótkowzroczności tak, by nasze spojrzenie nie zatrzymało się na powierzchni. Owa powierzchowność spojrzenia bowiem daje schronienie przeciętności, pobieżności, obcości w naszej duszy²⁸. My chrześcijanie mamy być mistykami z otwartymi oczyma. Jest to mistyka, „która szuka twarzy, która dąży do spotkania z tym, kto cierpi, do spotkania z twarzami nieszczęśliwych i skrzywdzonych”²⁹.

Przeciwieństwem „zobaczenia” poranionego człowieka jest „nie widzenie go”. Stąd też Jezusowe słowa: „mają oczy, ale nie widzą” (por. Mt 13,13) odnieść można także do braku miłosierdzia. W takim kontekście mocno brzmią słowa wypowiedziane przez Kaina mordercę swego brata Abła. Na pytanie Boga: „Gdzie jest brat twój, Abel?”, Kain odpowiada: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4,9)³⁰. W świetle myśli Orygenesusa należałoby odpowiedzieć: „tak, masz być jego stróżem, masz go widzieć i towarzyszyć mu”. Poza tym nie można zapomnieć o społecznym wymiarze grzechu, o tym, że nasz grzech uczyniony „w ukryciu” lub „na odległość” może w konsekwencji odebrać życie drugiemu człowiekowi. W takim sensie stajemy się Kainami grzeszników. To tym bardziej potęguje naszą winę

²⁸ Kongregacji ds. Instytutów życia konsekrowanego i Stowarzyszeń życia apostołskiego, *Kontemplujcie. „O ty, którego miłuje dusza moja” (Pnp 1,7). Do osób konsekrowanych o śladach Piękna*, Warszawa 2016, nr 58.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. W. PIKOR, *Biblijne pytania o Boże miłosierdzie*, s. 15n.

„niewidzenia” grzeszników.

Naśladować miłosiernego Pana mam „się ulitować” nad człowiekiem poranionym grzechem. Ma to być litość nie poniżająca, a przez to jeszcze bardziej „obalająca na ziemię”, lecz litość podnosząca – przywracająca godność. Chodzi o serdeczną litość, która już w Starym Testamencie przekładała się na działanie typowe dla ojca/brata, który spieszy ze skuteczną pomocą dziecku/bratu znajdującemu w niebezpieczeństwie życia, wynikającym z własnej winy, a nawet buntu (por. Rdz 43,29-30; Ps 103,13; Ps 106,43-46; Jr 31,18-20; Dn 9,9)³¹. Taka litość okazuje miłosierny Ojciec witający swego marnotrawnego syna – ubiera go w nowe szaty i traktuje jak syna, a nie jak najemnika czy niewolnika (por. Łk 15,22-24). Taka litość przywraca godność, a nie poniża. Św. Paweł określa ją jako „serdeczne miłosierdzie” i przekłada na konkretne postawy: dobroć, pokora, cichość, cierpliwość, znoszenie jedni drugich, wzajemne wybaczenie (por. Kol 3,12n). Tego rodzaju postawę papież Franciszek opisuje następująco: „Autentyczna miłość jest zawsze kontemplatywna, pozwala nam służyć drugiemu nie z konieczności lub próżności, ale ponieważ jest piękna, niezależnie od pozorów. «Z miłości bowiem, która sprawia, że ktoś staje się nam miły, udzielamy mu czegoś darmo» . Ubogi, gdy jest kochany, «uważany jest za coś cennego». [...] Jedynie poczynając od tej realnej i serdecznej bliskości, możemy odpowiednio im towarzyszyć na ich drodze wyzwolenia”³².

Naśladować miłosiernego Pana mam „podejść” do człowieka poranionego grzechem. Mam go dotknąć, przybliżyć się, wejść w jego sytuację. Nie zbawia się nikogo z zewnątrz. W obrazowy sposób postawę tę opisuje papież Franciszek: „Wielu stara się szukać ucieczki przed innymi w swojej prywatnej wygodzie lub w ścisłym kręgu najbliższych, albo wyrzeka się realizmu społecznego wymiaru Ewangelii. Ponieważ, podobnie jak niektórzy, chcieliby Chrystusa czysto duchowego, bez ciała i krzyża, tak też zamierzają utrzymywać relacje międzyludzkie za pośrednictwem sofistycznych aparatów, ekranów i systemów, które mogą dowolnie włączyć i wyłączyć. Tymczasem Ewangelia zachęca nas zawsze, by podejmować ryzyko spotkania z twarzą drugiego człowieka, z jego fizyczną obecnością stawiającą pytania, z jego bólem i jego prośbami”³³.

Być Kościołem znaczy dostrzegać człowieka, mieć z nim bezpośredni,

³¹ Por. H. WITCZYK, *Miłosierdzie Pana od wieków i na wieki*, Kielce 2015, s. 12-13.

³² FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Ewangelii gaudium”*, Kraków 2013, nr 99.

³³ Tamże, nr 88.

namacalny kontakt, umacniać go, dawać mu dom, a przez to stale przywracać do życia, tzn. praktykować zmartwychwstanie z tak wielu małych śmierci, które noszą konkretne imię, jak: egzystowanie bez bliskości drugiego człowieka, bez spotkania z nim; egzystowanie w lękach i bez duchowej wolności; egzystowanie w izolacji i osamotnieniu, bez braterskiej wspólnoty, itp.³⁴. To zakłada kenozę i ryzyko wejścia w obcy, czasem wrogi nam świat. Była już o tym mowa wyżej. Dodajmy w tym miejscu jedynie komentarz papieża Franciszka: „Misyjne serce [...] staje się «słabe dla słabych, [...] wszystkim dla wszystkich» (por. 1 Kor 9, 22). Nigdy się nie zamyka, nigdy nie szuka poczucia własnego bezpieczeństwa, nigdy nie wybiera sztywnej samoobrony. Wie, że ono samo musi wzrastać w zrozumieniu Ewangelii i w rozeznawaniu dróg Ducha, i wtedy nie rezygnuje z możliwego dobra, lecz podejmuje ryzyko pobrudzenia się ulicznym błotem”³⁵.

Naśladując miłosiernego Pana mam „opatrywać rany” oliwą słowa Bożego i winem Ducha Świętego. Miłosierdzie chrześcijańskie to nie dobroczynność, lecz przywracanie do życia tego, kto utracił *communio* z Bogiem. Nie da się tego uczynić bez kerygmatu o miłości „potężnej jak śmierć”, i którą nic „nie może ugasić” (por. Pnp 8,6-7). Tą oliwą trzeba podawać, jak mówi św. Paweł, z całym jej „bogactwem”: „przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach” (Kol 3,16). Nie da się przywrócić do życia bez Osobowego Tchnienia życia, jakim jest Duch Święty. Bez Miłości Osobowej, która wprowadzając w komunię z Ojcem i Synem leczy rany grzechu.

Naśladując miłosiernego Pana trzeba człowieka poranionego grzechem wziąć „na swoje zwierzę”, czyli na swoje człowieczeństwo, na siebie samego. Trzeba dać nie tylko słowa, lecz samego siebie do dyspozycji. Zdaniem Franciszka to właśnie taka postawa jest wyrazem naśladowania miłosierdzia Chrystusa: „Prawdziwa wiara w Syna Bożego, który przyjął ciało, jest nieodłączna od daru z siebie, od przynależności do wspólnoty, od służby, od pojednania z ciałem innych. Syn Boży przez swoje wcielenie zachęcił nas do rewolucji czułości”³⁶.

Naśladując miłosiernego Pana trzeba człowieka poranionego grzechem „zaprowadzić do gospody (do Kościoła)” i tam pielęgnować”. Grzesznika można uleczyć wprowadzając go do wspólnoty. Ale do jakiej wspólnoty? Chodzi o wprowadzenie do wspólnoty, w której nawzajem się pielęgnuje-

³⁴ POF. P. NEUNER, P. M. ZULEHNER, *Zrozumieć Kościół. Eklezjologia praktyczna*, s. 53-56.

³⁵ FRANCISZEK, *Adhortacja „Ewangelii gaudium”*, nr 45.

³⁶ Tamże, nr 88.

my, troszczymy o siebie i leczymy. Chodzi o wspólnoty, w których czymś naturalnym są bezpośrednio i relacyjność: wzajemna znajomość, pomoc, dzielenie się życiem, bycie dla innych, przyjaźń. Tylko w takiej wspólnocie bowiem możliwe jest doświadczanie życia - doświadczenie jedności z braćmi w Bogu³⁷. Warto przytoczyć tutaj wypowiedź Benedykta XVI zawartą w encyklice o miłości chrześcijańskiej: „Kościół jest rodziną Bożą w świecie. W tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu braku tego, co konieczne. [...] Obok [...] uniwersalnego przykazania miłości, istnieje również konieczność specyficznie eklezjalna — mianowicie, by w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków nie cierpiał, gdy jest w potrzebie. Taki jest sens słów Listu do Galatów: «A zatem, dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze» (6, 10)”³⁸.

Naśladując Gospodarza – Ojca, sami stajemy się „gospodarzami” dla braci. W ten sposób aktywnie oczekujemy, aż Pan „będzie wracał” (Łk 10,35). Poprzez nasze miłosierdzie czynimy już „nową ziemię i nowe niebo” (Ap 21,1-5a), królestwo Boże staje się obecne pomiędzy nami (por. Łk 17,21). W ten sposób przygotowujemy świat na przyjście Pana i mamy już udział w Jego chwale. Czyniąc miłosierdzie osiągamy „życie wieczne w Jezusie Chrystusie. «Jego jest chwała i władza na wieki wieków, amen» (por. 1P 4,11)”³⁹.

Dynamika ukazana w powyższej przypowieści jest jasna. Przepowiadając jej kerygmat należy najpierw pomóc naszym słuchaczom utożsamić się z człowiekiem „pobitym przez zbójców”. Mówiąc inaczej należy ich doprowadzić do rozpoznania swej grzeszności. W takim kontekście należy potem ogłosić orędzie o miłosiernej, uzdrawiającej miłości Pana. Najpierw ja muszę być uzdrowiony. I to się już dokonało. Chrystus nas odkupił na krzyżu, przemienił mocą Ducha i uczynił podobnymi do siebie. Teraz już „ci, o których zatroszczył się Samarytanin, są uzdolnieni do tego, by podjąć tę samą, co On drogę”⁴⁰.

Przestrzenią doświadczenia Bożego miłosierdzia jest między innymi przepowiadanie słowa Bożego. Uwaga ta odnosi się zwłaszcza do homilii mszalnej, która jako akt liturgiczny przejmuje funkcje i naturę liturgii. Celem homilii jest odsłonięcie zbawczego misterium objawionego w tekstach

³⁷ Por. R. KAMIŃSKI, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 166n.

³⁸ BENEDYKT XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej „Deus Caritas est”*, Kraków 2006, nr 25.

³⁹ ORYGENES, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, s. 129.

⁴⁰ Por. S. FAUSTI, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, s. 425.

świętych, doprowadzenie słuchaczy do uczestnictwa w tym misterium oraz zachęta do upodobnienia się do misterium poprzez naśladowanie Chrystusa w codziennym życiu zgodnie z optyką danego misterium⁴¹.

W liturgii XV niedzieli zwykłej cyklu C, w której proklamowana jest Ewangelia o miłosiernym Samarytaninie zbawcze misterium Chrystusa obchodzone w celebracji liturgicznej brzmi zatem: Chrystus jest Dobrym Samarytaninem całego świata. Celem celebracji liturgicznej (a tym samym celem homilii) jest doprowadzenia uczestników zgromadzenia liturgicznego do uczestnictwa w łasce tego misterium po to, aby stać się podobnymi do Chrystusa: uważnymi i hojnymi wobec potrzeb bliźniego⁴². Na taką wymowę tekstu ewangelijnego wskazuje także kontekst pozostałych czytań Lekcjonarza: pierwszego czytania, psalmu responsoryjnego oraz wersetu allelujacyjnego. Psalm responsoryjny jest lamentacją człowieka proszącego Boga o sprawiedliwość. Tym samym uznać go można za prośbę grzesznika, który w Ewangelii jest pobity przez „wrogów” i nie zabiera głosu – głosu używa mu psalmista. Tekst ewangelijny zaś ukazuje odpowiedź na to błaganie w osobie Jezusa – Dobrego Samarytanina. Werset allelujacyjny natomiast wskazuje, że przez realizację nowego przykazania miłości stajemy się podobni do Jezusa – Samarytanina. Pierwsze czytanie zaś podkreśla, że sam Bóg swoją łaską uzdalnia człowieka do realizacji tego przykazania. Łaskę tę uczestnicy zgromadzenia liturgicznego otrzymują w już głoszonym słowie Bożym, a w Komunii św. dostępują jej sposób pełny. Misterium Chrystusa objawione w Ewangelii i uobecnione w czasie epiklezy konsekracyjnej trwa bowiem w Komunii św., aby zbawczo działać w tych, którzy ją przyjmują.

Streszczenie

Artykuł jest próbą ukazania konkretnego, zbawczego wymiaru prawdy o Bożym miłosierdziu wobec grzeszników ukrytej w perykopie o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37). Przedstawiona tu interpretacja homiletyczna oznacza wydobycie kerygmatu danej perykopy przy użyciu kryteriów współczesnej hermeneutyki tekstów świętych oraz ukazanie go w krytycznym i wyzwającym dialogu z ludzkim życiem. Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie odczytuje się najczęściej z perspektywy: „co mam czynić wobec bliźniego? „kogo mam miłować?”. Autor artykułu do-

⁴¹ Zob. S. ДУК, *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.

⁴² Por. Tamże, s. 52n.

konuje jednak jej interpretacji w innym podejściu, zaczynając od pytania: „co uczyniono dla mnie? kto mnie miłuje? kto jest bliźnim mnie miłującym?”. W takiej perspektywie człowiekiem pobitym przez zbójców (por. Łk 10,31) jestem ja sam - grzesznik; miłosiernym Samarytaninem zaś Jezus Chrystus. Dopiero w takim kontekście właściwie wybrzmiewa umieszczona na końcu perykopy wezwania skierowane do uzdrowionego grzesznika: „Idź, i ty czyn podobnie” (Łk 10,37). Przy takim podejściu dynamika kerygmatu powyższej przypowieści jest jasna. Przepowiadając jej orędzie należy najpierw pomóc słuchaczom utożsamić się z człowiekiem „pobitym przez zbójców”. Mówiąc inaczej należy ich doprowadzić do rozpoznania swej grzeszności. W takim kontekście należy potem ogłosić orędzie o miłosiernej, uzdrawiającej miłości Pana. Następnie zaś tak odkupionemu człowiekowi ukazać wezwania do okazywania takiego samego miłosierdzia innym grzesznikom.

Słowa kluczowe: *miłosierdzie Boże, Jezus Chrystus, grzech, chrześcijanin, przepowiadanie kerygmatyczne, homilia, kazanie.*

Jesus – Friend of Sinners. A Homiletic Interpretation of the Parable of the Good Samaritan (Lk 10,30-37)

Summary

The article is an attempt to show the specific salvific dimension of the truth about God's mercy toward sinners hidden in the pericope of the Good Samaritan (Lk 10, 30-37). The presented homiletic interpretation extracts the pericope's kerygma using the criteria of contemporary hermeneutics for sacred texts and presenting it in a critical and liberating dialogue concerning human life. The parable of the Good Samaritan is read mostly from the perspective of “what must I do for my neighbor?” and “who should I love?” The article's author, however, interprets it according to a different approach, starting with the questions: “What was done for me? Who loves me? Who is my loving neighbor?”

In this perspective, the man beaten by robbers (cf. Lk 10:31) is me myself - a sinner; the Good Samaritan is Jesus Christ. It is in this context that at the end of the pericope the healed sinner is called to properly respond: “Go and do likewise” (Lk 10:37). With this approach, the dynam-

ics of the kerygma in the above parable is clear. Preaching its message, we must first help the audience identify with the man “beaten by robbers,” and this should lead them to recognize their own sinfulness. In this context, we must then proclaim the message of the merciful and healing love of the Lord. Next, man redeemed in this way should be called to show this same mercy to other sinners.

Key words: *the mercy of God, Jesus Christ, sin, Christian, kerygmatic preaching, homily, sermon.*

KS. ADAM SKRECZKO

GŁOSZENIE MIŁOSIERDZIA BOGA WEDŁUG NAUCZANIA BŁ. KS. MICHAŁA SOPOĆKI

Treść: 1. Poznawanie i uwielbianie Boga Miłosierdzia; 2. Pełnienie dzieł miłosierdzia; 3. Modlitwa o miłosierdzie dla świata.

W Encyklice „*Dives in misericordia*” Jan Paweł II wyraźnie wskazuje na potrzebę dawania świadectwa o miłosierdziu Boga jako podstawowe zadanie posłannictwa Kościoła wobec współczesnego świata: „Kościół winien dawać świadectwo miłosierdziu Boga objawionemu w Chrystusie, w całym Jego mesjańskim posłannictwie, przede wszystkim wyznając je jako zbawczą prawdę wiary i życia z wiary, z kolei starając się wprowadzać je i wcielać w życie zarówno własnych wyznawców, jak też w miarę możliwości wszystkich ludzi dobrej woli. Wreszcie Kościół – wyznając miłosierdzie i nie odstępując od niego w życiu – ma prawo i obowiązek odwoływać się do miłosierdzia Bożego, wzywając go wobec wszystkich przejawów zła fizycznego i moralnego, wobec wszystkich zagrożeń, które tak bardzo ciążyą nad całym horyzontem życia współczesnej ludzkości“ (*Dives in Misericordia*, 12).

Zadanie głoszenia orędzia Miłosierdzia wypływa z obdarowania już w sakramencie chrztu świętego. Jest ono również prawem i obowiązkiem Kościoła, a więc wszystkich wierzących.

Punktem wyjścia wszelkiej działalności w dziedzinie apostołstwa miłosierdzia Bożego jest wyznanie wiary w Boga miłosierdzia. Bez tego fundamentu czynienie miłosierdzia staje się zwyczajną filantropią, która może być uprawiana przez człowieka nawet niewierzącego. Misja głoszenia Bo-

Ks. Adam Skreczko – kapłan archidiecezji białostockiej, profesor doktor habilitowany nauk teologicznych. Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Małżeństwa i Rodziny na Wydziale Studiów nad Rodziną (UKSW w Warszawie). Autor licznych publikacji dotyczących małżeństwa i rodziny z zakresu teologii pastoralnej oraz pedagogiki. Adres: ul. Warszawska 46, 15-077 Białystok (skreczko@bialystok.opoka.org.pl).

żego miłosierdzia wyraża się według Ojca Świętego Jana Pawła II w wyznaniu prawdy, że Bóg jest miłosierdziem, i w uwielbieniu Boga miłosierdzia. Drugim zadaniem Kościoła, a więc uczniów Chrystusa, jest pełnienie dzieł miłosierdzia. Trzecim polem dawania świadectwa o Bogu jest modlitwa o miłosierdzie dla świata.

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba ukazania misji głoszenia Bożego miłosierdzia w tych trzech wymiarach w oparciu o nauczanie błogosławionego Ks. Michała Sopoćki. Ideą jego życia było głoszenie Miłosierdzia Bożego i głęboka wiara w zwycięstwo misji powierzonej przez Boga Świętej Siostrze Faustynie i jemu samemu. Głęboki teolog i gorliwy duszpasterz, jakim był ks. Sopoćko, ma swój niezwykły i nieporównywalny wkład w triumf Bożego Miłosierdzia, będącego przedmiotem ufnej chrześcijańskiej nadziei.

1. Poznawanie i uwielbianie Boga Miłosierdzia

Zadanie głoszenia miłosiernej miłości Boga wymaga najpierw ciągłego poznawania tej najpiękniejszej tajemnicy naszej wiary w oparciu o teksty Pisma Świętego, szukanie przejawów tej miłości we własnym życiu i w świecie. Ks. Michał Sopoćko uważał, że „Miłosierdzie Boże zasługuje na szczególniejsze uwielbienie”¹. Tak czyniła Siostra Faustyna, która idąc za regułą zakonną najpierw sama rozważała dobroć Boga w dziele stworzenia, zbawienia, w Kościele świętym, w słowie Bożym i sakramentach, w powołaniu człowieka do zjednoczenia z Bogiem już na ziemi i przez wieczność. Miłosierdzie Twoje – pisała w „Dzienniczku” – jak złota nić jest przeprowadzone przez życie nasze całe i która utrzymuje kontakt naszego jestestwa z Bogiem we wszelkim porządku, gdyż [Bóg] do szczęścia niczego nie potrzebuje; a więc wszystko jest jedynie dziełem miłosierdzia Jego. Z radości zmysły mi ustają, gdy mi Bóg głębiej daje poznać ten wielki przymiot swój, to jest niezgłębione miłosierdzie swoje” (*Dzienniczek*, 1466).

Trudno jest nam przeniknąć głębię Miłosierdzia Bożego i dokładnie zanalizować tę doskonałość. „Ale - jak stwierdza ks. Sopoćko - i niedoskonałe nasze rozumowanie na ten temat jest ogromnej dla nas wartości, gdyż pozwala nam lepiej poznać Boga, a przez poznanie i lepiej go ukochać. (...) Przez poznanie Chrystusa dochodzimy do poznania Boga, a przez uwiel-

¹ M. Sopoćko, *Serce Jezusa a Miłosierdzie Boże*, „Wiadomości Duszpasterskie” 4(1948), s. 227.

bienie Syna Bożego wielbimy Ojca i Ducha św²².

Bł. Ks. Michał starał się we wszystkich wydarzeniach życia upatrywać miłującej ręki Ojca niebieskiego. Takie poznawanie tajemnicy miłosierdzia Bożego doprowadziło go do stwierdzenia, że w życiu człowieka wszystko, co dobre, pochodzi od Boga i jest darem Jego miłosiernej miłości. Uważał, że „święci ostatnich czasów byli bardziej przejęci uwielbieniem Miłosierdzia Bożego, niż miłości. Ono było dla nich główną pobudką do pracy nad udoskonaleniem własnym, jak i do apostołstwa wśród innych, - ono obudzało w nich ufność, miłość i zapał, cierpliwość, wytrwałość i zachwyty²³.

Uwielbienie Miłosierdzia Bożego według niego jest obowiązkiem człowieka wierzącego. „Obowiązkiem naszym jest ufać mu, pokutować, naśladować, a przede wszystkim uwielbiać Boga w tym przymocie, któremu zawdzięczamy wszystko, co mamy i czym jesteśmy. Wreszcie, godną i sprawiedliwą jest rzeczą, słuszną i zbawienną, byśmy czcili Boga w tym Jego przymocie, byśmy w sposób szczególniejszy wielbili nieskończone Miłosierdzie Boże. Domaga się tego naturalne poczucie wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwa, domaga się tego sam Pan Jezus²⁴. Ks. Sopočko pisał dalej: „Z miłosierdzia Bożego zostaliśmy oczyszczeni z trądu grzechu i zasileni Komunią Wielkanocną. Czyż nie mamy obowiązku za to dziękować w swoich prywatnych modlitwach? I czyż ten obowiązek nie ma się ujawnić w czci publicznej Miłosierdzia Bożego, w osobnym święcie? Jeżeliśmy uwielbiali Chrystusa Zmartwychwstałego, mamy również czcić i uwielbiać tegoż Chrystusa Miłosiernego, który w dniu Zmartwychwstania ustanowił Sakrament Pokuty - niewyczerpane źródło miłosierdzia Bożego²⁵.

Wyznawanie i głoszenie miłosierdzia Bożego dokonuje się wówczas, gdy Kościół głosząc słowo Boże przybliża ludzi do źródeł miłosierdzia – do Eucharystii i do sakramentu pokuty (*Dives in Misericordia*, 13). Są one darem Chrystusa, który przez swoją śmierć i zmartwychwstanie w pełni objawił miłosierdzie Ojca. Jan Paweł II przypomina, że Eucharystia jest źródłem niewyczerpanej miłości Boga: «Eucharystia przybliży nas zawsze

²² M. Sopočko, *Ojciec wasz miłosierny jest*, w: R. Hoppe (red.), *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, Toronto 1971, s. 15.

²³ M. Sopočko, *Serce Jezusa, a Miłosierdzie Boże*, „Przegląd Katechetyczny” 31(1948), nr. 6-7, s. 164.

²⁴ M. Sopočko, *Miłosierdzie Boże względem grzeszników*, „Współczesna Ambona” 4(1949), s. 480-481.

²⁵ Tamże, s. 482.

do tej miłości, która jest potężniejsza niż śmierć; ilekroć bowiem spożywamy ten chleb albo pijemy kielich, nie tylko głosimy śmierć Odkupiciela, ale także wspominamy Jego zmartwychwstanie i oczekujemy Jego przyjścia w chwale» (*Dives in Misericordia*, 13).

Pełnia tego wielkiego miłosierdzia Bożego objawiła się w Ofierze Krzyża. I właśnie ta Ofiara Krzyża została uwieczniona, staje się rzeczywistością obecna i skutecznie działająca w każdej Eucharystii, podczas każdej Mszy św. Uczestnicząc we Mszy św., stajemy niejako pod krzyżem Chrystusa, powtarzamy - rzeczywistością obecnego i skutecznie działającego wśród nas, czyli stykamy się z tym największym przejawem miłosierdzia Bożego.

Czerpiemy z tego krzyża łaskę, przebaczenie, pomoc - wszystko.

A z drugiej strony, ta Eucharystia uzdalnia nas także, byśmy miłosierdzie okazywali innym; i jest zarazem jakimś wezwaniem, byśmy te nasze czynności miłosierdzia podczas Eucharystii łączyli z wielką ofiarą Chrystusa na krzyżu. Toteż Eucharystia wyraża i zamyka wszystko to, o czym mówił Papież na temat miłosierdzia. Orędzie Papieża i Eucharystia są z sobą ściśle związane.

Nie można na serio sprawować Eucharystii, nie doświadczając miłosierdzia Bożego i nie czując się przynaglonym do praktykowania tego miłosierdzia. Ks. Sopoćko tak pisał na ten temat: „Eucharystia jest sakramentem miłości i miłosierdzia. W niej objawia się miłość Boga ku sobie, a jest nią uwielbienie siebie przez objawienie swej mądrości, potęgi, dobroćliwości i Miłosierdzia oraz pobudzenie do wielbienia siebie przez ludzi, składając ich do aktów adoracji i hołdów”⁶. Dodaje następnie nasz Autor: „jeżeli chcemy uwielbić Stwórcę, nie możemy tego lepiej uczynić, jak przez niekrwawą ofiarę Jego Syna. Jeśli chcemy podziękować Bogu za dary, najlepiej wywiążemy się z tego obowiązku przez łączność z dziękczynieniem Chrystusa we Mszy św. Jeżeli mamy prosić Ojca o przebaczenie win naszych, otrzymamy je w niekrwawej ofierze Jego Syna. Prośby nasze o rzeczy i łaski potrzebne będą wysłuchane najpewniej, gdy zanieśmy je we Mszy św. przez zasługi brata naszego Jezusa”⁷.

To prawda, że codziennie i wielokrotnie wielbimy Trójcę Św. w dokso-logii i znaku, krzyża. Kościół uznał jednak za rzecz konieczną ustanowić osobną, uroczystość na uwielbienie tej tajemnicy. Ks. Michał uważał, że podonie „występuje konieczność obrania jednego dnia na uwielbienie

⁶ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w Eucharystii*, w: R. Hoppe (red.), *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, Toronto 1971, s. 37.

⁷ Tamże, s. 40.

Boga w Jego Miłosierdziu, którego ogół ludzi prawie lub dobrze nie zna, a przez to samo i nie naśladuje⁸. Jego usilne starania, po wielu latach, doczekały się tego⁹. Podkreślał, że inspiracją dla ustanowienia tego święta było pragnienie Jezusa, które przekazała Siostra Faustyna. Pan Jezus powiedział do niej: „Pragnę, ażeby pierwsza niedziela po Wielkanocy była świętem Miłosierdzia” (*Dzienniczek*, 299). „Pragnę, aby święto Miłosierdzia, było ucieczką i schronieniem dla wszystkich dusz, a szczególnie dla biednych grzeszników. W dniu tym otwarte są wnętrzości miłosierdzia Mego, wylewam całe morze łask na dusze, które się zbliżą do źródła miłosierdzia Mojego. Która dusza przystąpi do spowiedzi i Komunii świętej, dostąpi zupełnego odpuszczenia win i kar. W dniu tym otwarte są wszystkie upusty Boże, przez które płyną łaski” (*Dzienniczek*, 699).

Święto Miłosierdzia obchodzone jest w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, czyli II Niedzielę Wielkanocną, zwaną obecnie Niedzielą Miłosierdzia Bożego. Wpisał je do kalendarza liturgicznego najpierw Franciszek kard. Macharski dla archidiecezji krakowskiej (1985), a potem niektórzy biskupi polscy w swoich diecezjach. Na prośbę Episkopatu Polski Ojciec Święty Jan Paweł II w 1995 roku wprowadził to święto dla wszystkich diecezji w Polsce. W dniu kanonizacji Siostry Faustyny 30 kwietnia 2000 roku Papież ogłosił to święto dla całego Kościoła.

2. Pełnienie dzieł miłosierdzia

Ważnym polem ukazywania miłosierdzia Bożego są czyny miłosierdzia, przez które człowiek potwierdza, że nie tylko potrzebuje miłosierdzia, ale gotowy jest do czynienia miłosierdzia wobec bliźnich (por. *Dives in Misericordia*, 14). Spełniając uczynki miłosierdzia wynikające z doświadczenia miłosierdzia Boga, chrześcijanin poznaje ukrytą w sobie zdolność do dzielenia się miłością. Jan Paweł II podkreśla w Encyklice „*Dives in misericordia*“, że człowiek jest zdolny do poznania miłosiernej miłości Boga, o ile sam potrafi okazać miłosierdzie innym.

⁸ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże i ludzkie*, „Homo Dei” 20(1951), s. 375.

⁹ Uważał, że należy „obrać Niedzielę Przewodnią za święto Miłosierdzia Bożego, z którego wypływać będzie zachęta do naśladowania tegoż Miłosierdzia w akcji charytatywnej. Święto to należałoby też obchodzić uroczystie, wraz z poprzedzającą je nowenną, tam gdzie będzie to możliwe oraz z następującą po nim oktawą, zachowując w tym wszystkim ramy obowiązujących dla tego okresu przepisów liturgicznych”. M. Sopoćko, *Cnota Miłosierdzia*, w: R. Hoppe (red.), *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, Toronto 1971, s. 27.

Miłosierdzie budzi ufność, pogłębia wiarę, potęguje miłość, wielkoduszność i męstwo nakłaniając poznających i wielbiących je do naśladowania w uczynkach. Trzeba też pamiętać, że „naśladowanie Miłosierdzia Bożego w uczynkach czyni je zasługującymi na żywot wieczny”¹⁰.

Zbawiciel wyróżnia Miłosierdzie spośród innych doskonałości Boga i nakazuje je poznawać, wielbić i naśladować. „Chrystus jest Pasterzem dusz naszych i nakłania do naśladowania Jego Miłosierdzia w uczynkach”¹¹. Sam Bóg daje poznać przez objawienie swego Miłosierdzia w Jezusie Chrystusie oraz „zaproszenie do wielbienia Go w nim i naśladowania przez czyny miłosierdzia”¹².

Chrzest Święty zaszczeplia w naturze naszej życie Boże, które sprawia, że wszystkie dobre uczynki są miłe i przyjemne Bogu, zasługujące na nagrodę wieczną w Królestwie Bożym. „Owoce drzewa zaszczeplonego przewyższają o wiele naturę pnia. Podobnie też uczynki, wynikające z cnót nadprzyrodzonych, jeszcze bardziej przewyższają naszą naturę, albowiem są już rodzaju Bożego”¹³.

Pełnienie czynów miłosierdzia ks. Sopoćko uważał za prawo, ale i obowiązek chrześcijanina. Tak pisał: „Wielu ludzi ma błędne mniemanie o cnocie miłosierdzia, myślą bowiem, że pełniąc uczynki miłosierdzia, czynią tylko łaskę i ofiarę, która zależy od woli i dobrego serca naszego. Tymczasem jest zupełnie inaczej. Cnota miłosierdzia nie jest tylko radą, do której można się stosować lub jej zaniechać bez grzechu, lecz jest ona ścisłym prawem i obowiązkiem każdego chrześcijanina. Od jego spełnienia nikt się usunąć nie może. Wynika to z Pisma św., z głosu rozumu i ze stosunku naszego braterstwa”¹⁴.

Jednak czyny te nie mogą być spełniane jedynie z poczucia obowiązku. W pełnieniu uczynków miłosierdzia błogosławiony ks. Michał widział wielki zaszczyt. „Jaki to wielki zaszczyt zastępować Boga na ziemi w świadczeniu jego Miłosierdzia i wyprowadzaniu braci naszych z nędzy oraz w usuwaniu ich braków fizycznych lub moralnych, jakie to wielkie wyróżnienie, że Bóg pozwala nam naśladować siebie pod tym względem.

¹⁰ Tamże, s. 375.

¹¹ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże i ludzkie*, „Homo Dei” 20(1951), s. 380.

¹² M. Sopoćko, *Cnota Miłosierdzia*, w: R. Hoppe (red.), *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, Toronto 1971, s. 27.

¹³ M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boże w sakramencie Chrztu świętego*, w: R. Hoppe (red.), *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, Toronto 1971, s. 31.

¹⁴ M. Sopoćko, *Cnota Miłosierdzia*, w: R. Hoppe (red.), *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, Toronto 1971, s. 24-25.

Jakie to dla nas szczęście, że możemy swoją dobrocią tak łatwo odpokutować za grzechy nasze i wysłużyć sobie nagrodę wieczną. Zważywszy na to wszystko, któżby się jeszcze ociążał ze świadctwem uczynków miłosiernych bliźniemu?!¹⁵.

Czyny miłosierdzia są podstawą chrześcijańskiej jedności. „Jedność winniśmy okazywać w uczynkach miłosiernych, które nakazał nam Bóg i które wskazuje rozum i serce. Czynić miłosierdzie i sprawiedliwość więcej się Panu podoba, niż ofiary”¹⁶.

Pobudzony do działania chrześcijanin powinien zawsze widzieć jasno cel pracy charytatywnej. Pomocne w tym - według ks. Sopočki - może być odpowiednio dobrane hasło. „Wydaje mi się, że w tej pracy potrzebne jest osobne hasło, które by odpowiadało celowi i pobudzało do czynu. Takim hasłem w pracy charytatywnej chrześcijan byłoby następujące: „Uwielbiony Bóg - w Trójcy i Miłosierdziu!”. Wskazuje ono na cel każdego stworzenia, a przede wszystkim człowieka, jakim jest chwala Boża, która winna być pobudką każdego czynu chrześcijanina; następnie podaje ono środki ku temu celowi prowadzące, jakimi są poznanie Miłosierdzia Trójcy Św. i naśladowanie w czynach miłosierdzia. Wymienione tu są dwie największe Tajemnice - Trójcy św. i Miłosierdzia, jakie się ujawniło we Wcieleniu, Odkupieniu i Uświęceniu, a poniekąd i w stworzeniu”¹⁷.

3. Modlitwa o miłosierdzie dla świata

Modlitwa o miłosierdzie wypływająca z doświadczenia miłosierdzia Boga w życiu i spełniania uczynków miłosierdzia jest, jak mówi Jan Paweł II, podstawowym obowiązkiem i prawem Kościoła: «Kościół głosi prawdę o miłosierdziu Boga objawioną w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie i wyznaje ją na różne sposoby. Kościół stara się również czynić miłosierdzie ludziom przez ludzi, widząc w tym nieodzowny warunek zabiegów o lepszy, „bardziej ludzki” świat dnia dzisiejszego i jutrzejszego. Jednakże w żadnym czasie, w żadnym okresie dziejów – a zwłaszcza w okresie tak przełomowym jak nasz – Kościół nie może zapomnieć o modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie ciąży nad ludzkością i jakie jej zagraża. To właśnie jest podstawowym prawem

¹⁵ Tamże, s. 27.

¹⁶ M. Sopočki, *Duch liturgii II Niedzieli Wielkanocy*, „Duszp. Pol. Zagr.” 22(1971), s. 44.

¹⁷ M. Sopočki, *Miłosierdzie Boże i ludzkie*, „Homo Dei” 20(1951), s. 382-83.

i zarazem powinnością Kościoła w Jezusie Chrystusie» (*Dives in Misericordia*, 15). Wobec sekularyzacji życia, odchodzenia od Boga i życia «jakby Boga nie było» Kościół ma obowiązek modlić się o miłosierdzie jako znak nadziei dla każdego człowieka.

Ks. M. Sopoćko jako ważny sposób szerzenia czci Miłosierdzia Bożego uważał modlitwę, a zwłaszcza praktykę nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego w formach, które Jezus przekazał przez Siostrę Faustynę. Codziennie poprzez Liturgię Kościoła oraz indywidualną cześć obrazu Jezusa Miłosiernego, odmawianie Koronki do Miłosierdzia Bożego czy praktykowanie modlitwy w Godzinie Miłosierdzia można uwielbiać Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia, szerzyć Jego cześć i wypraszać miłosierdzie dla świata.

Ks. M. Sopoćko zatroszczył się o wydanie modlitweników mających ułatwić wiernym wypraszenie miłosierdzia dla siebie i świata całego.

W 1949 roku ukazały się ważne dla kształtowania się kultu Miłosierdzia Bożego, publikacje: „Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii” oraz „Godzina święta i Nowenna o Miłosierdziu Boże nad światem”¹⁸. Oba opracowania miały charakter modlitewników z szeroko rozbudowanymi treściami odnoszącymi się do tajemnicy Miłosierdzia Bożego przeznaczonymi do rozważań i przedłużonej modlitwy. Mogły służyć do pogłębienia i ubogacenia nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego.

Pierwsze z nich zawierało rozważania oparte o kolejne wezwania Litanii do Miłosierdzia Bożego. Ujęte zostały rozmaite aspekty prawdy o Miłosierdziu Bożym i poddane do rozważenia i modlitwy. Przybliżane były najpierw prawdy dotyczące samej istoty Miłosierdzia Bożego, następnie wyróżnione dzieła tegoż Miłosierdzia poczynając od stworzenia po odkupienie i jego łaski zachowane w Kościele w sakramentach świętych, na koniec zaś ukazane dobroczynne owoce tegoż Miłosierdzia udzielane tym, którzy do niego się uciekają. W zamierzeniu autora rozważanie te miały służyć selom praktycznym, czyli pobudzeniu do uwielbienia i naśladowania Miłosierdzia Bożego oraz do szerzenia tegoż kultu wśród innych. Stąd też proponował podjąć po każdym rozważaniu konkretne postanowienie wyświadczenia jakiegoś uczynku miłosierdzia wobec duszy lub ciała bliźniego, co byłoby razem z modlitwą najlepszym uwielbieniem Boga w Jego Miłosierdziu. Zachęcał też do apostołstwa Miłosierdzia, poprzez dzielenie się doświadczeniem doznawanych łask Miłosierdzia i rozgłaszanie tej prawdy.

¹⁸ Poznań 1949.

Zaznaczył, że litania przeznaczona jest tylko do prywatnego odmawiania.

Opracowanie „Godzina święta i Nowenna o Miłosierdziu Bożym nad światem” składało się z trzech części: nabożeństwa Godzina święta, upamiętniającego czuwanie Jezusa w Ogrójcu, Nowenny do Miłosierdzia Bożego z szeroko rozbudowanymi rozważaniami o Miłosierdziu Bożym oraz rozważań o Miłosierdziu Bożym przeznaczonych na projektowane święto Miłosierdzia Bożego. Dodatkowo jeszcze zamieszczone były: Litania Psalmisty o Miłosierdziu Bożym, Koronka do Miłosierdzia Bożego, Litania do Miłosierdzia Bożego, modlitwy i pieśni do Miłosierdzia Bożego. Nabożeństwo Godzina święta podane było jako propozycja modlitewnego czuwania w czwartki, a szczególnie w Wielki Czwartek, w celu uwielbienia Zbawiciela w jego męce konania w Ogrójcu. Zawierało w sobie, rozbudowane w postaci rozważań, akty uwielbienia, dziękczynienia, prześlągania i próby z dołączoną do każdego z nich modlitwą w formie litanijnej. Rozważania miały w swej treści odniesienia do tajemnicy Miłosierdzia Bożego.

Część poświęcona przedstawieniu Nowenny do Miłosierdzia Bożego poprzedzona była krótkim wyjaśnieniem o pochodzeniu tej formy modlitwy oraz jej wartości i znaczeniu. Autor informował, że nowennę napisała siostra Faustyna, *pod dyktando - jak mówiła - samego Pana Jezusa*, i że Jezus miał także zlecić odmawianie tej modlitwy od Wielkiego Piątku do Niedzieli Przewodniej, jako uroczystości Miłosierdzia Bożego. Wskazał, że niezależnie od uznania przez Kościół objawień siostry Faustyny, nowenna bardzo nadaje się do odprawiania we wskazanym czasie. Podał ponadto jeszcze propozycje sposobu odprawiania tej nowenny publicznie, jeśli na takie jej odprawianie zezwoliły władze kościelne. Sama już zaś nowenna zgodnie z przekazem pochodzącym od siostry Faustyny obejmowała intencje modlitw na poszczególne dni oraz treści tychże modlitw. Do tego dołączone zostały dodatkowo rozważania pochodzące od autora opracowania. Rozważania wkomponowane w modlitwy poszczególnych dni nowenny, nawiązywały do charakteru i treści liturgii tych dni, bądź intencji z nowenny.

Ks. M. Sopoćko często zachęcał do modlitwy zwłaszcza za dusze czyścowe. Uważał, że najskuteczniejszą formą modlitwy za te dusze jest ofiarowanie za nie Mszy Świętej. „Katolik ma w sobie za miły i drogi obowiązek ofiarować za dusze w czyścicu swoje modlitwy, cierpienia i zasługi, a szczególnie ofiarę Eucharystyczną, w której sakramentalnie uobecnia się nieskończone zadośćuczynienie Chrystusowej ofiary krzy-

zowej”¹⁹. On był też przekonany, że dusze, za które się ktoś modli na ziemi, odwdzięczają się niezmiernie, wstawiając się za tymi osobami przed Panem. Pisał, że „nasz własny interes wymaga, abyśmy nieśli pomoc duszom w czyśćcu, albowiem one będą naszymi opiekunami przed Bogiem i będą nieustannie za nami się modlić”²⁰.

Zakończenie

Orędzie Miłosierdzia, którym mamy żyć i dzielić się z innymi jest wielkim darem Boga dla naszych czasów, darem, który jest znakiem nadziei, rękojmą zbawienia i światłem oświetlającym ludzkie drogi w trzecim tysiącleciu wiary, dlatego powinien być przekazywany w wielkiej pokorze i zgodnie z zamysłem Jezusa. Orędzie to jest rzeczywiście głównym przesłaniem naszych czasów: miłosierdzie jako Boża moc, jako Boża granica dla zła całego świata. Dlatego istnieje ogromna potrzeba, by tym darem dzielić się jak najlepiej i z wielką hojnością.

Szerzenie czci Miłosierdzia, czyli głoszenie tajemnicy miłosierdzia Bożego objawionej najpełniej w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, poprzez świadectwo życia, czyny, słowa i modlitwę ma nie tylko ukazywać drogę do pięknego i szczęśliwego życia na ziemi, ale także, a może przede wszystkim służyć dziełu zbawienia i uświęcenia świata oraz prowadzić do przygotowania ludzkości na powtórne przyjście Chrystusa na ziemię.

Słowami Ojca Świętego Benedykta XVI zakończmy refleksję na temat głoszenia Bożego miłosierdzia według nauczania błogosławionego ks. Michała Sopoćki. Papież wypowiedział je podczas homilii w II Niedzielę Wielkanocną 15 kwietnia 2007 r.: „Ufajcie – mówi nam – w Boże miłosierdzie! Stawajcie się dzień po dniu ludźmi Bożego miłosierdzia! Miłosierdzie jest szatą światłości, którą Pan dał nam w chrzcie. Nie powinniśmy pozwolić, by to światło zgasło; przeciwnie, musi być ono coraz mocniejsze w nas każdego dnia i tym samym być dla świata radosnym głosem Bożego orędzia”²¹.

¹⁹ M. Sopoćko, *Obowiązek wspomagania dusz w czyśćcu*, w: R. Hoppe (red.), *Rozważania o Miłosierdziu Bożym*, Toronto 1971, s. 50.

²⁰ Tamże.

²¹ «L'Osservatore Romano», wyd. polskie, 2007 nr 6, s. 23.

Streszczenie

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba ukazania misji głoszenia Bożego miłosierdzia w tych trzech wymiarach w oparciu o nauczanie błogosławionego Ks. Michała Sopočki. W artykule uwzględnione zostały następujące zagadnienia: Poznawanie i uwielbianie Boga Miłosierdzia, Pełnienie dzieł miłosierdzia, Modlitwa o miłosierdzie dla świata. Ideą życia ks. Sopočki było głoszenie Miłosierdzia Bożego i głęboka wiara w zwycięstwo misji powierzonej przez Boga Świętej Siostrze Faustynie i jemu samemu. Głęboki teolog i gorliwy duszpasterz, jakim był ks. Sopočko, ma swój niezwykły i nieporównywalny wkład w triumf Bożego Miłosierdzia, będącego przedmiotem ufnej chrześcijańskiej nadziei.

Słowa kluczowe: *Miłość, Miłosierdzie, Ks. Michał Sopočko, Głoszenie.*

Proclamation of the Mercy of God according to the Teaching of Blessed Rev. Michał Sopočko

Summary

This article attempts to show the mission of proclaiming God's mercy in three dimensions based on the teachings of Blessed Father Michael Sopočko. The following issues were taken into consideration: to get to know and to worship God of Mercy, to perform works of mercy, and to pray for mercy for the world. The idea of Father Sopočko's life was to proclaim God's Mercy and a deep faith in the victory of the mission entrusted by God to the Holy Sister Faustina and to himself. A deep theologian and a zealous pastor, which Father Sopočko was, he has a unique and incomparable contribution to the triumph of the Divine Mercy (mercy which is the subject of Christian hope).

Key words: *Love, Mercy, Father Michael Sopočko, Preaching.*

KS. WOJCIECH TUROWSKI

MIŁOŚĆ TREŚCIĄ I MOTYWEM PRZEPOWIADANIA SŁOWA BOŻEGO

Treść: Wstęp; 1. „Bóg jest miłością”; 2. „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzmiący” (1 Kor 13,1); Zakończenie.

Wstęp

Jednym z popularnych terminów Biblii jest słowo „miłość”. Rzeczownik ten występuje aż 206 razy, w formie czasownikowej „miłować (się)”, aż 214 razy¹. Z tego tytułu, że homilia jest komentarzem biblijnych czytań mszalnych, miłość jest również wiodącym motywem homilijnego przepowiadania. Przez swoje objawienie Bóg odsłonił takie oblicze miłości, którego widzialnym obrazem jest Jezus Chrystus. Już tyle słyszeliśmy z ambony o miłości czy jeszcze można usłyszeć coś nowego?

Odwiecznym problemem głosicieli orędzia Bożego jest: jak mówić, by nas słuchali? Zapewne pytanie jest zasadne, jednak odpowiedź będzie złożoną. Niewątpliwie mówić o miłości Bożej, będzie zawsze na czasie i mówić z treścią, to sztuka, którą winien posiąść wytrawny mówca. Dlatego kaznodzieja musi ciągle szukać motywów do głoszenia orędzia miłości. Moc Słowa, które stało się Ciałem i każdego słowa, które odpowiednio wy modulowanego przez mówcę nie zostaje bez echa, jest już wystarczającym motywem, by mówić o miłości, a tym bardziej o Bożej, by uwierzyli i zostali zbawieni².

Ks. Wojciech Turowski – kapłan diecezji łomżyńskiej, dr teologii pastoralnej, specjalista w dziedzinie homiletyki i retoryki, autor licznych artykułów naukowych z tej dziedziny.

¹ Zob. J. FLIS, Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia, Warszawa 1991, s. 594-595.

² Por. Dz 16,31.

1. „Bóg jest miłością”

Prawdą chrześcijańskiej wiary jest ta, objawiona przez Jezusa z Nazaretu, o której napisał umiłowany uczeń, św. Jan: „Bóg jest miłością” (1J 4, 16). Prawda ta składa się na cały sens misji Kościoła w świecie, który „pochodzi z miłości Ojca przedwiecznego, założony w czasie przez Chrystusa Odkupiciela, zjednoczony w Duchu Świętym, ma cel zbawczy i eschatologiczny”³. „Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia, ukazującym i zarazem realizującym tajemnicę miłości Boga do człowieka”⁴. Boża miłość jest w centrum Kościoła, jest główną zasadą i istotą **głoszonego** kerygmatu. Homilia ma być przedłużeniem słowa Bożego obecnego w Piśmie świętym. Nie chodzi w niej o egzegetyczny komentarz perykop czytań mszalnych, lecz o wydobycie ich kerygmatu i jego egzystencjalną i liturgiczną aktualizację⁵. Dlatego treść homilii winna być nasycona kerygmatem opowiadającym o dziele zbawczym Jezusa, który do końca umiłował ludzkość, oddając swoje życie na krzyżu. Tak więc całe wystąpienie homilijne winno być kerygmataczne i uzasadniające Bożą miłość.

Mówiąc o miłości w kontekście przepowiadania, nie mamy na myśli kliwkości przekazu czy psychologizowanie, nie chodzi też o żonglowanie na różne sposoby słowem „miłość”. Papież Benedykt XVI przestrzega przed głoszeniem homilii ogólnych i abstrakcyjnych⁶. Chodzi o zwięzły przekaz na ten temat, bazowanie na Piśmie świętym, żywej Tradycji Kościoła oraz na konkretnym tekście liturgicznym⁷.

1.1. Boża miłość jest osobowa

Homilista, mówiąc o miłości winien ukazywać ją personalistycznie. Miłość Boża jest osobowa. Obwieszcza tę prawdę na początku swej Ewangelii św. Jan Apostoł: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). W innym miejscu dopowie: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Kochające się Osoby Boskie przez akt stworzenia człowieka i jego zbawienia, przez wiarę w Jezusa Chrystusa „wciągają”

³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 40.

⁴ Tamże, 45.

⁵ Por. S. DYK, *Co głosić, aby wierzyli?*, Lublin 2013, s. 11.

⁶ Por. BENEDYKT XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 59, (dalej VD).

⁷ Por. BENEDYKT XVI, VD 34.

człowieka w relację osobowej, Boskiej miłości. Przypomina o tym Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*, Soboru Watykańskiego II w następujących słowach: „Niewidzialny Bóg w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”⁸. Bóg jest czystą miłością Boskich Osób, których więzią jedności jest właśnie miłość, objawiona w Synu Bożym.

W homilii nigdy dość jest wysyłać komunikaty, że Bóg kocha człowieka bezwarunkową, darmową miłością, kocha człowieka takim, jakim jest. Druga prawda o miłości mówi, że bez miłości człowiekowi trudno żyć. Bóg nie kocha dla zalet, wypracowanych osiągnięć i co więcej, nie przestanie kochać każdego z powodu jego wad. Gdyby tak nie było, to Stwórca nie podjąłby odkupieńczego planu zbawienia człowieka, a odwieczny *Logos* nie przyjąłby ludzkiego ciała z Dziewicy Maryi. Tak, więc miłość Boga do człowieka jest trwała i wieczna. Jana Paweł II głosił: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłości”⁹.

Ewangelie synoptyczne ukazują konkretną osobową Miłość, którą jest Jezus; kiedy naucza tłumy, gdy uzdrawia, czy uwalnia od złego ducha konkretnego człowieka. Podobnie Ewangelia św. Jana odsłania personalną miłość Chrystusa do człowieka. Przykładem niech będzie rozmowa z Nikodemem poszukującym prawdy, dociekającym Bożych tajemnic¹⁰. Innym przykładem jest rozmowa z Samarytanką, którą Jezus nie pogardza, ale z miłością odsłania prawdę o jej życiu i zaprasza na drogę zbawienia, do „czerpania wody życia”¹¹. Charakterystyczne dla Ewangelii św. Jana są mowy Jezusa odsłaniającą osobistą relację posłuszeństwa i miłości, jaka jest między Ojcem i Bożym Synem¹². Gdy kaznodzieja w centrum przepowiadania postawi Jezusa, Jego tajemnicę i dzieło odkupienia, nie sposób, by nie ukazał właściwie Bożej miłości. Chrystocentryzm homilii gwarantuje poprawne ukazanie Jezusa – Obraz Miłującego Boga.

1.2. Boża miłość rozpisana na kartach Biblii

Zbawienie, którego głoszenie jest podstawowym posłannictwem Ko-

⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 2.

⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, 10.

¹⁰ Por. J 3,1-21.

¹¹ Por. J 4,5-42.

¹² Por. J 2,17-18; 4,34; 6,39; 8,42-43; 10,30; 11,41; 13,31;14,9, 31; 15,9; 16,27; 17, 1nn.

ścioła, łączy się ściśle z miłością. Miłość stanowi podstawę odwiecznego dialogu Boga z człowiekiem. Ma ona źródło w samym Bogu, jest suwerenna i odwieczna. Kiedy stwarzał świat, kiedy zawierał liczne przymierza, Bóg kierował się miłością¹³. Wypowiedzi o miłości w Piśmie świętym są obecne prawie we wszystkich rodzajach literackich i we wszystkich księgach Biblii. Miłość, jako moc życiodajna i ożywiająca, jest obecna w całym Objawieniu. Żywy i wszystko ożywiający Bóg jest Tym, o którym mówią Psalmy: „Wszystko to czeka na Ciebie, byś dał im pokarm w swym czasie. Gdy im udzielasz, zbierają; gdy rękę swą otwierasz, sycą się dobrami. Gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój; gdy im oddech odbierasz, marnieją i powracają do swojego prochu” (Ps 104, 27-29). Pięcioksiąg Mojżesza opisuje różne przymierza Boga z ludźmi, gdzie Stwórca jest sprawiedliwy, ale i łaskawy, pełen miłości do swojego ludu, któremu w serca wpisał prawo miłości Boga i tego nakazał nauczać swoje dzieci, i żyć tym prawem, na co dzień¹⁴. Miłość ta, to pożerający płomień miłości, wyraża jedyność Boga oraz wolę miłowania Izraela i nakaz czynienia tego przez wybrańców: „Słuchaj Izraelu, nas Bóg Jahwe – Jahwe jedyny. Będziesz miłował twój Bóg, Jahwe, z całego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6,4). Miłość do Boga oznacza raczej wierność, lojalność¹⁵ ale i tęsknotę za Bogiem: „Kogo prócz Ciebie mam w niebie? Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia” (Ps 73,25). Pisma prorockie jednoznacznie ukazują oblicze Boga – Miłości: „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość” (Jr 31,3). Miłość Boża opisana u proroków ma oblicze ludzkie: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49,14-15). Podobnie księgi sapiencjalne ukazują miłość, która pozwala się znaleźć tym, którzy jej szukają. Stary Testament często opisując Boga, ucieka się do licznych antropomorfizmów, gdzie Bóg, jako osoba posiada cechy osoby ludzkiej. Ma: twarz, ręce, oczy, serce, ale także bogate życie emocjonalne, wewnętrzne, intelektualne i duchowe. Jednak przedstawienie Boga z cechami osoby ludzkiej nie oznaczało, że jest On człowiekiem¹⁶.

¹³ Por. B. SMOLKA, *Zbawczy wymiar miłości i miłosierdzia Bożego w Starym Testamencie, jako źródło i fundament misyjnej działalności Kościoła w nauce Jana Pawła II*, w: *Scriptura sacra*, Opole 1997, s. 59.

¹⁴ Por. Pwt 6,6-9.

¹⁵ Por. G. HENTSCHEL, „Ponieważ Pan was umiłował” (Pwt 7,8), w: *Communio*, 5(89)1985, s. 24.

¹⁶ Por. S. GRZYBEK, *Obraz Boga w Starym Testamencie*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 30/1977,

Pismo święte o miłości wypowiada się językiem narracji. Teksty te opisują całą różnorodność i bogactwo miłości między ludźmi¹⁷. Od miłości ojca do syna, poprzez wzajemną miłość mężczyzny i kobiety, poprzez miłość do Boga, do drugiego człowieka i nawet do wrogów¹⁸. Oznacza to, że rysuje wizję nowego świata, w który z jednej strony reinterpretuje naszą rzeczywistość, z drugiej stanowi dla niej alternatywną rzeczywistość, gdzie Bóg jest początkiem wszystkiego i transcendentnym autorytetem oraz że równocześnie jest dobrocią i z miłującą troską obejmuje wszystkie swoje dzieci¹⁹. Tak, więc miłość nie tyle jest fundamentalną zasadą etyczną ile podstawowym aspektem tego nowego świata, który nam kreśli Biblia, gdzie miłować oznacza czynić dobro. Tak więc miłość jest sama w sobie dobrem.

Bóg objawiający się na kartach Pisma świętego odsłania Trójosobową Jedność, którą sam jest, gdzie miłość jest wewnątrztrynitarną zasadą. Bóg – Miłość i najwyższe Dobro z nadmiaru swej miłości i szczęścia odwiecznie postanowił powołać do istnienia człowieka, aby go obdarzyć miłością. Nawet nieposłuszeństwo rodziców nie zmieniło tego odwiecznego postanowienia. Przeciwnie Bóg w swej miłości lituje się nad grzesznym człowiekiem, który własnymi siłami nie może osiągnąć zbawienia i posyła swojego Jedyne Syna. Jezus jest objawieniem Boga – Miłości²⁰. Najpiękniej o tej miłości pisze św. Jan Ewangelista. Jest on wyjątkowym mistrzem w opisywaniu miłości Bożej. W Ewangelii i Listach ukazuje, czym ona jest, jakie są jej składniki i w jaki sposób mamy ją poznawać. Bóg okazał nam swoją miłość przez to, że „zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1 J 3,1). Okazał nam tę miłość przez tajemnicę Wcielenia Syna Bożego, będącą pełnym objawieniem prawdy o Bogu, który jest dobrym i kochającym Ojcem. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. (...) On sam nas umiłował i posłał Syna swojego, jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4,9-10).

s. 8; S. GRZYBEK, *Rozwój idei Boga w Starym Testamencie*, w: *Bóg, Dekalog, Błogosławieństwa, Modlitwa*, red. A. ŚWIĘCICKI, Kraków 1977, s. 19; Oz 11, 9.

¹⁷ G. HENTSCHEL, „Ponieważ Pan was umiłował” (Pwt 7,8), dz. cyt., s. 27.

¹⁸ Por. Z. PAWŁOWSKI, *Biblijna agape. Język miłości i jego funkcja w kształtowaniu społecznego wymiaru doświadczenia Boga*, w: *Ethos* 43/1998, s. 36.

¹⁹ Por. R. PODLEŚNY, *Obraz Ojca w Biblii*, w: *Pedagogia Ojcostwa* nr 2 (1/2011), s. 117.

²⁰ Por. M. RUSECKI, *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Miłość w postawie ludzkiej* red. W. SŁOMKA, Lublin 1993, s. 241-242.

Papież Benedykt XVI powie, że: „W historii miłości, którą opowiada nam Biblia, Bóg wychodzi nam naprzeciw, próbuje nas zdobyć – aż do Ostatniej Wieczerzy, aż do Serca przebitego na krzyżu (...). Zawsze na nowo wychodzi nam naprzeciw (...)”²¹. Miłość Boża, jest konkretna, osobowa, gdyż Bóg jest miłością powie św. Jan²².

Encyklika Benedykta XVI o Bożej miłości „uczy, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił swoje ludzkie oblicze. Stał się bliski każdemu człowiekowi i niejako dotykalny. Takiego Boga powinien Kościół głosić dzisiejszemu światu”²³. Zatem, w centrum homilii, jej istotną treścią winien kaznodzieja uczynić osobę Jezusa Chrystusa, żywy obraz miłości Bożej, opowiadając ewangeliczne dzieła Bożego Syna, ukazywać je w świetle żywej miłości, jaką Bóg ciągle ma do człowieka. To Jezus jest zbawicielem człowieka i nie ma innego. Nikt i nic nie może nas oddzielić od tej miłości: mimo naszej niewierności²⁴. Bóg stwarzając wszechświat – dał wyraz swojej miłości do człowieka. Stworzenie jest przeniknięte miłością Boga. Nie taką jednak miłością, która dokonała stworzenia kiedyś, u zarania dziejów, lecz miłością świeżą, na dziś, na ten moment, na tu i teraz. Miłość chrześcijańska, która wypływa z samego Boga, jako swojego źródła i jest udzielana człowiekowi poprzez słowo Boże i sakramenty św. i związana z nimi łaska przetwarza go ontycznie i czyni nowe stworzenie²⁵. „To miłosierdzie i miłość pozwala uczniom Jezusa, aby nie utracili tożsamości otrzymanej od Niego i uznali siebie za dzieci tego samego Ojca. W miłości, którą oni, czyli my praktykujemy w życiu odzwierciedla się w ten sposób owo miłosierdzie, które nigdy nie będzie miało końca”²⁶.

Potrzeba, by w przepowiadanym słowie Bożym dokonała się *kenoza* słowa, jak uważa ks. H. Sławiński. „Polega ona na tym, że żywe słowo Boga zostało spisane, a zatem stało się martwą literą, podobnie jak Chrystus zamilkł na krzyżu. A jak Chrystus został wskrzeszony przez Boga, tak przez ludzki głos przemawiającego i przez działanie Ducha Świętego słowo ożywa na nowo. Dzięki asystencji Ducha Świętego udzielonej lektorom i ka-

²¹ BENEDYKT XVI, Encyklika, *Deus caritas est*, 17.

²² Por. 1J 4,16.

²³ J. GAWĘŁ, *Bóg jest miłością*, w: <http://www.niedziela.pl/arttykul/112708/nd/Bog-jest-miloscia> (odczytano 12.08.2016).

²⁴ Por. Rz 8, 35-39.

²⁵ Por. M. RUSECKI, *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 243.

²⁶ PAPIEŻ FRANCISZEK, Katecheza wygłoszona 21 września 2016r. Poświęcona omówieniu hasła Roku Miłosierdzia, w: <http://papiez.wiara.pl/doc/3457550.Nie-ma-alternatywy-dla-milosci-milosiernej> (odczytano 21.09.2016).

znodziejom słowo Boże wychodzi z *kenozy*²⁷. Duch Święty ożywia zwiastowane słowo Boże, aby wierni mogli je przyjąć z wiarą, która doprowadza do spotkania z Chrystusem – Źródłem Miłości i Słowem Ojca. Duch jedności jaki panuje w Piśmie świętym oczekuje od głosicieli słowa Bożego integralnego ukazywania całego Objawienia z motywem miłości włączenie. Chodzi o uwzględnienie jedności, jaka istnieje w Biblii. Pismo święte, mimo całej różnorodności form i treści, jest rzeczywistością jednolitą, ponieważ we wszystkich słowach biblijnych Bóg tak naprawdę wypowiada jedno Słowo – *Logos*.

1.3. Wspólnototwórczość Bożej miłości

Treścią wiary katolickiej jest objawiający się Bóg w tajemnicy Trójcy Świętej – „*Communio personarum*”. Prawda o Trójcy Świętej podkreśla nie tylko komunijny charakter Osób Boskich, ale także osób ludzkich, rozpoznających zarówno swą osobową podmiotowość, jak i swój relacyjny charakter oraz charyzmat wiary, nadziei i miłości. Kościół nie jest bowiem zbiorem samotnych wierzących jednostek, lecz wspólnotą ludzi związanych ze sobą wzajemnie i skierowanych ku sobie, by obdarowywać się nawzajem miłością, budować się w wierze i patrzeć z nadzieją. Modelem jest wspólnota Apostołów żyjąca ze sobą razem, którzy wsłuchani w swojego Mistrza, który „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1) – uwierzyli w Niego i umocnieni mocą z wysoka – darami Ducha Świętego – rozeszli się po świecie, by zakładać nowe wspólnoty zbudowane na wierze w Chrystusa, a więc na miłości Bożej. Trzeba zauważyć, że Jezus czyni miłość przedmiotem nowego przykazania, z którym się identyfikuje²⁸. Ono również ma być zarazem znakiem rozpoznawczym chrześcijan: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,35). Głosząc Chrystusa, należy wskazywać, że On objawia miłość Ojca, jak ją objawił wspólnocie Apostołów, którą od Niego otrzymali, tak Kościół, wspólnota wierzących w Chrystusa nieustannie jest obdarowywana Bożą miłością. Uczniowie miłując się wzajemnie, naśladowują miłość Jezusa, którą od Niego otrzymali. Dlatego Jezus mówi: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowalem. Wytrwajcie w miłości mojej!” (J 15, 9). I jeszcze: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miło-

²⁷ H. SŁAWIŃSKI, *Liturgiczne przepowiadanie słowa Bożego jako jedno z naczelných zadań posługi kapłańskiej*, w: *Kieleckie Studia Teologiczne* 1(2002), s. 164.

²⁸ Por. J 13, 34.

wali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15,12). Chrystusowa miłość jest wspólnoto twórcza. Na czym polega? – każe chrześcijanom radośnie dzielić się dobrami z bliźnimi²⁹, umiejętnie współczuć z nimi i współcierpieć aż po męczeństwo. Miłość Boża, rozlana w sercach chrześcijan przez działanie Ducha Świętego kieruje ku niesieniu pomocy duchowej i materialnej cierpiącym i potrzebującym. Miłość bliźniego przejawia się również w charyzmatycznym udzielaniu innym ze swego stanu posiadania (Rz 12, 8), dokonywanym ze szczerością i hojnością³⁰, wywodzącym się z życzliwości, a nawet oddania siebie bliźniemu. Taka postawa jest trudna, ale możliwa do osiągnięcia dzięki świadomości wspólnoty w ramach Ciała Chrystusa, który całkowicie poświęcił samego siebie dla ludzi. Dynamiczność wspólnoty Kościoła w niesieniu pomocy w potrzebie, staje się wartościowe dzięki miłości, z której wynika, a jest nią osoba Chrystusa³¹, inaczej była by filantropią. „Dzięki cnotie miłości miłujemy Boga nade wszystko i naszych bliźnich jak siebie samych ze względu na miłość Boga. Jest ona więzią doskonałości i formą wszystkich cnót” – poucza Katechizm Kościoła Katolickiego³². Ze względu na fundamentalną wartość cnoty miłości, jaką jest dla Kościoła, przez którą jest on rozpoznawalny w świecie. Kościół ciągle będzie o miłości mówił, jej nauczał uroczyście, jak i w powszechnej posłudze głoszenia słowa Bożego, będzie sprawował Misterium Miłości – Eucharystię, aż do skończenia świata i włączał się w dzieła niesienia miłości w szeroko rozumianej misji Caritas Kościoła. Dlaczego? Gdyż taka jest tożsamość Kościoła, prawda o Nim. Papież Benedykt XVI zachęcał poszukiwać prawdy, która ma służebną rolę wobec miłości. „Prawda jest światłem nadającym miłości sens i wartość. Jest to światło zarówno rozumu jak i wiary, dzięki któremu umysł dociera do przyrodzonej i nadprzyrodzonej prawdy miłości: odkrywa jej sens oddania się, otwarcia i komunii. Bez prawdy miłość staje się sentymentalizmem. Miłość staje się pustym słowem, które można dowolnie pojmować. Na tym polega nieuchronne ryzyko, na jakie wystawiona jest miłość w kulturze bez prawdy” – nauczał papież³³.

Do trwania we wspólnocie, w miłości i prawdzie zachęcał swoich uczniów sam Chrystus: „Jeżeli będziesz trwać w nauce mojej, będziecie

²⁹ 2 Kor 9, 7.

³⁰ Por. 2 Kor 9, 13.

³¹ Por. H. BOGACKI, *Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego*, w: *Collectanea Theologica* 41/2/1971, s. 48-49.

³² Katechizm Kościoła Katolickiego nr 1844.

³³ BENEDYKT XVI, Encyklice *Caritas in Veritate*, 3.

prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31-32). „Wytrwajcie w miłości mojej! Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej” (J 15, 9-10). Miłość ożywia i inspiruje praktykowanie wszystkich cnót. Jest ona „więzią doskonałości” (Kol 3, 14). Jednym słowem, miłość usprawnia i oczyszcza naszą ludzką zdolność miłowania, pojedynczej osoby i cała grupę, jest więc istotnym „składnikiem” wspólnototwórczym.

2. „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzącający” (1 Kor 13,1)

Po wskazaniu ogólnym, czym jest miłość w rozumieniu Kościoła przyszedł czas, by zapytać jak te treści przekaz, w jaki sposób je zakomunikować. Jest to niebagatelna sprawa w procesie przygotowania homilii i jej wygłoszenia wiedzieć jak chcę ją wygłosić, wypowiedzieć, jaki efekt wokalny i ekspresyjny chcę uzyskać. Najkrócej rzecz ujmując, o miłości należy mówić z miłością. Kaznodzieja, jeśli chce dobrze spełnić swoją powinność, unikając na homilii „miedzianego pobrzękiwania” lub „nikłego dźwięku cymbałów” powinien podejść do całego dzieła z miłością, z najgłębszym rozumieniem tego słowa, a wtedy jego głos będzie symfonią, której dyrygentem jest sam Duch Święty, gdyż homilia, to dzieło zbawcze, w dużej mierze jej owocność zależy od Trzeciej Osoby Boskiej niż od zdolności mówcy, choć i te są ważne, na co zwrócimy uwagę w dalszej części.

Miłość winna motywować wszelkie działania Kościoła, a więc przepowiadanie również. Za św. Augustynem, rzec trzeba: „Wypełnieniem wszystkich naszych czynów jest miłość. Oto cel, do którego zdążamy. Ze względu na niego biegniemy i do niego biegniemy. Gdy go osiągniemy, znajdziemy w nim pokój”³⁴. Do wypełniania misji Kościoła w miłości wzywa papież Franciszek: „Kościół jest wezwany do przeżywania swojej misji w miłości, która nie wskazuje palcem, aby osądzać innych, ale – wierny swej naturze matki – czuje się zobowiązany do poszukiwania i leczenia par zranionych olejem akceptacji i miłosierdzia; do bycia <<szpitalem polowym>>, z drzwiami otwartymi na przyjęcie każdego, kto puka z prośbą o pomoc i wsparcie; co więcej, do wyjścia ze swego ogrodu ku innym z prawdziwą miłością, aby iść ze zranioną ludzkością, aby ją włączyć i doprowadzić

³⁴ Za KKK 1829, Św. AUGUSTYN, In epistulam Johannis ad Parthos tractatus, 10, 4.

do źródła zbawienia”³⁵.

2.1. W jedności z Duchem Świętym

Cała działalność Kościoła jest z mocy Ducha Świętego, jest z Jego udziałem. Głoszone słowo Boże jest zarazem ludzkie i Boskie. Tym, co wiąże te dwie rzeczywistości jest Duch Święty. To prze Trzecią Osobę Boską ciągle objawia się Bóg, który jest Miłością. Ta miłość pisana przez wielkie „M” ukazuje, kim i jaki jest Bóg, objawia Jego chwałę. Człowiek może tego doświadczyć dzięki Duchowi Świętemu, który napełnia serce wierzącego, wnosi w to serce miłość, gdyż bez niej jesteśmy w oczach Boga niczym. Miłość Trzeciej Osoby Boskiej rodzi miłość w Kościele. Zatem Duch Święty jest główną zasadą i motywem działania w Kościele. Przekonany był o tym metropolita Ignatios IV Hazim z Laodycei w czasie ekumenicznego zjazdu w Uppsali w 1968r. gdzie wypowiedział znamienne słowa: „Bez Ducha Świętego Bóg jest daleko, Chrystus pozostaje w przeszłości, Ewangelia pozostaje martwą literą, Kościół jest tylko organizacją, władza – dominacją, misja – propagandą, liturgia – niczym więcej, jak tylko wspomnieniem, życie chrześcijańskie – moralnością niewolnika. Ale w Duchu Świętym: kosmos jest zmartwychwstały i wzdycha w bólach rodzenia Królestwa, Zmartwychwstały Chrystus jest tutaj, Ewangelia jest mocą życia, Kościół ukazuje życie Trójcy, władza jest posługą wyzwalań, misja jest Pięćdziesiątnicą, liturgia – pamiątką i zapowiedzią, ludzkie działanie jest przeobstwie”³⁶.

Głosiciel słowa Bożego w Kościele, przez mandat misyjny udzielony przez biskupa, jak również przez sakrament kapłaństwa, jeśli go przyjął, jest w ścisłej relacji z Duchem Świętym i na co dzień z Nim powinien współpracować. Niewątpliwie mówca winien być człowiekiem uduchowionym, medytującym słowo Boże. Żyjącym w stałym kontakcie z Bogiem przez stan łaski uświęcającej, jak i codzienną modlitwę. Winien pamiętać, że jest narzędnym podmiotem w zbawczej komunikacji, gdzie właściwym podmiotem, pierwszorzędnym jest sam Bóg, a kaznodzieja tylko sługą Słowa, który wykonał to, co winien wykonać³⁷. Homilista winien pytać się

³⁵ PAPIEŻ FRANCISZEK, Homilia wygłoszona podczas Eucharystii na rozpoczęcie XIV Zgromadzenia Zwyczajnego Synodu Biskupów, *Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym*, 4 października 2015.

³⁶ R. ZAJĄC, *Kim jest Duch Święty? 7 biblijnych faktów*, w: <http://stacja7.pl/wiara/kim-jest-duch-swiety-7-biblijnych-faktow/> (Odczytano 1.10.2016).

³⁷ Por. Łk 17,7-10.

Ducha Świętego, z czym ma wyjść do ludzi, co głosić? Trzecia Osoba Boska jest natchnieniem, motywem głoszenia Dobrej Nowiny. Motywowany miłością przez Parakleta homilista będzie dawał Miłość – Chrystusa, przez wypowiedziane słowa oraz ich sposób wyartykułowania. Homilista powinien pamiętać, że przez wypowiedziane odpowiednio słowo, z miłością do słuchaczy, słuchacze otworzą się na Boga, który jest Miłością, że przez odpowiednio przekazany komunikat homilijny buduje się relacja miłości między słuchaczami a Bogiem. Tu trzeba stwierdzić, że nie tylko należy kochać posługę głosiciela, ale przede wszystkim kochać swoich odbiorców, iść do nich z miłością i z tym motywem przemawiać. Dlatego przekazywać treści o Bożej miłości, nawet ze świadomością, że działam na rozum (funkcja kognitywna słowa), by wiedzieli, na wolę (funkcja relatywna), by zmieniali swoje postawy czy na emocje (funkcja emotywna słowa), by dodać rumieńca wypowiedzi, to za mało, przed tym wszystkim musi być miłość do tego, co robię – jestem głosicielem słowa Bożego – i do osób, którym przekazuję słowa życia wiecznego.

Przykładem miłowania słuchaczy jest św. Paweł. On konsekwentnie zwraca uwagę na rolę serca w głoszeniu słowa Bożego, w spotkaniu przepowiadającego ze słuchaczami. Zamiast chlubić się rzeczami powierzchownymi, Apostoł eksponuje wnętrze ludzkiego serca, jako podstawę oceny tego, kto głosi słowo Boże³⁸. Paweł nie szuka siebie, dobra swojej osoby, ale swoich słuchaczy, ich dobra: „Nie szukam tego, co wasze, ale was samych” (2 Kor 12,14). Nie chodzi tu tylko o bezinteresowność, uczciwość wobec słuchaczy, ale o miłość wobec nich. „Pozostajecie w sercach naszych na wspólną śmierć i na wspólne z nami życie” (2 Kor 7,3). Podkreśla, że „nie brak miejsca w moim sercu, lecz w waszych sercach jest ciasno” (2 Kor 6,12). Paweł jest żywo zatroskany o dobro swoich słuchaczy, autentycznie ich miłuje. Szanuje ich słabość. Jeśli ociąga się z przybyciem do gminy w Koryncie, to nie dlatego, że jest słaby, ale dlatego, że chce ich oszczędzić, nie chce ich zasmucać, wytykając im grzechy³⁹. Upominając, wzywając ich do przemiany, bolejąc nad ich postępowaniem, Paweł pisze do nich słowa „w wielkiej rozterce i ucisku serca, wśród wielu łez, nie po to, by ich zasmucić, lecz żeby wiedzieli, jak tym bardziej ich miłuje” (2 Kor 2,4). Miłość sprawia, iż nawet, gdy są one gorzkie i przykre dla słuchaczy, są przyjmowane „w obliczu Boga w Chrystusie mówimy, a wszystko, najmilsi, ku zbudowa-

³⁸ Por. 2 Kor 5,12.

³⁹ Por. 2 Kor 1,23; 2 Kor 2,1.

niu waszemu” (2 Kor 12,19). Słowa są weryfikowane przez miłość, przez szukane dobro, przez cierpienie i ofiarę w intencji słuchaczy. Ta swoista strategia miłości w przepowiadaniu słowa Bożego nie jest wymysłem Pawła, jest wynikiem głębokiego nawrócenia i doświadczenia Ducha Świętego, „Ducha Chrystusa” (Rz 8,9), „Ducha Syna” (Ga 4,6). Według Pawła, Duch Święty kształtuje nawet najgłębsze pokłady naszej osobowości. „Bóg zesłał do serc naszych Ducha Syna swego” (Ga 4,6). Tak więc, według Pawła chrześcijanin winien podjąć ścisłą współpracować z Trzecią osobą Boską a tym bardziej głosiciel słowa Bożego, winien być uformowany w Jego szkole.

2.2. Rzeźbić słowo

Ze względu na wielkość słowa „miłość”, na jego moc i potęgę, mówca winien włożyć więcej wysiłku, by własnym językiem, jak rzeźbiarz rylcem, wyryć, pogłębić, wycieniować każde słowo. Dlatego, o dobrym mówcy mówimy, że rzeźbi słowo. Przymiot ten jest talentem, ale również wynikiem pracy nad sobą i współpracy z Duchem Świętym, który ciągle tchnie, aby Kościół miał w sobie żar ognia Bożej miłości. I o rzeźbieniu w słowie tu chodzi.

Mówiąc o miłości, która jest zasadniczą treścią komunikatu homilijnego, tym bardziej o słowie „miłość” pisanym wielką literą, oznaczającym imię Boga lub pisane małą literą, wyrażającym stopień relacji, odniesienia podmiotu do drugiego podmiotu, powinniśmy mówić z atencją, by w potoku słów nie przysłonić lub nie zniekształcić, i nie ukazać w krzywym zwierciadle. Chodzi tu o ekspresję słowa, o jego plastykę, która polega na różnicowaniu słów, rozplanowaniu pod względem szerokiej palety środków wyrazu, w przeciwnym razie mówiony tekst wydawać się będzie płaski, dwuwymiarowy, nie mający głębi⁴⁰. Mówiąc o rzeźbieniu słowa chcemy, by homilia nie była jakimś wyartykułowanym monolitem: mową monotonna, o nieciekawej modulacji głosu, braku dykcji, gdyż to wszystko sprawi, że wypowiedzane słowa spadną na ziemię zamiast frunąć ku górze, by wpaść w ucho, do rozumu i serca słuchaczy. Monotonię należy złamać przez ciekawą treść, ale również przez zastosowanie pauzy, wykrzyknika lub zapytania. Pauza winna być czysta, bez wciskających się nieokreślonych nieartykułowanych szmerów. Potrzebne są minimalne pauzy rozdzielające wyrazy, by nie było efektu mowy bełkotliwej. Potrzeba, by mówca stosował pauzę wynikającą ze znaków interpunkcyjnych: dłuższa po kropce, średnia

⁴⁰ Por. M. KOTLARZYK, *Sztuka żywego słowa*, Lublin 2010, s. 195-196.

po średniku i dwukropku, krótsze po przecinku⁴¹. Innym ciekawym zabiegiem, który zróżnicuje nam wypowiedź jest akcent zdaniowy. W języku polskim w zdaniu zasadniczo akcentujemy ostatni wyraz nadając mu mocniejsze brzmienie, lecz chcąc wyróżnić inny, przesuwamy akcent wyrazowy na właściwy wyraz, który uważany jest przez mówcę za ważny⁴².

Rzeźbić słowo, to wiedzieć, że „język to nie proste narzędzie, dzięki któremu kontaktujemy się ze światem. Jawi się raczej, jako swoista przestrzeń, w której spotyka się rzeczywistość nadawcy i odbiorcy, osoby, która mówi i osoby, która słucha. Od jakości tego spotkania zależy w dużej mierze zarówno kształt relacji międzyludzkich, jak i więzi między Kościołem i daną jednostką”⁴³. Dlatego kaznodzieja powinien posiadać wystarczające zdolności oratorskie, posługiwanie się głosem, znać warsztat retoryki, by świadomie stosować pewne zabiegi nad „obróbką słowa”, by wyrzeźbić z masy słów, zakresów semantycznych, ciągów wyrazowych właściwe znaczenie słowa, wydobyć jego piękno⁴⁴. Chodzi o danie właściwego słowa rzeczywistości, którą piszemy wielką lub małą literą „M” a jest nią miłość. Chodzi o swoiste „mocowanie się” z nazwaniem istoty rzeczy, której „nadaje imię”, którego „piękna trafność”, spokrewniona z prawdą i dobrem jest twórczą współpracą ze Stwórcą, tak jak to było w biblijnym opisie stworzenia⁴⁵, kiedy to Pan Bóg przyprowadził do Adama wszystkie zwierzęta i ptaki, a ten nadawał im nazwy, co wzmacniało jego istnienie, wieź ze Stwórcą, gdyż usłużył samemu Bogu, który wszystko, co stworzył, było dobre i piękne⁴⁶. Adam nazywając je, wydobył z nich istotę. Na tym polega mówienie pięknie. Tak więc, kaznodzieja nie może zatrzymać się na powierzchownym pięknie słowa „miłość”, jego ornamentyce, co zewnątrz jest ładne i miłe do słuchania, a tak naprawdę mowa taka jest tylko pustosłowiem, taką kolorową, pustą wyduszką. Chodzi, by z „żywołu słów” wydobyć te najważniejsze, by oddać istotę Bożej miłości.

Prawdą jest, że każdy człowiek nadaje określony sens słowom, którymi się posługuje. Zazwyczaj nie używa ich w oderwaniu od własnych do-

⁴¹ Por. Tenże, tamże, s. 206.

⁴² Por. J. STRUZYŃSKI, *Gramatyka polska*, Kraków 2002, s. 65.

⁴³ P. KOPROWSKI, „...Służę słowu”. Janusz Pasierb o języku religijnym, w: *Język – szkoła – religia* 2011/6, s. 212.

⁴⁴ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium Homiletyczne*, Poznań 2015, 3.

⁴⁵ Por. Rdz 2, 18-20.

⁴⁶ J. SZYMIK, K. SOLECKA, *Język teologiczny. Teoria i praktyka, historia i współczesność*, w: *Przegląd Homiletyczny* 5-6 (2001-2002), s. 124.

świadczeń życiowych, przeżyć i wspomnień. Nierzadko odzwierciedlają one jego stan ducha, głębię przeżyć i doznań. Każdemu z nas większość słów kojarzy się z czymś innym niż dla innych ludzi. Wynika to z naszego osobistego doświadczenia. U poszczególnego człowieka każde słowo ma swoją własną prehistorię. Słowo „ojciec”, „matka”, „miłość” to zupełnie coś innego dla kogoś, kto miał dobrego ojca i dobrą matkę, coś innego dla kogoś, kto ich nie zaznał, nie doświadczył prawdziwej miłości⁴⁷. Warto, by mówca o tym pamiętał.

Najciekawszy temat, najlepiej przygotowany pod względem kompozycyjnym, jeśli nie zostanie dobrze przekazany zgodnie z zasadami żywej mowy, to nie zadziała, nie zrobi wrażenia, nie pociągnie, nie przekona. Będzie zmarnowanym czasem. Po co wypowiadać słowa, których mówca sam nie słyszy a słuchacz tym bardziej? Owszem, język homilii nie powinien odbiegać od normalnego języka, a posługujący się nim kapłan – izolować się od wiernych, przez hermetyczny sposób wysławiania się zrozumiały dla wąskiej grupy lub tylko dla niego samego. Nie oznacza jednak zgody na posługiwanie się językiem ubogim, potocznym, prymitywnym, nadto z ignorowaniem zasad żywej mowy, gdzie „słowo, słowo znaczy”. Przeciż staranne, piękne mówienie jest również motywem do mówienia, wdzięcznie o miłości Bożej. Zatem, niech żywa mowa motywuje, do mówienia, by uwierzyli Bożej miłości.

Zakończenie

Całe zbawcze dzieło, zaplanowane przez Boga Ojca, wykonane przez Jezusa Chrystusa i podtrzymywane przez Ducha Świętego zrodziło się z Bożej miłości. Kościół żyje dla i dzięki tej Miłości. Istotną prawdą zbawczego orędzia jest ta, że „Bóg jest miłością” (1J 4,16). Głosiciele słowa Bożego ciągle szukają nowych form, sposobów ujęcia tego tematu, by o miłości mówić ciągle świeżo i pięknie. Niewątpliwie sam homilista musi miłością żyć, karmić się nią przy stole Słowa i Eucharystii, będąc w żywej relacji z Duchem Świętym, Duchem Chrystusa Zmartwychwstałego. Taka relacja zapewni właściwą treść homilii, która nie będzie kliwym i ogólnikowym mówieniem dla mówienia, lecz odważnym głoszeniem Bożej miłości, która zajaśniała w Jezusie i jest znakiem i więzią każdej wspólnoty w Kościele. Miłość winna motywować homilistę. Na ambonie generalnie nie powinno się czytać homilii, ale

⁴⁷ Por. J. PASIERB, *Od kaznodziejstwa do homilii*, Pelplin 1984, s. 40.

głosić, tym bardziej nie do przyjęcia jest czytanie homilii na temat miłości. O niej mówi się z serca do serca, by być autentycznym, by uwierzyli ci, do których się mówi. I na koniec ważny jest postulat, by mówić pięknie rzeźbiąc słowo, w myśl powiedzenia o rzeczach pięknych należy mówić pięknie.

Streszczenie

Artykuł podejmuje temat miłości, jako treści i motywu współczesnego głoszenia słowa Bożego. Autor zwrócił uwagę na treść homilii, która winna być miłość z kart Biblii, z drugiej strony, być miłością osobową ukazaną najlepiej przez Jezus Chrystus. Miłość Boża jest wiążącą zasadą wspólnoty Kościoła, jest jej znakiem i nakazem. Dalsza część artykułu poświęcona jest miłości, która motywuje do głoszenia słowa Bożego przez ścisłą współpracę z Trzecią Osobą Boską oraz przez żywe i piękne mówienie o Boskiej miłości. Autor zwraca uwagę na stronę oratorską wypowiedzi, by mówić z pamięci a nie czytać i mówić poprawną polszczyzną. To zapewni, że słuchacze będą nas słuchali, mimo, że na ten temat już wiele wysłuchali.

Słowa kluczowe: *miłość, treść, motyw, homilia, rzeźbić słowo.*

Love as the Content and Motive of Preaching the Word of God

Summary

The article takes on the issue of love as the essence and theme of contemporary preaching. The author draws attention to the contents of the homily which ought to be about love as portrayed in the Bible. Yet, on the other hand, it must be personal love best portrayed by Jesus Christ. God's love is a binding principle of the community of the Church. It is its sign and imperative. In its further part the article is devoted to love which motivates to preach the word of God by working closely with the Third Person of the Trinity, moreover to the lively and beautiful way of speaking of God's love. The author pays attention to the aspect of eloquence, the need to preach from memory as opposed to read, as well as to the necessity for correct language. They guarantee that listeners will listen with attention, even if they have heard the topic on many occasions before.

Key words: *love, content, theme, homily, carve the word.*

KS. BOGUSŁAW KIEŻEL

SYNOD ARCHIDIECEZJI BAHIA I JEGO ZNACZENIE DLA EWANGELIZACJI BRAZYLI W XVIII WIEKU

Treść: Wstęp; 1. Organizacja struktur kościelnych; 2. Organizacja i przebieg synodu; 3. Uchwały synodalne; 4. Znaczenie uchwał synodalnych dla rozwoju ewangelizacji; 4.1. Sakrament chrztu; 4.2. Sakrament pokuty; 4.3. Eucharystia; 4.4. Sakrament małżeństwa; 4.5. Sakrament święceń; Zakończenie.

Wstęp

Pierwsza diecezja na „Ziemi Świętego Krzyża” utworzona została w roku 1551 (diecezja Bahia), a od dnia 26 kwietnia 1500 roku, kiedy to w Niedzielę Wielkanocną sprawowano u wybrzeży dzisiejszej Brazylii pierwszą Mszę Świętą, do objęcia rządów przez arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide w Archidiecezji Bahia (1701) upłynęły dwa stulecia. Zapoczątkowanie struktur kościelnych na nowo odkrytym terytorium portugalskim dokonywało się w trakcie trwającego Soboru Trydenckiego (1545 – 1563). Działalność ewangelizacyjna Kościoła na terenie Korony Portugalskiej, nazwanym później Brazylią, uwarunkowana była, nade wszystko, funkcjonującym patronatem królewskim. Na mocy tegoż patronatu królowi portugalskiemu – który finansował działalność kościelną - przysługiwało prawo decydowania w sprawie mianowania biskupów, proboszczów, czy też tworzenia poszczególnych parafii. Papież zatwiedzał działalność Korony Portugalii odnoszącą się do spraw religijnych, a monarcha portugalski zobowiązany był do troski o rozwój chrześcijaństwa na terytorium jemu podległym.

W okresie kolonialnym – do 1707 roku - działalność kościelna w Bra-

Ks. dr Bogusław Kieźel – kapłan archidiecezji białostockiej, misjolog, wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, członek Stowarzyszenia Misjologów Polskich. Obszary zainteresowań naukowych: inkulturacja, dialog międzyreligijny, duszpasterstwo afrobrazylijskie, religie afrobrazylijskie. Adres do kontaktu: boguslaw.kiezel@gmail.com

zylia podlegała ustawodawstwu Archidiecezji w Lizbonie. Uchwalone przez Sobór Trydencki normy działalności kościelnej nie weszły w życie w całej pełni w Brazylii przez ponad sto lat z kilku powodów. Po pierwsze: wpływ i konsekwencje funkcjonującego patronatu królewskiego oraz wynikające z niego liczne nieporozumienia pomiędzy Stolicą Apostolską a Koroną Portugalską. Po drugie: rozległe terytorium Brazylii oraz długie wakaty na stolicy biskupiej czy też w poszczególnych parafiach. Po trzecie: zróżnicowanie pod względem uposażenia poszczególnych parafii i kościołów - bogato uposażane kościoły na wybrzeżu i zaniedbywane parafie w głębi kraju. Ponadto brak wystarczającej ilości duchowieństwa oraz niezadowalająca formacja wielu duchownych sprawiała, iż dzieło ewangelizacji w Brazylii nie rozwijało się w pełni zgodnie ze wskazaniem Soboru Trydenckiego. Dopiero Konstytucje Pierwszego Synodu Archidiecezji Bahia (1707) wpiły się w realizację postanowień Soboru Trydenckiego i stanowiły do 1889 roku kościelne ustawodawstwo, które pomagało w rozwoju dzieła ewangelizacji w Brazylii. Konstytucje synodalne wynikały z postanowień trydenckich i uwzględniały uwarunkowania społeczne, kulturowe i polityczne okresu kolonialnego w Brazylii.

Tematyka synodu Archidiecezji Bahia pojawia się w licznych opracowania historycznych i kanonicznych w Brazylii. Wśród nich na uwagę zasługuje opracowanie ukazujące ustawodawstwo synodu Bahia i jego stosowanie w działalności kościelnej okresu kolonialnego w Brazylii¹. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie roli synodu Archidiecezji Bahia w rozwoju dzieła ewangelizacji w Brazylii w XVIII wieku. Na początku zarysujemy stan organizacji struktur kościelnych w Brazylii w XVIII wieku. Ukazanie tychże struktur ma swoje znaczenie, istnienie bowiem do 1676 roku tylko jednej diecezji nie wpływało pozytywnie na życie kościelne w kolonialnej Brazylii. Następnie przyjrzymy się organizacji i przebiegowi synodu Archidiecezji Bahia. W dalszej części artykułu zaprezentowane będą uchwały synodalne z 1707 roku. Wskażemy na te fragmenty postanowień synodu, które odegrały, jak się wydaje, istotną rolę w kształtowaniu procesu ewangelizacji w ówczesnym okresie dziejów Kościoła w Brazylii.

¹ B. FEITLER, E. SALES SOUZA (red.), *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*, São Paulo 2011.

1. Organizacja struktur kościelnych

Organizacja struktur kościelnych w Brazylii rozpoczyna się od utworzenia w 1551 roku pierwszego biskupstwa w stanie Bahia. Dopiero po upływie ponad stu lat powołane do życia zostają następne diecezje: Pernambuco (1676), Rio de Janeiro (1676), Olinda (1676) i Maranhão (1677)². W okresie: 1551 – 1889 w Brazylii istniała zaledwie jedna Archidiecezja Bahia (1676)³ i sześć diecezji: Rio de Janeiro i Olinda (1676), Maranhão (1677), Belém (1719), São Paluo i Mariana (1745) oraz dwie prałatury: Goiás i Mato Grosso (1745)⁴. W listopadzie 1676 roku diecezja Bahia zostaje podniesiona do godności metropolii, w skład której weszły utworzone w tymże samym roku dwie sufraganie: diecezja Pernambuco i diecezja Rio de Janeiro. W skład tejże metropolii weszły także dwie diecezje afrykańskie: z Wysp Świętego Tomasza i z Angoli⁵. Pierwszym arcybiskupem metropolitą został arcybiskup Gaspar Barata de Mendonça, który sprawował swój urząd w latach: 1677 – 1686⁶. Sieć parafii w okresie kolonialnym w Brazylii była bardzo znikoma. Na przykład w bardzo rozległej terytorialnie diecezji Olinda w roku 1700 istniało zaledwie 35 parafii co bardzo utrudniało posługę pasterską miejscowemu ordynariuszowi⁷. Arcybiskup Sebastião Monteiro da Vide dopiero w 1718 roku uzyskał u króla Jana V zezwolenie na erygowanie 20 nowych parafii na terytorium swojej archidiecezji, która do tej pory liczyła ich zaledwie sześćdziesiąt⁸.

² R. AZZI, *A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial*, [w:] E. HOORNAERT (red.), *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época*, t. II/1, 4. Edição, Petrópolis 1992, s. 173.

³ Archidiecezja Bahia oraz diecezje: Pernambuco i Rio de Janeiro utworzono na mocy bulli Inocentego XI *Inter pastoralis officii curas* (16 listopada 1676), E. SALES SOUZA, G. MARQUES, H.R. SILVA (red.), *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*, Salvador-Lisboa 2016, s. 137.

⁴ E. HOORNAERT, *A cristandade durante a primeira época colonial*, [w:] E. HOORNAERT (red.), *História da Igreja no Brasil*, dz. cyt., s. 277.

⁵ B. FEITLER, E. SALES SOUZA, *Uma metrópole no ultramar português. A Igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos*, [w:] E. SALES SOUZA, G. MARQUES, H. R. SILVA (red.), *Salvador da Bahia. Retratos de uma cidade atlântica*, Salvador-Lisboa 2016, s. 137.

⁶ S. MONTEIRO DA VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, (Estudo Introdução e Edição: B. FEITLER, E. SALES SOUZA), São Paulo 2010, s. 728.

⁷ F. VINAGRE FERREIRA, *Igreja e sociedade no Mundo colonial: a expansão do clero secular no bispado de D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721)*, http://www.snh2015.anpuh.org/recursos/anais/39/1434388659_ARQUIVO_TextoAnpuh2015-FernandaFerreira.pdf, [dostęp: 20.07.2016].

⁸ A. RUBERT, *A Igreja no Brasil: Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700 – 1822)*, t. III, Santa Maria 1982, s. 178–179.

Od czasu powołania pierwszej diecezji w Brazylii (1551) do czasu mianowania piątego metropolity Bahia, arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide (1701), posługę pasterską w diecezji Bahia pełnili następujący ordynariusze⁹: Pedro Fernadess Sardinha (1551 – 1556), Pedro Leitão (1559 – 1573), Antônio Barreiros (1575 – 1600), Constantino Barradas (1602 – 1618), Marcos Teixeira de Mendonça (1622 – 1624), Miguel Pereira (1628 – 1630), Pedro da Silva e Sampaio (1632 – 1649), Álvaro Soares de Castro (zmarł w Lizbonie przed objęciem urzędowania), Estêvão dos Santos (1670 – 1672), Constantino de Sampaio (zmarł w Lizbonie przed otrzymaniem bulli nominacyjnej). Pierwszymi natomiast arcybiskupami metropolii Bahia byli: Gaspar Barata de Mendonça (1677 – 1682), João da Madre de Deus (1683 – 1686), Manoel da Ressurreição (1686 – 1691), João Franco de Oliveira (1692 – 1700) i Sabastião Monteiro da Vide (1701 – 1722).

Warto także zauważyć, iż na bardzo roległym terytorium Brazylii w istniejących już diecezjach, nie było urzędującego biskupa. I tak na przykład: w diecezji Olinda w ciągu 30 lat wakant wynosił 10 lat, w diecezji Rio de Janeiro – pierwszy biskup objął swój urząd w 1782 roku, w diecezji Maranhão wakant wyniósł aż 16 lat, diecezja Pará w ciągu całego XVIII wieku przez 24 lata nie miała biskupa diecezjalnego¹⁰. Przedłużające się wakaty w strukturach kościelnych w okresie kolonialnym powodowane były między innymi następującymi przyczynami: nieporozumieniami pomiędzy Koroną Portugalską a Stolicą Apostolską i despotycznymi reformami przeprowadzonymi w Brazylii przez markiza Pombala (premiera Korony Portugalskiej w Brazylii w latach: 1750 - 1777)¹¹. Stan tych relacji wynikał także z funkcjonującego w Brazylii misyjnego patronatu królewskiego. Markiz Pombal przyczynił się do umocnienia systemu mianowania przez władze królewskie biskupów, proboszczów i prałatów (lata: 1627 – 1828)¹². Celem zasadniczym przeprowadzonej przez Pombala reformy było umocnienie władzy cywilnej względem działalności Kościoła, a jednocześnie dążenie do uruchomienia procesów sekularyzacji życia społecznego, politycznego i ekonomicznego w Brazylii.

⁹ S. MONTEIRO DA VIDE, dz. cyt., s. 711–737.

¹⁰ F. VINAGRE FERREIRA, dz. cyt.; R. AZZI, dz. cyt., s. 174.

¹¹ E. WILLIAMSON, *História da América Latina*, [Tytuł oryginału: *The Penguin History of Latin America*, Tradução: Patrícia Xavier], Lisboa 2012, s. 217–222; E. HOORNAERT, *A cristandade durante a primeira época colonial*, dz. cyt., s. 278.

¹² E. HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro 1550 – 1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*, (3. Edição), Petrópolis 1991, s. 64.

2. Organizacja i przebieg synodu

Sobór Trydencki (1545 – 1563), podczas XXIV sesji postanowił w *Decrecie o reformie* (Kanon 2)¹³, iż w każdej prowincji kościelnej należy organizować co trzy lata synody a w poszczególnych diecezjach miały one odbywać się corocznie. W realiach Kościoła w Brazylii, uzależnionego od ustaleń patronatu królewskiego, realizacja uchwał Soboru Trydenckiego nie była możliwa z kilku powodów: bardzo rozległe terytoria poszczególnych diecezji, trudności komunikacyjne, czy specyfika tworzącego się społeczeństwa kolonialnego. Musiało upłynąć 156 lat od utworzenia pierwszego biskupstwa w Brazylii, by postanowienia Soboru Trydenckiego mogły wejść w życie na terytorium Brazylii. Do 1704 roku bowiem całe prawodawstwo kościelne w Brazylii regulowane było poprzez statuty synodalne Archidiecezji w Lizbonie. Uchwalenie 8 września 1704 roku *Regulamento do Auditório Eclesiástico* przez arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide stanowiło moment przełomowy w funkcjonowaniu struktur kościelnych w Brazylii¹⁴. *Regulamento do Auditório Eclesiástico*, zawierające XXV tytułów, zostało wydane drukiem w Lizbonie w 1720 roku¹⁵.

Brak synodalnego ustawodawstwa kościelnego na terytorium stanu Bahia sprawiał, że sytuacja ludności w Archidiecezji Bahia pod koniec XVII wieku - za rządów arcybiskupa João Franco de Oliveira - była na tyle trudna, iż w piśmie *Queixas do Povo da Bahia* władze tego stanu informowały urząd Jego Królewskiej Mości w Lizbonie o praktykach ucisku stosowanych przez władze kościelne wobec „poddanych na ziemiach Waszej Królewskiej Mości w Brazylii, czy to duchownych czy świeckich”¹⁶. Inną przyczyną, która wpływała na odkładanie zwoływania synodów prowincjalnych i diecezjalnych był krótki czas rządów niektórych biskupów, wśród nich biskupa João da Madre de Deus zmarłego z powodu żółtej febry, która w 1686 roku panowała w stanie Bahia, czy też biskupa Manuela

¹³ A. BARON, H. PIETRAS (układ i opracowanie), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV/2 (1511-1870), Kraków 2007, s. 737.

¹⁴ J. J. PAIVA, *Os bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551- 1706)*, <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/issue/view/683.pdf>, [dostęp: 19.07.2016]. Cały tekst wspomnianego dokumentu abp. S. Monteiro da Vide [w:] SEBASTIÃO MONTEIRO DA VIDE, dz. cyt., s. 739-906.

¹⁵ S. MONTEIRO DA VIDE, dz. cyt., s. 739.

¹⁶ ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Luisa da Fonseca, cx. 32, doc. 4131, B. FEITLER, E. SALES SOUZA, *Estudo introdutório*, [w:] S. MONTEIRO DA VIDE, dz. cyt., s. 38, tłum. własne.

da Ressureição, zmarłego w 1691 roku w Belém także na żółtą febrę¹⁷.

Próby zorganizowania synodów diecezjalnych podejmowali w Brazylii już w XVI i XVII wieku biskupi diecezji Bahia: Pedro Leitão (1559 – 1573), Constantino Barradas (1602 – 1618); biskup diecezji Pernambuco - Estevão Brioso (1680) czy biskup diecezji Olinda - Matias de Figueiredo e Melo (1691)¹⁸. Nadzieję na zwołanie synodu diecezjalnego lub prowincjonalnego upatrywano w działalności arcybiskupa João Franco de Oliveira (1692 – 1700). Jednak tenże arcybiskup nie był nadto zainteresowany zwołaniem synodu z powodu braku wystarczającej ilości duchowieństwa w diecezji, jak też wysokiego stanu napięcia pomiędzy władzami kościelnymi a Koroną Portugalską, o czym informował dokument “Queixas do povo da Bahia” wysłany do Watykanu przez władze miasta Salvador¹⁹. Przyczynił się on zapewne do decyzji o przeniesieniu arcybiskupa João Franco de Oliveira na stolicę biskupią w Olinda (1700)²⁰. Decyzja ta sprawiła, iż nadzieje na zwołanie synodu pozostawały w gestii następnego metropolity Archidiecezji Bahia - Sebastião Monteiro da Vide.

Arcybiskup Sebastião Monteiro da Vide (1643 – 1722) mianowany został arcybiskupem Bahia 8 maja 1701 roku przez króla Portugalii Piotra II, sakrę biskupią przyjął 21 grudnia 1701 roku, a 22 maja 1702 roku objął stolicę arcybiskupią²¹. Jednym z pierwszych zadań, których podjął się nowo mianowany arcybiskup było zwołanie synodu diecezjalnego. Synod Archidiecezji Bahia zorganizowany został w dniach: 12 czerwca – 8 lipca 1707 roku i zawierał trzy sesje²²: pierwsza poświęcona sakramentom świętym, przykazaniom kościelnym, porządkowi w kościołach i przywilejom kościelnym; druga – zasadom zachowania się i postępowania duchowieństwa, testamentom, pogrzebom oraz zasadom zwoływania zgromadzeń kościelnych; trzecia – dyscyplinie kościelnej (przestępstwom i karom).

Potrzeba zwołania synodu diecezjalnego w Archidiecezji Bahia wpływała z troski jej pasterza, który – znając dobrze realia swojej diecezji – postanowił zorganizować życie religijne i posługę duszpasterską w swej die-

¹⁷ E. SALES SOUZA, *S. Francisco Xavier, Padroeiro de Salvador: Gênese de uma Devoção Impopular*, Brotéria 163 (2006), s. 653-669.

¹⁸ B. FEITLER, E. SALES SOUZA, *Estudo introdutório*, dz. cyt., s. 37.

¹⁹ B. FEITLER, E. SALES SOUZA, *Uma metrópole no ultramar português*, dz. cyt., s. 143.

²⁰ TAMŻE; B. FEITLER, E. SALES SOUZA, *Estudo introdutório*, dz. cyt., s. 40.

²¹ TAMŻE, dz. cyt., s. 8-9.

²² J. P. PAIVA, *Etiqueta e Cerimônias Públicas na Esfera da Igreja (XVII – XVIII)*, [w:] I. Jancsó, I Kantor (red.), *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo 2001, s. 86-87.

cezji zgodnie z wymogami Soboru Trydenckiego. Arcybiskup Sebastião Monteiro da Vide, w zaproszeniu na synod kierowanym do biskupa z Angoli, tak pisał: „Pragniemy poinformować, iż pragnąc zadośćuczynić wielkim i licznym obowiązkom, do których dźwignia na nasze słabe ludzkie ramiona nakłada urząd pasterski, który niegodnie sprawujemy; mając także na uwadze liczne nadużycia oraz brak diecezjalnych konstytucji synodalnych, których najjaśniejsi nasi poprzednicy z racji słusznych przeszkód i obowiązków nie uchwalili a z tego powodu ich troskę przekazywali Arcybiskupstwu w Lizbonie, których w wielu sprawach nie można było zastosować w tychże odległych prowincjach, postanowiliśmy uchwalić niniejsze konstytucje”²³.

Ojciec João Batista, podczas kazania wygłoszonego w trzecim dniu trwania synodu Archidiecezji Bahia w dniu 14 czerwca 1707 roku, tak określił cel zwołania tegoż synodu: „Istnieją prawa oparte na rozumie a synody zwoływane są w celu ustanawiania prawa (...). Aż do dzisiaj w Brazylii stosowane są prawa obce, gdyż cały rząd duchowy tegoż państwa nie miał innego prawa, poza konstytucjami obcymi; ponieważ nie we wszystkim stosował się w sposób doskonały do tego zarządzania, dzisiaj – z natchnienia Bożego i poruszeń Ducha Świętego – Jego Ekscelencja uchwała wam prawa własne (...). Ksiądz arcybiskup Monteiro da Vide, najwyższy Książe oraz Najjaśniejszy Dawid widząc Republikę Chrześcijańską tegoż państwa, zarządzaną wyłącznie konstytucjami innych diecezji a ponieważ nie były w stanie zachowywać ich doskonale, jak tego wymagały, bądź z powodu uwarunkować, bądź powodowane wpływem czasów zwołuje dzisiaj synod, by wam przekazać prawa doskonałe...”²⁴.

Uchwały synodu Archidiecezji Bahia (*Constituições Primeiras do Arcbispo da Bahia*), według planów arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide, miały być wydane drukiem już w 1711 roku, o czym informował on Stolicę Apostolską w relacji *ad limina* w dniu 30 sierpnia 1711 roku, nie mniej jednak pierwsze wydanie dokumentu miało miejsce dopiero w 1719 roku

²³ „Convocação do bispo de Angola”, [w:] B. FEITLER, E. SALES SOUZA, *Estudo introdutório*, dz. cyt., s. 43, tłum. własne.

²⁴ J. BATISTA, *Sermão no Terceyro dia do synodo diecesano, que se celebrou na Sé Cathedral da Cidade de Bahia, presidindo o Illustrissimo Senhor Dom Sebastiam Monteyro da Vide, Arcbispo Metropolitano deste Estado do Brasil, Prégado pelo Muyto Reverendo Padre Mestre Frey João Batista, Lente de Filosofia, et Theologia na sua Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal, et Presidente no seu Hospício da Bahia, em 14 de Julho anno de 1707, segunda oytava da festa do Espírito Santo*, Lisboa 1709, s. 10-11, [w:] B. FEITLER, E. SALES SOUZA, *Estudo introdutório*, dz. cyt., s. 50, tłum. własne.

w Lizbonie a kolejne w latach: 1720, 1765, 1853 i 1870²⁵. Ostatnie wydanie *Constituições Primeiras do Arcbisado da Bahia*, przygotowane przez komitet redakcyjny Soboru Watykańskiego I, nie zachowało się do naszych czasów. Najnowsze wydanie dokumentów synodu Archidiecezji Bahia (2010 rok) oparte zostało na wydaniu z roku 1853, które przygotował do druku ksiądz dr Ildefonso Xavier Ferreira, kanonik katedry w São Paulo²⁶.

3. Uchwały synodalne

Uchwały synodu Archidiecezji Bahia z 1707 roku zachowały swoją moc prawną do końca Monarchii Konstytucyjnej w Brazylii, tj. do 1889 roku. Synodalny dokument z 1707 roku ma określoną strukturę. Podzielony został na pięć ksiąg, z których każda ma wyodrębnioną ilość tytułów. Całość dokumentu zawiera 1318 numerów. Poszczególne tytuły konstytucji synodalnych wskazują na troskę arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide o wierność nauczaniu Soboru Trydenckiego w jego pasterskiej posłudze.

Księga pierwsza poświęcona jest zagadnieniom wiary katolickiej, sakramentom świętym ustanowionym przez Jezusa Chrystusa jako środki zbawienia. Zawiera 74 tytuły, których zawartość treściowa ułożona jest w 324 numerach. W księdze pierwszej znajdziemy więc wskazania dla proboszczów, jak mają nauczać wiary chrześcijańskiej w swoich parafiach (tytuł III). Obowiązek przekazu wiary dotyczy także wiernych świeckich, a więc rodziców oraz właścicieli niewolników, którzy powinni przekazywać ją swoim poddanym (tytuły: II, IV, VI). Ważne miejsce w dekretach synodalnych zajmuje kult Matki Bożej oraz świętych (księga pierwsza, tytuły: VII i VIII). Pastoralnej trosce o posługę sakramentów świętych Sebastião Monteiro da Vide poświęca w swoich konstytucjach najwięcej miejsca. Sprawowanie sakramentu chrztu, jego rola w życiu chrześcijańskim ujęte jest w tytułach: IX – XX. O materii, formie, roli, sprawowaniu sakramentu bierzmowania mówią tytuły: XXI i XXII. Eucharystia, znaczenie w życiu chrześcijańskim oraz jej sprawowanie ukazana jest w tytułach: XXIII – XXXII. Sakrament pokuty, jego ustanowienie, sprawowanie, rola w życiu chrześcijanina, trudności związane z tym sakramentem zawarte są w tytułach: XXXIII – XLVI; sakramentowi „ostatniego namaszczenia” kon-

²⁵ B. FEITLER, E. SALES SOUZA, *Estudo introdutório*, dz. cyt., s. 54–56.

²⁶ SEBASTIÃO MONTEIRO DA VIDE, *Constituições Primeiras do Arcbisado da Bahia*. Dzieło wydane przez Wydawnictwo „Editora da Universidade de São Paulo” (*Estudo introdutório* Bruno Feitler, Evergton Sales Souza), São Paulo 2010.

stytucje poświęcają tytuły: XLVII – XLVIII. Zagadnienia związane z sakramentem święceń ujęte są w tytułach: XLIX – LIX. W posłudze pastoralnej arcybiskupa Monteiro da Vide nie zabrakło również troski o oleje święte i ich roli w życiu Kościoła (tytuły: LX – LXI). Uchwały synodalnie obszernie ukazują rolę i znaczenie sakramentu małżeństwa w życiu chrześcijańskim (tytuły: LXII – LXIV). Sprawowanie sakramentu małżeństwa stanowiło ogromne wyzwanie duszpasterskie w okresie posługi pastoralnej arcybiskupa S. Monteiro da Vide. Wynikało to między innymi z uwarunkowań niewolnictwa. Problem stanowili często ci niewolnicy, co do których nie było pewności, czy zawarli uprzednio sakrament małżeństwa.

Księga druga konstytucji, zawierająca dwadzieścia siedem tytułów, ukazuje zagadnienia związane z rolą Mszy Świętej w życiu chrześcijańskim, jej sprawowaniem oraz obowiązkiem zachowania postu eucharystycznego. Księga zawiera również ustalenia związane z obowiązkiem przekazywania dziesięciny z racji sprawowanych sakramentów. Należy zauważyć, iż uchwały synodu Bahia odnoszące się do obowiązku dziesięciny – z racji na istniejący system patronatu królewskiego – przypominały, że podatek ów należy jest Jego Królewskiej Mości (numery: 419 – 421). Księga trzecia konstytucji, składająca się z trzydziestu dziewięciu tytułów, zawiera wskazania odnoszące się do obowiązków i zadań osób duchownych. W tej części dokumentu synodalnego zamieszczony jest również krótki katechizm, w którym ukazano zasady i sposoby nauczania prawd wiary (numery: 551 – 584). W czwartej księdze, zawierającej sześćdziesiąt pięć tytułów, ujęte są zasady odnoszące się do immunitetów związanych z osobami duchownymi, regulacjami odnoszonymi się do kościołów i innych obiektów sakralnych oraz dobrami kościelnymi. Ostatnia księga konstytucji, składająca się z siedemdziesięciu czterech tytułów, zawiera uchwały ujmujące zagadnienia związane z karami kościelnymi i procesem kanonicznym. Warto również zauważyć, iż arcybiskup S. Monteiro da Vide – z racji na brak norm dla przeprowadzania procesów kościelnych – już w 1704 roku przygotował *Regimento do Auditório Eclesiástico*. Dokument zawierał dwadzieścia pięć tytułów (724 numery) i wydany został w Coimbra (Portugalia) w 1720 roku²⁷.

Konstytucje Archidiecezji Bahia z 1707 roku w wielu miejscach opierały się na dokumentach kościelnych z Portugalii, cytując wielokrotnie ich ustalenia prawne, takie jak: konstytucje Archidiecezji Lizbona, diecezji: Guar-

²⁷ S. MONTEIRO DA VIDE, dz. cyt., s.739–906.

da, Porto, Braga, Lamego, Coimbra czy Évora. Należy zauważyć, iż arcybiskup S. Monteiro da Vide, przygotowując dokument synodalny, miał na uwadze powszechnie funkcjonujące ustawodawstwo kościelne ze szczególnym uwzględnieniem dokumentów Soboru Trydenckiego. W ustaleniach synodu z Bahia uwzględnione zostały także uwarunkowania społeczne i kulturowe, jakie istniały w XVIII wieku w Brazylii ze szczególnym podkreśleniem uzależnienia działalności Kościoła od patronatu królewskiego.

4. Znaczenie uchwał synodalnych dla rozwoju ewangelizacji

Uchwały synodu Archidiecezji Bahia wpłynęły pozytywnie na działalność ewangelizacyjną prowadzoną przez Kościół katolicki w okresie kolonialnym w Brazylii. Zawartość treściowa synodalnego prawa diecezjalnego oparta była na trosce o wierne wprowadzanie nauki Soboru Trydenckiego, a ich realizacja uzależniona była od uwarunkowań, które płynęły ze strony Korony Portugalskiej. Ustawodawstwo kościelne, zawarte w synodalnych konstytucjach z 1707 roku było jedynym, które funkcjonowało w okresie kolonialnym. W tym okresie - jak zauważa João Camillo de Oliveira Torres - „społeczeństwo brazylijskie było dogłębnie religijne, prawa Kościoła były oficjalnie uznawane przez państwo i miały pełną moc obowiązującą”²⁸.

Współcześnie nie brakuje ideologicznie zabarwionego podejścia niektórych historyków w Brazylii do ustawodawstwa synodu Archidiecezji Bahia, uchwalonego w okresie tzw. katolicyzmu patriarchalnego. Eduardo Hoornaert, oceniając konstytucje Sebastião Monteiro da Vide w perspektywie Kościelnych Wspólnot Podstawowych powstałych w XX wieku, stwierdza: „Pierwsze konstytucje Archidiecezji Bahia z 1707 roku są zredagowane w terminach: *zobowiązanie, obowiązek spełniania praktyk, konieczności*. Ojciec, uczący swe dzieci nauki katolickiej, to człowiek oddany spełnianiu zobowiązań katolika, nade wszystko dotyczących dorocznej spowiedzi i Komunii wielkanocnej. Chrzest i małżeństwo to także obowiązek wobec prawa kościelnego oderwany od życia ludu i jego duchowego wzrostu”²⁹. Uwzględniając historyczny kontekst działalności arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide spróbujemy wskazać na te elementy prawodawstwa synodalnego z 1707 roku, które znacząco wpłynęły na rozwój ewangelizacji Brazylii w XVIII wieku.

²⁸ J. C. DE OLIVEIRA TORRES, *História das Idéias Religiosas no Brasil*, São Paulo 1968, s. 35, tłum. własne.

²⁹ E. HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro 1550 - 1800*, dz. cyt. s. 80, tłum. własne.

4.1. Sakrament chrztu

Ustawodawstwo Soboru Trydenckiego kładło silny nacisk na rolę sakramentów w życiu religijnym wiernych. Z tego też względu troska duszpasterska arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide ukierunkowana była w sposób oczywisty na ten istotny aspekt ewangelizacji. Uwzględnianie w posłudze duszpasterskiej w metropolii Bahia specyfiki systemu niewolnictwa stanowił element oryginalności dokumentów synodalnych, bowiem ta część Brazylii stanowiła główne miejsce przywozu afrykańskich niewolników, jak również tutaj przebywała ich znacząca ilość³⁰.

Jedenaście tytułów konstytucji synodalnych poświęconych jest sakramentowi chrztu. Postanowienia ustalały wiek chrztu na siódmy rok życia dziecka (nr 53). W sytuacji kiedy rodzice nie byli ochrzczeni ustawy kościelne nakładały na właścicieli niewolników obowiązek udzielania chrztu takim dzieciom (numery: 52 i 53). Warunkiem podstawowym do przyjęcia chrztu była znajomość modlitw: Ojcze nasz, Zdrowaś Maryjo, jak też: *Credo*, dekalogu i przykazań kościelnych (numery: 54 i 56). Ustawodawstwo synodalne wprowadzało także możliwość udzielania chrztu „warunkowego” (nr 61). Arcybiskup S. Monteiro da Vide, z racji na istniejący system niewolnictwa, szczególną wagę przywiązywał do ewangelizacji niewolników (numery: 50 – 57). Przygotowana została w tym celu specjalna „Krótka instrukcja o tajemnicy wiary, dostosowana do języka używanego przez niewolników w Brazylii, w celu ich katechizowania” (*Breve instrução dos mistérios da fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela*)³¹. Istotnym elementem konstytucji synodalnych było wskazanie wiernym, także niewolnikom, na ich osobistą odpowiedzialność za rozwój wiary. Niemniej realizacja tychże postanowień kościelnych utrudniana była przez postawę właścicieli niewolników, którzy częstokroć nie byli zainteresowani życiem religijnym swoich poddanych³².

4.2. Sakrament pokuty

Sakrament pokuty, jego istota i znaczenie oraz zasady sprawowania odegrały w ustawodawstwie synodu z 1707 roku bardzo ważną rolę. Ar-

³⁰ Nt. niewolnictwa w Brazylii zob.: PH. D. CURTIN, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison-Milwaukee-London 1969; B. NOWAK, *Handel niewolnikami*, [w:] M. TYMOWSKI (red.), *Historia Afryki. Do początku XIX wieku*, Wrocław 1996, s. 1168-1230.

³¹ S. MONTEIRO DA VIDE, numery: 579-583, dz. cyt., s. 359-361, tłum. własne.

³² B. FEITLER, E. SALES SOUZA, *Estudo introdutório*, dz. cyt., s. 66.

cybiskup Sebastião Monteiro da Vide w uchwalonym prawie kościelnym wyznaczał kierunki dla prowadzonej w swojej metropolii ewangelizacji. W oparciu o wytyczne Soboru Trydenckiego formułował zasady odnoszące się do sakramentu pojednania człowieka z Bogiem i Kościołem (nr 130). Wizja duszpasterstwa arcybiskupa Monteiro da Vide porządkowała życie religijne wskazując na obowiązki chrześcijan co do korzystania z sakramentu pokuty w określonych okresach roku kościelnego (czas Wielkiego Postu i Wielkanocy) a jednocześnie zobowiązywała duchowieństwo do troski o swoich wiernych w tym zakresie duszpasterskiej posługi (numery: 123 – 191). Warto zwrócić uwagę na niezmiernie ważny element w konstytucjach - troskę arcybiskupa Monteiro da Vide o chorych. Synod polecał lekarzom, by uwrażliwiali swych pacjentów na konieczność korzystania z sakramentów świętych w procesie leczenia. Odwołując się w statutach synodalnych do konstytucji apostolskiej papieża Piusa V *Super gregem Domini*, arcybiskup Monteiro da Vide tworzył podwaliny duszpasterstwa chorych w swojej archidiecezji (numery: 160 – 161). Troska o chorych znalazła także miejsce w sprawowaniu sakramentu „ostatniego namaszczenia” (*Sacramentum extrema unctionis*), któremu synod poświęcił trzy tytuły: XLVII – XLIX (numery: 191 – 205).

4.3. Eucharystia

Sakrament Eucharystii stanowił centrum nauczania synodalnego. Codzienne sprawowanie Najświętszej Eucharystii w Archidiecezji Bahia było obowiązkiem duchowieństwa (nr 91) a wierni świeccy mieli prawo do częstego korzystania z tego sakramentu (nr 92)³³. Statuty synodalne ustalały wiek przystępowania do Komunii Świętej (nr 86): mężczyźni – w wieku 14 lat, kobiety – w wieku 12 lat. Nakazywano, by przynajmniej raz w roku wierni przystępowali do Komunii Świętej w okresie Wielkanocy. Sakrament Eucharystii – zgodnie z numerem 86 - wierni mogli także przyjmować w ciągu całego Wielkiego Postu aż do „Białej niedzieli” (*Dominica in Albis*). Czas Komunii wielkanocnej dla afrykańskich niewolników - z racji na utrzymanie ciągłości produkcji w cukrowniach, gdzie pracowali niewolnicy - statuty synodalne przedłużały do Uroczystości Zesłania Ducha Świętego (nr 86). O wielkiej roli sakramentu Eucharystii w dziele ewange-

³³ Arcybiskup S. Monteiro da Vide opierał się w swoim ustawodawstwie na dekrete ws. *Quotidianam Communionem* zatwierdzonym przez papieża Inocentego XI w dniu 12.02.1679 r., S. MONTEIRO DA VIDE, dz. cyt., s. 169.

lizacji świadczy troska pasterza archidiecezji o świętość życia duchowieństwa. Statuty synodalne polecały, by duchowni korzystali z sakramentu pokuty przynajmniej jeden raz w ciągu ośmiu dni, aby w ten sposób uszanować świętość tego sakramentu i ustrzec się grzechu śmiertelnego (numery: 92 i 97).

4.4. Sakrament małżeństwa

Sakrament małżeństwa stanowił poważny problem w misjonarskiej posłudze okresu kolonialnego w Brazylii. Zdecydowaną większość ówczesnej społeczności wiernych archidiecezji stanowili afrykańscy niewolnicy. Pojawiał się często problem nieprzychylności właścicieli plantacji jeśli chodzi o zawieranie sakramentalnego małżeństwa przez niewolników³⁴. Statuty synodalne, odnośnie do małżeństwa niewolników, opierały swoje ustalenia na bulli papieża Grzegorza XIII z 25 stycznia 1585 roku.³⁵ Według niej polecano proboszczom, by nawróconym niewolnikom - co do których nie ma pewności, że zawarli małżeństwo - udzielać dyspensy od zawartego uprzednio małżeństwa (nr 304). Regulacje prawne, dające ordynariuszom w Brazylii możliwość dyspensowania od cenzur kościelnych, zawarte zostały m. in.: w *breve* Piusa IV *Insuper eminenti* z 28 stycznia 1561 roku oraz w *breve* Piusa V *Cum gratiarum animum* z 25 grudnia 1567 roku³⁶.

Posługa duszpasterska związana z sakramentem małżeństwa uwzględniała cały kontekst systemu niewolnictwa. W numerze 303 synodu stwierdzano: „Ustalamy, że jeśli się ożenią (niewolnicy), pozostają nadal niewolnikami i są nadal zobowiązani do całkowitej służby swemu panu”³⁷. Małżeństwo mogli zawrzeć tylko ci niewolnicy, którzy zapoznali się z nauką chrześcijańską i wynikającymi z niej obowiązkami odnoszącymi się do małżeństwa, o ile właściciele niewolników nie będą przeciwni zawarciu tegoż małżeństwa (nr 304). Taki status społeczny niewolników generował liczne problemy, jak np. aborcja czy niska prokreacja wśród niewolników³⁸. Dzieci w wieku 6 – 7 lat przedstawiały już wartość produkcyjną, stąd też właściciele cukrowni utrudniali zawieranie małżeństwa pomiędzy niewolnikami. Istniała także zależność między zapotrzebowaniem na siłę roboczą

³⁴ E. HOORNAERT, *A cristandade durante a primeira época colonial*, dz. cyt., s. 314.

³⁵ S. MONTEIRO DA VIDE, dz. cyt., s. 260.

³⁶ S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. II, Lisboa 1938, s. 295-296.

³⁷ S. MONTEIRO DA VIDE, dz. cyt., s. 259, tłum. własne.

³⁸ S. LEITE, dz. cyt., s. 296.

niewolników a poligamią i konkubinatem (konkubinaty wśród niewolników omawiał synod w numerze 989) oraz relatywizmem moralnym w postawie właścicieli niewolników (nr 988). Statuty synodalne wyrażały wielką troskę arcybiskupa S. Monteiro da Vide o prawo niewolników do życia sakramentalnym małżeństwie.

4.5. Sakrament święceń

Arcybiskup S. Monteiro da Vide w swoim sprawozdaniu o stanie archidiecezji (*Noticias*) w roku 1712 wzmiankował, iż bardzo brakuje proboszczów, którzy zajęliby się w sposób właściwy prowadzeniem duszpasterstwa³⁹. Wskazywał również na trudności, jakie musieli pokonywać proboszczowie: ogromne odległości pomiędzy miejscowościami na terenie całego stanu Bahia, jak też wielkie potrzeby finansowe służące utrzymaniu poszczególnych ośrodków duszpasterskich. Stąd też zwracał się do władz Korony Portugalskiej, by wspomagały rozwój „prawdziwego kultu Bożego i wiary chrześcijańskiej” i by „nie przedkładały dóbr ziemskich nad służbę Bogu”⁴⁰. W duszpasterskiej trosce o wiernych arcybiskup Monteiro da Vide starał się uwzględnić posługę zakonów: jezuitów, franciszkanów, karmelitów czy kapucynów, które w znaczący sposób wspierały arcybiskupa w dziele ewangelizacji. W *Noticias* S. Monteiro da Vide zwracał się z gorącym apelem do wspomnianych zakonów, by kontynuowali działalność ewangelizacyjną wśród Indian, jak również niewolników afrykańskich i ludności białej⁴¹.

Arcybiskup Monteiro da Vide - mając na uwadze rolę, jaką mieli do odegrania w ewangelizacji duchowni diecezjalni i zakonni - podkreślał w swoich konstytucjach znaczenie sakramentu święceń, o czym świadczy dwanaście tytułów tegoż dokumentu. W pierwszej połowie XVIII wieku w Brazylii odnotowano nieznaczny wzrost zainteresowania powołaniem do kapłaństwa. W diecezji Rio de Janeiro, na przykład, w latach 1680 – 1700 wyświęcono 147 kapłanów, a w okresie 1702 – 1721 święceń kapłańskich udzielono tam już 374 osobom⁴². Diecezja Rio de Janeiro, od jej utworzenia

³⁹ A. RUBERT, *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, t. III, Santa Maria (RS) 1982, s. 30.

⁴⁰ C. DA COSTA E SILVA, *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*, Salvador 2001, s. 36, tłum. własne.

⁴¹ TAMŻE, s. 40-42.

⁴² F. VINAGRE FERREIRA, *Igreja e sociedade no Mundo colonial: a expansão do clero secular no bispado de D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721)*, <http://www.snh2015.anpuh.org/reso->

w 1676 roku aż do 1745 roku, obejmowała rozległy obszar dzisiejszych stanów: Bahia (część południowa), Espírito Santo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul São Paulo, Paraná, Minas Gerais, Mato Grosso i Goiás⁴³. Znaczący natomiast wzrost wyświęconych kapłanów w diecezji Rio de Janeiro wystąpił w drugiej połowie XVIII wieku, to jest w latach 1746 – 1772 (960 kapłanów) i 1774 – 1804 (1311 kapłanów). Wpływ na taki wzrost ilości duchowieństwa diecezjalnego – według José Pedro Paiva – mogło mieć odkrycie pokładów złota na przełomie XVII i XVIII wieku, stały wzrost liczby ludności, jak również troska biskupów o wzrost powołań kapłańskich. Miaowanie nowych biskupów w Brazylii, pochodzących spośród duchowieństwa diecezjalnego w Portugalii, zapewne wpływało także na wzrost liczby duchowieństwa diecezjalnego⁴⁴. Wzrost liczby duchowieństwa w okresie kolonialnym mógł wynikać także ze specyfiki decyzji poszczególnych biskupów, które często wpływały na zmianę przepisów łagodzących surowość wymogów związanych z kształceniem alumnów⁴⁵.

Arcybiskup Monteiro da Vide w synodalnym ustawodawstwie kładł silny nacisk na właściwe przygotowanie kandydatów do kapłaństwa. Konstytucje – zgodnie z Soborem Trydenckim - wymieniały istotne elementy, które należało uwzględniać w procesie przygotowania do kapłaństwa: wiara chrześcijańska, właściwa postawa moralna, zdobyta odpowiednia wiedza, określony prawem wiek kanoniczny, posiadane beneficjum, pensję lub odziedziczony majątek (nr 228). Zwracano również uwagę, i to jeszcze przed udzieleniem „niższych święceń” oraz tonsury, by kandydat do kapłaństwa posiadał odpowiednie pochodzenie (nr 214). Dokumenty synodalne wskazywały na przepisy obowiązujące przy przyjmowaniu święceń niższych i wyższych w archidiecezji, zarówno duchownych diecezjalnych, jak osób zakonnych (numery: 234 – 238). Przepisy te – zgodnie z Soborem Trydenckim – stanowiły w XVIII wieku w Brazylii wytyczne także

urces/anais/39/1434388659_ARQUIVO_TextoAnpuh2015-FernandaFerreira.pdf [dostęp: 10.07.2016]. Dane, uzyskane przez autorkę, pochodzą z Archiwum Kurii Metropolitalnej w Rio de Janeiro.

⁴³ A.J. MACHADO OLIVEIRA, *O hábito de São Pedro e o clero de cor na América Portuguesa: trajetórias, mobilidade social e hierarquias* (1671-1822), Rio de Janeiro 2010-2012, s. 18.

⁴⁴ J.P. PAIVA, *Dom Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750)*, [w:] B. FEITLER, E. SALES SOUZA (red.), *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, dz. cyt., s. 35. Pisze o tym także A. RUBERT, *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, dz. cyt., s. 41-43.

⁴⁵ CH.R. BOXER, *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo 2007, s. 28.

dla innych diecezji odnośnie do udzielania sakramentu święceń. Synod z 1707 roku porządkował także status poszczególnych duchownych, którzy przybywali do Archidiecezji Bahia. Zgodnie z uchwałami Soboru Trydenckiego każdy kapłan spoza diecezji musiał udokumentować swoją przynależność diecezjalną i – po uzyskaniu zgody metropolity z Bahia – mógł pełnić tam kapłańską posługę (numery: 239 – 245). Istotnego znaczenia nabierały szczegółowe przepisy dokumentów synodalnych odnoszące się do postawy i życia duchowieństwa oraz jego posługi w dziele ewangelizacji (numery: 438 - 638). Mając na uwadze uchwały Soboru Trydenckiego, nakazujące tworzenie seminariów duchownych, arcybiskup S. Monteiro da Vide ubiegał się u króla o pozwolenie na utworzenie seminarium w swojej archidiecezji⁴⁶.

Ważną sprawę w zarządzaniu diecezją przez biskupa stanowiła kwestia mianowania proboszczów w poszczególnych parafiach. Arcybiskup S. Monteiro da Vide stosował się w swoich decyzjach do wytycznych Soboru Trydenckiego. Statuty synodalne wskazywały, iż mianowanie proboszczów i troska o poszczególne parafie należała do decyzji biskupa, który miał organizować publiczny konkurs na to stanowisko. Kandydaci byli egzaminowani przez powołaną komisję diecezjalną a biskup przedstawiał wybranego kandydata do zatwierdzenia przez władze Korony Portugalskiej (nr 519). Funkcjonowanie archidiecezji i poszczególnych parafii wymagało środków finansowych, które pochodzić miały ze środków płynących z kasy królewskiej, jak też i z dziesięciny płaconej przez wiernych oraz wszystkie wspólnoty, takie jak: konfraternie i bractwa, szpitale, żołnierzy, zakony (numery: 414 – 437).

W synodalnym ustawodawstwie uregulowany został również status eremitów, których pustelnie otrzymały niezależność od parafii (numery: 626 – 629). Eremita należeli do grupy świeckich przywódców duchowych. Synod nakreślał ich rolę w życiu religijnym: mieli wspomagać rozwój kultu religijnego, dbać o czystość ośrodków i przedmiotów kultowych, organizować przygotowanie celebracji Mszy Świętych (nr 628). Eremita mieli używać ustalonego stroju, odmiennego jednak od stroju duchownego i zamieszkiwać w odosobnieniu (nr 629). Eremita żyli z otrzymywanych ofiar, prowadzili pokutniczy tryb życia, ofiarowywali swoje cierpienia za grzechy własne oraz tych, którzy o taką ofiarę prosili. Bardzo powszechnym był

⁴⁶ Dekret Piusa IV *Cum adolescentium aetas* (15 lipca 1563). Na temat seminarium w Archidiecezji Bahia szerzej zob. A. RUBERT, F. WESTPHALEN, *O primeiro seminário tridentino no Brasil*, Revista Eclesiástica Brasileira 30 (1970), s. 129-135.

zwyczaj noszenia przez eremitów przedmiotów pobożności ludowej zawieszanych na szyi, jak np. małe kapliczki czy relikwiarze⁴⁷. Synodalne ustawodawstwo miało na celu zlikwidować napięcia, jakie występowały pomiędzy duchowieństwem a eremitami. Wynikały one między innymi z faktu, iż pustelnicy – niezależni dotychczas od władzy kościelnej – wykorzystywali często brak obecności duchownych na danym terenie, udzielając chrztów czy błogosławieństwa miejscowej ludności.

Zakończenie

Arcybiskup Sebastião Monteiro da Vide stanowi modelowy przykład biskupa XVIII wieku w Brazylii, wiernego w całej pełni nauczaniu Kościoła zawartego w dokumentach Soboru Trydenckiego. Zwołanie synodu Archidiecezji Bahia w 1707 roku, jak też uchwalenie i wydanie drukiem jego uchwał w 1720 roku, wskazuje na istotę posługi pasterskiej arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide. Konstytucje synodalne, które obowiązywały do ogłoszenia Republiki w 1889 roku, podnosiły rangę metropolii Bahia, który był jednocześnie prymasem Brazylii. Wydanie dokumentów synodalnych przyczyniło się do rozkrzewienia nauki katolickiej i praktyk religijnych zarówno w Brazylii, jak i na terenie całej Korony Portugalskiej. Osobiste zaangażowanie w redakcję ustawodawstwa synodalnego i jego publikacje sytuuje arcybiskupa S. Monteiro da Vide w rzędzie najbardziej znakomitych pasterzy na stolicy prymasowskiej w stanie Bahia w ciągu całego XVIII wieku. Na podkreślenie zasługuje również troska arcybiskupa o niewolików afrykańskich i objęcie ich dziełem ewangelizacji.

Arcybiskup S. Monteiro da Vide, podczas dwudziestu jeden lat biskupiej posługi, zbudował mocne podwaliny pod realizację dzieła ewangelizacji przez swoich następców na stolicy metropolitalnej w stanie Bahia. Program duszpasterski, zawarty w ustawodawstwie synodalnym, stanowił na owe czasy doskonały model realizacji Soboru Trydenckiego w zamorskiej Brazylii. Sebastião Monteiro da Vide, jako jeden z nielicznych hierarchów Kościoła w XVIII wieku w Brazylii, ukazał w swym posługiwaniu wielką troskę o właściwą postawę duchowieństwa i jego duszpasterską posługę, rozwój kultu Bożego, sakramentalny wymiar ewangelizacji oraz katechizację. Jego troska o rozwój ewangelizacji w Archidiecezji Bahia wpływała zarówno z głębokiego wykształcenia kanonicznego, jak również z jego głę-

⁴⁷ P.A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro*, Revista Eclesiástica Brasileira 36/141 (1976), s. 136.

bokiej duchowości.

Występująca współcześnie – ze strony niektórych autorów - krytyka ustawodawstwa synodu Archidiecezji Bahia odnosząca się do formy, w jakiej ujęte zostały przepisy kościelne porządkujące prawdy wiary i życie religijno – moralne nie uwzględnia historycznego kontekstu, jak też nie bierze pod uwagę głębi wizji Kościoła w nauczaniu arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide. Wizja ta, którą dobitnie wyraża zasada *sentire cum Ecclesia*, wskazuje na pełną świadomość arcybiskupa Monteiro da Vide co do zachowania integralności chrześcijańskiej wiary oraz jedności Kościoła lokalnego z Kościołem powszechnym.

Streszczenie

Artykuł przedstawia organizację i ustawodawstwo pierwszego synodu w Brazylii oraz jego znaczenie dla ewangelizacji Brazylii w XVIII wieku. Synodalne konstytucje arcybiskupa Sebastião Monteiro da Vide stanowiły ważny element w procesie realizacji nauczania Soboru Trydenckiego w Brazylii aż do ogłoszenia Republiki w 1889 roku. Na początku zarysowana została organizacja struktur kościelnych w XVIII wieku w Brazylii. Ponadto nakreślimy organizację oraz przebieg synodu. Następnie przedstawimy uchwały synodalne oraz te z nich, które w znaczący sposób przyczyniły się do ewangelizacji w okresie kolonialnym w Brazylii.

Słowa kluczowe: *Sebastião Monteiro da Vide, Sobór Trydencki, synod, ewangelizacja, Brazylia, okres kolonialny.*

The Synod of the Archdiocese of Bahia and its Importance for the Evangelization of Brazil in the Eighteenth Century

Summary

The article presents the organization and constitutions of the first synod in Brazil and his importance for the evangelization of Brazil in 18th century. The synodal constitutions of archbishop Sebastião Monteiro da Vide were an important element in the process of realization of the Tridentine Council teaching in Brazil until the proclamation of the Republic in 1889. In the beginning it has been outlined an organization of the ecclesiastical

structures in 18th century in Brazil. Then we portrait the organization and procedures of the synod. Next we focus on the constitutions and that of their decisions which promoted effectively the evangelization during the colonial period in Brazil.

Key words: *Sebastião Monteiro da Vide, Tridentine Council, synod, evangelization, Brazil, colonial period.*

THE LAY FAITHFUL'S RESPONSABILITY FOR THE MISSIONS

Contents: 1. The topicality of the missionary call; 2. The areas of the lay faithful's involvement in the support for the missions; 3. The reasons for the laypeople's involvement in the missionary activity; 4. Chance or burden?.

During the three previous centuries of the Church's history, we see the increasing role of the lay faithful in the missionary activity of the Church. This missionary involvement is accompanied by the deepening of the theological reflection about the lay faithful's responsibility for the missions. *Magisterium Ecclesiae* draws attention to the fact that they are not only the collaborators of the missionaries but true missionary disciples who fulfil the missionary call from Christ. In this article we will recall the arguments for the topicality of the missionary work and the necessity of the lay's involvement in it. Then, we will indicate the areas of missionary work for the lay and the forms of their collaboration with the missionaries. At the end, we will recall the themes of the lay's missionary involvement, underlined in the Church's teachings in the previous centuries.

1. The topicality of the missionary call

The Church, obedient to the Christ's call: "Go into the whole world and preach the gospel to all creation." (Mark 16:15, see also Matthew 28:19), during the long centuries of her existence, cared particularly about the evangelization of the people, who hadn't yet been reached by the light of the Gospel. The Bishops of Rome ran the missionary work with intensity

Ks. dr Zbigniew Sobolewski – kapłan diecezji siedleckiej, dyrektor Działu Pomocy „Ad Gentes w Warszawie, wykładowca teologii moralnej w WSD Siedlce, autor licznych publikacji naukowych i artykułów z teologii moralnej oraz duchowości. Zajmuje się również promowaniem wolontariatu młodzieżowego Caritas.

and strength varying in different centuries, by sending bishops and priests as missionaries to the farthest corners of Europe and the world. A big credit for the missionary work should also go to the religious congregations, who were entrusted with the evangelization of whole continents.

The modern Church also pays special attention to the “ad gentes” missions. Pope Benedict XV, who is a witness of this care, wrote in an Apostolic Letter addressed to the bishops just after the end of World War I: “Before He returned to His Father, Our Lord Jesus Christ addressed to His disciples the words: « Go into the whole world and preach the gospel to all creation » (Mark 16:15). With these words He committed to them a duty, a momentous and a holy charge, that was not to lapse with the death of the Apostles but would bind their successors, one after another, until the end of the world - as long, that is, as there remained on this earth men whom the truth might set free. Entrusted with this mandate, « they went forth and preached everywhere » (Mark 16:20) the word of God, so that « through all the earth their voice resounds, and to the ends of the world, their message » (Psalm 18:5). From that time on, as the centuries have passed, the Church has never forgotten that command God gave her, and never yet has she ceased to dispatch to every corner of the world her couriers of the doctrine He entrusted to her, and her ministers of the eternal salvation that was delivered through Christ to the race of men.”¹

Thanks to the personal involvement of popes, 19th and 20th centuries became the period of missionary awakening and the involvement in evangelization of multitudes of laypeople. Modern popes draw attention to the necessity of making an effort for the missionary works in the modern world, appealing for concern about missions not only to bishops, priests, nuns and monks, but also to the lay faithful. They indicate at the same time the topicality of the Christ’s missionary call and the pressing necessity of fulfilling it by the Church.

In the encyclical *Sancta Dei Civitas* (3 December 1880), pope Leo XIII appealed for the prayer for the propagation of faith in the missionary countries and for the generous support of the missionaries. He underlined that “this work tends directly to the glory of the Divine name and to the spread of the Kingdom of Christ upon earth. But it is incredibly beneficial to those who are called out of the filth of vice and the shadow of death; and who, being made partakers of eternal life, are also brought out of barbarism and

¹ BENEDICT XV, Apostolic Letter *Maximum illud*, 30 XI 1919.

a state of savage manners into the fullness of civilised life. Moreover, it is highly useful and advantageous to those who take any part in it, since it procures them spiritual riches, supplies them with an occasion of merit, and renders, as it were, God himself their debtor”².

The popes indicated the increasing number of people not knowing Christ and His Gospel. Pius XII wrote: “Let us remember that our brethren « who sat in darkness and shadow » (Ps., 106:10.) form an immense multitude that can be reckoned at about 1,000,000,000. Hence it appears that the ineffable sigh of the most loving Heart of Christ is echoing still: « And other sheep I have that are not of this fold: them also I must bring. And they shall hear my voice: and there shall be one fold and one shepherd » (John 10:16)”³.

The necessity of the missionary work was noticed at the Second Vatican Council. In the Decree on the Mission Activity of the Church, the Council Fathers confirmed that the Church still shoulder the necessity – but also a sacred right – of proclaiming the Gospel; thus the missionary work, both at present and always, fully remains its power and necessity. For the topicality of the “ad gentes” missions stays the fact that “the Gospel message has not yet, or hardly yet, been heard by two million human beings (and their number is increasing daily), who are formed into large and distinct groups by permanent cultural ties, by ancient religious traditions, and by firm bonds of social necessity”⁴.

Similarly, in his encyclical *Redemptoris missio*, John Paul II as an argument for “the urgency of missionary evangelization” provides the fact that since the end of the Second Vatican Council the number of non-Christians has doubled⁵. Benedict XVI and Francis also continuously mobilize the Church to undertake missionary work. As John Paul II did, they call for the new evangelization and appeal to the Church to go out to the “peripheries” of the world, where Christ has not yet been known.

However, the most important source of the missionary involvement of the Church is not the demographic argument. The reason for the topicality of the missions in modern world is to be found in the self-awareness of the Church as a community of missionary disciples and in her lasting task from Christ. The Church would deny her identity and mission, if she

² LEO XIII, *Sancta Dei Civitas*, 3 XII 1880 r.

³ PIUS XII, Encyclical *Evangelii praecones*, 2 VI 1951 r.

⁴ *Ad gentes* no. 10.

⁵ See *Redemptoris missio* no. 3.

forgot about her being sent to the nations, abandoned efforts to evangelize and withdrew into herself, being content with concern for preserving her previous state of possession. She was called to carry the Christ's message to the people all over the world. This missionary call has timeless and irrevocable character and is rooted in the very nature and mission of the community of faith.

2. The areas of the lay faithful's involvement in the support for the missions

We can observe kind of evolution in the view of the Magisterium on the involvement of the lay people in the "ad gentes" missionary work. In 19th and 20th centuries, the popes underlined the role of bishops, diocesan priests and members of religious congregations in the missionary work. It was their duty to undertake missionary work. The lay missionaries were seen as assistants of the missionaries. They were entrusted with the areas of missionary work where professional competences were needed. They could run caring and educational institutions, schools, hospitals and charitable institutions.

Laypeople who didn't go for the missions were seen as spiritual and material support for the missions. Their role was limited primarily to help the missionaries by prayer and collections. As an ideal concern for the missions, the Church showed them the character of Saint Thérèse of the Child Jesus and the Holy Face who was accorded a patroness of missions even though she spend all her life in the convent and never leaved her homeland.⁶ Thérèse of Lisieux prayed for the missions, she offered God numerous mortifications and sacrifices for them and corresponded with missionaries.

In the period after the Second Vatican Council, the Church's awareness of the role of the lay faithful increases. They are seen not only as missionary support and the assistants of the missionaries, but as their true and real collaborators even if they do not go to the missionary countries. The crowning of the evolution of the Church's view on the lay faithful role in the missionary service is the pope Francis's statement that "we are all mis-

⁶ See entry: *Teresa z Lisieux*, w: V. SCHAUBER, H. M. SCHINDLER, *Ilustrowany leksykon świętych*, Kielce „Jedność” 2008, pp. 705-706.

sionary disciples”⁷.

The Bishops of Rome draw attention to the fact that the appreciation of the lay faithful's participation in the missionary work of the Church does not result from the staff shortage among the clergy but is justified by ecclesiology and missiology. Lay missionaries and lay faithful who support missions are not appreciated because the missionary vocations among clergymen and nuns are lacking, but because it results from the commitments of Baptism and the general character of the missionary duty in the Church.

Traditionally, the Church indicates three ways of the missionary involvement for the lay faithful who can contribute to the development of the missions. “The Catholic Church, most loving mother of all men, call on all her children to be zealous in helping these intrepid missionaries by their offerings, by prayer and by fostering missionary vocations. In motherly fashion she compels them to wear the livery of tender compassion (Cf. Coloss. 3:12.), and to take part, if not in the actual apostolate, at least by zealous cooperation, and not allow the wish of the most loving Heart of Jesus to remain unrealized, who « came to seek and to save what was lost » (Luke 19:10). If they help in any way to bring the light and consolations of the Faith to one hearth, let them understand that a Divine force has been thus released, which will keep on growing in momentum throughout the ages. If they help even one candidate for the priesthood, they will fully share in all the future Masses and in all the fruits of sanctity and apostolic works that will be his. Indeed, all the faithful make up one and the same immense family who, as members of the Church militant, suffering and triumphant, share their benefits with one another. There seems to be nothing more apt than the dogma of the «Communion of Saints» for bringing home to the people the utility and importance of the missions.”⁸

The basic form of the lay faithful involvement in the Church's missionary work is prayer. Its priority results from the awareness of the fact that missions are not the human work in which creativity, material and financial potential or missionaries' organisational skills count, but they are the matter of faith. It is God who is the source of missions and at the same time – a guarantor of their efficiency. It was already Benedict XV who, desiring the renewal of missionary zeal after World War I, drew attention to the fact that the prayer for missions and missionaries constitute an important form

⁷ See *Evangelii gaudium* no. 121.

⁸ Pius XII, Encyclical *Evangelii praecones* (2 VI 1951).

of spiritual help for the missionary works of the Church. He wrote: “We have already insisted that the toil of our missionaries would be futile and barren unless divine grace rendered it vital and fruitful. St. Paul referred to this fact when he said, « It was I who planted the seed; it is Apollo who waters it; but it is God Who makes it grow » (I Cor. 3:6). We must remember, however, that we have a way of obtaining this grace - the way of humble and persevering prayer. As Our Lord said, « ... regarding anything they ask for, their prayer shall be granted by My Father in heaven » (Matthew 18:19). This kind of « prayer cannot fail, especially in this cause. For no cause is dearer or more pleasing to God than this one. While the Israelites fought their battle with Amalech, Moses took his stand on a great hill and, lifting up his hands, implored God’s aid for his people. The teachers of the Gospel are manfully at work in the Lord’s vineyard, and it is the duty of all the faithful to follow the example of Moses and grant them the support of their prayers”⁹.

Pius XII encouraged to unceasing prayer for the mission and indicated some seasons of liturgical year as convenient for this prayer. “We think the following seasons would be particularly opportune: Advent, when we recall the expectation of a Savior by the human race as well as the providential preparations for the coming of the Savior; the feast of Epiphany which reveals the Savior born among men; and Pentecost when we celebrate the foundation of the Church under the inspiration of the Holy Ghost.”¹⁰

Leo XIII underlined that the prayer is an easy form of supporting missions and that all Christians, even the poorest and the most busy, can participate in this way in the missionary help. All Christians can help missions by praying for them. “For who is there of such slender fortune that he is hindered from giving at one time or other a small alms, or occupied by so many things that he cannot pray to God for the messengers of the Holy Gospel?”¹¹

The neglect of prayer comes from religious indifference, succumbing to the world’s mentality, the neglect of Christian obligations or weak faith.¹²

The justification of the duty of prayer for the missions are Christ’s words: “The harvest is plentiful but the workers are few. Ask the Lord of the harvest, therefore, to send out workers into his harvest field” (Matthew

⁹ BENEDICT XV, Apostolic Letter *Maximum illud* (30 XI 1919).

¹⁰ PIUS XII, Encyclical *Fidei donum*, 21 IV 1957.

¹¹ LEO XIII, *Sancta Dei Civitas*, 3 XII 1880 r.

¹² *Ibidem*

9:37-38).

The humble and trustful prayer for the missions is connected with offering Masses for the missions. "Of course, the most excellent prayer of all is the one offered daily at the altar by Christ Jesus, the High Priest, to God the Father when the holy sacrifice of Redemption is renewed. Accordingly, let many Masses be offered for the sacred missions, especially in this our time on which the future growth of the Church in many areas is perhaps dependent. This is in accordance with the prayers of our Lord Who loves His Church and wishes her to flourish and enlarge her borders throughout the whole world."¹³

Apart from the prayer for the missions, an important form of spiritual help is offering sufferings, scarcities and hardships by older, ill or disabled people. The Church encourages unceasingly to accompany the prayer by spiritual offering.

Pius XII and many modern popes encouraged persistently to support missions with financial and material help. The material resources are necessary for conducting missionary activity. The missionary outposts are usually located in very poor, undeveloped countries where the access to the achievements of civilization is limited (electricity, potable water and routes in good condition are very rare; access to the health care and schools is a privilege for the few). New missionary Churches cannot develop by their own means. They are doomed for the help of others to ensure the proper functioning of the schools, hospitals, nurseries, kindergartens, school dormitories, caring institutions and other establishments. Therefore the popes appealed to the lay faithful for generosity for the missions.¹⁴ "Let almsgiving be added to prayer, for its efficacy is such that it will render those who are widely separated in place and distracted with other cares coadjutors of Apostolic men, and will make them their companions both in labour and merit. The times, indeed, are such that many persons suffer from want at home; but let no one despond on that account, for the amount required for this purpose can scarcely be a heavy contribution for any one, although from many small sums added together tolerably large supplies can be raised. But when you, Venerable Brethren, are engaged in exhortation, let everyone consider that his liberality will not be to him a loss, but again, because he that giveth to the poor lendeth to the Lord, and on that

¹³ PIUS XII, Encyclical *Fidei donum*, 21 IV 1957.

¹⁴ See LEO XIII, *Sancta Dei Civitas*, 3 XII 1880 r.; BENEDICT XV, Apostolic Letter *Maximum illud*, 30 XI 1919; PIUS XII, Encyclical *Fidei donum*, 21 IV 1957.

account the practice of almsgiving has been called the most profitable of all practices. Certainly if, according to the testimony of Jesus Christ, a cup of cold water given to one of these little ones will not lose its reward, the most ample reward will await him who shall have spent even a small sum of money upon sacred missions, and, adding also his prayers, exercises at the same time many and various offices of charity, and, doing that which the holy Fathers have said is the most divine of all divine works, becomes a helper of God Himself for the salvation of his neighbours.”¹⁵ The prayer for the missions should be accompanied by the almsgiving¹⁶.

As the main reasons for which the lay faithful should help financially and materially the missions the popes indicate the desire for acquisition of souls for Christ¹⁷, concern for the Church, which is the mystical Body of Christ in which ones are responsible for the others, and solidarity with the poor. Pope Pius XII wrote: “We are aware of the difficulties of our times, and of the dire straits to which the ancient dioceses of Europe and America are reduced. But if we reason correctly, we can easily see that the poverty of some dioceses will appear to be abundant by comparison with the extreme need that prevails in others. Such a comparison, however, is without any point, since it is of less importance to balance statistics than to urge all the faithful, as We have done on another auspicious occasion, «to range themselves voluntarily beneath the Christian standards of abstinence and self-denial, beyond the requirements of the moral law, in accordance with each one’s ability, as the grace of God inspires them and as their station in life permits. » We also added, «let people devote to charity what they withdraw from vanities, and mercifully meet the needs of the Church and of her poor. » How many good works some missionary, now hindered in his apostolic labours by poverty, might not accomplish with the money not infrequently squandered on fleeting enjoyment by some thoughtless Christian! It behooves every child of the Church, every family, every group of Christians to examine themselves diligently on this point. Let them reflect on these words: «You know the graciousness of our Lord Jesus Christ - how, being rich, he became poor for your sakes, that by his poverty you might become rich ». Then let them set aside some of their superfluities, nay, at times, something of what they need. Remember that in your charity are found the means whereby the boundaries of religion may be broadened;

¹⁵ LEO XIII, *Sancta Dei Civitas*, 3 XII 1880 r.

¹⁶ PIUS XII, Encyclical *Fidei donum*, 21 IV 1957.

¹⁷ BENEDICT XV, Apostolic Letter *Maximum illud*, 30 XI 1919.

and the face of the earth will be renewed if charity prevails.”¹⁸

The lay faithful are obliged to remedy the insufficient number of missionaries by fostering the missionary vocations¹⁹. Hence a special appeal to the Catholic families for becoming a place of growth with the desire for sacrificing life for the missions.

In the modern Church we see a phenomenon of the development of the missionary voluntary service among laypeople, particularly the young ones. They take a bit of responsibility for the “ad gentes” missions by supporting *Fidei donum* and conventual priests and nuns with their periodic work. They help performing the simplest works or participating in specialised projects.

We should also mention the lay faithful who, having found missionary vocation, offer their lives to the missions. They work very often in a ministry, in missionary caring and educational institutions or in the health care. At present, 60 lay faithful from Poland serve in the missions abroad.’

3. The reasons for the laypeople’s involvement in the missionary activity

We have already partially mentioned reasons for which the lay faithful are obliged to collaborate with the missionaries. We have paid attention to the missionary aspect of Baptism which introduce the faithful to the community of the Church, missionary by its very nature.

Magisterium Ecclesiae emphasize also other reasons for the faithful’s involvement in the missionary works. It uses Christological, ecclesiological and moral arguments.

Devotion to the missionary cause is nothing but fulfilling the Christ’s commandment of love. Pope Benedict XVI noticed that those who possess the true faith have no right to keep it to themselves. The faith acknowledged by Baptism has an apostolic character. It is not a possession of those who received it but a gift which yield an obligation to share it. The collaboration in the missionary work is fulfilment of the Great Commandment. “And now We would like to address all those who, thanks to the mercy of God, possess the true Faith and participate in the innumerable benefits that flow from it. First We should like to point out the fact that the sacred ob-

¹⁸ PIUS XII, Encyclical *Fidei donum*, 21 IV 1957.

¹⁹ BENEDICT XV, Apostolic Letter *Maximum illud*, 30 XI 1919.

ligation of assisting in the conversion of the infidels applies also to them. For « He (God) gave to every one of them commandment concerning his neighbor » (Ecclesiasticus 17:12); and the strictness of this command varies in proportion to the seriousness of the neighbor's need. Now what class of men is more in need of fraternal help than unbelievers, who live in ignorance of God, and consequently, bound by the chains of their blind and violent desires, are enslaved in the most hideous of all the forms of slavery, the service of Satan? Anyone then who contributes whatever services he can to the work of bringing the light of faith to them - and helping the work of the missions is the best means - would accomplish two purposes at the same time. He would be fulfilling his obligation in this important matter, and he would also be thanking God in a particularly appropriate way for the faith that has been given to him”²⁰.

The devotion to the missionary cause express a thankfulness for the received faith. “In return for so divine a gift as this, after the due submission of his mind, what can a man do that will be more acceptable to God than to carry far and wide among his fellowmen the torch of truth that Christ brought to Us? By their zeal in promoting the sacred missionary efforts of the Church, a zeal that generously feeds the fire of Christian charity, men, ever mindful of the gift of faith, may in some way make a return to Almighty God; by so doing and imparting to others according to their ability the gift of the faith that is theirs, they are visibly manifesting their gratitude to the Heavenly Father.”²¹

Those who got to know the truth of the Gospel and received the gift of faith will bring joy to Christ by bringing the others to Him.²² Thus they fulfil the biggest desire of Christ - so that the people will be saved. The missionary work is a sign of Christs' disciples. “Since Jesus Christ has proclaimed that the special sign of discipleship with Him is that we « have love one for another » (John xiii, 35; xv, 12) can we give a mark of greater love for our neighbors than to assist them in putting behind themselves the darkness of error by instructing them in the true faith of Christ? As a matter of fact, this type of charity surpasses all other kinds of good works inspired by love just as the mind surpasses the body, heaven surpasses earth, eternity surpasses time. (...) If none of the faithful is exempt from the obligation of charity, can the clergy who, by their truly marvelous election and

²⁰ BENEDICT XV, *Apostolic Letter Maximum illud*, 30 XI 1919.

²¹ PIUS XII, *Encyclical Fidei donum*, 21 IV 1957.

²² See PIUS XI, *Encyclical Rerum Ecclesiae*, 28 II 1926 r.

holy vocation, participate in the very priesthood and apostolate of Jesus Christ, claim such exemption?²³

The ecclesiological argument for the missionary involvement refers to the fact that the Church was established so that she would develop the Kingdom of God on earth and give to all the peoples the possibility to participate in the effects of His saving Redemption.²⁴ She is the Mystical Body of Christ in which everyone should care about the others. Therefore the clergymen and laypeople should not withdraw into their own communities but they should foster the spirit of the catholicity of the Church perceiving the needs of Churches arising in the missionary countries. "Again, this concern for the needs of the whole Church is a true mark of the Catholic character of the living Church. «Zeal for missionary activity and the Catholic spirit are one and the same. A principal note of the Church is catholicity; consequently, a man is no true member of the Church unless he is likewise a true member of the entire body of Christian believers and is filled with an ardent desire to see her take root and flourish in every land. » Nothing is so inconsistent with the Church of Jesus Christ as division; nothing is so opposed to her very life as for her members to take refuge in selfish solitude, or to be too much devoted to themselves and to take an interest only in the private concerns of their own little group. Such an attitude surely causes any particular Christian community to become completely self-centered."²⁵

The Second Vatican Council gathered previous arguments for the involvement of the whole church, the clergy and the lay, in the missionary activity and supported the view that proclaiming the Gospel is the basic way by which God leads to get to know Himself. Thus they acknowledged that "a necessity lies upon the Church (1 Cor. 9:16), and at the same time a sacred duty, to preach the Gospel. And hence missionary activity today as always retains its power and necessity.

By means of this activity, the Mystical Body of Christ unceasingly gathers and directs its forces toward its own growth (cf. Eph. 4:11-16). The members of the Church are impelled to carry on such missionary activity by reason of the love with which they love God and by which they desire to share with all men the spiritual goods of both its life and the life to come. Finally, by means of this missionary activity, God is fully glorified, provided that men fully and consciously accept His work of salvation, which

²³ Pius XI, Encyclical *Rerum Ecclesiae*, 28 II 1926 r.

²⁴ See Pius XI, Encyclical *Rerum Ecclesiae*, 28 II 1926 r.

²⁵ Pius XII, Encyclical *Fidei donum*, 21 IV 1957.

He has accomplished in Christ. In this way and by this means, the plan of God is fulfilled - that plan to which Christ conformed with loving obedience for the glory of the Father who sent Him, that the whole human race might form one people of God and be built up into one temple of the Holy Spirit which, being the expression of brotherly harmony, corresponds with the inmost wishes of all men. And so at last, there will be realized the plan of our Creator who formed man to His own image and likeness, when all who share one human nature, regenerated in Christ through the Holy Spirit and beholding the glory of God, will be able to say with one accord: « Our Father ».²⁶

In the Church all her members, regardless of their function, are the sharers in the mission of Christ priest, prophet and king. John Paul II developed the teaching of the Council underlining the importance of the lay faithful in the evangelization work. They are – by virtue of Baptism and Confirmation – the protagonists of this work.²⁷

Pope Francis teaches that Christians are missionary disciples who participate in evangelization of others within the limits of their capabilities. He writes: “In virtue of their baptism, all the members of the People of God have become missionary disciples (cf. Mt 28:19). All the baptized, whatever their position in the Church or their level of instruction in the faith, are agents of evangelization, and it would be insufficient to envisage a plan of evangelization to be carried out by professionals while the rest of the faithful would simply be passive recipients. The new evangelization calls for personal involvement on the part of each of the baptized. Every Christian is challenged, here and now, to be actively engaged in evangelization; indeed, anyone who has truly experienced God’s saving love does not need much time or lengthy training to go out and proclaim that love. Every Christian is a missionary to the extent that he or she has encountered the love of God in Christ Jesus: we no longer say that we are «disciples» and «missionaries», but rather that we are always «missionary disciples». If we are not convinced, let us look at those first disciples, who, immediately after encountering the gaze of Jesus, went forth to proclaim him joyfully: «We have found the Messiah!» (Jn 1:41). The Samaritan woman became a missionary immediately after speaking with Jesus and many Samaritans come to believe in him «because of the woman’s testimony» (Jn 4:39). So

²⁶ *Ad gentes* no.7.

²⁷ See *Christifideles laici* no. 33.

too, Saint Paul, after his encounter with Jesus Christ, «immediately proclaimed Jesus » (Acts 9:20; cf. 22:6-21). So what are we waiting for?²⁸

4. Chance or burden?

For several years the role of the lay faithful and the possibilities of engaging them as missionaries is under discussion in the missionary societies in Poland. This topic was mentioned by bishop Jerzy Maura VD, a president of the Commission of the Polish Episcopate for Missions before the 4th Polish Congress of Missionaries at the meetings of the Polish Missionary Congress, the Commission for Missions and during the meetings with missionaries. The re-establishment of the Lay Missionary Institute (Misyjny Instytut Laikatu) or creating another form of preparing lay missionaries for the work in the missionary outposts are under discussion. Also the outline of the religious and moral formation for those who go for the missions is being considered. Should laypeople participate in the year-long formation in the Missionary Formation Centre where, at present, only the few of them prepare themselves for missions? Or should there be a special formation, prepared only for them? Where, by whom and for how long should they be trained before their departure? Who should cover the costs of this preparations?

The Commission for Missions ponder also over the way of engaging lay missionaries who came back from missions in the missionary animation and formation in Poland. Many of them is involved in the life of their parishes and carry out some form of missionary animation. The few are in contact with the Commission of the Polish Episcopate for Missions and participate actively in the diocesan missionary works.

At present 60 Polish lay missionaries work at missions. These are mostly women, involved both in the ministry work and running the missionary outposts. The lay missionary women are the headmasters of schools, teachers, doctors and nurses. They are responsible for the ministry care for the women and children. Very often they occupy themselves with the charitable work by offering different forms of help for the poor. The male missionaries undertake construction works, run auto repair shops and work in schools.

The modest number of lay missionaries brings a question why it is so. For what reasons only few laypeople undertake missionary work?

The answers for that question very often touch the reasons of the mate-

²⁸ FRANCIS, *Evangelii gaudium* no. 120.

rial nature – the lack of financial support for the lay missionaries. The serious obstacle for the development of missionary apostolate of laypeople is the lack of money for the missionaries' living and issues concerning the labour law, retirement provision and fees for social insurance.

Probably, it is because the missionary dioceses cannot pay salaries for the lay missionaries that the missionary bishops very rarely ask for the lay missionaries.

Another obstacle which restrains the number of lay missionaries seems to be the fact that the missionary bishops ask for the professionals, indicating specific professional skills of those, whom they would like entrust work in their dioceses. It seems that today there is no request for the lay missionaries "in charge of everything". The bishops can entrust basic administrative work or other chores to their lay faithful, whereas there is still request for the specialists from different domains who would conduct specific missionary works. How to recruit those specialists for the missions?

Therefore, we see that, on the one hand, in the Church, especially among the hierarchs, the awareness of the missionary importance of laypeople and a conviction that the future of many missionary outposts will be in their hands are raising. On the other hand, we see serious financial and organisational difficulties of the missionary work of laypeople. The future will tell what wins: theological and ecclesial arguments for the missionary involvement of laypeople or pragmatic arguments and financial restrains.

Conclusion

It is hard to imagine the modern missionary activity of the Church without active involvement of the lay faithful. Their role is constantly increasing and in the future the development of new missionary Churches will be undoubtedly more and more depended on the laypeople's awareness and responsibility for the missions. The Church understands more and more clearly that the lay faithful are not only the spiritual and material support but they are full missionary disciples. The increase of the missionary awareness among the clergy and the lay comes to life along with the progress of the reflection about the place and role of the lay faithful in the Church. However, it seems that there is still a lot to do to make an average Christian to perceive the missionary activity not as a "hobby" but as a vocation and responsibility resulting from Baptism and Confirmation. Nevertheless, we hope that appreciation of laypeople, exposing their role

as agents in the missionary work and entrusting them missionary activities will certainly yield the further development of the missions.

Summary

More and more often, the necessity of engaging the lay faithful in the missionary activity is mentioned in the Polish Church. In this article we show the evolution of the view on the place and role of laypeople in the missionary work which we observe in *Magisterium Ecclesiae*. The lay faithful are no longer considered as financial and prayer support for the missionaries – clergymen but as missionary disciples, fully fulfilling the Christ's missionary call: "Go into the whole world and preach". The article draws attention to the reasons for the laypeople's missionary involvement and the forms of missionary activity accessible for them. In the last part of the article, we mention the current urgent issues that are considered by the missionary societies in Poland concerning the place of laypeople in the missionary activity, the request for them and the character of their work.

Key words: *Missions, lay missionaries, missionary involvement of laypeople, missionary animation, Christ's missionary call.*

Odpowiedzialność świeckich za misje

Streszczenie

Coraz częściej mówi się w Kościele polskim o konieczność zaangażowania wiernych świeckich w działalność misyjną. W artykule ukazujemy ewolucję spojrzenia na miejsce i rolę świeckich w dziełach misyjnych, którą obserwujemy w *magisterium Ecclesiae*. Wierni świeccy nie są już postrzegani jako „zaplecze” modlitewno-finansowe misjonarzy, którymi są duchowni, ale jako uczniowie-misjonarze, pełnoprawni realizatorzy nakazu misyjnego Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie”. Artykuł zwraca uwagę na motywację zaangażowania misyjnego świeckich oraz formy działalności misyjnej dla nich dostępne. W ostatniej części artykułu podejmuje się współczesne, palące pytania, jakie stawiają sobie środowiska misyjne w Polsce odnośnie miejsca świeckich w działalności misyjnej, ich potrzeby i charakteru.

Słowa kluczowe: *Misje, misjonarze świeccy, zaangażowanie misyjne świeckich, animacja misyjna, nakaz misyjny Chrystusa.*

KS. MARINO NINČEVIĆ

ODGOJ U MALIM SJEMENIŠTIMA¹ PREMA SMJERNICAMA CRKVENOG UČITELJSTVA² I ODGOJNIH ZNANOSTI. DIO 2.

Sadržaj: Uvod; 1. Izgradnja identiteta put prema razumijevanju zvanja; 2. Duhovno vodstvo u sjemeništu; Zaključak.

1. Izgradnja identiteta put prema razumijevanju zvanja

Adolescenciju karakteriziraju tri velike promjene: biološka, formiranje identiteta odnosno vlastitog „ja“ i donošenje važnih životnih odluka za budućnost. Kad govorimo o potrazi za vlastitim identitetom neizbježno zadiramo u jedno od središnjih čvorišta adolescencije. To je „trenutak sinte-

Ks. doc. dr Marino Ninčević – Kierownik Oddziału Nauk edukacyjnych i wykształcenia nauczycieli, na Fakultecie Chorwackich Studiów Państwowego Uniwersytetu w Zagrzebiu, urodził się 22.02.1974 w Zadarze, w Chorwacji. W 1998 został wyświęcony na kapłana Archidiecezji Zagrzebskiej. W 1994 uzyskał dyplom z filozofii na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Towarzystwa Jezusowego w Zagrzebiu, a następnie w 1998 na tymże wydziale uzyskał dyplom z teologii. Tytuł magistra teologii uzyskał na Wydziale Teologicznym Państwowego Uniwersytetu w Zagrzebiu. W 2012 doktoryzował się z pedagogiki na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Zagrzebiu. W 2013 mianowany został docentem i kierownikiem Oddziału Nauk edukacyjnych i wykształcenia nauczycieli na Wydziale Chorwackich Studiów tegoż Uniwersytetu. Po święceniach kapłańskich pełnił funkcję proboszcza w parafiach: Kolan, Turaj i Bili Brig w Zadarze. Był prefektem, a następnie rektorem Niższego Seminarium Duchownego w Zadarze. Był także członkiem Komisji do spraw Niższych Seminarium i duszpasterstwa powołań w łonie Konferencji Episkopatu Chorwacji. W obszarze jego szczególnych zainteresowań znajdują się zagadnienia dotyczące ogólnej i szkolnej pedagogii jak również badania nad profilem i kompetencjami nauczyciela w systemie współczesnej szkoły.

¹ Autor ovog članka bio je najprije odgojitelj u malom sjemeništu u Zadru u Hrvatskoj, a potom od 2005. do 2010. godine i rektor tog istog sjemeništa.

² Autor se osvrće na dokumente od Drugog vatikanskog Koncila do danas.

ze“³ u kojem se sažimaju sve one različite dimenzije o kojima smo do sada govorili. Osobni identitet postaje točka u kojoj se događa sinteza trostruke integracije: odnos uma i tijela dovodi do *prostorne integracije*, odnos prošlosti-sadašnjosti-budućnosti dovodi do *vremenske integracije*, odnos između vlastitog ja i obitelji, odnosno skupine, dovodi do društvene integracije. Za adolescenta je veoma važno dostići razinu svijesti o samome sebi koja će mu omogućiti uspostavljanje odnosa s drugima a da pritom ne bude izložen opasnosti gubitka samoga sebe uslijed pritiska ostalih, niti zbog osjećaja, niti zbog prinude. U izvjesnom smislu riječ je o dolasku na cilj nakon dugog puta koji je započeo u najranijem djetinjstvu i razvija se u procesu identifikacije.⁴

U razvoju poimanja samoga sebe (ili slike o sebi, ili identiteta) sudjeluju, dakle promjene vezane uz tjelesni razvoj i shodno tome promjene tjelesnog izgleda i doživljaja vlastite osobe, intelektualni rast, porast emotivne neovisnosti, približavanje trenutka donošenja temeljnih odluka i prijelazna narav adolescencije s promjenama uloge koje se tijekom tog razdoblja događaju. Sve to dovodi do izvjesne „ranjivosti“ adolescenta kao i mogućnosti pojave smetnji glede doživljaja samoga sebe, pa s psihološkog stajališta govorimo o „krizi identiteta“. Sa sociološkog stajališta u igru ulaze „sukobi uloge“ i „dvoznačnost statusa“ što se povezuje s činjenicom da društvo ne elaborira unaprijed utvrđena očekivanja glede adolescenta pa su zahtjevi odraslih često dvosmisleni i mladića tretiraju čas kao dijete, čas kao odraslu osobu.⁵

Pozivajući se na neke pojmove koje je obradio Erikson⁶ možemo reći kako je zadaća adolescenta razvijanje *koherentnog identiteta* te savladavanje *difuznog identiteta*. On, naime, treba prevladati stanje nesposobnosti za odabir životnog poziva, neodlučnosti u svjetovnim relacijama, proizvodne neadekvatnosti i odabira „negativnog identiteta“ kao odraz protivljenja željama roditelja ili okoline. U tom razvoju adolescent prolazi kroz fazu *psi-*

³ Erikson vidi „ego-sintezu“ kao najvažniji uspjeh te faze. Proces integracije kroz koji adolescent prolazi stvara njegov identitet. Adolescent koristi novoraspoložive kognitivne i emocionalne izvore za „sintezu“ slika koje tvore self i identitet, spajajući ih u jedan entitet koji se doživljava autentičnim i kohezivnim. Usp. ERIKSON, 1995, nav. dj.

⁴ Usp. S. RIVA, *La direzione spirituale nell' età dello sviluppo*, Brescia, Queriniana, 1967, 471-476.

⁵ Usp. J., C. COLEMAN-L. HENDRY, *La natura dell' adolescenza*, Bologna, Il Mulino, 1992.

⁶ Za sintezu Eriksonove teorije kao i radi šireg uvida u tematiku vidi radove drugih autora o identitetu: COLEMAN-HENDRY, nav. dj. i H. LEHALLE, *Psicologia degli adolescenti*, Roma, Borla, 1989.

ho-socijalnog moratorija. To je razdoblje u kojem važne odluke ostavlja po strani i odlaže ih za kasnije, kako bi mogao eksperimentirati s različitim društvenim ulogama. Ova faza, iako često može biti uzrokom zbunjenosti i izgubljenosti, svakako pozitivno djeluje na „zdravlje“ adolescenta. Na temelju ovih podataka možemo razlučiti sljedeću tipologiju adolescenata u smislu njihova suočavanja s problemom identiteta:

- *difuzija identiteta*: adolescenti koji u nekom određenom području nemaju precizno usmjerenje niti ga traže;

- *fiksiranje identiteta*: adolescenti koji imaju neko određeno usmjerenje ali ga nisu slobodno odabrali, zbog nedostatka alternativa, ili im ga je nametnuo netko tko nad njima ima presudnu moć ili utjecaj;

- *moratorij identiteta*: adolescenti koji aktivno ne traže odrednicu ili „zaposlenje“ i koji prolaze kroz razdoblje nedoumica i neodlučnosti zbog čega se nikad ni o čemu ne izjašnjavaju;

- *ostvarenje identiteta*: adolescenti koji su nakon faze moratorija donijeli odluku i nastoje je ostvariti.⁷

Temu identiteta pridružena je i elaboracija „idealnog ja“ a pridodaje se i realitet „obrazaca ponašanja“. „Idealan ja“ mogao bi se definirati kao dinamički kompleks osobno obilježenih vrijednosti i projekata, model koji treba ostvariti, razina težnje, svrha koju treba ispuniti, vlastita projekcija u budućnosti. Identitet je dinamičan pojam,⁸ jedan sustav u kojemu vlada napetost i u kojem je uvijek moguć uspjeh kao i neuspjeh,⁹ odnosno, objedinjujuće načelo svih procesa i funkcija ličnosti: on je središnja pokretačka sila koja djeluje tako da učvršćuje i objedinjuje osobu i održava njenu cjelovitost.¹⁰ Erikson ga definira kao psihosocijalnu konstrukciju u kojoj se subjekt osjeća istim kroz vrijeme iako vidi da se izmijenio u mnogim vanjskim ili karakternim aspektima. Korijeni ovog fenomena su bilo procesi unutar psihe pojedinca, bilo unutar kulturnog konteksta koji pojedinac dijeli s drugima.¹¹ On ne predlaže nikakvu sveobuhvatnu definiciju identiteta

⁷ Usp. S. PIERI, *Rapporti vocazionali tra domanda e accompagnamento*, *Rogate ergo*, 66 (2003) 1, 11-20.

⁸ Usp. R., J. NAVARRO, *Mudrost odrastanja: priče za odgoj kršćanskih vrednota*, Zagreb, Katedetski salezijanski centar, 2000.

⁹ Usp. G. TONOLO, *Adolescenza e identità*, Bologna, EDB, 1999, 41.

¹⁰ Usp. A. CENCINI-A. MANENTI, *Psicologia e formazione. Struttura e dinamismi*, Bologna, EDB, 1985, 112-113.

¹¹ Očito se do pojma identiteta dolazi interdisciplinarnim putem: biološka dimenzija, organizacija vlastite osobne egzistencije, specifično okruženje i kultura svakog pojedinca doprinose stvaranju jedinstvenog i specifičnog identiteta egzistenciji svakog čovjeka. Usp. ERIK-

već traži da se on jasnije izrazi, te ga promatra u različitim konotacijama: s jedne strane ukazuje na svijest jedinstvenosti pojedinca a s druge na ne-svjesne napore u smislu kontinuiteta i iskustva. S jednog drugog stajališta ukazuje na aktivnosti u smislu aktivnosti sintetiziranja vlastitoga „ja“, na kraju ističe solidarnost s idealima skupine.¹² U tom svjetlu, kontinuitet koji adolescent iskušava prije svega je unutarnja dimenzija: trenutak u kojem on osjeća kako njegov vlastiti „ja“ jest i ostat će isti.

Također unutar jedinstvenosti osobe identitet se može promatrati na više razina:

-Biološkoj, koja je dana skupom karaktera obuhvaćenih genetskim nasljeđem.

-Psihološkoj, koja je dana realnom percepcijom samoga sebe.

-Duhovnoj, koja je dana skupom svih vrijednosti. Riječ je o odnosu prema nečemu ili Nekome što se doživljava kao „apsolutno“, a to može biti neka životna vrijednost ili skup svih životnih vrijednosti, itd.¹³

Nakon ove opće analize treba naglasiti kako se hod prema identitetu, kao plod skladnog razvoja navedenih razina, odvija tijekom čitava života, ali ima razdoblja u kojima je zahtjev za takvom zadaćom osobito naglašen, a adolescencija je u tom smislu vrijeme kad se identitet oblikuje na presudan način, zato mu u sjemeništu treba posvetiti posebnu pozornost. Psihologija naglašava¹⁴ kako adolescent u prvi plan stavlja problem identiteta, traženje odgovora na suštinska životna pitanja: „Tko sam ja?“, „Koje mjesto zauzimam u svijetu?“, „Koji je smisao moje nazočnosti u njemu?“, itd.¹⁵ U izgradnji identiteta glavna je preokupacija pribaviti dokaze kontinuiteta samoga sebe kroz vrijeme i u različitim međuljudskim i društvenim odnosima.¹⁶

1. 1. Identifikacija potreba sjemeništaraca

Psiholozi tvrde kako presudnu ulogu u procesu izgradnje identiteta ima „identifikacija“ koju definiraju kao: onaj skup procesa koji subjekta navode

SON, 1995., nav. dj. 251-274.

¹² Usp. PALMONARI, nav. dj., 47.

¹³ Usp. SOVERNIGO, nav. dj., 120.

¹⁴ Usp. LACKOVIĆ-GRGIN, nav. dj.

¹⁵ Usp. M. SZENTMARTONI, Čovjek i njegova psiha - žrtva ili protagonist, OŽ, 55 (2000) 2, 221-232.

¹⁶ Usp. A. RONCO - G. PEPE, Identità e valori nell' adolescenza, *Orientamenti Pedagogici*, 49 (2002) 1, 289-315.

bilo na¹⁷ prihvaćanje aspekata ličnosti neke druge osobe, bilo na prihvaćanje njenih vrijednosti¹⁸ i stvara osnovu za oblikovanje identiteta,¹⁹ to je dakle nužno sredstvo za uspješno stvaranje identiteta. U razdoblju adolescencije smanjuje se identifikacija s članovima obitelji i učiteljima. Te likove u prvo vrijeme zamjenjuju prijatelji, privlačne odrasle osobe, heroji i estradne zvijezde, koji kasnije ustupaju mjesto za apstraktni i osobno obilježen projekt. Veze subordinacije slabe i ustupaju mjesto vezama divljenja i privrženosti, pa kasnije potrazi za samoodređenjem i želji da osoba bude ono što jest.²⁰ U sjemenišnom odgoju ovo je izvanredna prilika da se adolescentima ponudi Krist kao referentni uzor, kao Netko poseban s kim mogu izgrađivati identifikacijski odnos.

Identitet i identifikacija su dvije tijesno povezane stvarnosti ali ih ipak moramo jasno razlučivati: dok identitet obuhvaća cjelovitu osobu, identifikacija je uvijek parcijalni proces. Osim toga, dok identitet stremlji odgovoru na pitanje „Tko sam ja?“, identifikacija prije odgovara na pitanje „Kako sam ja?“ Identifikacija teži vlastiti „ja“ učiniti sličnim nekom odabranom uzoru usvajanjem vrijednosti, stajališta, životnih izbora pa tako zahvaća i ponašanje. Odnos koji postoji između identiteta i identifikacije je onaj koji u identitetu vidi zbroj identifikacija koje je objekt prevladao i ugradio u kontekst sazrijevanja ličnosti.²¹ Ako se dječak uglavnom identificira s roditeljima i na nižoj razini s vlastitim ambijentom (obitelj, škola, prijatelji), izgradnja identiteta će se kod adolescenta temeljiti od tada pa nadalje u sve većem broju izvan obiteljskih uzora, premda i dalje identifikacija s roditeljima ostaje temeljna. Adolescencija je poput nekog dugog sna koji adolescent sniva otvorenih očiju, u kojem se mašta postupno mijenja i poprima sasvim osobne značajke. Uglavnom su tri tipa adolescentske identifikacije:

Prva je identifikacija s nekim herojem ili važnom ličnošću,²² mitom trenutka i njegovim obrascima i vrijednostima. Ona je prva koja obično obuzme adolescenta i temeljna je za dobar uspjeh svih onih koje će kasnije uslijediti.

Druga je identifikacija s prijateljem, kojeg adolescent idealizira upravo

¹⁷ Usp. LORIMER, nav. dj., 332.

¹⁸ Usp. W. VISCONTI, *Identificazione*, u: M. PRELLEZO, C. NANNI, G. MALAZIA (ur.), *Dizionario di scienze dell' educazione*, Torino, LDC-LAS-SEI, 1997, 509-511.

¹⁹ Usp. ARTO, nav. dj., 361.

²⁰ Usp. LUTTE, nav. dj., 118-119.

²¹ Usp. PIERI, 1992, nav. dj., 468.

²² Usp. PELUSO, nav. dj., 18-19.

zbog onih odlika za koje spozna da ih sam nema. Ovaj tip identifikacije se ostvaruje preko ključnih osoba (odgajatelj, nastavnik).

Treći tip je identifikacija sa skupinom²³ koja adolescentu pomaže usvojiti norme, društvene i transcendentne vrijednosti.²⁴ No, adolescent se može identificirati i s pseudo vrijednostima skupine.

Prijelaz s jedne identifikacije na drugu adolescenta dovodi do sve realističnije i pozitivnije definicije samoga sebe: Oblikovanje identiteta započinje tamo gdje prestaje svrha identifikacije. U tom svjetlu, oblikovanje novog identiteta vlastitoga „ja“ koje sazrijeva kroz proces identifikacije s modelima za adolescenta znači dramatično napuštanje načina na koji je on djetinjast da bi stigao do načina na koji on postaje odraslim, uz što idu novi odnosi i novi sustav vrijednosti.²⁵

Pronalaženje vodstva u budućnosti ovisi o stabilnosti prethodnih identifikacija i o njihovoj novoj sintezi. Otuda i potreba za referentnim točkama, u sjemeništu se pred adolescente zato kao najreferentniji uzor stavlja sam Krist. Tamo gdje nema jasne perspektive za budućnost, nema ni ozbiljnih planova. Da bi sjemeništarac planirao budućnost mora imati izgrađen identitet u skladu sa svojom dobi. Postoji međusobni sraz između okrenutosti prema budućnosti i formiranja identiteta. Planiranje u perspektivi budućnosti pokreće jake motivacijske snage koje postaju katalizator u donošenju važnih životnih odluka. Zbog sve sporije integracije u društvo odraslih, adolescencija postaje trajno stanje, pa autori govore o *vječnoj adolescenciji*,²⁶ ili sindromu *produžene adolescencije*.²⁷

Definicija samoga sebe predstavlja drugi temeljni proces u oblikovanju identiteta, a to se odvija preko tri međusobno povezana pod-procesa: percepcija osobnih promjena, svijest adolescenta o tome da se njegova osoba mijenja, redefiniranje samoga sebe kao sustava. Prosuđivanje stvarnosti i drugih daljnje su dvije dimenzije tog procesa²⁸. Svi se ti čimbenici nastav-

²³ U ovom slučaju skupinom, pored obitelji s njenim tradicijama i specifičnim običajima, smatramo vršnjake, društvenu kategoriju (klasu) pripadnosti, etničke i religijske skupine, naciju pripadnosti... sve te skupine, svaka na svoj način doprinose izgradnji identiteta u globalnom smislu.

²⁴ Usp. PREVIŠIĆ, nav. dj., 281.

²⁵ Usp. CIAN, nav. dj., 34.

²⁶ Usp. MANDARIĆ, nav. dj., 297.

²⁷ Usp. S. NIKOLIĆ, *Mentalni poremećaji u djece i omladine. Znanstveni temelji kliničke prakse*. Zagreb, Školska knjiga, 1988.

²⁸ Prosudbe drugih mogu biti ohrabrujuće ili suprotno tome, mogu ozbiljno blokirati subjekta i iznad svega mogu imati „etiketirajuću“ narav i ostavljati dojam kako je crta osobe na koju

ljaju kroz vrijeme. Sve dok adolescent ne bude u stanju definirati se, tj. reći „ovo sam ja“ i prepoznati se u kontinuitetu u odnosu na ono što je bio prije i onog što želi biti u budućnosti.²⁹

Nakon svega rečenog možemo se pitati:

- Kada kod adolescenta prevladava identitet? To se uglavnom događa kada adolescent uspješno prevlada specifične teškoće svojega uzrasta, poglavito problem narcisoidnosti, emancipacije, učinka u školi i na poslu, uključivanja u skupinu svojih vršnjaka, itd.

- Što adolescentima pomaže u svladavanju tih problema? Pozitivni pristup i ponašanje ljudskog okruženja, iskreno prijateljstvo, zdrav odnos s vršnjacima, a posebno s roditeljima, odgojiteljima i općenito s odraslima. Odgojitelji u sjemeništu trebaju moći s adolescentom uspostaviti prijateljstvo, imati razumijevanja, ljubavi, volje i snage da bi adolescenta zainteresirali i oduševili za evanđeoske ideale.

- Koji su znakovi izgrađenog identiteta? Mirno i bezbrižno prihvaćanje svih aspekata. Sposobnost pokretanja inicijativa na svim područjima. Realizam i oduševljenje u izvršavanju vlastitih obveza. Hrabrost i solidnost u suočavanju s neizbježnim teškoćama života. Zdravi odnosi na crkvenom i društvenom planu...

Završetak adolescencije, koji uključuje mnoštvo integriranih i sintetiziranih identifikacija, vrlo je teško odrediti. Razvoj je neujednačen. Tako je moguće da adolescent u različitim područjima života dosegne odraslost u različitom stupnju.³⁰

1.2. Prijateljstvo u službi emotivnog razvoja

Sjemenište treba biti škola prijateljstva, zato je potrebno stvoriti okruženje prijateljstva i povjerenja kako bi se olakšao dijalog i preis-

se prosudba odnosi nešto stabilno i konačno utvrđeno.

²⁹ Usp. P. CORE, *Una definizione di se in cambiamento, in L'età incompiuta. Ricerca sulla formazione dell'identità negli adolescenti italiani*, u: G. TONOLO, S. PIERI (ur.), Torino: Leumann, 1996, 295-312.

³⁰ Uzimajući u obzir sve ovo postavlja se pitanje, da li treba one sjemeništare koji u malom sjemeništu ne dosegnu određeni stupanj zrelosti, sukladan svojoj dobi, pripustiti u veliko sjemenište? U velikom sjemeništu se pretpostavlja da je kandidat dosegnuo određeni stupanj zrelosti i. Zbog toga je odgoj u velikim sjemeništima drugačiji od odgoja u malim sjemeništima. Ne bi li trebalo razmisliti o tzv. propedeutskoj godini i za one koji nisu bili u malom sjemeništu kao i za one koji su bili, a nisu dosegli stupanj zrelosti koji se pretpostavlja za njihovu dob. Određeni stupanj zrelosti trebao bi biti uvjet za ulazak u veliko sjemenište, zbog toga bi propedeutska godina mogla trajati i više godina.

pitivanje duhovnog zvanja.³¹ Osoba koja prijateljstvo proživljava kao iskustvenu stvarnost, na osobit je način pozvana na bitnu promjenu ponašanja. Zdravo prijateljstvo omogućuje nam da budemo ono što zapravo jesmo. Kad slobodno možemo uvidjeti ono što zaista jesmo, tada odgoj i samoodgoj teku daleko lakše. Raste razumijevanje i prihvaćanje samoga sebe i drugih. Na taj je način mnogo lakše savladavati teškoće koje se javljaju na putu duhovnog zvanja.

Period adolescencije je karakteriziran situacijom psihičke neravnoteže i fiziološkim perturbacijama. Govori se o psihičkoj i fizičkoj „krizi“ u kojoj sva prijašnja iskustva bivaju stavljena u diskusiju kako bi bila re-organizirana. U toj dobi adolescenti mijenjaju ukuse i interese.³² Žive dob otkrivanja dubokog „ja“. Oni trebaju voljeti i biti voljenima. Obitelj više nije dostatna, skupina vršnjaka preuzima odlučujuću ulogu.³³ To je dob u kojoj adolescenti imaju iskustvo samoće i u isto vrijeme, postaju refleksivni i zamišljeni. Osjećaju se promijenjenima. Adolescenti – i to je temeljno obilježje odbacuju način življenja odraslih i žele oblik života u kojem sloboda ima najveći naglasak, ali bez da znaju točno definirati u čemu se sastoji i u kojim konkretnim ponašanjima se sloboda ostvaruje.³⁴ U ovoj situaciji adolescencije prijateljstvo postaje nešto od zaista velike važnosti: u prijatelju traže i nalaze odgovor na njihove nove probleme, upotpunjenje samih sebe, nekog tko bi znao ući u sklad s njihovim već bolje definiranim karakterom.³⁵ Za adolescente, prijateljstvo je samo po sebi shvatljivo, izvor je zadovoljstva, sigurnost koju uspijevaju uskladiti s obiteljskim vezama i s drugim aktivnostima koje im život nanese. Adolescenti preferiraju život u grupi zatvorenog i ekskluzivnog prijateljstva što je posebno ostvarivo u sjemenišnoj zajednici, jer period adolescencije obilježava jaka potreba: biti s drugima. Ulazak u jednu organiziranu grupu nosi naravno potpunu promjenu vlastitog života, donosi nove prijatelje, drugačije razgovore i načine ponašanja. U tim slučajevima, prijateljstvo se podržava na zajedničkom interesu grupe koja sve ujedinjuje.³⁶

Sociolozi tvrde da je osjećaj pripadnosti u današnje vrijeme mnogima pretpostavka da bi se doživljavali vrijednima. Važna je spoznaja da u gru-

³¹ Usp. RF br. 13.

³² Usp. BEZIĆ, nav. dj.

³³ Usp. PREVIŠIĆ, nav. dj., 277.

³⁴ Usp. A. RIVA, *Amicizia*, Milano, Ancora, 1982, 118.

³⁵ Usp. U. VANNA, *Adolescenti e scelta cristiana*, Milano, Ancora, 1992, 136.

³⁶ Usp. isto, 138.

pi u kojoj se mladi druže postoji jedan kojemu sam upravo „ja“ najvažnije stvorenje, a to je prijatelj. Ovo pitanje izražava čežnju da budem za nekoga jedinstven i jedini. Antoine de Saint-Exupery daje malom princu spoznati da je njegova ruža doduše ista kao i sve ruže svijeta. Ali da je ipak jedinstvena. Lisica šalje malog princa u ružičnjak: „Idi, pogledaj još jednom ruže, shvatit ćeš da je tvoja jedina na svijetu.“ I dok dječak promatra ruže, postane mu jasno da su sve one lijepe, ali ne znače ništa jer „nitko se s vama još nije sprijateljio a i vi se niste ni sa kime sprijateljile... Bilo tko, tko bude prolazio, mogao bi misliti da je moja ruža slična vama. No sama po sebi ona je važnija od svih drugih jer je to ruža koju sam ja zalijevao“.³⁷

Djeca koja imaju prijatelja rijetko postaju neurotična, a ukoliko se to i dogodi lakše izlaze na kraj sa svojim neurotičnim iskušenjima. Prijateljstva za adolescente imaju također terapeutsku vrijednost jer daju emocionalno uporište i pružaju mladom čovjeku mogućnost socijalne sigurnosti za razvoj, bez prisilno zadanih predložaka, uloga i pripadnosti. Mladi nalaze vlastiti identitet u susretu s prijateljima. Razgovarajući s njima oni uče govoriti o svojim osjećajima, umjesto da ih potiskuju. Prijateljstvo sjemeništarcima pomaže da se lakše odvoje od roditelja, da otkriju vlastiti put i da krenu tim putem. Mladi kroz prijateljstvo uče da se mogu osloniti na nekog drugog. Prestaju biti egocentrični i ne bave se stalno sami sobom.

Možemo konstatirati da je period adolescencije spontano otvoren za prijateljstvo: no ono treba ipak biti kanalizirano, orijentirano, dok ne postigne više, zrelije stupnjeve prijateljstva, odnosno dok ne dođu do stupnja u kojemu će biti sposobno izbjeći određene deformacije kojima je u adolescenciji izloženo.

2. Duhovno vodstvo³⁸ u sjemeništu

Duhovni voditelj se u sjemeništu nalazi ne samo pred svim karakteristikama adolescencije nego i pred tajnom duhovnog zvanja, u toj situaciji on je posrednik koji pokušava vlastitim životom i pedagoškim iskustvom, razumijevanjem duhovnih stvari, a osobito ljubavlju, pomoći odgajaniku

³⁷ A., S. EXUPERY, *Mali princ*, Zagreb, Zagrebačka stvarnost, 2001, 63.

³⁸ Vidi razrađenu i objašnjenu sintagmu duhovnog vodstva: M. NINČEVIĆ, Duhovno vodstvo-potreba mladih, u: V. PREVIŠIĆ, N. N. ŠOLJAN, N. HRVATIĆ (ur.), *Pedagogija prema cjeloživotnom obrazovanju i društvu znanja*, Zagreb, Hrvatsko pedagoško društvo, 2007, 465-477; M. NINČEVIĆ, Duhovno vodstvo za adolescente u odabiru duhovnog poziva u naše vrijeme, *Obnovljeni život*, 64 (2009) 1, 101-116.

da shvati tu tajnu te da joj se postupno preda,³⁹ u tom odnosu od neizmjerne je važnosti povjerenje. Kandidat mora rasti u svijesti da je prvi nositelj njegove izgradnje, po antonomaziji, Duh Sveti. Prihvatiti djelovanje Duha znači prihvatiti posredovanja ljudi kojima se Duh služi, to je zadaća i smisao duhovnog vodstva. Duhovno vodstvo i osobno praćenje predstavlja *conditio sine qua non* pastoralna zvanja.⁴⁰ Mnogi mladi ne sazrijevaju jer nisu našli prikladne formatore koji bi im pomogli.⁴¹ Zato mladiće treba upućivati u sjemenište odmah nakon što jasno pokažu prve znakove težnje prema svećeništvu,⁴² jer današnje okolnosti i ozračje u svijetu ne pogoduju razvijanju duhovnog zvanja. Poziv koji je u kandidatu prisutan ali nije još uvijek dovoljno jasno izražen, mora se razvijati i postupno postajati sve jasniji, kako dječaku tako i njegovim odgojiteljima. Što se tiče zadaće jasnog izražavanja poziva svakako treba imati u vidu da razlozi zbog kojih dječak dolazi u sjemenište mogu biti veoma različiti: ispravno ili krivo motivirani, iskreni ili neiskreni, svjesni ili nesvjesni... Otuda proizlazi važna činjenica s kojom se suočavamo već na samom početku odgoja u sjemeništu: odmah treba jasno isticati kako svećenički ili redovnički poziv nipošto nije niti može biti odvajanje ili bijeg od svijeta i njegovih problema. Nadalje, sjemeništarcima treba pojasniti da se svećenički ili redovnički život temelji na dostojanstvu poziva⁴³ te da on nije nikakvo jamstvo za nebo, on je *osobni poziv*, a oni koji ga čuju trebaju ga slijediti ne razmišljajući o tome da li je on više ili manje važan od ostalih. Mladiće treba poučavati kako spasenje ne ovisi o staležu te da nikakav poziv ne uživa veće zasluge od nekog drugog⁴⁴ nego da se svi pozivi trebaju objediniti i tako sjedinjeni izražavati i izvršavati Božji plan. Svaki poziv ima svoju specifičnu zadaću.⁴⁵ Bog koji poziva, kako od laika tako i od svećenika ili redovnika želi potpun odgovor. Njihova suradnja nije marginalni doprinos već je potpuno uključenje u zajedničku „misiju Crkve.“⁴⁶

³⁹ Usp. PARLOV, nav. dj.

⁴⁰ Usp. Završni dokument br. 52; PDV br. 41.

⁴¹ Usp. Završni dokument br. 28.

⁴² Usp. PAVAO VI., 1963, nav. dj.

⁴³ Usp. OT br. 9.

⁴⁴ Usp. RF br. 6.

⁴⁵ Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o Crkvi* (21. XI.1964), u: *Dokumenti*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2008, br. 33,35. (dalje: LG).

⁴⁶ Usp. LG br. 40.

2. 1. Dijalog u duhovnom vodstvu

Dijalog je jedna od najizraženijih karakteristika našeg vremena. Čitavo čovječanstvo se susreće kroz dijalog na svim područjima. Jedino se kroz dijalog može živjeti humanije i bez straha.⁴⁷ Dijalog se traži na svim onim područjima na kojima se ljudi susreću to osobito treba imati u vidu na odgojnom području. Između ostalog *Ratio fundamentalis* zahtijeva da se u sjemeništu „između svih uspostavi autentični dijalog“⁴⁸ kao odgojno sredstvo. Pedagogija bi dakle trebala biti pedagogija dijaloga, jer bi u suprotnom slučaju izostala temeljna pretpostavka⁴⁹. Bit dijaloga je govoriti istinu. Ipak, komunikacija se ne uspostavlja sama po sebi. Kad se uđe na područje konkretnih dijaloga jasno je vidljivo kako su akcidenti ljudskog dijaloga jednako bitni kao i njegova bit.

Dijalog mora uvijek biti na prvome mjestu, za dobro sjemeništa kao zajednice, i za dobro svih pojedinaca: između biskupa i odgojitelja, između odgojitelja i sjemeništara, između odgojitelja i roditelja, između roditelja i sjemeništara.⁵⁰ Postoji više načina pokretanja dijaloga, no, prije svega, treba uvijek slušati bez predrasuda, slušati kao prijatelj, slušati i biti spreman na služenje. Dijalog nije lagan, ali niti nemoguć. On je naš poziv, poziv koji živimo kao primarni zahtjev koji svoju linfu nalazi u susretu. Dijalog prikazuje esencijalni element duhovnog vodstva. *Enciklopedijski rječnik duhovnosti*⁵¹ kao i *Novi pedagoški rječnik*⁵² započinju opisivati pojam „dijalog“ na negativan način, odnosno izdvajajući ono što dijalog nije. Dijalog nije jednostavni razgovor, ukoliko ovaj ne okupira sugovornika s dubinom njegovog postojanja. Dijalog nije niti profesorsko poučavanje u kojem ono što zna daje onom koji ne zna, u kojem je jedan aktivan dok drugi ostane pasivan. Dijalog nije diskusija, jer ova nastoji oko obrane vlastitih mišljenja u traženju objektivne istine. Diskusija je često tako daleko

⁴⁷ Usp. F. CAMBI, *Incontro e dialogo*, Roma, Carocci editore, 2007, 15-18.

⁴⁸ Usp. RF br. 2.

⁴⁹ Kako doprijeti do svojih slušatelja. Autorice pokazuju i objašnjavaju na primjerima kako se to postiže. Pri tome se koriste modelima komunikacije prema Schulzu von Thunu (vrijednosni i razvojni kvadrat i unutarnji tim). Težište stavljaju na povezivanje profesionalnog i ljudskog pristupa u (raz)rješavanju svih problema i konflikata koji nastaju u međuljudskoj komunikaciji. Usp. M. WINKLER, A. COMMICHAU, *Komunikacijsko-psihološka retorika*, Zagreb, Erudita, 2008.

⁵⁰ Usp. RF br. 28.

⁵¹ M. TAGGI, *Dialogo*, u: E. ANCILLI, *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma, Citta Nuova, 1990, 746-756.

⁵² F. D' ARCAIS, *Nuovo dizionario di pedagogia*, Milano, Ed. Paoline, 1987.

od pravog dijaloga koliko i rat od mira.⁵³ Za Sokrata je dijalog: pričati i suprotstavljati različita mišljenja radi ponovnog izvlačenja jedinstva koje ih spaja.⁵⁴ Dijalog je dakle određen prema jasnom predmetu i znači proces koji jamči valjanost razgovora. Ovako definiran, dijalog također može primiti oblik monologa, odnosno razgovora uobličenog u vlastitoj nutрини, kad se susreću sumnje, problemi, pitanja na koja se mora dati odgovor. U ozračju moderne filozofije dijalog se pokazuje kao susret s bitkom. Svaka osoba je jedna vrst otoka, koji se čvrsto drži u svojoj osobnoj tajnovitosti, u tajni svoje osobnosti i nutrine. Dijalog ostvaren kao pedagoški zahvat koji se postavlja na isključivo etičku/moralnu ili duhovnu razinu mora voditi računa o mogućim psihodinamičkim komponentama.⁵⁵

2. 1. 1. Temeljni elementi u propitivanju kvalitete dijaloga:

Indiferentnost: drugi u meni ne pobuđuje nikakve reakcije.

Interes: drugi me zanima, zato ću mu posvetiti mnogo pažnje. U ovom ponašanju postoji rizik da drugi ne biva dovoljno uvažen u svojoj osobnoj promijeni.

Preslik sebe u drugome: ono što volim nije stvarnost, već moja uobrazilja.

Otvorenost: otvoriti se drugome u aktivnom i pasivnom smislu, posvetiti samog sebe drugome s jedne strane, i s druge prihvatiti drugoga u njegovoj stvarnosti. Kad je odnos otvaranja obostran ostvaruje se dijalog kojeg kao posljedicu možemo definirati autentičnim međusobnim odnosom.

Transparentnost: otvorenost prema drugome, ono što je drugome rečeno, shvaćeno je u savršenom skladu s onim što se osjetilo i mislilo.

Empatija: ono što dozvoljava da se s drugima podijeli vlastito iskustvo. Živjeti empatiju znači biti sposobnima za staviti se u potpunosti na mjesto drugoga, štoviše s druge strane onoga što se reklo. Empatija nam pomaže shvatiti kako drugi vide, dajući mogućnost da se ispravi slika koju pokazujemo s jedne strane drugima, i s druge strane, stavlja nas u položaj da shvatimo psihološku stvarnost drugoga. Empatija je temelj za bilo koju autentičnu komunikaciju. Empatija se ostvaruje kada smo sposobni stajati u neizvjesnosti, u misteriju, u dvojbi, bez iritirajuće potrebe da dokučimo

⁵³ Usp. TAGGI, nav. dj., 749.

⁵⁴ Usp. D' ARCAIS, nav. dj. 325.

⁵⁵ Usp. F. IMODA, *Razvoj čovjeka*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2004, 385.

činjenice i razloge.⁵⁶

Neuvjetno prihvaćanje drugoga: znači staviti se zapravo u situaciju drugih, prihvaćajući ih bez rezerve sa svime što ih čini drukčijima: dob, razmišljanje, spol, kultura...⁵⁷

Tipični aspekti dijaloga: karakteristika dijaloga jest upravo dinamika. Drugo ime za dinamiku u dijalogu jest ljubav. Kao i ljubav, tako i dijalog nije i ne može biti nešto statično, nego je uvijek jedan proces koji, sada možemo reći, čini nukleus i prirodu samog dijaloga.

Od ovih elemenata možemo izvesti glavne komponente pravog dijaloga: izaći iz sebe samih, odnosno decentralizirati sebe da postanemo dostupnima. Shvatiti, odnosno smjestiti se u stajalište drugoga. Prihvatiti, odnosno uzeti na sebe sudbinu drugoga, radovati se i patiti s drugim i za drugoga. Darivati, odnosno izraziti u susretu s drugim velikodušnost i zahvalnost (otvoriti se, povjeriti se, vjerovati): biti vjeran i voljeti, odnosno tretirati drugoga kao prisutno biće, prepoznati njegovu neponovljivost. Takve komponente dijaloga otkrivaju također i svoje prave i temeljne svrhe: traženje ili usvajanje istine, bolje poznavanje samog sebe i kritičko prosuđivanje raznih teza i mišljenja.

Dijalog, dakle, u duhovnom vodstvu znači pomoći pojedincu da jasno odredi vlastiti identitet i da postane aktivnim članom crkvene zajednice i društva. A zadaća duhovnika je da pomogne mladom čovjeku da božanski odgoji dušu u sebi (T. Ujević).⁵⁸

2. 2. Sjemeništarc i usvajanje životnog plana

U svakoj fazi života čovjek živi planirajući, no to je osobito teško u adolescenciji⁵⁹ koja je razdoblje najdubljih težnji i snova. Adolescent se nalazi pred pitanjima: dolazim ne znam odakle, jesam ne znam tko, idem ne znam kamo?⁶⁰ Unatoč tomu adolescent je na poseban način potaknut a ponekad i oduševljen za vlastitu budućnost koja pred njim stoji: kojim putem krenuti? Koji cilj treba ostvariti?⁶¹ Iste unutarnje energije zahtijevaju dava-

⁵⁶ Usp. IMODA, nav. dj. 395.

⁵⁷ Odgojni zahtjevi za interkulturalnim odgojem.

⁵⁸ Usp. NINČEVIĆ, 2007, nav. dj., 474-475.

⁵⁹ Autori, naime, smatraju da među najkonstruktivnije čimbenike osobnosti u razvoju svakako treba uvrstiti iskustvo životnog plana, te središnje osi oko koje se okreće čitava egzistencija (usp. CIAN, nav. dj.; SOVERNIGO, 1996, nav. dj.; LACKOVIĆ-GRGIN, nav. dj.).

⁶⁰ Usp. NINČEVIĆ, nav. dj., 466.

⁶¹ Usp. M. SZENTMÁRTONI, Čovjek i njegova psiha - žrtva ili protagonist, OŽ, 55 (2000) 2,

nje konkretnog oblića nadi koja ga očarava. Odgovor na ovu adolescentovu nesnalazljivost je kršćanski, onaj koji adolescentu pruža „kartu“ Božjeg stvaralačkog plana. Bog je slobodno stvorio čovjeka da ga učini dionikom svoga blaženog života. On poziva ljude da postanu njegova djeca i tako baštinici njegova života.⁶²

Odgovj u sjemeništu treba ponuditi okvir za ljudske i za kršćanske vrijednosti. Naime, susret s kršćanskom ponudom kao horizontom vrijednosti i značenja koja je izražena biblijskim izvorima a utjelovljena u kršćanskom iskustvu može biti presudna u smislu osmišljavanja životnog plana na putu čijeg izvršenja se adolescent, uz pomoć odgojitelja nalazi.⁶³

Životnim planom smatramo „središnju jezgru vlastite osobe“⁶⁴ koja se sastoji od vrijednosti oko kojih se formira osobni identitet, on je temeljno opredjeljenje koje je korijen svih onih malih svakodnevnih planova, on je glavna i objedinjujuća odrednica koja jamči cjelovit i skladan razvoj adolescenta, pa zato uskraćivanje adolescentima pedagoške (odgojne) skrbi pri određivanju njihova životnog plana značilo bi vratiti ih u prošlost te im uskratiti stremljenje prema vrijednostima.⁶⁵ Životni plan se tijesno povezuje sa sustavom autentičnih vrijednosti koje promiču cjelovit razvoj, a to su: kultura, pravda, bratstvo, istina, ljubav, ljepota, dobrotu, mir, solidarnost, spremnost na pomoć, jednakost itd.. U Evanđelju ove vrednote nalazimo u govoru o blaženstvima: ponizni, pravedni, milosrdni, čistog srca, mirotvorci, progonjeni zbog pravednosti.⁶⁶ Osmisliti plan života je jednako važno koliko i teško današnjem adolescentu imamo li u vidu složenost ponude, utjecaj društva, medija itd., kao i izazove koji se s time povezuju.⁶⁷ To u mladima stvara sumnju i dezorijentaciju od čega nisu izuzeti ni sjemeništarci.⁶⁸ Jedan od planova koje danas društvo nudi je konzumizam (po-

221-232.

⁶² Usp. HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke crkve*, Zagreb, Glas koncila, 1994, br. 356-358. (dalje: KKC).

⁶³ Treba imati na umu da životni plan u adolescenciji predstavlja mjesto konvergencije prošlosti koja sa sobom donosi određene utjecaje, sadašnjosti sa svim mogućnostima i problemima i ideala koji su usmjereni prema budućnosti.

⁶⁴ Usp. SOVERNIGO, 1996, nav. dj. 269.

⁶⁵ Usp. G. SOVERNIGO, *Progetto di vita: alla ricerca della mia identità*. Torino, EDB, Leumann, 1982, 15.

⁶⁶ Usp. Mt 5, 1-12.

⁶⁷ Usp. J., U. ROGGE, *Der große Erziehungs-berater*, München, Verlag, 2003,

⁶⁸ Neka istraživanja pokazuju kako određeni postotak mladih odlikuje neodlučnost i nedostatak bilo kakvog plana. Dobiva se slika o adolescentima/mladima koji iako osjećaju snažan unutarnji poticaj prema ostvarenju vlastitoga plana nailaze na ogromne probleme pri odlu-

trošački mentalitet).⁶⁹ Ovakvo je shvaćanje tipično za one koji žive unutar obrasca „sada i ovdje“ koji neprestano žude i jure za uspjehom, prividom, novcem, moći, ili za one mlade koji čitav tjedan žive u svojevrsnom iščekivanju „subotnje večeri“, bez ikakvih planova i perspektiva za budućnost.

Folkman i Lazarus smatraju da je planiranje značajno povezano s pozitivnim emocijama, ne samo zbog toga što ono predstavlja efikasan način suočavanja u situacijama podložnim kontroli, već i zbog toga što su pojedinci koji upotrebljavaju ovu strategiju kooperativniji i imaju bolje prijateljske odnose s drugim ljudima, što im osigurava dobivanje različitih tipova podrške (informacijske, emocionalne, itd.).⁷⁰ Planirano rješavanje problema značajno je povezano s emocijama (više pozitivnih i manje negativnih emocija) zbog dva razloga: prvo, mladi se osjećaju bolje samim tim što rješavaju problem koji je izvor stresa; drugo, efikasno planirano rješavanje problema može poboljšati vezu pojedinca s okolinom, što dovodi do bolje kognitivne procjene i pozitivnijih emocionalnih odgovora.

Sjemeništarca treba tako voditi da načini prijelaz iz života po zapovijedima u život koji je život u ljubavi. Ovaj se prijelaz manifestira u konkretnom životu u kojem se adolescent ravna prema najvažnijoj zapovijedi, zapovijedi ljubavi. Životni plan po Evanđelju, dakle, ne treba promatrati kao ideologiju⁷¹ već kao ponudu života za adolescenta. Adolescenti, koji dopuštaju da ih vodi unutarnji poriv, uz pomoć i poticaj odgojitelja, koji ih dovodi do izgradnje čvrstog životnog plana koji će im biti odrednica i oslonac u životu i koji će im biti razlog zbog kojeg vrijedi ljubiti, trpjeti, odricati se, radovati se, živjeti... lakše će se suočavati sa svim problemima i poteškoćama s kojima se u vrijeme adolescencije susreću.

Zaključak

Proces odgoja u sjemeništu posvećuje se problemima koji su povezani s

čivanju o bitnim životnim opredjeljenjima koja će obilježiti njihov budući život (Core, 2002, 12-13).

⁶⁹ Usp. Z. MILIŠA, *Manipuliranje potrebama mladih*, Zagreb, MarkoM usluge d.o.o., 2006.

⁷⁰ Usp. S. FOLKMAN i R., S. LAZARUS, Coping and emotion, u: N. L. STEIN, B. LEVENTHAL, T. TRABASSO (Ur.), *Psychological and biological approaches to emotion* Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1990, 313-332.

⁷¹ Usp. N. HOHNJEC, Put, dva puta kao slika za život, u: M. CIFRAK (ur.), *O kraljevstvu nebeskom, novo i staro*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2001, 111-124.

formacijskim putem adolescenata prema zrelosti.⁷² Formacija u sjemeništu mora staviti naglasak na duboku suradnju koja treba postojati između različitih vidova ljudske, duhovne i intelektualne izgradnje. Prema dokumentima: OT, RF, PDV, NZNE, Uputama, Završnom dokumentu, Smjernicama i OOSK to možemo ovako sažeti:

- ljudska formacija, formacija za vrednote, izgradnja identiteta - koja treba biti temelj;

- duhovna formacija, pomoću duhovnog vodstva - koja treba biti srce;

- intelektualna formacija - koja treba biti sredstvo; školska nastava kao instrument;

- pastoralna formacija koja treba biti cilj;⁷³

Kad je riječ o formaciji, onda treba naglasiti da je ona uvijek put, hod, napredovanje da bi se postigao određeni cilj. Čovjek je nedovršeno biće koje može postajati savršeniije. U tom smislu je on „nedovršena simfonija“ i svaki dan može napredovati, to osobito vrijedi za doba adolescencije. S kršćanske točke gledišta cilj odgoja je zrela i cjelovita kršćanska osobnost u kojoj će svi potencijali/darovi biti sukladno uređeni kako bi mladić/odgajnik na što zreliji način živio kao dijete Božje.

Tijekom posljednjih desetljeća mnogo je toga napisano o problemima odgoja i formacije kako u malim tako i u velikim sjemeništima. Razlog ovomu je važnost svećeničke i redovničke formacije i odgoja za Crkvu u cjelini, kako u sadašnjosti tako još više u budućnosti.

Sažetak

Autor pokazuje da su mala sjemeništa i u današnje vrijeme pogodna za odgoj adolescenata i ističe, da bi taj odgoj s obzirom na moguće duhovno zvanje kod adolescenta bio učinkovit, odgojitelji najprije moraju pomoći adolescentima u izgradnji identiteta, u procesu identifikacije, u socijalizaciji sa skupinom vršnjaka, tj. izgradnji vršnjačkih prijateljstava i u osmišljavanju cjelokupnog životnog plana. Sljedeći odgojni korak bi bio otkrivanje, praćenje i prihvaćanje duhovnog poziva. Odgojitelji u sjemeništu moraju računati s pozitivnim i negativnim karakteristikama adolescencije. Pozitivne su: širokogrudnost, spontanost, oduševljenje, spremnost, iskrenost, neposrednost, izravnost, revnost, želja za pravičnošću, istinoljubivost, spo-

⁷² Usp. PDV br. 3.

⁷³ Poseban naglasak na pastoralnoj formaciji, kao cilju odgoja, treba biti prisutan u velikim sjemeništima.

sobnost kreativnog pristupa okolnoj stvarnosti, sposobnost samopotvrđivanja (što je u funkciji rasta i sazrijevanja), sposobnost apstraktnog mišljenja, sposobnost odgovora na razvojne zadatke. Negativne su: slaba sposobnost naprežavanja, nedostatak ozbiljnog i kontinuiranog zalaganja, nestabilnost, podložnost utjecajima i znatna ovisnost o uvjetovanosti izvanjskoga svijeta, tendencija egocentričnosti. Upute crkvenog Učiteljstva, od Drugog vatikanskog sabora do danas, daju jasne smjernice za odgoj adolescenata u malim sjemeništima. Danas je moguće odgajati u skladu s tim uputama, uzimajući u obzir novonastale društvene prilike kao i nove spoznaje onih znanstvenih disciplina koje se bave adolescencijom. Autor pokazuje da smjernice Crkvenog učiteljstva o odgoju ni u čemu nisu u suprotnosti s odgojnim zahtjevima koji proizlaze iz današnje adolescentove situacije i iz sadašnjih spoznaja odgojnih znanosti.

Ključne riječi: *adolescent, identitet, malo sjemenište, sjemeništarc, odgojni zahtjevi, odgojitelj.*

Skraćenice: **AAS** - Acta Apostolicae Sedis; **GS** - Gaudium et spes; **LG** - Lumen gentium; **NZNE** - Nova zvanja za novu Europu; **OOSK** - Odgoj i obrazovanje svećeničkih kandidata; **OT** - Optatam totius; **PDV** - Pastores dabo vobis; **RF** - Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis; **Upute** - Upute za formaciju budućih svećenika o problemima vezanim uz ženidbu i obitelj; **Smjernice** - Odgojne smjernice o ljudskoj ljubavi. Obrisi spolnoga odgoja.

Wychowanie w niższych seminariach duchownych według wskazań kościelnego nauczania i nauk dotyczących wychowania

Streszczenie

Autor ukazuje, że niższe seminaria, również i w obecnym czasie są odpowiednim miejscem dla wychowania nastolatków, oraz konkluduje, że to wychowanie ze względu na możliwość istnienia powołania kapłańskiego, aby było u nastolatka było owocne, to wychowawca powinien najpierw pomóc nastolatkowi w budowie jego tożsamości w procesie identyfikacji, w socjalizacji w grupie rówieśników, tzn. w budowie przyjaźni z rówieśni-

kami i w projektowaniu całościowego życiowego planu. Następnym krokiem wychowawczym byłoby odkrywanie, śledzenie i przyjęcie duchownego powołania. Wychowawcy w niższym seminarium muszą liczyć się z pozytywnymi i negatywnymi charakterystykami nastolatków. Pozytywnymi są: hojność, spontaniczność, zachwyty, gotowość, szczerowość, bezpośredniość, prostolinijność, gorliwość, pragnienie prawości, umiłowanie prawdy, zdolność kreatywnego podejścia do otaczającej rzeczywistości, zdolność autoafirmacji (co należy do funkcji wzrostu i dojrzewania), zdolność abstrakcyjnego myślenia, zdolność odpowiedzi na rozwijające zadania. Negatywnymi są: słaba odporność, niedostatek poważnego i ciągłego zaangażowania, niestabilność, podatność na wpływy i znaczne uzależnienie od uwarunkowań świata zewnętrznego, tendencje egocentryczności. Dyrektywy kościelnego nauczania, od Soboru Watykańskiego II do dzisiaj, dają jasne wskazówki dla wychowania nastolatków w niższych seminariach duchownych. Dzisiaj istnieje możliwość wychowania w zgodności z tymi dyrektywami, biorąc pod uwagę nowopowstałe społeczne okoliczności oraz nowe osiągnięcia tych dyscyplin naukowych, które zajmują się nastolatkami. Autor wykazuje, że wskazówki do nauczania kościelnego o wychowaniu w niczym nie sprzeciwiają się z wychowawczym potrzebom, które wynikają z obecnej sytuacji nastolatków i współczesnych osiągnięć nauk wychowawczych.

Słowa kluczowe: *nasatolatek, tożsamość, mniejsze seminarium duchowne, seminarzystka, wymagania wychowawcze, wychowawca.*

Education the Lower Seminaries under the Guidance of the Church's Teaching on Education and Upbringing

Summary

The author shows that lower seminaries even today are suited for the education of adolescents and points out that if this education with regard to the possible religious vocation of adolescents is to be effective, educators must first help adolescents in the construction of their identity in the identification process, the socialization with a group of peers, that is, in construction of peer friendships and in designing of the entire life plan. The next education step would be detecting and accepting the spiritual

call. Educators at the seminary have to take care all positive and negative characteristics of adolescence. Positive are: broad-mindedness, spontaneity, enthusiastic willingness, directness, desire for fairness, truthfulness, ability for a creative approach to the surrounding reality, the ability of self-affirmation (as a function of growth and maturation), the ability of abstract thinking, the ability to answer the developmental assignments. Negative are: low stress capacity, lack of serious continuous efforts, instability, susceptibility to influence and considerable dependence on the conditions of the outside world, the tendency to self-centeredness. Instructions of the Magisterium of the Church since the II Vatican Council up to today, provide clear guidelines for the education of adolescents in

Lower seminaries. Today, it is possible to educate in accordance with these instructions, taking into account the new social opportunities, as well as a new knowledge of those disciplines that deal with adolescence. The author shows that the guidelines of Church's teaching on education are not inconsistent with the education demands arising from today's adolescent situation and the present knowledge of educational sciences.

Key words: *adolescent, identity, lower seminary, seminary, educational requirements, educator.*

KS. JÓZEF ŁUPIŃSKI

THE BAPTISM OF MIESZKO I. FACTS AND HYPOTHESES

Contents: Introduction; 1. Historical and political background of Europe at the turn of the 9th century; 2. The Baptism of Mieszko I; 3. The importance of the baptism for the formation of the Polish state.

Introduction

Celebrated this year, the 1050th anniversary of the baptism of Mieszko I - the great event that had significant implications for the Polish national identity - does not stop arousing a very keen interest amongst theologians, historians and medievalists. On the one hand, there is a number of preserved historical sources on this subject, on the other hand, their inaccuracies or even incompatibility with each other give room for multiple possibilities of interpretation. The oldest records are inaccurate and imprecise about important issues, and their subsequent variants sometimes deny the earlier versions of the description of events. One gets the impression that the apparent inconsistency of records precludes full understanding of the context of the events relating to the beginnings of Polish statehood.

The events associated with the baptism of Mieszko I are known from annals. Earlier, historians assumed that the events of the Polish history had been recorded to date. The oldest annals read: *Mesco (Mysko) dux Polonie baptizatur*. It would be difficult to challenge this historical account. Undoubtedly, this event is an undeniable fact. Since the baptism of Mieszko I, our ancestors have found themselves in the orbit of the Roman Catholic Christianity and the Latin Western culture. This does not arouse doubts, and subsequent events in the Polish history confirm it.

In the current state of knowledge, it is reasonable to say that the chroni-

Ks. dr hab. Józef Łupiński prof. UKSW – kapłan diecezji łomżyńskiej, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii, pracownik naukowy na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Autor licznych publikacji z zakresu historii Kościoła.

cles preserved on the Polish ground are derived from a common document, i.e. a lost annal which was run since the beginning of the 10th century in Krakow, called *Annales Regni Polonorum deperditi* (or *Rocznik kapituły krakowskiej dawny*). It included records on St. Adalbertus and his family (conventionally called *Rocznik Gaudentego*) and a series of records concerning events of the ancient history of the Piast dynasty: the arrival of Dobrawa at Mieszko's (965), the baptism (966), the birth of their son, Bolesław (967), the ordination of the first Polish bishop, Jordan (968), Jordan's death (984), possibly also the death of Dobrawa (977) and the death of Mieszko (992). It must be noticed that none of the surviving Polish annals are complete records. It is possible that some notes were made on a regular basis, possibly on margins of the paschal tables (*Tabulae paschales*), which were used to write down the moving date of Easter for the current year. The margins of these tables provided an opportunity for writing down short information about important events. On the tables there are not only records concerning the Polish lands, but also other countries, e.g. Germany. They were probably made by Jordan or someone from the closest circles of Mieszko and Dobrawa¹.

1. Historical and political background of Europe at the turn of the 9th century

The baptism of Mieszko I took place a few decades after forming the early Piast monarchy. What was the state like? According to Przemysław Urbańczyk, the state was a centralized and stable organization supervising the population inhabiting a roughly defined area within which the ruler claimed sovereignty and more or less effectively enforced "his" vision of social order². At the turn of the 9th century Europe saw formation of new states whose rulers decided to accept Christianity either from Byzantium, e.g. The Moravians, Bulgarians, Russians, or from Rome –the Croats, Czechs, Hungarians, Scandinavians, Poles.

Many doubts have aroused for years whether the state of Mieszko I resulted from a long-term evolution, or it was a short period of formation of statehood, perhaps under the influence of external factors or circum-

¹ T. JUREK, *O czasie i okoliczności chrztu Mieszka*, in: „Roczniki Historyczne”, LXXXI (2015), 35-36.

² P. URBAŃCZYK, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*, Toruń 2012, 39.

stances. The first concept that became established in the nineteenth century explained that after the Migration ended, from 5th-6th century, the Early Slavs were to settle, build their dwelling places, gords, create organizational structures on the lands between the Oder and Vistula. The mighty gradually began to accumulate power in their hands. In the years 920-940 in Polonia Maior the major Piast gords were erected in Poznan, Ostrów Lednicki, Giecz, Łąd, and Moraczewo. For their construction trunks of oak trees were used; they were felled at that time which is confirmed by dendrochronological analyses³. All indications are that in the construction of the gords, a significant number of people were engaged. The large investments implemented within a short time, i.e. building sizeable gords, testify to the high degree of organization of the Piasts' power and the growing economic potential. The nascent state had a population of about 5,000 square kilometers along the rivers Warta, Welna and Września⁴. It is possible that the rapid development of the nascent state was significantly enhanced by the influx of money from the slavery trade, as was suggested by Urbańczyk⁵.

It seems that the formation of the Piast monarchy was to a large extent influenced by the situation of the Polans' neighbouring states in the first half of the 10thc. In the Western Europe the crumbling state of the Carolingian Kingdom of Germany was founded under the leadership of Henry the Fowler of Saxony. Not only did the monarch dominate Franconia, Swabia, Bavaria, and Lorraine, but, starting from 929, he imposed his sovereignty upon Polabian Slavs. In the years 936-950, his successor, Otto I, continued his father's policies seeking to subjugate the Czech Duke Bolesław I the Cruel. In the fifties and sixties of the tenth century, the external situation around the Piast state became even more complicated. Although the state was internally consolidated and boasted an increased strengthening of the military, continuous action of Otto I with the aim of evangelizing the Polabian Slavs, combined with the imposition of political sovereignty, indirectly threatened the Piast monarchy. In the mid-10th century, Otto I contributed to the establishment of bishoprics on the Elbe in Hobolin and Brenna which were subordinate to the metropolis of Mainz, wherefrom missionaries set off to Christianize the Polabian Slavs. During the invasions of the Hungarians on Bavaria in the mid-10th century the Polabian

³ Z. KURNATOWSKA, *Początki Polski*, Poznań 2002, 60-82.

⁴ K. OŻÓG, 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2015, 76.

⁵ P. URBAŃCZYK, *Zanim Polska została Polską*, Toruń 2015, 17-121.

Slavs stopped paying tribute to Otto. In 955 the German King finally defeated the Hungarians on the river Laach, as well as the Obodrites and Veleti. In October of the same year, on the river Regnica he defeated the Redaris. Again, in 957, the King defeated and dominated the Redaris. Six years later, Geron, Margrave of Ostmark managed to conquer the Sorbs. Within several years of political, military and religious activities undertaken by Otto I and Saxon rulers stretched over the territories between the Elbe and the Oder, which adhered to the western frontier of the developing Piast monarchy. The power of Otto I became even larger after his successful politics toward Italy. In autumn 961, he set off for Italy, where in Rome, he was crowned as emperor by the pope on February 2nd, 962. As the supreme ruler of the West, he felt responsible for the fate of the Christian world, safety of the Church and Christianization of pagan peoples. In 962, in Rome he made a plan to establish an archbishopric in Magdeburg on the Elbe River, completed in 968, and he sought to subordinate the bishoprics on the Slavic areas. Magdeburg was the favorite seat of the emperor, which he did not stop developing. The relationship of the Empire with Mieszko I should be looked upon in the context of the growing power of Otto I and his policy goals⁶.

Much of the trouble experienced by the Piast in the 960s was caused by the Veleti led by Wichman - one of the powerful Saxons. It was related with Otto I. He was well-known for his chronic violations of alliances. For the first time, he committed disloyalty toward the King about 953; being defeated, he fled to the Slavs and commanded them in the war against the Saxons in 955. For this reason, he was declared an outlaw. He also supported the Redari who fought against the Saxons in 958. Thanks to the Margrave Geron, he was pardoned by Otto. During the Italian expedition of Otto, again he fought against the Saxons. After being defeated, Wichman again fled to the Veleti, and in 963 led them to attack Mieszko I⁷. The chronicler Widukind of Corvey, who described in the Acts of the Saxon the life of Wichman, recounted these events: "Comes Gero, remembering the oath, when he saw that Wichman is accused and found guilty, he sent him back to the country of barbarians, from whom he had collected him. Willingly accepted by them, with frequent raids he bothered willingly those deeper living barbarians. King Mieszko, in whose power the Slavs were,

⁶ K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, 80-83.

⁷ *Ibid.*, 84

who call themselves Licicaviki, twice he beat, brother of his brother, and a big booty he brought out of him. “⁸ As a result of the raids, Mieszko was defeated, and in the battle his brother was killed. The attacks were a great threat to the state of Mieszko, because they could lead to its downfall. In 966, Ibrahim ibn Yaqub was staying in Magdeburg at the court of Emperor Otto I. The merchant received information that the Veleti had a significant combat strength, and again led the fight against the Piast state⁹. In the danger from Wichman and the Veleti tribes, Mieszko I decided to search for a new ally. It turned out to be the Czech Duke Bolesław, whose state bordered on the Piast territories, as well as this of the Veleti. Bolesław committed himself to fight with the Polabian Slavs as a vassal of Otto I in the mid-10th century. It is possible that about 950, Mieszko decided to search for the relationship with the Empire. This relationship was possible through the baptism and entering into the sphere of Christianity. The alliance with the Czech Duke Bolesław was concluded in 965. It was confirmed by Mieszko by marrying Bolesław’s daughter, Dobrawa. Probably a year later the Polish ruler was baptized. The new circumstances gave a favorable opportunity to the close relationship with the emperor. It could have been concluded with the knowledge and approval of Otto¹⁰.

The conclusion of the Polish-Czech treaty, and consequently the military alliance, very soon, i.e. as early as in 967, proved the correctness of the decision. About 966, Wichman supported the Wagri in the war against the Saxons. The Polabian Slavs were defeated and Stargard, the main stronghold of the Wagri, was conquered by the Saxons. Wichman took refuge with the Wolinian. In his Chronicle, Widukind noted that “he entered into an alliance with the Slavs who call themselves the Wolinian to pester Mieszko, the imperial friend, with war”. Another war started; again Wichman invaded the territories of Mieszko, who in turn asked his father-in-law, Bolesław, for help, who sent him two units of cavalry. The main battle took place on September 21st, 967. Mieszko conquered the enemy, using a mock infantry escape maneuver, which allowed crushing the Veleti units. With a group of warriors, Wichman broke out from the entanglement and throughout the night they withdrew from the battlefield. In the morning,

⁸ *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxoniarum libros*, ed. P. HIRSCH, in: *MGH Scriptorum rerum Germanicarum in usus scholarum*, volume 60, Hannoverae 1935, 141.

⁹ *Relacja Ibrahima ibn Jakuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie El-Bekriego*, ed. and transl. in Polish by T. KOWALSKI, MPH, Series nova, I, Kraków 1946, 50.

¹⁰ K. OZÓG, 966. *Chrzest Polski*, 86-87.

according to Widukind, “he arrived in some buildings with a handful of comrades. The chiefs of the enemies, when they found him, called him to lay down the arms and swore that he would be taken to the duke unscathed, and they would beg him to promise he would be taken untouched to the emperor. He, however, although brought to the extreme and attentive to his ancient nobility and courage, despised to give his hand to those, but asked them to report it to Mieszko: in front of him he wants to lay down his arms, give a hand to him. While travelling to meet Mieszko, an innumerable crowd surrounded him and attacked him violently. But he, though exhausted, felling many of them, finally pulled out his sword and gave it to the chief of the enemies with these words: ‘Take, he says, the sword and hand it in to thy lord, let him hold it as a sign of victory and let him pass it on to his friend, the emperor, so, having learned about it, he could poke fun of a fallen opponent or rather mourn his kinsman’. And saying this, facing east, as he could, he begged the Lord in his own language and with a soul filled with many hardships and tribulations and gave up the ghost to the Creator of all things.”¹¹ In fact, Mieszko I sent Otto I the sword of Wichman together with information about the circumstances of his death. Failure of the Wolinian and the death of their ally facilitated the Piast Duke to try to extend his country towards the Oder Pomerania. In his report, Widukind included information that Mieszko was then a friend of the emperor. In practice, this meant voluntary surrender (*spontanea deditio*) of the ruler of Polan to the supremacy of Otto I.

As mentioned earlier, the Saxon chronicler Widukind called Mieszko a king - *rex*. Also, another chronicler of this period, the Jewish-Arab traveler, Ibrahim ibn Yaqub, addressed the Piast ruler with the term *malik*– king. Could then Mieszko I really be a king? Certainly not. However, it testified to the prestige of Mieszko. Przemysław Urbańczyk suggests reading the Arabic name *malik* as *plague* or *precious, expensive*. While Widukind’s term *rex Misaco* could be associated with the Biblical character in the Book of Daniel - *Misach*, Daniel’s companion in misery, taken away to Babylon, called *Meshach*¹² there. It is not known exactly how it was understood in 966, but it is certain that suddenly and unexpectedly he appears to be a significant figure on the European stage.

¹¹ *Widukindi... Rerum gestarum Saxonicarum*, 143.

¹² P. URBAŃCZYK, *Mieszko Pierwszy*, 178-179.

2. The Baptism of Mieszko I

The adoption of Christianity opened to Mieszko not only the possibility of a new alliance, but above all, it had serious consequences, political, cultural, and, above all, moral. The genius of the Piast ruler manifested itself not only in the intention to be baptized, but also in his striving for creation ecclesiastical structures as soon as possible. Just two years after the baptism, his territory had a separate bishop, Jordan.

The earliest records from *Rocznik kapitulny krakowski (dawny)* from the 10th century and *Rocznik kapitulny krakowski*, copied in the thirteenth century, mention the baptism of Mieszko: “DCCCCLXV Dobrouka ad Mesconem venit” - 965. - (Dobrawa arrived at Mieszko) and “DCCCCLXVI Mescio dux Polonie baptizatur” - 966. - (Polish Duke Mieszko was baptized). Similar mentions are found in other subsequent Polish chronicles. Who was then the first to record information on the baptism of Mieszko? According to some, the information was written down by Jordan - the first bishop, others suggest the authorship of foreign historians, but there is no doubt about the credibility of the event. Interestingly, the Saxon chronicler Widukind, who finished his chronicle before 973, directly says nothing about the baptism of the Piast ruler, although he writes about him, that he was a friend of the Emperor, from which it can be inferred that Mieszko was baptized. Only Bishop Thietmar of Merseburg in the Chronicle from the years 1015-1018, gave an extensive account both on the marriage and the baptism of the Piast ruler.¹³

The Polish people have positive connotations with the wife of the first Polish historical ruler - Dobrawa, daughter of Bolesław I the Cruel of the Czech dynasty of Premyslid, whom Mieszko I married after sending off his seven pagan wives. Thietmar, despite his rather negative attitude to Poland, wrote favorably about Dobrawa. He recalled that, in fact, she turned out to be as the sound of her name suggests: Good. Thanks to her, pagan Mieszko was converted, although on more than one occasion the duchess - to achieve her goal - did not fast together with her husband, “working” on his conversion, which Thietmar, a man of the Church, understood and for which he did not blame her.¹⁴ Interestingly, Dobrawa was assessed un-

¹³ K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, 90.

¹⁴ „Hic a Boemia regione nobilem sibi uxorem senioris Bolizlavi duxerat sororem, quae, sicut sonuit in nomine, aparuit veraciter in re. Dobrawa enim Sclavonice dicebatur, quod Teutonico sermone Bona interpretatur. Namque haec Christo Fidelis dum coniugem suum vario

favorably in the Chronicle written by her compatriot, Cosmas of Prague, in the early twelfth century. In the entry for the year 977, we can read: “Dobrawa, being a woman of an old age, took off her turban and put on a maiden’s wreath, which was very foolish of that woman”¹⁵. Such a negative assessment, published by the Czech chronicler - who unlike other medieval chroniclers, portrayed female unfavorably, might suggest the reluctance of the author of Chronicles towards the Poles; though he tried not to attack his contemporary Bolesław III the Wry-mouthed. But the Polish interference in the Czech affairs bothered him and because of this he wrote ill of some Polish rulers. Therefore, the image of Dobrawa as shown by Cosmas, who gave birth to Polish rulers, and who brought Poland to Christian Europe, can be explained as a personal, subjective, unfriendly attitude of the author towards the Poles. Vaclav Novotny believes that his reluctance to Dobrawa could have been due to the fact that she was the daughter of the fratricide, Bolesław I the Cruel.¹⁶

Cosmas contemporary, Gall called Anonymous, presents Dobrawa in a positive light, but - unlike Thietmar - insists that “no sooner had she shared his bed than [...] he renounced the errors of paganism and went to the bosom of the mother - the Church”¹⁷. Dobrawa refused to marry Mieszko before he had sent off his seven wives and become a Christian.

gentilitatis errore implicitum esse perspiceret, sedula revolvit angustae mentis deliberatione, qualiter hunc sibi sociare in fide; omnimodis placare contendit, non propter triforem mundi huius nocivi appetitum, quin potius propter futurae mercedis laudabilem ac universis fidelibus nimis desiderabilem fructum.] [Haec sponte sua fecit ad tempus male, ut postea diu operari valuisset bene. Namque in quadragesima, quae [con]iunctionem predictam proxima sequebatur, cum a se abstinencia carnis et afflictione corporis sui decimationem Deo acceptam offerre conaretur, dulci promissione a viro suimet propositum frangere rogatur. Illa autem ea ratione consensit, ut alia vice ab eodem exaudiri facilius potuisset. Quidam dicunt, eam in una carnem manducasse quadragesima, alii vero tres. Audisti nunc, lector, delictum eius; modo *considera fructum elegantem piae voluntatis illius. Laboravit enim pro conversione coniugis sui ac exaudita est a benignitate Conditoris sui, cuius infinita bonitate persecutor suimet studiosus resipuit, dum crebro dilectae uxoris ortatu innatae infidelitatis toxicum evomit et in sacro *baptismate nequam originalem deterisit. Et protinus caput suum et seniore dilectum membra populi hactenus debilia subsequuntur et nupciali veste recepta inter caeteros Christi adoptivos numerantur. Iordan, primus eorum antistes, multum cum eis sudavit, dum eos ad supernae cultum vineae sedulus verbo et opere invitavit. Tunc congratulantur legitime coniugati, predictus mas et nobilis femina, illisque subdita omnis familia gaudet se in Christo nubsisse” - *Thietmari Chronicon*, IV, 35.

¹⁵ *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* I, 27.

¹⁶ V. NOVOTNÝ, *Českédějiny*, I/1, Prague 1912, 639, note 1.

¹⁷ *Galli Anonymi cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, I, 5.

This theme is continued by Master Vincent. Dobrawa - according to him, a fervent Christian - did not want to get married until Mieszko was baptized, "she learned that the incompatibility of religion persuasions is one of the obstacles in marriage."¹⁸ On the basis of the image of Dobrawa, described by chroniclers in the 11th-13th centuries, one can notice a change in the approach to e.g. Christian rites. Thietmar explained her failure to respect fast as action taken for a good cause, while later chroniclers did not mention that at all, putting the emphasis clearly on the ardor of the Christian duchess.

Preserved sources do not provide one date of the baptism of Mieszko. This caused and continues to cause a lot of polemics and controversies, as for the dating and place of the baptism of the Polish duke. It is uncertain when and where the baptism took place. In the practice of the ancient Church, baptism was given mostly on Eve of Easter Sunday. In 966 it fell on 14th of April. It is possible that Mieszko was baptized by priests who arrived together with Dobrawa, possibly even by Jordan, the first bishop of the Piast monarchy. Some believe that the ceremony could have taken place before 966, possibly even in the Slavic rite. One archaeologist hypothesized that Mieszko could have Moravian-Czech origin and was probably baptized in the Slav rite, while in 966 he was re-baptized in the Western rite. The hypothesis of the Moravian-Czech origin of Mieszko can be explained, e.g. on the basis of the record of the Chronicle of Thietmar, who, in chapter 57 of the fourth book wrote down the name of his son Mieszko - Świętopełk, born from the marriage with his second wife, Oda. According to the archaeologist, in the early Middle Ages, dynastic names played an important role, an example of which was Bolesław, therefore the name Świętopełk undoubtedly proves connections of the father with the Moravian dynasty.¹⁹ Because of the modest number of sources, as of today, it is difficult to agree with this hypothesis. It is also difficult to agree with the conjecture about the re-baptism of Mieszko, because even in ancient Christian times, the validity of baptism was defended, even when it had been conducted by heretics, if the form and intention was respected. Baptism conducted by a schismatic priest (as such could be considered the Bavarian clergy, students of Cyril and Methodius) was as valid as conducted by the Latin priests. About the validity of the baptism spoke, among others,

¹⁸ *Vincenti Kadłubkonis Chronica seu originale regum et principum Poloniae*, II, 10.

¹⁹ P. URBAŃCZYK, *Mieszko Pierwszy*, 161-163.

Pope Stephen I in 256, synod in Arles from 314, Pope Leo I the Great. Had anyone, knowing about the earlier baptism of Mieszko, conducted the sacrament anew, he would have automatically been subject to ecclesiastical penalties. However, in cases of doubt, the Catholic Church conducted baptism *sub conditione* (assuming that there was no certainty as for the form and intention of the sacrament).

Most historians believe that the place of the baptism of Mieszko I could have been Poznan, Gniezno and Ostrów Lednicki. Poznan played a unique role in the Piast monarchy. At the beginning of the 10th century, the residence - palace - was built there. Next to the residence, archaeologists discovered the chapel of Virgin Mary, probably destined for the ducal court. This is probably the oldest temple on the Polish soil. In Poznan on Ostrów Tumski, from the period before the construction of the cathedral, archeologists found the baptismal pool, which, according to Zofia Kurnatowska, had been built for the baptism of Mieszko and his entourage. From 968, Poznan was also the seat of the first bishopric on the Polish land. In the town on Ostrów Lednicki - an island on the Lednica Lake near Gniezno - a residence was established, consisting of a palace connected with a church. Just like in Poznan in the church archeologists discovered limestone pools that could have been a place of the baptism of the ruler and his family. Some archaeologists claim that it was the residence of the Bishop Jordan, which, after the year 1000, became the seat of Bolesław the Brave.²⁰

An interesting hypothesis about the baptism of Mieszko in Germany was formulated by Tomasz Jurek. He attempted to justify the statement that the place of baptism was Quedlinburg or Magdeburg. Why baptism in Germany? Citing Henryk Łowmiański, he believes that there is evidence to confirm this hypothesis. Otto I was interested in the expansion of the Church in Eastern Europe, which manifested in the care he took about the emergence of a new metropolis for the Christianized Slavs. Due to that, he would undoubtedly have been interested in the conversion of Mieszko I. At that time, Papacy was very weak and subordinate to emperors. As, according to Thietmar, the Piast ruler paid tribute to Otto, which shows clearly on the one hand a certain dependence and ties with Otto, and on the other hand, Widukind called him *amicus imperatoris*, indicating a possible friendship with the emperor. These facts testify to a greater or lesser

²⁰ K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, 102-110.

connection of Mieszko with Otto.²¹

Under what circumstances did Mieszko become *amicus imperatoris*? Verena Epp believes that the term *amicitia* in the early Middle Ages was connected with initiating friendship during personal contact and meetings of two rulers.²² Undoubtedly, Mieszko was a subordinate partner for Otto, therefore the former should come to the emperor. What was *itinerarium* of the Emperor between 965 and 966 like? Otto came to Germany at the beginning of 965, where he spent there more than a year. In January, he was in Reichenau, at the beginning of June he left Cologne for Magdeburg, in summer and autumn he stayed in eastern Saxony, among others, in Quedlinburg and Merseburg and, finally, in Cologne, he spent Christmas. At the beginning of January 966 he stayed in the Dutch border regions, in late April, he returned to Quedlinburg at the congress. In July, he was in Saxony, on the Rhine, in December, he returned to Italy. Mieszko was able to meet Otto during the congress in Magdeburg (end of June 965), or at the convention in Quedlinburg (spring 966).²³ It is possible that there was the baptism of the Piast Duke. In the case of the baptism of the pagan rulers, as Fr. Arnold Angerendt examined, not only did the Byzantine emperors, as well as the Carolingian, accept neophytes under their care, but very often they became their godfathers. This was the case of the Danish King Harald, who was baptized in 826, whose godfather was Louis the Pious, and the baptism of the Czech dukes in 845. It is supposed that during the congress in Magdeburg in 965 Danish king Harald Bluetooth was baptized, who, according to Adam of Bremen turned to Otto I for the baptism and probably received the sacrament during the congress in Magdeburg (26th June-9th July 966).²⁴ It is certain that during this reunion the emperor issued a document on remuneration for the bishoprics in Denmark, which could confirm this event. Could Harald have been baptized together with Mieszko? This, unfortunately, is not known because of the lack of sources. Another possibility was the reception of the sacrament by Mieszko in Quedlinburg. Otto stayed there on 22nd (Guiding Sunday) and Monday 23rd April 966, although it is possible that he spent there the Holy Week or Easter, as he

²¹ T. JUREK, *O czasie i okoliczności*, 45.

²² V. Epp, *Amicitia*, in: *Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen Im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1999, 218-229.

²³ T. JUREK, *O czasie i okoliczności*, 45.

²⁴ A. ANGENEND, *Kaiserherrschaft und Koenigstaufe. Kaiser Koenige und Papste Geistliche als in der Patrone abendlaendischen Missionsgeschichte*, Berlin - New York, 1984, 215 ff.

often did in the years 940, 941, 948, 959 and 973). For Otto Quedlinburg was a favorite place to celebrate Easter. In 966, Otto, while in Quedlinburg, participated in the ceremony of taking the habit by the daughter Matilda. It cannot be excluded that this would have been a good opportunity for the solemn religious and political ceremony, during which the pagan duke would accept Christianity. The more that 22nd April was Guiding Sunday, which is the second Sunday of Easter. Another place of baptism of Mieszko I was suggested by Jerzy Dowiat. Dowiat believed that the duke was baptized in the Bavarian Regensburg on April 14th, 966, which is unlikely, because at that time the bishop of Regensburg, Michael, should be at the congress of dukes, together with the emperor in Quedlinburg²⁵. Why then is it improbable that Mieszko could receive the sacrament in Bavaria? It is one of the hypotheses, but there is no evidence to substantiate it.

3. The importance of the baptism for the formation of the Polish state

There is no doubt that the baptism of Mieszko I had massive implications for the Polish history. From the perspective of faith, which cannot be overlooked, the pagan Slavs living in the areas to the east of the Oder, entered the Christian world by adopting not only the faith in Jesus Christ, but also new customs, morality and culture. Manners and morals began to be shaped by the Decalogue, which, through its high demands, influenced the legislation, but primarily the attitude of the people. Cultural importance of the adoption of Christianity was significant. From now on, the language, literature, and art have been reflecting the creativity of our ancestors. The state of Piast continued to be a significant part of broadly understood culture of contemporary Europe. Without a shadow of doubt, the political consequences of the baptism of Mieszko were enormous. The Piast ruler became one of the European Christian leaders, which made it possible for him to establish diplomatic relations and strengthened his position. He became an ally of the emperor - the greatest ruler of the West. In 1000, Emperor Otto III personally arrived on the Polish territory to participate in the creation of an independent metropolis of Gniezno, erected on the tomb of St. Adalbertus Martyr, formerly Bishop of Prague. The presence of the Emperor at the Congress of Gniezno in 1000 was the evidence of the

²⁵ T. JUREK, *O czasie i okoliczności*, 47-48, 50.

extremely important event - the baptism of Mieszko I.

No one questions how important a role Mieszko played in bringing Christianity in Poland, his contribution to spreading the new faith, or the date of baptism as a symbolic beginning of the Polish statehood. On the other hand, it can be clearly seen how much emphasize is put on the political nature of Mieszko's motivation to receive the baptism in the Western tradition. In their research on the issue, some Polish medievalists strongly highlighted the political aspect of the event. In publications of some historians, e.g. of Jerzy DOWIAT representing the Marxist interpretation of history, or Henryk ŁOWMIAŃSKI, the political interpretation of the baptism by Mieszko I dominates. In "Baptism of Poland" DOWIAT wrote: "The baptism of Polish dukes first began to bring them benefit in the external policy. It was indeed one of the main objectives of Mieszko I"²⁶. Similarly, ŁOWMIAŃSKI claims: "The baptism was a political issue, treated *iunctim* with the conclusion of the pact of friendship with the emperor."²⁷ Interestingly, most significant of their works were written in the postwar period, which was dominated by the Marxist conception of history. Since 1948, on the Polish soil it was possible to observe the beginning of a radical ideology and politicization of practicing and teaching history. In 1960, Antoni PODRAZA proposed in "Wiadomości Historyczne" that the historical education should emphasize "the use of religion for political purposes, abuse of human trust in religious institutions in order to achieve earthly goals," and show that "the various religious systems were formed in the concrete historical situation, under the direct influence of older religions."²⁸ "The price that the scholars paid for climate for research in the Millennium period was greater or lesser dependence from the diktat of the state authorities". Otherwise the fact of baptism was interpreted by Gerard Labuda: "Neither at the time of his marriage, nor soon afterwards, did the Polish Duke need to apply for a robe of a Christian for some specific political objectives. In his conversion, the main role was played by the initiative of his wife, which of course does not mean that the positive attitude to this initiative was not fueled by the contemporary political situation."²⁹ Today, increasingly, some historians, inter alia, Andrzej Nowak, Krzysztof Ożóg, Philip Earl Steele,

²⁶ J. DOWIAT, *Chrzest Polski*, Warszawa 1997, 90.

²⁷ H. ŁOWMIAŃSKI, *Imię chrzestne Mieszka I*, „*Slavia Occidentalis*” 19 (1948), 304.

²⁸ A. PODRAZA, *Rola historii w kształtowaniu racjonalistycznego, laickiego poglądu na świat*, in: „*Wiadomości Historyczne*”, 3/1 (1960), 9.

²⁹ G. LABUDA, *Studia nad początkami państwa polskiego*, I, Poznań 1987, 65-66.

emphasize the religious aspect (not excluding political) in the baptism of Mieszko.³⁰ Krzysztof Ożóg claims: “The mere fact of the Baptism was associated with a very important for Mieszko decision of a political nature. The idea was not to seek allies against Veleti and Wichman among the pagan neighbors, but to make a fundamental shift towards the Christian Czech Republic and the Empire. However, it was not only a political choice. This element was present, but the decision was also a conscious choice of the path the young Piast monarchy wanted to follow and the bond with the Christian world. It involved the possibility of deriving models from the world, which then for the pagan peoples was extremely attractive, due to the organization of the state, standard of living, - no say nothing of culture which had a great importance as well.”³¹

The Baptism of Mieszko was a religious act, but at the same time a political one. It meant becoming one of the Western nations, simultaneously appearing in the circle of Roman and Christian civilization. The 10th century was a period of making important decisions. Mieszko chose Christianity not only for religious purposes, but as necessary to create state structures. When can we talk about the completion of the initial phase of the evangelization of Poland? According to some historians, this stage ends with the development of the network of parishes on the Polish territory towards the end of the fourteenth century.

Summary

The baptism of Mieszko I (the 1050th anniversary of which occurs this year) was a great event which had important implications for Polish national identity. It constantly arouses much interest among theologians, historians and medievalists.

For many years, research regarding the date and place of the baptism of the first historical Polish prince Mieszko I raises a lot of controversy and dispute among historians. The earliest historical sources are inaccurate and incomplete. They do not serve to identify the date and place of the baptism.

Knowledge about the events connected with the baptism of Mieszko I

³⁰ A. NOWAK, *Dzieje Polski, I, Do 1202. Skąd nasz ród*, Kraków 2014; K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*; P. E. Steele, *Nawrócenie i chrzest Mieszka*, Warszawa 2005.

³¹ <http://www.bialykruk.pl/wydarzenie/krzysztof-ozog-nawet-komunisci-nie-odwazyli-sie-w-ten-sposob-klamac-o-historii-polski/56af8fc84d3f7b215e93333e> (available 3/6/2016).

is based on chronicles. Earlier historians accepted that the events of Polish history were recorded systematically. The oldest conserved chronicles have: "Mesco (Mysko) dux Polonie baptizatur". It would be difficult to challenge this historical information. Of course, this event is an undeniable fact. Through the receiving of baptism by Mieszko I, our ancestors entered into the orbit of Roman Catholic Christianity and Western Latin culture. To this there is no doubt, as subsequent events in Polish history confirm this reality.

The baptism of Mieszko I took place in the decades after the forming of the early Piast monarchy. What kind of country was this? Did the country of Mieszko I come to existence as the result of a long-term evolution, or was there a short period of formation of statehood, perhaps under the influence of external factors or circumstances? It seems that a large influence on the formation of the Piast monarchy had the situation of the neighbors of the Poles in the first half of the 10th century: Germans, Czechs and Western Slavs.

Around the year 950 Mieszko I decided to search for a relationship with the German Empire. Such a relationship was made possible through the receiving of baptism and entering into the sphere of Christianity. Prince Mieszko I first entered into an alliance with the Czech Prince Bolesław in 965. This was confirmed by the marriage with the daughter of Bolesław – Dobrawa. Certainly, in the following year the Polish ruler received baptism. New circumstances constituted a favorable opportunity to develop close relations with the German emperor Otto.

The receiving of Christianity by Mieszko not only gave the opportunity to make new alliances but also caused deep political, cultural and moral consequences. The Piast ruler strived for the rapid creation of ecclesiastical structures. Two years after the baptism on his territory bishop Jordan, specially nominated, was fulfilling his pastoral ministry.

Preserved sources do not provide a date nor place for the baptism of Mieszko I. This caused and still causes many polemics and controversies about the date and place of the event. It is uncertain when and where the baptism took place.

There is no doubt that the acceptance of baptism by Mieszko I had deep consequences for the further history of Poland. Slavs living in areas east of the Odra river entered in area of the Christian world by adopting not only faith in Jesus Christ, but also new manners, morality and culture. Manners and morality began to be formed by the Decalogue, which – on account

of high demands – influenced legislation and people's attitudes. Large was also the importance of Christianity for the sphere of culture.

The baptism of Mieszko I was a religious act and equally was also a political act. It was an entering into the group of Western nations and at the same time: coming into existence in the circle of Roman and Christian civilization.

The aim of this article is to present the latest hypotheses and interpretations about the reality of the baptism of Mieszko I, on the basis of available historical sources.

Key words: *Baptism of Mieszko I, the first Polish prince, baptism of Poland, the beginnings of Polish state, the beginnings of Christianity in Poland.*

Chrzest Mieszka I. Fakty i hipotezy

Streszczenie

Przypadająca w 2016 r. 1050 rocznica chrztu Mieszka I - wielkiego wydarzenia, które niosło za sobą ważne konsekwencje dla tożsamości narodowej Polaków nieustannie wzbudza wśród teologów, historyków i mediewistów żywe zainteresowanie. Od wielu lat badania dotyczące daty i miejsca chrztu pierwszego historycznego księcia Polski Mieszka I budzą wiele kontrowersji i sporów wśród historyków. Najstarsze źródła historyczne są niedokładne i niekompletne. One nie służą do identyfikacji data ani miejsce chrztu. Wiedza o wydarzeniach związanych ze chrztem Mieszka I oparta jest na podstawie zapisków rocznikarskich. Wcześniej historycy przyjmowali, że wydarzenia z dziejów Polski były zapisywane na bieżąco. Najstarsze zachowane roczniki podają: *Mesco (Mysko) dux Polonie baptizatur*. Trudno byłoby podważyć ten przekaz historyczny. Oczywiście to wydarzenie jest niezaprzeczalnym faktem. Przez przyjęcie chrztu świętego przez Mieszka I nasi przodkowie weszli w orbitę chrześcijaństwa rzymskokatolickiego oraz w łacińską kulturę zachodnią. To nie budzi wątpliwości, ponieważ późniejsze wydarzenia z historii Polski potwierdzają tę rzeczywistość.

Chrzest Mieszka I miał miejsce w kilkadziesiąt lat po ukształtowaniu się monarchii wczesnopiastowskiej. Jakie to było państwo? Czy państwo Mieszka I powstało w wyniku długotrwałej ewolucji, czy też był to krótki okres tworzenia się państwowości może nawet pod wpływem zewnętrz-

nych czynników czy okoliczności. Wydaje się, że duży wpływ na formowanie się monarchii piastowskiej miała sytuacja sąsiadów Polan w I połowie X w.: Niemców, Czechów i Słowian Zachodnich. Około 950 r. Mieszko podjął decyzję wyszukania związku z Cesarstwem Niemieckim. Taki związek był możliwy poprzez przyjęcie chrztu i wkroczenie w obręb chrześcijaństwa. Książę Mieszko I zawarł najpierw sojusz z księciem czeskim Bolesławem w 965 r. Jego potwierdzeniem było małżeństwo Mieszka z córką Bolesława Dobrawą. Zapewne rok później władca polski przyjął chrzest. Nowe okoliczności stwarzały sprzyjającą okazję do zadzierzgnięcia bliskich stosunków z cesarzem niemieckim Ottonem. Przyjęcie chrześcijaństwa przez Mieszkowi nie tylko dawało możliwość zvarcia nowych sojuszów, lecz powodowało także poważne konsekwencje polityczne, kulturowe i moralno-obyczajowe. Piastowski władca postarał się o szybkie stworzenie struktur kościelnych. Dwa lata po przyjęciu chrztu na jego ziemiach działał osobny biskup Jordan.

Zachowane źródła nie podają jednej daty przyjęcia chrztu przez Mieszka ani miejsca chrztu. Wywoływało to i dalej wywołuje wiele polemik i kontrowersji, co do datowania i miejsca chrztu polskiego księcia. Nie ma pewności kiedy i gdzie odbył się chrzest. Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie chrztu przez Mieszka I miało poważne konsekwencje dla dalszych dziejów Polski. Słowianie zamieszkujący tereny na wschód od Odry weszli w krąg świata chrześcijańskiego przyjmując nie tylko wiarę w Jezusa Chrystusa, ale także nowe obyczaje, moralność i kulturę. Obyczaje i moralność zaczął kształtować Dekalog, który poprzez wysokie wymagania wpływał na prawodawstwo oraz na postawy ludzi. Duże było także znaczenie kulturowe chrześcijaństwa. Chrzest Mieszka był aktem religijnym, ale i w równym stopniu aktem politycznym. Było to wejście do grona narodów zachodnich, a jednocześnie zaistnienie w kręgu cywilizacji rzymskiej i chrześcijańskiej.

Celem artykułu jest przedstawienie najnowszych hipotez i interpretacji rzeczywistości chrztu Mieszka I, na podstawie dostępnych źródeł historycznych.

Słowa kluczowe: *Chrzest Mieszka, pierwszy władca Polski, chrzest Polski, początki polskiej państwowości, początki chrześcijaństwa w Polsce.*

KS. RAFAŁ ROMAŃCZUK

**POLSKI BAROK
I FRANCISZKAŃSKIE UBÓSTWO.
PRZENIKANIE SIĘ IDEI ARTYSTYCZNYCH
I TEOLOGICZNYCH W WYSTROJU KOŚCIOŁA
REFORMATÓW W WĘGROWIE**

Treść: Wprowadzenie; 1. Ołtarz Główny; 2. Ołtarze boczne; 3. Nagrobek fundatora; 4. Epitafium Marianny Krasieńskiej; 5. Zakrystia; Zakonczenie.

Wprowadzenie

Jednym z najbardziej znaczących obiektów sakralnych pogranicza podlasko-mazowieckiego jest kościół Reformatów w Węgrowie pod wezwaniem św. Piotra z Alkantary. Został on wzniesiony według Tylmana z Gameren. Kamień węgielny pod jego budowę położono 29 czerwca 1693 roku. Budowa została ukończona w 1706 roku, ale świątynię konsekrowano dopiero 26 maja 1711 roku. Z kolei zakończenie budowy i uroczyste wprowadzenie ojców reformatów do klasztoru i kościoła dokonało się 14 lipca 1715 roku. Kościół ten jest o tyle interesujący, z perspektywy artystycznej i teologicznej, że łączy w swoim wystroju zarówno idee artystyczne polskiego baroku, jak też założenia teologiczne świątyni reformackich, w których piękno, odpowiadające chwale Boga, musiało łączyć się ze ściślejszym zachowywaniem pierwotnych zasad franciszkańskiego ubóstwa i surowości, które było postulatem franciszkanów reformatów.

Teologiczna wymowa wystroju świątyni miała duże znaczenie z uwagi na charakter misji reformatów w Węgrowie. Ponieważ przez pewien czas

Ks. mgr Rafał Romańczuk – kapłan Diecezji Drohiczyńskiej. Obecnie pracuje w Publicznym Gimnazjum im. Jana Pawła II w Korytnicy. Ukończył studia na Papieskim wydziale Teologicznym w Warszawie Sekcja Św. Jana Chrzciciela oraz studia doktoranckie na wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW.

miasteczko było znaczącym ośrodkiem arianizmu i kalwinizmu na pograniczu mazowiecko-podlaskim, reformaci podjęli misję zachowania wiary katolickiej w tym regionie, który został ukształtowany, w realiach wielowyznaniowości i wielokulturowości, przez dominujące kulturowe oddziaływanie Kościoła katolickiego¹. Świadcstwo wiernego Ewangelii życia reformatów uwiarygodniało podejmowaną przez nich działalność. W to świadectwo włączało się również oddziaływanie świątyń reformackich. Dlatego ich budowa i wystrój, mimo wpływu prądów artystycznych epoki oraz wymagań fundatorów, miały być podporządkowane założeniom teologicznym towarzyszącym reformie w zakonie franciszkanów.

Artykuł podejmuje jedynie pewien wymiar refleksji nad związkiem idei artystycznych baroku oraz zasad teologicznych franciszkanów reformatów, koncentrując się na wystroju wnętrza kościoła węgrowskiego. Refleksja ta pokazuje, że mimo dominujących w okresie powstawania świątyni tendencji artystycznych reformaci węgrowscy zdołali zachować swoje główne założenia, tak iż świątynia, której piękno miało głosić chwałę Boga, wyrażała również autentyzm i radykalizm odnowionego życia franciszkańskiego.

1. Ołtarz główny

W węgrowskim kościele reformatów widoczne są zarówno tradycyjne elementy cechujące świątynie reformackie, jak też akcenty nowatorskie, spośród których część wyznaczyła w XVIII wieku drogę dalszego rozwoju reformackiego budownictwa sakralnego. Dotyczy to nie tylko architektury świątyni, lecz również układu przestrzennego jej wyposażenia, odbiegającego od schematów XVII-wiecznych. W szczególności zjawisko to można dostrzec w zmniejszeniu roli ołtarzy bocznych w konstrukcji plastyki wnętrza kościoła. Ołtarze te zostały przesunięte w głąb transeptu i kaplic. Odsunięcie ołtarzy od nawy, zaznaczone przez ustawienie balustrad, wiąże się także z połączeniem kaplic przejściami bocznymi. Dzięki przesunięciu ołtarzy bocznych we wnętrzu świątyni niekwestionowanie dominującą rolę zaczął odgrywać ołtarz główny wraz z przestrzenią przed prezbiterium, od której uwagi nie odciąga nawa, w której zauważalne są jedynie podziały ar-

¹ Zob. M. SKŁADANOWSKI, The Cultural, National and Religious Identity of the Inhabitants of the Polish-Belarusian Borderland: Historical Experiences as a Factor in Shaping the Contemporary Podlasie Region, *Ecumeny and Law* 2 (2014), s. 75-88; tenże, The Influence of the Union of Brest on the Formation of Cultural Identity of Podlasie, *Studia Oecumenica* 15 (2015), s. 219-226.

chitektoniczne z zastosowaniem pilastrów².

Wspomniane zmiany zachodzą nie tylko w układzie ołtarzy, który w Węgrowie podkreśla dominację ołtarza głównego, lecz również w samej ich budowie. Nie są to zmiany rewolucyjne. Zdaniem A.J. Błachuta węgrowski ołtarz główny jest w budownictwie reformackim ostatnią realizacją nawiązującą do dawnych wzorców³. Dopiero w kolejnych świątyniach reformackich rozwinął się nowy wzorzec ołtarza głównego⁴.

Na rozwiązanie ołtarzowe decydujący wpływ miał reformacki charakter kościoła. Statuty reformackie, jeśli chodzi o konstrukcję ołtarzy, nie były precyzyjne, ograniczając się jedynie do postawienia ograniczeń dotyczących materiału, z którego mogły być wykonywane, oraz kolorystyki. Skoro reformaci nie dopuszczali złocen (poza tabernakulum) i polichromii w ołtarzu, to projektant ołtarza musiał znaleźć inne środki wyrazu, aby przekazać zawartą w nim myśl teologiczną. Z tego powodu duże znaczenie w ołtarzach reformackich, w tym w węgrowskim, ma sposób różnorodność i bogactwo kształtów, dynamika bryły oraz ekspresja rzeźb⁵. Chociaż ołtarz został zachowany w bardzo dobrym stanie, to jednak należy zwrócić uwagę, że w nowszych czasach zafałszowano jego wymowę teologiczną oraz reformacką genezę przez wyłączenie jego niektórych elementów, co stoi w jawnej sprzeczności z zasadami obowiązującymi w kościołach reformackich⁶.

Projekt ołtarzy w kościele węgrowskim, podobnie jak inne elementy wyposażenia kościoła, podchodzące z czasów budowy, były przypisywane Tylmanowi z Gamenen⁷, a co miała wskazywać zwłaszcza kompozycja ołtarza głównego, powtarzająca niektóre z jego wcześniejszych projektów⁸. Tymczasem zdaniem M. Karpowicza przypisanie ołtarza głównego Tylmanowi jest błędne. Ołtarz ten jest bowiem wierną kopią ołtarza znajdującego

² A. J. BŁACHUT, Brat Mateusz Osiecki i jego dzieło. Modelowy projekt nowego wystroju-wyposażenia kościołów reformackich prowincji wielkopolskiej w XVIII wieku, Warszawa 2003, s. 65, 68.

³ Tamże, s. 160.

⁴ M. KAŁAMAJSKA-SAEED, Modelowy wystrój kościoła Reformatów w Boćkach, „Biuletyn Historii Sztuki” 42 (1980), nr 2, s. 150.

⁵ Tamże, s. 146.

⁶ M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowska, Węgrów 2009, s. 110.

⁷ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10: Województwo warszawskie, red. I. GALICKA, H. SYGIETŃSKA, z. 26: Powiat węgrowski, opr. I. GALICKA, D. KACZMARCZYK, Warszawa 1964, s. 33; C. OSTAS, Zabytki Węgrowska i okolic, w: Węgrów. Dzieje miasta i okolic w latach 1441-1944, red. A. KOŁODZIEJCZYK, T. SWAT, Węgrów 1991, s. 407.

⁸ A. J. BŁACHUT, Brat Mateusz Osiecki i jego dzieło, dz. cyt., s. 63, 65.

się w rzymskim kościele S. Nicola da Tolentino. Od pierwowzoru różni go wymagany przez reformatów materiał oraz zmiany wynikające z jego adaptacji do wielkości świątyni⁹. Wykonawcą ołtarza w Węgrowie był najprawdopodobniej gdańszczanin, Andrzej Schlüter (1659-1714)¹⁰.

Ołtarz główny w kościele reformackim jest konstrukcją opierającą się na dwóch parach dużych kolumn korynckich¹¹, o wystających gzymsach. Ma dominującą kondygnację zasadniczą i niewielkie zwieńczenie. Kapitele kolumn oraz gzymsy zostały starannie wykonane. Środkowa para kolumn została wysunięta ku nawie, a skrajne kolumny pozostają cofnięte i znajdują się w wyciętych w strukturze ołtarza wnękach. Opis ks. Jemielittego tak przedstawia ołtarz główny: „Wielki Ołtarz w którym Pan Jezus na Krzyżu prawie naturalnej wielkości pięknej rzeźbiarskiej roboty. Mensa drzewiana. Ołtarz drzewiany, z dwoma filarami w czworobok i z dwoma okrągłymi, przy pierwszych umieszczone są dwie figury drzewiane rzeźbione, po prawej stronie Ołtarza, to jest: od Klasztoru figura Matki Najświętszej, a po drugiej stronie Świętego Apostoła. Relikwiarzy w tym Ołtarzu mniejszych w nienaruszonym utrzymaniu jest pięć, szósty pusty. Większych w dobrym utrzymaniu dwanaście wszystkie wprawione w Ołtarzu. Kanony są w zupełności. Lichtarzy drzewianych toczonych olejno malowanych ze świecami jest dwadzieścia. Krzyż na Tabernakulum drzewiany kolorowemi szkiełkami obłożony na nim figura Pana Jezusa ukrzyżowanego z cyny, obok niego umieszczone są stojące dwie osobki drzewiane połączane – w górze Wielkiego Ołtarza po bokach umieszczonych jest dwóch Aniołów prawie naturalnej wielkości powyżej w środku w płaskorzeźbie Bóg Ojciec mnóstwem Aniołków otoczony, a poniżej nad ukrzyżowanym Panem Jezusem Duch Św. w postaci Gołębia a obok niego kilka Aniołków, u samego wierzchu Ołtarza jest nieduży Krzyż na którym przybita tablica, a na niej malowana twarz Pana Jezusa Nazareńskiego, przy tym Ołtarzu jest także na filarach pozawieszanych cztery luster [tj. zawieszzone świeczniki] w złożonych ramach”¹². Zdaniem M. Karpowicza realizacja węgrowska podjęła w tym przypadku zabieg rozpropagowany w Rzymie przez Michała Anioła

⁹ M. KARPOWICZ, *Cuda Węgrowska*, dz. cyt., s. 110.

¹⁰ C. OSTAS, *Zabytki Węgrowska i okolic*, dz. cyt., s. 407.

¹¹ *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 33.

¹² Opis kościoła reformatów w Węgrowie dokonany po kasacie klasztoru przez ks. Ignacego Jemielittego, proboszcza węgrowskiego, 3 (15) stycznia 1866 roku, Archiwum Diecezji Siedleckiej, sygn. 433, k. 49v-50.

i stosowany od lat 50. XVII wieku¹³.

Mimo imponujących rozmiarów kolumn wydaje się, że ołtarz jest zbyt mały w stosunku do rozmiarów kościoła. Dysproporcja między wielkością ołtarza a wnętrzem świątyni została częściowo złagodzona przez dodanie trzeciego cokółu, który podniósł ołtarz o pół metra. W podobnym celu po bokach dodano ścianki z figurami Matki Bożej i św. Jana. Kolejnym krokiem zmierzającym do zminimalizowania kontrastu między ołtarzem a świątynią było dodanie wysokiego krzyża na jego zwieńczeniu. To zresztą mocno świadczy o tym, że ołtarz został do obecnego kościoła przeniesiony z innej, mniejszej budowli. Wysoki krzyż nie współgra z myślą teologiczną ołtarza, w którego głównym polu już znajduje się duży krucyfiks. M. Karpowicz stawia tezę, że ołtarz mógł wcześniej znajdować się w pierwotnym, drewnianym kościele reformatów, a potem został do nowego kościoła przeniesiony i uzupełniony. Jeśli tak było, to mógł on powstać ok. 1690 roku. Ponadto dodano chronologii ołtarz zapewne powstał około roku 1690¹⁴.

Głównym elementem ołtarza jest krucyfiks. Chrystus został na nim przedstawiony jako martwy. Zarazem jednak zwraca uwagę doskonała, wyidealizowana postać Chrystusa, z którą kontrastują jedynie naturalistycznie ukazane rany. Zestawienie wyidealizowanej postaci Zbawiciela z realnością śladów Jego męki miało wstrząsnąć tymi, którzy patrzyli na ołtarz¹⁵. M. Karpowicz zauważa, że chociaż takie zestawienie ma pewne oparcie w mazowieckiej tradycji gotyckiej, w której istnieją naturalistyczne wyobrażenia ran Chrystusa, to jednak realizacja węgrowska ma prawdopodobnie swój pierwowzór w projektach krucyfiksów Alessandra Algardiego czy Berniniego¹⁶.

Dodane do ołtarza figury Matki Bożej i św. Jana należą do tzw. nurtu pomorskiego rzeźby warszawskiej z końca XVII wieku. Najbogatszą realizację dzieł tego nurtu widać w warszawskim kościele Świętego Krzyża. Nurt ten charakteryzuje się wydłużonymi proporcjami ciała oraz nieproporcjonalnie małymi głowami postaci. Figury w ołtarzu węgrowskim są mało ekspresywne, mają raczej charakter statyczny¹⁷.

W ołtarzu głównym zwraca także uwagę barokowe tabernakulum, po-

¹³ M. KARPOWICZ, *Cuda Węgrowska*, dz. cyt., s. 107.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ C. OSTAS, *Zabytki Węgrowska i okolic*, dz. cyt., s. 407.

¹⁶ M. KARPOWICZ, *Cuda Węgrowska*, dz. cyt., s. 113-114.

¹⁷ Tamże, s. 115, 117.

chodzące z początku XVIII wieku i odnowione w roku 1797¹⁸. Zgodnie ze wspomnianymi zasadami reformackimi, zezwalającymi na jego częściowe złocenie zewnętrzne – ma charakter niezwykle bogaty. Wyróżnia się ono na tle surowo zaprojektowanego ołtarza¹⁹. Jest drewniane, polichromowane na niebiesko z dodatkiem złocień, dekorowane macicą perłową, hebanem, kością słoniową i szylkretem. Ma ono formę ośmiobocznej świątyni nakrytej kopułą z latarnią i zwieńczonej attyką balustradową. Boczne części były przeznaczone dla relikwii. W środkowej części, na tronie, w niszy przeznaczonej do wystawiania Najświętszego Sakramentu w monstrancji, znajduje się XIX-wieczny krucyfiks. W tabernakulum znajdują się także cztery figurki: Matki Bożej, św. Jana, św. Marii Magdaleny i Józefa z Arymatei. Według M. Karpowicza zostały one użyte wtórnie, ponieważ mają one charakter „bozett”, miniaturowych projektów, według których powstawały ostateczne, duże figury. Karpowicz stawia także przypuszczenie, że z uwagi na niezwykle bogaty charakter tabernakulum, kontrastujący z ubóstwem reformackiego wnętrza, mogło ono powstać z pałacowego mebla ofiarowanego na ten cel przez Krasińskich²⁰.

Ołtarz główny wieńczy płaskorzeźba złożona z różnych połączonych ze sobą elementów. Główną postacią jest w niej Bóg Ojciec. Pierwotnie rozwiązanie to miało charakter ażurowy. To sprawiło, że płaskorzeźba była podświetlana od tyłu przez okno w szczycie tej części prezbiterium, które było przeznaczone na chór zakonny. Światło wpadające przez odkryte przestrzenie dawało wrażenie, że postać Boga Ojca jest jego źródłem. Rozwiązanie to zostało jednak zniszczone przez likwidację ażurowego charakteru płaskorzeźby. Zastosowano deski, które uniemożliwiają dostęp światła i jego przenikanie przez płaskorzeźbę²¹.

2. Ołtarze boczne

Poza ołtarzem głównym w kościele reformackim znajdują się również ołtarze boczne, przy czym – z wyjątkiem ołtarzy dodanych w XIX wieku, które zaburzają koncepcję teologiczną kościoła – wzmiankowane cofnięcie ołtarzy bocznych w głąb kaplic i transeptu sprawiło, że nie odgrywają one

¹⁸ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 33.

¹⁹ C. OSTAS, Zabytki Węgrowa i okolic, dz. cyt., s. 407.

²⁰ M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowa, dz. cyt., s. 132; C. Ostas, Zabytki Węgrowa i okolic, dz. cyt., s. 407.

²¹ M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowa, dz. cyt., s. 111, 113.

znaczącej roli w artystycznym przekazie świątyni. Trzeba zauważyć, że ani ołtarz główny, ani żaden z bocznych nie miały charakteru ołtarza uprzywilejowanego²².

Według pierwotnego założenia w kościele reformackim w Węgrowie miało znajdować się sześć ołtarzy bocznych, płaskich, analogicznych parami²³ – w kaplicach bocznych oraz w transepcie, w którym znalazły się dwa – Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej i św. Franciszka²⁴, które być może zostały przerobione w XIX wieku²⁵. Ostatecznie, po zmianach dokonanych w XIX wieku, w kościele znajduje się dziewięć ołtarzy bocznych.

Po lewej stronie, patrząc od wejścia do kościoła, w transepcie²⁶ znajduje się ołtarz Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny²⁷ z obrazem „Niepokalane Poczęcie i św. Michał”, sygnowanym przez Jana Niezabitowskiego w roku 1797²⁸. W następnej kaplicy bocznej umieszczono ołtarz św. Józefa z obrazem św. Józefa z Dzieciątkiem Jezus²⁹, a w kolejnej – ołtarz św. Marii Magdaleny z obrazem świętej³⁰. Zgodnie z ówczesną konwencją, wyrastającą z błędnego utożsamienia św. Marii Magdaleny z pokutującą bezimienną grzesznicą, o której mówi Ewangelia, pochodzący z przełomu XVII

²² Inventarium Sacrorum Vasorum, pretiosorum apparatusum Ecclesiae Węgrowiensis PP. Reformatorem sub Titulo Sancti Petri de Alcantara in Civitate Węgrowiensi (1797). Responsa ad reliqua quaesita, w: Stan personalny i sprawy gospodarcze reformatów węgrowskich, Archiwum Prowincji Franciszkanów Reformatów w Krakowie. Zbiór archiwaliów klasztoru oo. reformatów w Węgrowie, nr 10, s. 29.

²³ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 33.

²⁴ A. J. BEACHUT, Brat Mateusz Osiecki i jego dzieło, dz. cyt., s. 65.

²⁵ M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowa, dz. cyt., s. 125.

²⁶ Ks. I. JEMIELITY pisze, że ołtarz znajduje się „w pierwszej Kaplicy po prawej stronie nawy idąc od Wielkiego Ołtarza”, bez wątplenia jednak uznaje końcowy odcinek transeptu za „kaplicę” i w ten sposób wymienia trzy kaplice boczne po każdej stronie kościoła (Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 50).

²⁷ Spis z roku 1866 wyszczególniał także elementy tego ołtarza: „Krzyż drzewiany, kolorowemi szkiełkami obkładany. Lichtarzy ośm tokarską robotą ze świecami. Luster [tj. zawieszonych świeczników] trzy, to jest: dwa po bokach Ołtarza, a jedno w górze nad Obrazem, wszystkie w ramach drzewianych politurowanych” (tamże).

²⁸ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 34; M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowa, dz. cyt., s. 125, 129.

²⁹ W spisie z 1866 roku zaznaczono, że na środku ołtarza znajduje się „Reliquiarz [...] zdjemowany, Krzyż drzewiany kolorowemi szkiełkami obkładany. Lichtarzy ośm ze świecami. Luster trzy, to jest: dwa po bokach Ołtarza, a jedno w górze nad obrazem w drzewianych politurowanych ramkach” (Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 50).

³⁰ „Obraz olejno malowany, mensa jak inne, na środku Ołtarza Reliquiarz zdjemowany, na którym Krzyż drzewiany prosty z wizerunkiem Zbawiciela ukrzyżowanego, lichtarzy cztery ze świecami, luster małych dwa po bokach” (tamże).

i XVIII wieku obraz świętej ukazuje ją w postaci skruchy i pokutnej modlitwy przed ukrzyżowanym Chrystusem³¹. W dobudowanej do kościoła kaplicy grobowej fundatora znajduje się ołtarz św. Bonawentury z obrazem świętego „rozmiaru pół naturalnej wielkości, olejno malowany na płótnie jak i wszystkie, ten odznaczającego się pędzla”³². Obraz został namalowany przez Szymona Czechowicza i zachował się w stanie oryginalnym, nie był przemalowywany. Jedyną zmianą jest to, że płótno zostało obcięte z boków i z góry, co świadczy albo o tym, że pierwotnie znajdowało się ono gdzie indziej, albo też o tym, że w kaplicy zmieniono ołtarz i rozmiar obrazu dopasowano do nowego ołtarza³³.

Po prawej stronie kościoła, w transepcie, znajduje się ołtarz św. Franciszka z Asyżu z obrazem stygmatyzacji świętego założyciela zakonu franciszkańskiego oraz z rzeźbą świętego „prawie naturalnej wielkości”³⁴. Obraz ten został namalowany przez Jana Niezabitowskiego w ostatnich latach XVIII wieku³⁵. W kolejnej kaplicy bocznej znajduje się ołtarz św. Piotra z Alkantary z obrazem świętego³⁶. W ostatniej bocznej umieszczono natomiast ołtarz św. Antoniego Padewskiego z obrazem przedstawiającym wizję św. Antoniego³⁷. Obrazy w ołtarzach św. Piotra i św. Antoniego prawdopodobnie zostały również namalowane przez Jana Niezabitowskiego³⁸.

³¹ C. OSTAS, Zabytki Węgrowa i okolic, dz. cyt., s. 416.

³² Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 50. Opis wyszczególnia ponadto: „Mensa drzewiana, na środku której umieszczona jest szafka oszklona mieszcząca w sobie P. Jezusa na Krzyżu i wszystkie godła męki pańskiej rzeźbiarską robotą. Na szafce umieszczony jest Krzyż prosty drzewiany i rzeźbiona figura Matki Boskiej w postawie siedzącej trzymającej na kolanach Chrystusa Pana z Krzyża zdjętego. Lichтары drzewianych toczonych cztery ze świecami” (tamże, k. 50r-v).

³³ M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowa, dz. cyt., s. 125.

³⁴ Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 50v. Ponadto: „Mensa jak u innych, na środku znajduje się Reliquiarz zdejmowany w kształcie trumienki. Lichтары ośm ze świecami, luster trzy, to jest: z boków dwa większe, a w górze Ołtarza nad obrazem jedno mniejsze. Krzyż drzewiany mały na Ołtarzu z P. Jezusem ukrzyżowanym” (tamże).

³⁵ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 34; M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowa, dz. cyt., s. 125, 129.

³⁶ „Obraz w nim umieszczony tej wielkości jak poprzedni w ramach na płótnie olejno malowany, mensa drzewiana, na środku Reliquiarz zdejmowany w kształcie obrazka. Krzyż na Ołtarzu drzewiany z ukrzyżowanym P. Jezusem, lichтары cztery ze świecami, luster trzy w ramach politurowanych” (Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 50v).

³⁷ „Obraz w ramach na płótnie olejno malowany rozmiaru prawie takiego jak inne, mensa drzewiana, Reliquiarz na środku Ołtarza zdejmowany, lichтары cztery ze świecami, wotów dwa małe srebrne na obrazie, luster małych po bokach dwa, Krzyż drzewiany przymocowany” (tamże).

³⁸ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 34; M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowa,

Poza wskazanymi ołtarzami, które znalazły się (wraz z dodaną kaplicą grobową) w pierwotnym założeniu architektonicznym kościoła reformatów, w pierwszej połowie XIX wieku dodano dwa skośne ołtarze przy filarach tęczy³⁹. Lewy, patrząc od wejścia, zawiera dwa obrazy. Według opisu z 1866 roku „głównym obrazem jest obraz Pana Jezusa miłosiernego, a na zasłonie obraz św. Rocha”⁴⁰. Obraz św. Rocha jest sygnowany przez J. Łukaszewicza w 1838 roku, natomiast obraz Chrystusa pochodzi z wieku XVIII. Z kolei w prawym znajduje się obraz św. Walentego⁴¹, również sygnowany przez J. Łukaszewicza i pochodzący prawdopodobnie także z 1838 roku. Ołtarze zasłaniają wcześniejszą polichromię⁴².

3. Nagrobek fundatora

Kościół reformatów w Węgrowie wyróżnia niezwyklej wielkości nagrobek jego fundatora, Jana Bonawentury Dobrogosta Krasińskiego⁴³. Nagrobek ten stanowi nie tylko charakterystyczny element świątyni, lecz również jest znaczącym etapem rozwoju polskiej tradycji artystycznej, jeśli chodzi o tego typu konstrukcje w kościołach⁴⁴. M. Karpowicz zauważa, że w drugiej połowie XVII wieku, po okresie panowania Wazów, polska tradycja związana z budową nagrobków znalazła się w kryzysie, zwłaszcza jeśli chodzi o nagrobki osób świeckich. Jego zdaniem wynika to ze specyficznego rozumienia fundowanej świątyni w kulturze magnackiej. Mianowicie fundatorzy kościołów mieli uważać całą wybudowaną własnym sumptem świątynię za własny pomnik czy też nagrobek. Powrót do konstrukcji dużych nagrobków w kościołach, zauważalny w świątyni węgrowskiej, jest zatem etapem ważnym w dziejach polskiej sztuki sakralnej⁴⁵.

Nagrobek fundatora w kościele węgrowskim wyróżnia się zastosowa-

wa, dz. cyt., s. 125, 129.

³⁹ A. J. BŁACHUT, *Brat Mateusz Osiecki i jego dzieło*, dz. cyt., s. 68.

⁴⁰ Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 51. Ponadto opis dodaje: „Mensa drzewiana, lichtarzy cztery ze świecami, Krzyż na środku Ołtarza prosty drzewiany, luster po bokach dwa” (tamże).

⁴¹ Tamże.

⁴² *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 34.

⁴³ Z. CZUMAJ, *Podziemia kościoła poreformackiego w Węgrowie jako historyczna nekropolia pogranicza Mazowsza i Podlasia*, „*Rocznik Liwski*” 4 (2008/2009), s. 107; *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 34-35.

⁴⁴ C. OSTAS, *Zabytki Węgrowa i okolic*, dz. cyt., s. 410.

⁴⁵ M. KARPOWICZ, *Cuda Węgrowa*, dz. cyt., s. 117.

nym do jego konstrukcji materiałem. Jest to początek zastosowania stiuku, z których nagrobki zaczęto budować w Rzeczypospolitej od końca XVII wieku⁴⁶. Podobne nagrobki stiukowe budowano zwłaszcza na Mazowszu i w Wielkopolsce, niemniej jednak były to realizacje o wiele skromniejsze, mające przeważnie postać stiukowej obudowy tablicy z napisem, uzupełnionej owalnym portretem zmarłego malowanym na blasze⁴⁷. Rozmach nagrobka węgrowskiego jest nieporównanie większy. W tym przypadku stiuk towarzyszy innym materiałom – drewnu i blasze. Takie połączenie materiałów wymuszało na twórcy zastosowanie odmiennych technik wykonania, co również stanowi o wyjątkowości nagrobka węgrowskiego. Z drewna, pomalowanego na czarno i mającego przypominać marmur, wykonana jest owalna tablica, w której zawarto wykonany z blachy i pozłoceny nagrobek. Składają się nań dwie tablice inskrypcyjne oraz przedmioty symboliczne, które w większości oznaczają marność i przemijalność dóbr ziemskich⁴⁸. Tablicę, łączącą drewno i metal, wykonano w gdańskiej pracowni złotniczej Andrzeja Mackensena Młodszeo w 1703 roku⁴⁹. W kościele została ona obudowana białym stiukiem i zainstalowana na obecnym miejscu. Taka kolejność wykonania nagrobka sprawiła jednak, że elementy z obu części – pierwszej, drewniano-metalowej, i drugiej, stiukowej – nie mają tych samych wymiarów. Elementy stiukowe są większe, zdecydowanie dominując nad przedstawieniami wykonanymi z metalu. Wskazuje to na fakt, że stiukową obudowę tablicy musiał wykonać ktoś inny niż Mackensen. M. Karpowicz odrzuca przypuszczenia, jakoby to Carlo Ceroni był autorem stiukowej obudowy, ponieważ – jego zdaniem – był on twórcą powściągliwym, podczas gdy stiukowe elementy nagrobka są mają w Rzeczypospolitej początku XVIII wieku charakter nowatorski, nawiązujący zdecydowanie do rzymskiego baroku⁵⁰. Chociaż wykonawca stiukowych dekoracji pozostaje nieznany, to z pewnością jego twórczość charakteryzuje się wysokim poziomem przedstawienia postaci ludzkich, przy mniejszej uwadze poświęcanej ornamentacji roślinnej. Temu samemu twórcy przypisuje się wykonanie figur alegorycznych w kaplicy Kotowskich przy kościele dominikanów w Warszawie oraz płaskorzeźby przedstawiającej scenę

⁴⁶ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 32; M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowska, dz. cyt., s. 118.

⁴⁷ C. OSTAS, Zabytki Węgrowska i okolic, w dz. cyt., s. 410.

⁴⁸ M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowska, dz. cyt., s. 121, 123.

⁴⁹ C. OSTAS, Zabytki Węgrowska i okolic, dz. cyt., s. 410.

⁵⁰ M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowska, dz. cyt., s. 123.

wskreszenia Piotrowina w podziemiach kościoła bernardynów na Czerniakowie⁵¹. M. Karpowicz wysuwa przypuszczenie, że twórcą tym był Ambroży Gutti⁵².

Nagrobek Jana Bonawentury ma charakter portalowy⁵³. W jego strukturę wkomponowano rzeczywiście istniejący w kościele portal, będący przejściem pomiędzy prawym ramieniem transeptu a dobudowaną boczną kaplicą, znajdującą się najbliżej prezbiterium. Kaplica ta jest poświęcona patronowi fundatora, św. Bonawenturze. W warunkach polskich to rozwiązanie zapoczątkowuje liczne nagrobki portalowe budowane w XVIII wieku. Trzeba zwrócić uwagę na to, że wkomponowane nagrobka w istniejący portal może mieć, poza kwestiami praktycznymi, również znaczenie symboliczne, obrazując przejście ze świata doczesnego do życia wiecznego lub też przypominając samego Chrystusa, który określił się jako bramę (J 10,7-9)⁵⁴.

Nad portalem umieszczono stiukowe popiersie fundatora i płaczące putta⁵⁵. Z kolei pod nim, na podłodze, znajduje się tablica fundacyjna, na której zawarto także prośbę o modlitwę za fundatora. Tablica została odlana w Gdańsku, w warsztacie Michała Wittwercka⁵⁶.

4. Epitafium Marianny Krasieńskiej

Poza nagrobkiem fundatora w kościele reformatów uwagę zwraca także rokokowe epitafium serca Marianny z Czarnkowskich Krasieńskiej⁵⁷, ufundowane przez jej męża, Błażeja, w latach 1745-1751. Czas powstania tego epitafium zbiega się w rosnącą wśród magnatów popularnością odrębnego pochowku serca, z czym wiąże się także powstanie odrębnych dekoracji i epitafiów. Epitafium Krasieńskiej powstało z połączanej blachy mosiężnej. W środku znajdują się wyobrażające serce drzewiczki, za którymi znajduje się puszcza z sercem zmarłej. Na dole epitafium znajduje się opis cnót Krasieńskiej, natomiast nad sercem – kartusz z herbami Krasieńskich i Czarn-

⁵¹ C. OSTAS, Zabytki Węgrowa i okolic, dz. cyt., s. 410.

⁵² M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowa, dz. cyt., s. 118, 123.

⁵³ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 32.

⁵⁴ M. KARPOWICZ, Cuda Węgrowa, dz. cyt., s. 118.

⁵⁵ C. OSTAS, Zabytki Węgrowa i okolic, dz. cyt., s. 410.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Z. CZUMAJ, Podziemia kościoła poreformackiego, dz. cyt., s. 107.

kowskich, Ślepowron i Nałęcz⁵⁸.

5. Zakrystia

W kościele węgrowskim zakrystia znajduje się za ołtarzem głównym. Jej urządzenie pochodzi zasadniczo z pierwszej połowy XVIII wieku⁵⁹. Według inwentarza z 1802 roku miała podłogę drewnianą, a sklepienie murowane. W zakrystii znajdowały się dwa konfesjonały i dwa klęczniki⁶⁰. Do zakrystii wchodziło się przez drewniane zamykane na zamek drzwi. Bezpośrednio za zakrystią w północno-wschodniej części kościoła znajdował się natomiast skarbiec, do którego prowadziły pojedyncze drewniane drzwi, zabezpieczone tak samo, jak drzwi zakrystii⁶¹. Zarówno zakrystia, jak i skarbiec otrzymały sklepienie kolebkowo-krzyżowe⁶². Opis pokasacyjny z 1866 roku powtarza ten opis⁶³, dając zarazem szczegółowy wykaz przedmiotów w zakrystii.

Ten inwentarz zakrystii, zawierający także niektóre mniejsze elementy należące do wyposażenia samego kościoła, jest niezwykle interesujący z uwagi na soją szczegółowość. Został sporządzony wkrótce po kasacie klasztoru przez ks. Ignacego Jemielitę, proboszcza węgrowskiego, w styczniu 1866 r. Według tego spisu w zakrystii znajdowały się następujące szaty liturgiczne: 8 ornatów⁶⁴ codziennych świątecznych, 17 ornatów czerwonych codziennych (spis wspomina, że tylko 10 z nich ma stułę), 11 or-

⁵⁸ M. KARPOWICZ, *Cuda Węgrowska*, dz. cyt., s. 129; C. OSTAS, *Zabytki Węgrowska i okolic*, dz. cyt., s. 410

⁵⁹ *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 34.

⁶⁰ „Sacristia habetur in ipsa Ecclesia post majus altare, cujus pavinetum totum est ligneum. Suffitum vero muratum, extat in ea fenestra una cardinibus retinaculis ac orate ferrea bene munita [...] Item duo confessionalia, duo genuflexoria [...]. Ad hanc dantur fores lignee ex ambitu conventus cardinibus vinculi et retinaculi ferreis” (*Descriptio Ecclesiae Patrum Reformatorum Sancti Francisci Seraphici in Oppido Węgrów et rerum ad eam pertinentium*, w: *Stan personalny i sprawy gospodarcze reformatów węgrowskich*, Archiwum Prowincji Franciszkanów Reformatów w Krakowie. Zbiór archiwaliów klasztoru oo. reformatów w Węgrowie, nr 10, s. 36).

⁶¹ „Post eandem immediate dantur ad partem Ecclesiae versus orientem Camera seu conservatorium ad deponendas et conservandas res Ecclesiasticas cum una fenestra [...]. Ad hoc Conservatorium dantur fores lignee unae ex Sacristia pariter ac fores ad ipsam Sacristiam fortificatae” (tamże, s. 36).

⁶² *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 32.

⁶³ *Opis kościoła reformatów w Węgrowie*, dz. cyt., k. 51.

⁶⁴ W przypadku ornatów podawano liczbę kompletów, tzn. ornat wraz ze stułą, manipularzem, ubraniem kielichowym (welonem), uwagi w spisach wskazują na ewentualne braki.

natów białych *primae classis* (przeznaczonych na święta mające tę rangę), 10 ornatów białych *secundae classis* (w tym do trzech brakowało ubrań kielichowych), 15 ornatów białych ferialnych (przeznaczonych do sprawowania niektórych mszy wotywnych w dni powszednie), 13 ornatów czarnych, 13 ornatów fioletowych (w tym cztery bez ubrań kielichowych, a jeden bez jakichkolwiek dodatków), 5 ornatów zielonych (w tym dwa bez ubrań kielichowych), 5 par dalmatyk czerwonych, 5 par dalmatyk białych, 5 par dalmatyk fioletowych, 3 pary dalmatyk czarnych, 3 kapy czerwone, 4 kapy białe, 5 kap fioletowych, 4 kapy czarne, 29 alb *primae et secundae classis*, 40 alb codziennych, 10 komeż księżowskich, 8 komeż kleryckich, 8 komeż studenckich, 101 obrusów ołtarzowych, 18 tuwalni (welonów naramiennych), 26 humerałów. Ponadto w zakrystii znajdowały się inne przedmioty służące do Mszy świętej lub nabożeństw eucharystycznych: 11 ręczników, 29 ręczników mniejszych, 250 puryfikaterzy, 50 korporałów, 2 franki, 6 zasłon do monstrancji, 1 duży baldachim, 1 mały baldachim, 1 dywan czarny podarty, 6 dywanów kolorowych (zaznaczono, że w tej liczbie 2 są nowe), 8 antepediów, 1 monstrancja⁶⁵ (pochodząca z 1707 roku, z fundacji gwardiana Felicjana, z postacią Matki Boskiej Niepokalanej podtrzymującej glorię i figurkami aniołków na ramionach; gloria w monstrancji jest wysadzana emalią i kamieniami⁶⁶), 1 mosiężny trybularz wraz z łódką i łyżką do kadzidła oraz 1 kociołek do wody święconej. Jeżeli chodzi o księgi liturgiczne, to kościół posiadał: 6 mszałów, 10 mszałów żałobnych, 1 rytuał i 1 agendę. Gdy chodzi o naczynia liturgiczne, w kościele znajdowały się: 1 cyborium z pateną, 4 kielichy z patenami, 1 kielich bez pateny⁶⁷ (jeden z kielichów pochodzi z 1700 roku, wyróżnia się umieszczonymi na czaszy medalionami, na których widnieją wizerunki świętych franciszkańskich: Antoniego, Franciszka i Piotra z Alkantary⁶⁸), 1 cynowa puszcza do przechowywania hostii. Inwentarz wspomina również o przedmiotach potrzebnych do sprawowania sakramentów chorych: w zakrystii znajdowały się 2 bursy z puszkami do chorych. Ponieważ zakonnicy sami wypiekali opłatki i przygotowywali z nich hostie i komunikanty, inwentarz wspomina, że w zakrystii znajdują się: 1 wanienska do ciasta na opłatki, 2 formy żelazne do pieczenia opłatków, 1 forma do wycinania hostii oraz 1 forma do wycinania komunikantów. Zgodnie z dawną tradycją, przygotowując komunikanty do kon-

⁶⁵ Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 51.

⁶⁶ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 35.

⁶⁷ Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 51.

⁶⁸ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 35.

sekracji, przesiewano je, aby oddzielić drobniejsze cząstki. Stąd w zakrystii znajdowało się również sitko do przesiewania komunikantów. Ponieważ zakonnicy wyrabiali także samodzielnie świece, spis wskazuje również na znajdujący się w zakrystii „kapelusz do robienia świec”. Wśród innych, pomniejszych elementów wyposażenia kościoła i zakrystii spis wymienia: 1 dzbanek miedziany, 1 dzbanek cynowy, 2 lichtarze porcelanowe, 1 lawaterz cynowy, 6 małych dzwonek, 11 zastaw ołtarzowych, 10 tacek przy ołtarzach, 5 pasków, 3 krzesła do celebry, 6 dywaników do ołtarzy, 10 poduszek na ołtarzach, 4 duże dywany (co do których zaznaczono, że były już podarte). Ponadto na wyposażeniu kościoła były przedmioty związane z nabożeństwami żałobnymi: 1 katafalk, 3 trumien do nabożeństw żałobnych, 16 lichtarzy drewnianych ustawianych przy katafalku. Spis zaznacza, że na wszystkich dziesięciu ołtarzach znajdowały się kompletne kanony (tablice) ołtarzowe. Ponadto odnotowuje się, że we framudze na korytarzu prowadzącym do zakrystii umieszczono duży stalowy zegar⁶⁹ (inne źródło precyzuje, że ten zegar powstał w pierwszej połowie XIX wieku, a mechanizm do niego jest nowszy – został wykonany przez W. Babczyńskiego z Warszawy w drugiej połowie XIX wieku⁷⁰). Przed tabernakulum znajdowała się lampa, a sama zakrystia była oświetlona przez dwa „lustra” (zawieszone świeczniki)⁷¹. Kościół, poza znajdującymi się przy bocznych ołtarzach lichtarzami oraz „lustrami” był oświetlany przed dwa żyrandole (zwane także „pająkami”). Inwentarz wskazuje jednak, że żyrandole te były małe (jeden z sześcioma lichtarzami, a drugi – z czterema) i w złym stanie⁷². Inwentarz wymienia ponadto relikwiarz w kształcie krzyża z relikwiami Drzewa Krzyża Świętego (*Lignum Vitae*), relikwiarz świętego Piotra z Alkantary i św. Franciszka oraz dwa srebrne wota przy obrazie świętego Antoniego Padewskiego⁷³.

Spis inwentarzowy związany z kasatą klasztoru mówi nie tylko o wyposażeniu kościoła⁷⁴, lecz wskazuje również na pewne elementy duszpaster-

⁶⁹ Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 51.

⁷⁰ Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 34.

⁷¹ Opis kościoła reformatów w Węgrowie, dz. cyt., k. 51v-52v.

⁷² Tamże, k. 51.

⁷³ Tamże, k. 51v-52v.

⁷⁴ Wśród pozostałych elementów wyposażenia kościoła należy zwrócić uwagę na barokowe meble: ambonę z początku XVIII wieku, konfesjonały (pięć pochodzących z XVIII wieku i dwa nawiązujące do stylu barokowego, wykonane w 1824 roku), stalle w oratorium, ławki, balaski przed ołtarzami (datowane na 1771 rok) czy szafkę na oleje święte w prezbiterium, pochodzącą z pierwszej połowy XVIII wieku i uzupełnianą ok. 1760 roku (Katalog zabyt-

stwa katolickiego, nie tylko prowadzonego przez węgrowskich reformatów, właściwe epoce, w której inwentarz powstał. Z wyszczególnienia zgromadzonych szat liturgicznych można wywnioskować, że w tygodniu liturgia kościoła opierała się na znacznej liczbie Mszy wotywnych (na co wskazuje przewaga szat białych nad zielonymi) oraz Mszy i nabożeństw żałobnych, sprawowanych dawnym zwyczajem z wystawioną pustą trumną symbolizującą zmarłego. O randze nadawanej nabożeństwom żałobnym świadczy również przewaga liczba mszałów przeznaczonych to tych celebracji. Z drugiej stron spis wskazuje na dbałość zakonników o liturgię i wyposażenie kościoła. Brak w zasadzie wśród tego wyposażenia rzeczy wyjątkowej wartości, a zarazem nie ma ubytków w nakryciach ołtarzowych czy w innych przedmiotach służących do sprawowania liturgii, poza zaznaczonymi ubytkami, jeśli chodzi o zestawy ornatów. Wreszcie skoro reformatom wystarczało tylko jedno cyborium, można wyciągnąć wniosek, że – zgodnie ze zwyczajem katolickim, który przetrwał do pontyfikatu Piusa X – stosunkowo rzadko w kościele reformatów udzielano komunii osobom uczestniczącym w nabożeństwach.

Zakończenie

Opisane elementy wyposażenia kościoła Reformatorów w Węgrowie wskazują, że z jednej strony wyraźnie zaznaczyły się w nim tendencje artystyczne polskiego baroku, a z drugiej – zostały one zorientowane zgodnie z duchem misji franciszkanów reformatów, którzy pragnęli powrócić do pierwotnych założeń zakonu franciszkańskiego. Widać tutaj zresztą także charakterystyczną cechę katolickiego podejścia do piękna artystycznego. To, co czynione jest na chwałę Boga, nie kłóci się z zasadami ubóstwa, a wszelkie piękno artystyczne ma za zadanie mówić o Bogu. Stąd w węgrowskim kościele Reformatorów nie brak autentycznego piękna, które zgodnie z celem misji zakonu miało prowadzić człowieka do Boga.

Słowa kluczowe: *franciszkanie reformacji, Węgrów, architektura barokowa, polski barok, franciszkańska sztuka sakralna.*

ków sztuki w Polsce, t. 10, z. 26, dz. cyt., s. 34).

Polish Baroque and Franciscan Poverty. Interpenetration of Artistic and Theological Ideas in the Interior of the Reformats' Church in Węgrów

Summary

The Church of the Reformed Franciscans in Węgrów is an important part of the cultural heritage of the Węgrów and its region. The article presents the question of the relation between the theological and artistic ideas that determined the decor of the church. The church is a good example of an interpenetration of the baroque splendor and Franciscan humility.

Key words: *Reformed Franciscans, Węgrów, Baroque architecture, Polish Baroque, Franciscan sacred art.*

DI MASSIMO ZORZIN

ALTO MEDIOEVO
ACCULTURAZIONE ED INCULTURAZIONE:
IL PASSAGGIO LINGUISTICO FRA “TARDO
ANTICO” ED “ALTO MEDIOEVO”¹

Treść: 1. Popoli muti? Fra lingua e scrittura; 2. I primi “storici” del “barbaricum”; 3. Come i Romani vedono i Barbari; 4. Come i “Germani” vedono i Romani; 5. Il linguaggio dei “Germani”; 6. La svolta: i matrimoni misti; 7. L’incontro del cristianesimo con le etnie “gotico – scandinave”.

La maggior parte degli storici contemporanei distingue il vastissimo agglomerato di popolazioni definito “*barbaricum*” in quattro grandi macro etnie: “*germani*”, “*celto-britannici*”, “*celto-irlandesi*” e “*gotico scandinavi*”.² Quest’articolazione, naturalmente, è del tutto convenzionale rispetto alla concreta realtà dell’epoca ed è stata elaborata, in particolare, nel corso degli ultimi trent’anni.

Massimo Zorzin – ur. 16 czerwca 1958 r. w Mediolanie. Studiował teologię, nauki religijne oraz historię starożytną i średniowieczną na uniwersytetach w Rzymie, Mediolanie oraz Forlì. Wydał (wraz z Enzo Marigliano) „Średniowiecze w klasztorze. Życie codzienne opactwa w XII wieku. Historia i sylwetki wielkich mnichów” (Mediolan, 2001) oraz „Wczesne średniowiecze. Aspekty językoznawcze, historyczne i kulturowe” (Pordenone, 2009). Współpracuje z rocznikiem „Squilla di Bleda”. Główny przedmiot jego zainteresowań naukowych stanowi eklezjologia w kontekście historii Kościoła.

¹ ZORZIN MASSIMO, *Alto Medioevo, aspetti linguistici, storici e culturali*, Pordenone 2009.

² Segnalo, in particolare, come documentato sostenitore di questa suddivisione delle macro etnie, la pregevole ed articolata ricerca condotta da decenni dal Prof. Bruno Luiselli. Di tale Autore si vedano: «*Contributi allo studio dei rapporti culturali tra mondo latino e mondo barbarico*» Roma, Herder Ed., 1981-1982. «*La formazione della cultura Europea occidentale*» Roma, Herder Ed., 2003. Sul medesimo versante si collocano anche Walter Pohl ed Herwin Wolfram.

1. Popoli muti? Fra lingua e scrittura

Dalla documentazione epigrafica pervenutaci, sembra che solo una parte delle culture barbariche dell'Occidente europeo abbia utilizzato la scrittura runica³ (*fupark*). Mario Polia⁴, ne rammenta l'etimologia: "...*Rúna* o *"runa..."*, conserva nell'antico norreno il significato arcaico attribuito ai segni alfabetici. Il termine, passato poi nell'uso ad indicare la scrittura propriamente detta "runica", all'origine designava il "segreto", il "mistero". Il plurale "*rúnar*", è usato per indicare una tradizione segreta, un "mistero": "*jötna runar*" sono i misteri dei giganti detentori d'un antichissima ed arcana saggezza..."⁵ Proprio per l'origine misterica, i vari tentativi compiuti dallo stesso Polia ad esempio, di trasporre in lingue moderne queste iscrizioni fondate su archetipi e valori religiosi ancestrali, determinano una difficoltà che non è solo grammaticale ma concettuale. È la stessa difficoltà incontrata prima dai romani e poi, nell'alto medioevo, dai primi missionari impegnati nello-

³ Cfr. MAURO MIELI «*Alamannia runica. Rune e cultura nell'alto medioevo*», Verona, 1988, pag. 27 e segg. Mario Polia «*Le rune e gli Dei del Nord*», Rimini, Il Cerchio Edit., 1999.

⁴ Archeologo, antropologo e studioso delle religioni, probabilmente lo studioso italiano più preparato sulla scrittura runica. Le lingue scandinave moderne discendono dal ramo del gruppo germanico settentrionale, che si è evoluto dal germanico comune. Vediamo brevemente gli sviluppi del ceppo nordico dal II secolo al Medioevo. La lingue scandinave moderne discendono dal ramo del gruppo germanico settentrionale, che si è evoluto dal germanico comune. Vediamo brevemente gli sviluppi del ceppo nordico dal II secolo al Medioevo. Il germanico comune (lingua indoeuropea) si divide in tre grandi gruppi: 1. settentrionale, da cui si sono sviluppate le moderne lingue scandinave; 2. orientale, cioè il Gotico, ormai estinto; 3. occidentale, che ha generato lingue come l'inglese, il tedesco, il nederlandese. Il germanico settentrionale o nordico è il ramo più unitario rispetto agli altri gruppi: in esso le divisioni linguistiche sono avvenute più tardi, questo perché i popoli scandinavi sono rimasti a lungo nei loro territori d'origine, spostandosi solo intorno al IX secolo. Il periodo che va dal II al IX secolo presenta, quindi, una lingua unitaria in tutta la Scandinavia, ampiamente documentata dalle incisioni runiche. Dal IX secolo, con le espansioni vichinghe, la lingua nordica attraversa i confini della Scandinavia e inizia una fase di mutamenti e innovazioni che sfocia nel cosiddetto norreno. Con norreno si indica la lingua letteraria dell'Islanda e della Norvegia medievali dall'XI al XIV secolo, è infatti detto anche antico islandese o antico nordico. Dopo la conversione al Cristianesimo in Islanda e in Norvegia venne introdotto l'alfabeto latino e l'usanza di scrivere su pergamena, quindi anche il norreno è ampiamente documentato attraverso scritti legislativi e poetici, ma soprattutto attraverso le saghe. I primi manoscritti islandesi conosciuti sono dei testi giuridici e risalgono al 1118. Dal norreno discendono le lingue moderne: islandese, norvegese, svedese e danese, ma anche il ferese o feringio, la lingua parlata nelle isole Fær Øer. L'islandese è la lingua che ha subito meno influssi e meno mutamenti rispetto alle altre, si è poco evoluta ed è quindi ancora molto simile al norreno.

⁵ Cfr. MARIO POLIA, op.cit. pag. 24.

pera di conversione quando venivano in contatto con etnie che usavano lingue sconosciute e questa scrittura semi ideografica.

Il germanico *comune* (certamente d'origine indoeuropea) secondo gli studiosi di filologia, si divide in tre grandi gruppi: quello *settentrionale*, da cui si sono sviluppate tutte le moderne lingue scandinave; quello *orientale*, l'antico Gotico, ormai estinto; ed infine quello *occidentale*, che ha generato lingue come l'inglese, il tedesco, il nederlandese. Il *germanico settentrionale*, o *nordico*, è quello che maggiormente c'interessa essendo il ramo più unitario rispetto agli altri gruppi, in quanto le articolazioni linguistiche al suo interno sono avvenute più tardi, e questo perché la maggior parte dei popoli che lo utilizzavano sono rimasti più a lungo di altre etnie nei loro territori d'origine, spostandosi in massa e con maggior continuità solo fra l'VIII ed il IX secolo. Dal IX secolo, a seguito delle espansioni vichinghe, la lingua nordica attraversa i confini della Scandinavia dando inizio ad una fase di mutamenti e di innovazioni che sfocia nel cosiddetto “*norreno*”. Il termine è tratto dal lessico nordico che definisce tale idioma “*norræna*” (femm.) o “*norrænt mál*” (*mál* = lingua). L'aggettivo “*norrænn*” ha il senso di “nordico” o, ancor meglio, “norvegese”. Queste due definizioni sono relativamente recenti (VIII – IX sec. d.C.) e vennero, progressivamente, a sostituire quella più antica di “*dönsk tunga*” che, letteralmente significava “lingua danese”, dove il termine “danese” non deve essere inteso in riferimento all'attuale Danimarca ma ha il senso, più ampio e generale, di “scandinavo”.⁶

I sinonimi di “norreno” comunemente adottati, quali “antico norvegese” o “antico islandese” hanno, in effetti, una loro giustificazione nel fatto che questo linguaggio è stato rinvenuto in entrambi i Paesi nordici, dando luogo alla convinzione che la prima colonizzazione dell'Islanda sia stata opera dei norvegesi. Del resto il “norreno” non è altro che la lingua *letteraria* dell'Islanda e della Norvegia medievali – testi in tale lingua sono datati dall'XI al XIV secolo – tanto che molti filologi preferiscono definirlo “*antico letterario islandese*” o “*antico letterario nordico*”, distinguendo cautelaivamente secondo i territori ove sono stati ritrovati reperti ed iscrizioni rupestri. È solo dopo la conversione al Cristianesimo, (avvenuta molto tardi rispetto ad altre aree del continente europeo, ossia circa attorno all'anno 1000), che anche in Islanda e Norvegia fu introdotto l'alfabeto latino e l'usanza di scrivere su pergamena, tant'è che i primi manoscritti islandesi mi-

⁶ FR. ROBERT CLEASBY e Georges Vigfússon «*An Icelandic-English Dictionary*», Oxford, 1972. Cit. da Gianna Chiesa Isnardi, Introduzione all'«*Edda*» di Snorri Sturluson. Milano, TEA ED., 1997, pag. 30, nota 2.

sti “norreno-latino” a noi noti sono testi giuridici risalenti al 1118. A causa dell’isolamento secolare, il moderno islandese è la lingua che ha subito minori influssi, contaminazioni e mutamenti rispetto alle altre, rimanendo ancora molto simile all’arcaico *norreno*.

È partendo da questa complessa situazione che s’affacciarono alla mente dei primi evangelizzatori un’insieme di problemi organizzativi, ma è certo che una delle principali difficoltà, se non *la* principale, che dovettero affrontare fu quella del linguaggio. Ancora una volta citando il Polia: “... *Ælfric, maestro della patristica anglo-sassone, chiama il sacramento eucaristico “rune” «perché una cosa vi si vede, un’altra s’intende. Ciò che si vede ha la forma corporea e ciò che intendiamo ha forza spirituale... La runa di Dio è un patto e una forma; il corpo di Cristo è verità. Noi teniamo fede a quel patto misteriosamente, al fine di attingere a quella verità, e così quel patto si consuma»....*”⁷

Il Vescovo Wulfila⁸, di origine gotica, nel IV sec., realizzò la prima traduzione della «Bibbia» in una nuova lingua, incontrando problemi di notevole rilievo semantico. La Bibbia composta da Wulfila (Codex argenteus), è conservata presso la biblioteca dell’Università di Uppsala. Fu redatta nel sec. VI nell’Italia settentrionale (probabilmente a Ravenna, da amanuensi ostrogoti), utilizzando inchiostro d’argento e oro, su una pergamena rosso purpurea. In origine doveva comprendere 336 fogli, ma parte dell’opera è andata perduta. Nell’ideare l’alfabeto gotico, Wulfila utilizzò caratteri provenienti dal greco, dal latino e segni runici.

Un esempio. Dovendo tradurre l’espressione “*mistero del regno di Dio*” (Marco 4,2), non troverà altro modo che usare il termine: “*rūna*”, testimoniando indirettamente che i segni runici devono essere circolati almeno fra le *élite* dei druidi, degli sciamani e dei sacerdoti di molte etnie barbariche. Del resto, a proposito di rune, i reperti scoperti non sono molti: stando al Polia, una delle più antiche iscrizioni runiche ritrovate sarebbe la cosiddetta “*pietra di Noleby*” (Svezia), databile attorno al 600 d.C., nella quale l’anonimo incisore scrive: “*le rune [io] dipingo, che vengono dagli dei*”⁹. Egli cita altre due interessanti iscrizioni: la “*pietra di Bjöorketorp*”, anch’essa

⁷ Cfr. MARIO POLIA, op.cit. pag. 24 – 25.

⁸ Considerando l’interessante aspetto di carattere storico, linguistico e anche religioso di questo singolare, e per molti versi poco conosciuto, personaggio, si rimanda a leggere in Appendice alle Note una sintesi di quanto si è riuscito a trovare di interessante, sul sito Web, in relazione ad alcune informazioni storiche e biografiche sul Vescovo Wulfila, o Ulfila.

⁹ Cfr. MARIO POLIA, op. cit. pag. 26.

scoperta in Svezia (VIII sec.), che parla di “*ginarunar*”, ovvero di “*rune pie-
ne di forza*”, il che starebbe a dimostrare la potenza magica che i popoli at-
tribuivano al segno runico in sè e, ancor più interessante, la strofa n. 80 del
poema “*Hávamal*” (“I Detti dall’Alto”), carme odinico per eccellenza, che
dice: “...*le rune provengono dagli dei/ fatte dai numi/ dipinte dal vate pos-
sente (Odino)*...”¹⁰, testimonianza dell’attribuzione divina che veniva data
alla scrittura runica.

Archeologi e paleografi hanno ampiamente confermato questa tesi, così
come hanno accertato che fra le variegata etnie genericamente considera-
te facenti parte del ceppo d’origine “*germanica*”, solo alcune, ed in specie
quelle a più diretto contatto col mondo scandinavo, hanno usato *stabilmen-
te* iscrizioni runiche, probabilmente più per il culto che nella vita quotidia-
na, essendoci pervenuti lacerti riferiti in massima parte a sortilegi, invo-
cazioni divinatorie, preghiere. In altre parti del continente europeo, sono
emerse brevi iscrizioni, votive o dedicatorie non più in forma runica ma
in altri “*segni*” accostati alla traduzione in greco o latino. A proposito delle
forme scrittorie delle etnie barbariche, una delle primissime fonti a nostra
disposizione è certamente il «*De Bello Gallico*» di Giulio Cesare.¹¹ Scrive
il condottiero romano: “...*nell’accampamento degli Elvezi furono trovate e*

¹⁰ Cfr. MARIO POLIA, op. cit. pag. 26. Segnalo che in “Appendice” al testo citato è pubblicata un’interessante “Lista” di iscrizioni runiche rinvenute su pietra o “brattato”; ne vengono indicate 35 quasi tutte datate fra V ed VIII secolo.

¹¹ Com’è noto, il «*De bello Gallico*» narra le campagne condotte da Cesare in Gallia tra gli anni 58 e 52 a. C. Si tratta di sette libri per sette anni di guerra. La prima campagna ebbe lo scopo di arginare i movimenti migratori verso sud, prima degli Elvezi, poi dei Germani di Ariovisto. Sconfitte queste due etnie, la guerra diventa ben presto offensiva: dapprima contro i Belgi e i Nervi, popolazione della Gallia belgica, poi contro i Veneti e gli Aquitani, con la conquista di tutti i territori che dal nord scendono lungo la costa atlantica fino ai Pirenei. Respinti i Téncteri e gli Usipeti, Giulio Cesare, giudicando completa la pacificazione della Gallia, compie una rapida puntata oltre il Reno e insegue le popolazioni germaniche che si rifugiano nelle foreste dell’interno; successivamente tenta anche uno sbarco in Britannia, con scarsi risultati. Migliori successi in Britannia sono raggiunti l’anno dopo; ma intanto ha inizio l’insurrezione gallica. La rivolta è favorita dai Tréviri, popolazione germanica stanziata tra il Reno e la Mosa., il che costringe Cesare a compiere un’altra spedizione oltre il Reno. Tornato in Gallia, pone termine alla sollevazione degli Eburoni. Mentre è in Italia per seguire più da vicino le pericolose vicende politiche che stanno svolgendosi a Roma, in Gallia scoppia la più gigantesca rivolta antiromana, capeggiata da Vercingetoríge, re degli Arveni. Dopo duri scontri e alterne vicende, Cesare assedia l’avversario ad Alesia, sconfiggendolo e facendolo prigioniero. La conquista della Gallia transalpina è compiuta. Gli avvenimenti degli ultimi due anni della guerra gallica (51 - 50) sono narrati da Aulo Irzio, generale dell’esercito di Cesare, il quale completa l’opera di Cesare collegando gli avvenimenti della guerra gallica all’inizio della guerra civile.

portate a Cesare delle tavole inscritte in caratteri greci col computo, gente per gente, del numero di quanti erano partiti dalla patria, gli abili alle armi e poi separatamente i fanciulli, i vecchi e le donne. La somma era, per gli Elvezi di duecentosessantatremila persone, per i Tulingi trentaseimila, Latobrici quattordicimila, Ruraci ventitremila, Boi trentadueemila, di cui novantadueemila abili alle armi. Il totale faceva trecentosessantottomila. Ne tornarono a casa, come si scoprì dopo il censimento ordinato da Cesare, solo centodiecimila...".¹²

Un più variegato "corpus" di testi rivolti ad etnie celtiche, prenderà corpo a seguito dell'azione missionaria dei Padri del monachesimo itinerante d'origine irlandese: San Colomba, san Colombano, San Brendano, San Patrizio e San Gilas.¹³ Per la maggior parte delle popolazioni stanziate oltre il "limes", bisogna attendere il determinarsi d'uno stabile contatto con i romani, quindi a partire dalla metà del III e l'intero IV secolo, perché si realizzi un lento processo d'assimilazione nell'uso dell'alfabeto latino che tuttavia, ancora una volta, non coinvolge la popolazione, in gran parte analfabeta, ma è utilizzata solo dalle élite che circondano i capi, come dimostrato da alcuni interessanti casi di monetizzazione e dalla stesura di patti economici o politico – militari. A quel che ci risulta, anche l'uso esclusivo del latino per le relazioni reciproche avviene molto raramente da parte delle popolazioni barbariche; persino nelle aree di confine, ove i rapporti sono per forza di cose più frequenti, molti comandanti delle Legioni ivi stanziate confermano la tendenza di ciascuno a mantenere la propria lingua come segno di riaffermazione del proprio status, o del governo e controllo del territorio.

È accertato, invece, che dal IV secolo i capi delle più importanti etnie decidono d'avvalersi d'alcuni dei loro uomini che abbiano avuto in precedenza stabili contatti con i romani, per creare embrionali strutture di "traduttori" e "interpreti" da tenere al proprio seguito in forma permanente.

Sono i primi segnali d'una certa stabilizzazione del potere interno a ciascun popolo, che si accentueranno quando, a seguito delle vittorie militari, cominceranno a delinarsi i primi embrioni dei regni romano-barbarici.

¹² Cfr. GIULIO CESARE «Le guerre in Gallia (De bello gallico).» I, 29,1. Ed utilizzata [a cura di Carlo Carena] Milano, Oscar Mondadori, Collana "Classici Greci e Latini. Con testo a fronte", 2002, pag. 69.

¹³ Cfr. «Dio è corazza dei forti. Testi del Cristianesimo celtico (VI – X sec.)» Rimini, Il Cerchio Ed. 1998. «San Colombano. Le Opere» Introd. di Inos Biffi e Aldo Granata. Milano, Jaca Book, 2001. Ivan Gobry «Il tempo dell'espansione: da San Colombano a San Bonifacio» Vol. II de «Storia del monachesimo» Roma, Città Nuova Ed., 1991.

Interessante notare che da queste prime esperienze di “traduttori-interpreti” si svilupperanno, lentamente, le “cancellerie” dei singoli sovrani romano-barbarici al cui consolidamento daranno un contributo decisivo i monaci autori della cristianizzazione delle singole etnie. La rarefazione delle fonti scritte provenienti dal “*barbaricum*”, ha fatto sì che, almeno apparentemente, siano sembrati agli storici dei popoli muti. Ma è proprio vero?

2. I primi :storici” del “barbaricum”

Non c'è alcun dubbio sul fatto che, almeno nella fase immediatamente successiva alle grandi migrazioni barbariche, che noi erroneamente definiamo “invasione dell'Impero romano” (III – IV secolo), la conoscenza delle vicende storiche dei singoli popoli e delle varie sotto-etnie di cui sono composti, sia stata legata alle sole fonti orali. Più oltre, ovvero dopo lo sfondamento del *limes* e l'avvio del processo di assimilazione fra barbari e romani, frutto della scelta stanziale dei primi e della nascita dei regni romano-barbarici dei secondi, gli stessi sovrani “barbari” sentirono l'esigenza di fissare e tramandare le loro imprese, quasi a voler storicizzare la loro vittoria sull'Impero. I primi storici dei rispettivi popoli furono personaggi, fra loro molto diversi: il goto Jordanes, il cui nome è stato successivamente latinizzato in Giordane, vissuto nel VI sec; il franco-burgundo Fredegario, (VII sec.); il monaco britannico Beda il Venerabile (VII sec.); i longobardi Paolo Warnefrido, anch'egli monaco, meglio noto col nome latino di Paolo Diacono, ed Erchemberto, entrambi vissuti nell'VIII secolo.

È interessante notare però che, per scrivere, *tutti* usano il latino. Non solo: impostano le rispettive opere secondo i tradizionali stilemi letterari e retorici della tradizione classica. Quale prova migliore della profonda *contaminazione* culturale inter etnica prodottasi fra VI ed VIII secolo fra mondo romano e barbarico? L'opera storica più organica ed approfondita è certamente l'«*Historia Langobardorum*»¹⁴ di Paolo Diacono, che narra le vicende dei longobardi stanziatisi nel settentrione d'Italia fino al momento della morte di Liutprando, avvenuta nel gennaio 744, anche se nelle ultime pagine si cita Rachis, il che porterebbe la datazione finale dell'opera al 749. In realtà sul popolo longobardo, prima di Paolo Diacono, aveva scritto an-

¹⁴ Cfr. «*Storia dei Longobardi*» curata da L. Capo per la Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 1992. In formato economico è disponibile una trad. a cura di B. Luiselli ed A. Zanella, Ed. Rizzoli, Milano, 1991. Per la stesura di questo saggio ho utilizzato l'edizione a cura di Italo Pin, Ed. “Studio Tesi”, Pordenone, 1990 perché, contiene anche il testo di Erchemberto.

che un anonimo, intitolando l'opera «*Origo Gentis Langobardorum*»¹⁵, che storici e paleografi datano attorno alla seconda metà del VII secolo. Si tratta, però, d'un testo di limitato interesse storico, essendo un semplice elenco di nomi dei re¹⁶ che risulta utile solo per un raffronto con altri testi coevi.

Dobbiamo attendere il periodo fra i secoli XI e XIII, soprattutto la “*renovatio*” del XII secolo¹⁷, per assistere alla nascita delle prime tradizioni letterarie autoctone provenienti dal mondo ormai non più barbarico ma transitato nell'Europa cristiana: da una parte le saghe nordiche, dall'altra i poemi epico-aristocratici.¹⁸ È proprio mentre l'Europa feudale viene consolidandosi, che nasce e si stabilizza una letteratura che finalmente si distacca dalla “classicità” recuperando, in forma autonoma, seppur fortemente mitizzata; tradizioni orali miste a fatti storicamente accertati; è il caso delle vicende di sovrani come Teodorico/Dietrich o Attila/Etzel.

Non è casuale, in quest'ambito, l'ampiezza, la profondità e, per certi versi, la drammaticità, del dibattito che coinvolge il mondo monastico sull'opportunità o meno di salvaguardare, attraverso gli “*scriptoria*”, la cultura pre-cristiana.¹⁹ Si tratta d'un dibattito lacerante che coinvolge indistintamente *tutti* i grandi centri del monachesimo e che si potrebbe riassumere nel quesito di fondo che si pose in ciascun centro monastico: è lecito copiare testi dell'antichità classica che riferiscono della cultura pagana, oppure dobbiamo dedicare il nostro tempo a riprodurre solo i testi cristiani? Il fatto che buona parte degli Abati più “illuminati” decidessero d'acconsentire che gli amanuensi potessero copiare anche opere della classicità greco

¹⁵ Cfr. «*Origo gentis Langobardorum*» Introduzione, testo critico, commento a cura di Annalisa Bracciotti. Collana “Biblioteca di cultura Romanobarbarica.n. 2” Roma, Herder Editrice, 1998.

¹⁶ Cfr. STEFANO M. CINGOLATI «*Le storie dei Longobardi. Dall'origine a Paolo Diacono*», Roma, Edizioni Viella, 1995. Dopo Paolo Diacono abbiamo la «*Erchemperti Historia Langobardorum Beneventanorum*» («Storia dei Longobardi di Benevento scritta da Erchemberto»).

¹⁷ Cfr. «*Il secolo XII: la “renovatio” dell'Europa cristiana*» [a cura di Giles Constable, Giorgio Cracco, Hagen Keller, Diego Quaglioni] Bologna, Il Mulino Editrice, 2003.

¹⁸ La tradizione delle saghe, leggende e poemi epici, sviluppatasi attorno a personaggi mitologici, si radica in particolare fra Islanda e Scandinavia. Il frutto principale di quest'epopea è l'«*Edda*», risalente ai secc. XII – XIII; l'autore più famoso è Snorri Turlusson la cui formazione, però, era avvenuta a Parigi ed apparteneva all'élite culturale già cristianizzata. Cfr. Gabriella Agrati «*Saghe e leggende celtiche: i racconti gallesi*» Milano, Mondadori, 2002; «*Antiche saghe islandesi*» trad. di Marco Scorazzi, Milano, CDE, 1994; «*Antiche saghe nordiche*» a cura di Marcello Meli, Milano, Mondadori, 1997.

¹⁹ Cfr. JEAN LECLERCQ «*Umanesimo e cultura monastica*» Milano, Jaca Book, 1989. Enzo Marigliano «*Cultura, scrittura e “scriptoria” nei Monasteri fra X e XI secolo*», in “Quaderni della Biblioteca Civica di Pordenone - N. 2 - 2002 - Pagg. 75 - 93.

– romana, non solo ha contribuito a salvare quel grande patrimonio dell’umanità, ma è stato certamente anche un fattore decisivo nel più vasto processo d’acculturazione ed inculturazione realizzatosi assieme alla lenta conversione dei popoli barbari fra VI e VIII secolo; è stato uno degli elementi fondanti dell’omogeneità culturale del vecchio continente.

3. Come i Romani vedono i Barbari

A causa del ritardo da parte delle etnie barbariche nell’adottare o elaborare autonomamente forme di scrittura, tutto quel che sappiamo sugli abitanti oltre il “*limes*” e sul loro mondo ci giunge per via indiretta: tramite scrittori greci o latini. Lo stesso termine “*barbaro*” era stato coniato dai greci (*bàrbaros*) per designare qualsiasi popolazione non greca. Dopo il III sec., quando ormai la cristianizzazione dell’Impero è già in fase avanzata, la locuzione passa a significare sia “*non romano*”, sia “*non cristiano*”. È nel corso del IV sec., quando il cristianesimo s’è consolidato nelle aree urbane e fra i ceti colti che s’iniziano a chiamare “*pagani*” gli abitanti dei *pagi* in quanto ancorati ancora ai culti politeisti: così i due termini (*barbaro* e *pagan*) finiscono col sovrapporsi. Il *paganesimo* è presentato e proposto come un fenomeno di retroguardia, arcaico, proprio d’ambienti marginali, intriso d’irrazionalità, per cui, inevitabilmente, i due concetti producono un assioma: ogni barbaro è “*pensato*” come non cristiano. E così l’immagine del “*barbaro*” viaggia oralmente: poggia su stereotipi e dettagli che circolano incontrollati, distorcendosi di voce in voce, di passaggio in passaggio. I racconti più terribili, ovviamente, si riscontrano nella letteratura più vicina alla fase di collasso dell’Impero, ma anche quando si saranno consolidati i primi regni romano-barbarici per molti decenni ancora, resteranno nella mentalità corrente gran parte degli stereotipi originali.

Si narra di selvaggi primitivi, più simili ad animali che ad uomini. La *vox populi* favoleggia: girano nudi o coperti di pelli; sono sporchi ed emanano un costante ed inconfondibile puzzo in grado di renderli riconoscibili anche a grandi distanze; sono nomadi e perciò rapiscono i bambini per sfruttarli (un po’ quel che si dice, oggi, dei popoli zingari, Rom e Sinti).²⁰ In particolare dalla seconda metà del III secolo circolano, sempre più insisten-

²⁰ Cfr. FEDERICO RASETSCHNIG «*Usi e costumi degli zingari*» Roma, Edizioni Mediterranee, 1965. Donald Kenrick «*Zingari: dall’India al mediterraneo*» trad. a cura di Andrea Mauri. Roma, Ed. Anicia, 1965.

ti, racconti raccapriccianti sulle incursioni che, di tanto in tanto, sfondano il *limes*: mangiano carne umana, stuprano non solo le donne ma anche bambini piccolissimi, si dissetano col sangue dei maschi. Questo modo di pensare sembra derivi dal fatto che la civiltà latina, ormai da secoli assestata su modelli urbani di vita stanziale, collegata alla prevalente economia agricola e del latifondo, non riesce neppure a concepire il nomadismo della maggioranza delle popolazioni poste oltre il *limes*.

Non è un caso se nei bassorilievi dell'epoca "*i barbari*" sono rappresentati con corporature gigantesche, folte barbe e lunghi capelli: l'esatto contrario della consolidata iconografia greco-romana. È dalla "Colonna Traiana" e dalla "Colonna Aureliana", entrambe opere dall'evidente sapore propagandistico, che oggi possiamo riconoscere il modo in cui ai cittadini dell'urbe veniva proposta l'idea degli abitanti dei territori corrispondenti a quello che si definiva genericamente "*barbaricum*". I romani sono sconcertati e incuriositi quando scoprono che fra i prigionieri d'alcune etnie alcuni indossano "brache", salvo poi doverne riconoscere l'utilità quand'anche i legionari saranno costretti a fare i conti con i rigori degli inverni nordici; anche la folta capigliatura è occasione di meraviglia: un particolare del sarcofago detto "Ludovisi" (251 d.C.), oggi esposto al Museo Nazionale di Palazzo Altemps a Roma, riproduce il particolare della testa d'un barbaro, forse un Chatto, in cui sono posti in primo piano proprio i lunghi capelli raccolti in codino dietro la nuca.

Lo stupore per quest'uso è confermato da Tacito che scrive: «...*un'abitudine, presente anche presso altre genti germaniche, ma di rado e come forma di licenza individuale, è invece presente in forma generalizzata tra i Chatti: non appena adulti si lasciano crescere capelli e barba, e solo dopo aver ucciso un nemico si liberano da quell'ornamento del volto promesso in pegno del futuro valore. Sul cadavere ancora insanguinato del nemico, si radono il volto e solo allora ritengono d'aver pagato il prezzo della loro nascita e si considerano degni della patria e dei genitori; l'aspetto incolto caratterizza i vili ed i codardi. I più forti portano anche un anello di ferro (motivo di vergogna per questa gente) come una catena, finché non se ne liberano uccidendo un nemico. A moltissimi Chatti piace quest'acconciatura, e incanutiscono ornati dalla capigliatura e segnati a dito dai loro nemici*». ²¹

In un'altra parte della stessa opera, lo storico romano, riferendosi ai Suebi, riprende il tema della capigliatura dimostrando in tal modo quanta me-

²¹ Cfr. Tacito «*Germania*» (31, 1-3), op. cit. pagg. 41-43..

raviglia destasse: «Caratteristica di queste genti è l'uso di piegare i capelli da un lato e stringerli in un nodo; con tale acconciatura i Suebi si distinguono dagli altri Germani e, tra i Suebi stessi, si distinguono i servi dai liberi. Presso altre tribù, sia per una qualche affinità con i Suebi, sia – cosa che si verifica più di frequente – per imitazione, quest'usanza si riscontra raramente e, di solito, è limitata al periodo della giovinezza: presso i Suebi invece dura fino alla vecchiaia. Si annodano dietro gl'ispidi capelli e li legano poi sopra la testa mentre i nobili adornano i capelli in modo ancor più elaborato». ²² Sidonio Apollinare ²³ afferma che «...usavano un certo tipo di burro come pomata per i lunghi capelli, cosicché puzzavano enormemente e si riconosceva il loro arrivo da lontano; indossavano pellicce, ma lasciavano scoperta buona parte dei loro corpi. Il vigore degli uomini barbari era inesauribile perché non avevano rapporti sessuali prima dei vent'anni. Gli Unni, tuttavia, erano mostruosi, poiché erano i figli del rapporto fra spiriti cattivi e streghe gotiche». ²⁴

4. Come i “Germani” vedono i Romani

Finora nessuno è riuscito a dimostrare con certezza né quando, né come, i popoli barbari, e quelli dell'area centrale del continente europeo, abbiano cominciato ad avere notizie della civiltà greca e latina. Dobbiamo, quindi, riferirci a fonti latine per tentare d'intuire vagamente come alcune delle etnie barbariche definite dai romani di ceppo germanico “vedono” i romani stessi. Sappiamo che nel 113 a.C. Cimbri e Teutoni s'allontanarono dalle regioni corrispondenti all'attuale Schleswing-Holstein entrando nel-

²² Cfr. Tacito «*Germania*» (38, 4-5), op. cit. pag. 49.

²³ Sidonio Apollinare, (il cui nome latino è Gaius Sollius Sidonius Apollinaris), nasce a Lione circa nel 431 d.C. e muore nel 486. Nobile galloromano, uomo politico (Console e Prefetto a Roma), poeta ed epistolografo, viene nominato Vescovo di Clermont-Ferrand intorno al 480. In quell'epoca è il principale animatore ed organizzatore della resistenza armata contro i Visigoti. Nella sua opera, tradizione classica e cristianesimo convivono sia sul piano dei contenuti, sia su quello formale. È proprio grazie ai suoi scritti che inizia a definirsi un patrimonio culturale che, superando le precedenti contrapposizioni che avevano contraddistinto, ed angosciato, personalità come Girolamo, tende ad unificare gli ex “nemici” greci, latini, pagani “interni” e cristiani, contro il nuovo mondo rappresentato dai “germani”.

²⁴ Cfr. Sidonio Apollinare «*Carmina*», XII, 1. Trad. a cura di Vico Faggi; prefazione di Fernando Badini; introduzione e note di Anna Maria Mesturini, Genova, S. Marco dei Giustiniani, 1982. Testo orig. a fronte. Di questa pubblicazione merita segnalare che si tratta d'un opera di soli 65 esemplari, dieci dei quali numerati I-X e 5 prove di stampa. L'Autore di questo saggio ha potuto visionarne copia presso la Biblioteca del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università degli Studi di Padova.

le regioni danubiane e del Norico. Tale “migrazione” determina il contatto con i romani: forse il primo in assoluto avvenuto in forma organica. Stando a Tito Livio²⁵ e a Quinto Valerio Anziate²⁶; sembra persino che alcuni ambasciatori di queste popolazioni si siano incontrati prima con il Console Giunio Silano e poi, direttamente, con autorevoli esponenti del Senato, chiedendo loro di potersi stanziare in qualche zona di confine in cambio di lavoro o collaborazione militare: sono le premesse che porteranno, col tempo, agli accordi di “*fœdus*”.

Il mondo romano è “visto” in una duplice dimensione: da un lato come civiltà essenzialmente agricola; dall’altro come una potenza militare straordinariamente organizzata e bellicosa. In particolare la forza militare incute paura. Le voci inerenti la potenza militare romana sono circolate con enorme rapidità oltre il Reno. Alcuni popoli, consci della forza delle Legioni, decidono ben presto di provare a mettersi sotto l’ala protettiva di Roma, aprendo così la stagione degli accordi reciproci che durerà fino alla crisi dell’Impero fra III e IV secolo.

5. Il linguaggio dei “Germani”

Per farsi un’idea delle incomprensioni reciproche il punto di vista privilegiato è quello linguistico; sono soprattutto i romani a non comprendere i popoli con cui entrano in contatto. Come abbiamo visto molte etnie “*germaniche*” si servono di linguaggi con fonemi molto simili fra loro ed abbastanza apparentati, ma non certo identificabili in un’unica lingua. Le Legioni romane, invece, da secoli erano abituate a confrontarsi con le lingue dei territori conquistati (pensiamo al Medio Oriente o all’Africa settentrionale), per cui la differenza con il “*barbaricum*” si rivelò essere legata proprio alla lingua. Fino ad allora Roma s’era incontrata solo con civiltà millenarie: etrusca, egizia, babilonese, greca, cartaginese o iberica... tutte dotate, da millenni, d’una consolidata ed a volte assai raffinata lingua scrit-

²⁵ Si tratta del perduto Libro LXV di cui, però, abbiamo notizie sufficienti grazie ad Anneo Floro in «*Epistole*» Vol. I, 38,2.

²⁶ È opportuno segnalare che Valerio Anziate s’è meritato la cattiva fama di compilatore poco scrupoloso, in modo particolare gli si è rimproverato da più parti d’aver esposto particolari che non si trovano in altre fonti e, soprattutto, d’aver esagerato nelle cifre degli armati, dei caduti in battaglia, dei prigionieri e via dicendo, divenendo, fra le varie fonti su un medesimo avvenimento, quella giudicata maggiormente ricca d’elementi fantasiosi e, dunque, poco credibile.

ta; in generale si trattava d’idiomi in qualche misura “imparentati” l’uno con l’altro da comuni matrici.

Ora le Legioni romane vengono a contatto, per la prima volta, con un coacervo di dialetti dal suono gutturale, incomprensibile, che oggi potremmo definire “vernacolare” e, soprattutto, prive, almeno fino ai secoli legati alla fase della conversione al cristianesimo, di stabili e coerenti forme di scrittura. Non solo: quando i comandi militari confinari cercano d’individuare in ciascun popolo un gruppo dirigente politico con cui trattare, un cetto culturale, un riferimento militare unificante, scoprono che le singole etnie sono in lotta fra loro, guidate da capi che spesso durano lo spazio d’un mattino. Non trovano nulla che consenta loro di negoziare stabilmente.

Dal punto di vista linguistico i romani commettono l’errore di catalogare i linguaggi più simili fra loro molto genericamente, come se fossero un’unica lingua cui affibbiano il nome di “teodisca”, termine traducibile in “popolare”: è il vocabolo da cui deriverà, nel tempo, la locuzione “tedesca”. Walther Pohl ricorda che queste diverse lingue rappresentano per Roma anche una corrispondente allocazione geografica: «...le rotture e le contraddizioni della terminologia – scrive – riflettono i movimenti dei popoli nel territorio e le fluttuazioni della loro identità. Lo dimostrano anche i diversi nomi adoperati nelle lingue moderne per individuare quelli che usiamo chiamare “i tedeschi”. Gli inglesi li chiamano “Germans”, nonostante siano essi stessi di prevalente origine dei territori in cui erano ubicati gli originari ceppi di lingua “teodisca”; i francesi, ed in modo assai simile gli spagnoli, li chiamano “Allemands”, termine derivato da uno solo dei ceppi vaganti, gli “alemanni”; i popoli slavi usano il termine “nemeci”, che certi filologi spiegano come “i muti”, in contrasto con se stessi, gli “slavi”, che significherebbe “quelli che parlano”.²⁷

La difficoltà linguistica, che si rivela un handicap per le Legioni romane sarà, invece, un formidabile punto di forza per il nascente cristianesimo: un altro tassello a favore della penetrazione fra i popoli barbari, inizialmente nelle aree urbane e, poi, nel vasto mondo rurale, trasformando il linguaggio ed unificando il latino alle lingue dei singoli popoli farà da volano alla nascita di nuove lingue frutto dell’acculturazione e dell’inculturazione fra mondo latino e *barbaricum*.

²⁷ Cfr. WALTER POHL «L’universo Barbarico» in «Storia Medievale», Bologna, Donzelli Ed., 1998, pagg. 74-75.

6. La svolta: i matrimoni misti

Sarà la diffusione dei matrimoni misti a porre i maggiori problemi giuridici e, nello stesso tempo, a costituire il più formidabile volano per l'integrazione fra longobardi e romani. Un esempio di grande interesse emerge da un documento del 731 stilato dalla cancelleria di Liutprando. Il sovrano è chiamato a risolvere un complesso affare giuridico determinato dal matrimonio fra un romano ed una longobarda.²⁸ La donna romana da secoli aveva acquisito nella società ed in famiglia diritti e parità essendole riconosciuto l'asse ereditario, la libertà di chiedere, ed ottenere, il divorzio mantenendo certezze economiche acquisite per sé ed i figli.

La donna longobarda – ed in genere di qualsiasi etnia barbarica – soggiace, invece, alla regola del “*mundio*”, detto anche “*munderbundio*”, secondo cui l'autorità su di lei è prima del padre, poi del marito, infine dei fratelli maschi; ciò comporta, secondo il diritto orale germanico, che la donna è *sempre* equiparata ad un minore, tant'è che non può presentarsi *mai* in prima persona in giudizio, ma deve *sempre* farsi rappresentare da un maschio. Nella legislazione longobarda – ma anche in quella degli Eruli, Alamanni, Àvari, Goti ed in tutte le loro sotto-articolazioni etniche – la donna rimasta vedova non ha diritto a risposarsi se non dietro consenso di chi detiene il suo “*mundio*”, ossia dei figli o, in ogni caso, degli eredi di sesso maschile appartenenti al ramo del coniuge defunto. Nei casi in cui questa prassi non è applicata, scatta automaticamente l'idea che il nuovo matrimonio non essendo concordato sia da ritenersi uno stupro (detto “*anagrip*”); ha inizio così la “*faida*”, che già l'«*Editto*» di Rotari tenta di trasformare in risarcimento economico.

Si può intuire, considerando solo questa tipologia, quali e quanti problemi si siano determinati a seguito dei matrimoni misti, ma anche quanto tale fenomeno abbia favorito l'assimilazione interetnica allorché, dai matrimoni misti, si passerà al consolidarsi della successiva generazione non più, distintamente, “*romana*” o “*barbarica*” ma, appunto, “*romanobarbarica*”. Secondo Giulio Vismara²⁹ queste etnie avrebbero fatto penetrare le loro consuetudini a sud delle Alpi, partendo dalle regioni confinarie italiane

²⁸ Cfr. ALESSANDRO BARBERO e Chiara Frugoni «*Medioevo: storia di voci, racconto d'immagini*» Bari, Laterza, 1999. Capag. IV – “Leggi e giustizia” pagg.66-67.

²⁹ Cfr. GIULIO VISMARA «*Cristianesimo e legislazioni barbariche*» in «*La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto medioevo. Atti della XIV Settimana di Studio. 14 – 19 Aprile 1966*». Spoleto, CISAM, 1967. pagg. 397 – 467.

(Alto Adige e Friuli Venezia Giulia), dilatandosi in un territorio molto vasto che va dall'attuale Lombardia all'Istria, per poi trovare più ampia diffusione grazie all'azione di Teodolinda, consorte di Autari e poi di Agilulfo. Successivamente talune norme presenti fra questi due ceppi sarebbero state fatte proprie dal figlio di Teodolinda, Adeodaldo, dalla figlia Gundenberga, lei pure regina longobarda, che sposerà prima Arioaldo e poi Rotari; infine, ancora altre norme alamanne ed avarie entrano nel patrimonio normativo longobardo attraverso la legislazione emanata nel breve regno d'Ariberto (685 – 660).³⁰

Le norme Avarie, condensate nella «*Lex Baiuvavorum*», fatta risalire da alcuni studiosi al VII secolo, con successive aggiunte operate nel corso dell'VIII³¹, presentano interessanti particolarità.

Innanzitutto essa non è stata scritta nella cancelleria di qualche sovrano, come tutto il corpus longobardo, ma – forse per la prima volta nell'alto medioevo – è chiaramente uscita dalle mani di un Abate, Eberswind († 741), che guidava il Monastero benedettino di Niederaltaich, fondato da monaci provenienti dal più noto e prestigioso cenobio dell'epoca: Reichenau. Questo *diretto* intervento monastico testimonia non solo l'influenza, ormai determinante, che vengono assumendo i monaci fra VII e VIII secolo, ma anche il peso assunto dalla Chiesa ormai trionfante anche fra le etnie giunte alla conversione seppur in epoca più tarda.

Dall'altro lato la legge degli Alamanni si presenta con la singolarità d'una duplice redazione: pur sembrando stilata nello stesso momento delle leggi Avarie, si registrano sia affinità sia profonde divergenze nei due testi («*Pactus Alamannorum*» e «*Lex Alamannorum*»). Ormai è accertato che la redazione più sicura a noi pervenuta della «*Lex Alamannorum*» risale ai tempi del Duca Lantfrido, dunque databile fra 724 e 727, ma il fatto che siano presenti in parte gli stessi argomenti nella versione del «*Pactus Alamannorum*», rende credibile, anzi, accettabile, anche l'ipotesi d'una diretta derivazione persino della «*Lex Baiuvavorum*» da influenze addirittura visigotiche.³² Se così fosse, avremmo la conferma della notevole diffusione fra

³⁰ La datazione del breve regno di Ariberto si desume dal testo dell'«*Origo gentis Langobardorum*», il cui v. 7, testualmente afferma: “...E Rotari governò per diciassette anni. E dopo di lui governò Ariberto per nove anni.” Essendo Rotari morto nel 652 se ne deduce la succitata datazione.

³¹ Cfr. FRANZ BEUERLE ed Ernst Mayer, in Vismara, op.cit., pag. 456.

³² Questa tesi, indubbiamente ardità, è caldeggiata da Vismara nel citato testo. Echi di questa versione si rintracciano in alcuni dei saggi contenuti nel Catalogo della Mostra «*Loro degli Avari*» svoltasi a Udine nel 1999. [a cura di Ermanno A. Arslan e Maurizio Buora]. Mila-

varie etnie barbariche dei messaggi cristiani in tutto il continente europeo fra V e VI secolo, e dell'interazione culturale (e cultuale) fra i vari popoli nonostante periodi di reciproca bellicosità. In definitiva potremmo ipotizzare che Àvari ed Alamanni potrebbero aver subito importanti influenze longobarde, approssimativamente, nel periodo che va dal regno di Rotari a quello di Liutprando.³³

Queste due legislazioni – a differenza del complesso percorso avvenuto fra i Longobardi – vedono persistere, ancora nell'VIII secolo, elementi pagani, come pure non si riscontra, in nessuna delle due, l'organicità di quelle longobarde segno, questo, dell'indubbio riflesso prodotto dalla cultura giuridica romana più sui longobardi che sulle altre etnie che rilevarono le istanze giuridiche quasi “di seconda mano” dai longobardi stessi. A conferma di questa ipotesi fra gli storici è prevalsa la tesi secondo cui nell'Italia settentrionale longobarda, o nelle Gallie sotto dominio dei Visigoti, dei Burgundi e dei Franchi, dovette persistere a lungo il diritto romano, dato che le popolazioni sconfitte erano, per l'appunto, già state profondamente latinizzate; mentre Alamanni ed Àvari erano stanziati in aree abitate da popolazioni che rimasero molto più a lungo meno romanizzate, ed in cui il paganesimo aveva radici ancora robuste.

7. L'incontro del cristianesimo con le etnie “gotico – scandinave”

Ben diverso il percorso delle etnie scandinave. Abbiamo detto, inizialmente, che l'unico testo d'una certa estensione, *interamente* scritto nella lingua d'una delle etnie barbariche, fu la traduzione della «*Bibbia*» realizzata, nel IV sec. dal Vescovo d'origine gota Wulfila³⁴ (latinizzato in Ulfi-

no, InForm Edizioni, 2000. In particolare Cfr. István Bóna «*Gli Àvari. Un popolo d'Oriente nell'Europa dell'Alto medioevo*» pagg. 10 – 35.

³³ Non mi sono soffermato a caso su questa considerazione. La struttura sia della «*Lex Baiuvarorum*», sia della più antica normativa alamanna, il citato «*Pactus Alamannorum*», risultano colme di citazioni bibliche, e le materie trattate sono distribuite secondo l'ordine dei Comandamenti del «*Decalogo*». Tutti questi aspetti hanno fatto sorgere fra i medievisti due ipotesi: o che tali leggi siano state emanate sotto l'influenza del nuovo potere dei Franchi (forse merovingi) o che, addirittura, si possa trattare di testi redatti di prima mano da regnanti franchi che si rivolgono alle etnie Àvare ed Alamanne, ormai sconfitte ed a loro sottomesse. Se così fosse, il superamento della versione “ariana” del cristianesimo presso questi due popoli, e la loro adesione al “cattolicesimo romano” non sarebbe opera di missionari ma della conquista da parte dei Franchi.

³⁴ In taluni testi il nome è trascritto come Wilfilia o Ulfilias. È stato accertato che tale nome era di origine germanica e non gota, e significava “piccolo lupo” o “cucciolo di lupo”.

la), giuntoci, seppur in forma frammentaria, grazie allo scriptorium del re Ostrogoto Teodorico.

Le notizie che lo riguardano sono frammentarie. Sembra che, alla metà del III secolo, alcuni suoi antenati siano stati fatti prigionieri dai Goti nella zona del Ponto; la famiglia mantenne il ricordo delle proprie origini germane, ma è lo stesso Wulfila a scrivere che alcuni antenati erano vissuti nel villaggio di Sadagolthina, nelle adiacenze di Parnaso in Cappadocia, a circa 50 miglia a sud dell'attuale capitale Turca, Ankara.

All'età di trent'anni, fattosi cristiano, pur se seguace dell'arianesimo, lo ritroviamo "lettore" e poi inviato a Costantinopoli, al seguito d'una missione diplomatica attivata dal re dei Tervingi. La pace tra Goti e Tervingi (332) si rivelò instabile: continuarono fra le due etnie scaramucce fino ad un patto sancito nel 340 – 341 proprio a seguito dell'ambasceria in cui è presente lo stesso Wulfila.

Nominato Vescovo, resse la comunità cristiana gota per sette anni (il che, se le datazioni sinora seguite sono da considerarsi corrette, ci porterebbe al 347 o 348), proprio mentre "...l'empio e sacrilego re dei Tervingi... inizia una terribile persecuzione contro i cristiani presenti nelle terre poste sotto il suo dominio..."³⁵ Anche questa è una notizia interessante: è evidente che il sovrano tervigio intendeva riprendere le ostilità contro i Goti per interessi politico-militari ed è, dunque, possibile interpretare la repressione contro i cristiani in realtà come l'espulsione dal proprio territorio della comunità gota, proprio perché cristianizzata, mentre la restante popolazione soggetta al sovrano era ancora pagana. Wulfila a questo punto raduna tutta la popolazione cristiana, attraversa il Danubio nella zona alla confluenza con il fiume Olt, fra Mesia, Oltenia e Dacia cercando rifugio in territorio sotto controllo romano.

Lo storico Fletcher così sintetizza l'avvenimento: "...Accolto dalle autorità romane con onore e rispetto, Wulfila ed il suo gregge cristiano ricevettero dall'Imperatore un appezzamento di terreno su cui stabilirsi nelle vicinanze della città di Nicopoli [si tratterebbe dell'attuale Veliko Tàrnovo, nel nord della moderna Bulgaria, quasi a ridosso della catena dei Balcani] ...L'Imperatore Costanzo teneva Wulfila «in grande considerazione» e spesso si riferiva a lui come «al Mosè del nostro tempo», poiché attraverso lui Dio aveva liberato i cristiani della Dacia dalla prigionia dei barbari..."³⁶ Wulfila passò

³⁵ Cfr. RICHARD FLETCHER, op. cit. pag. 97.

³⁶ Cfr. RICHARD FLETCHER, op. cit. pag. 97. Cfr. Edward Gibbon «Storia e decadenza dell'Impero romano: l'Impero d'Oriente» Torino, Einaudi, 1987.

il resto della vita tra le mura di Nicopoli, amministrando la comunità cristiana e dedicandosi all'opera di traduzione della «*Bibbia*».

A rigore di logica, dunque, Wulfila non è un missionario che s'incammina verso terre sconosciute per convertire altri barbari vivendo con loro, ma è semmai un membro della comunità Gota posto a capo della gerarchia ecclesiastica d'una comunità cristiana, forse embrionale, ma *già esistente*. Vari documenti attestano che nella sua comunità vivevano genti di sicura ascendenza gotica, ma la maggioranza era composta da prigionieri, o, come egli stesso, discendenti di prigionieri appartenuti ad una delle etnie germane conquistate in precedenza dai Goti e che, una volta sottomessi, decisero di vivere sotto la loro legge: per dirla con Gibbon "...i Goti legati a Wulfila furono, in realtà, missionari involontari..."³⁷

Va anche sfatata l'idea secondo cui Wulfila sia stato il primo missionario fra i Goti: sappiamo che fra i Vescovi che parteciparono al Concilio di Nicea (325), nel corso del quale si decise la condanna delle tesi ariane, vi fu un certo "Teofilo di Gotha"; ed una lettera, scritta intorno al 375 da uno dei Padri del monachesimo orientale, Basilio di Cappadocia³⁸, cita un non meglio identificato Eustachio, in termini tali da suggerire la fondata ipotesi che si sia trattato d'un sacerdote cristiano operante fra i Goti. Il bello è che alcuni storici hanno sostenuto che Wulfila potrebbe essere stato una specie di "agente dei romani" presso i Goti, e che la sua missione avrebbe potuto essere quella di rinsaldare lo spirito cristiano, per consentire ai romani di far fronte alle minacce di penetrazione rappresentate da settori Goti, o d'altre etnie imparentate, ancora pagane.

Resta il fatto che spetta a lui il primato d'aver costruito un "ponte" linguistico e culturale fra mondo latino e gotico, ed è facile intuire quali e quante difficoltà gli si siano poste dinnanzi nel momento in cui dovette tradurre proposizioni di forte valenza teologica come, ad esempio, "battesimo", "redenzione", "anima", "resurrezione", "trinità", "confessione", "remissione dei peccati"... L'idea della commistione di grecismi e latinismi che Wulfila utilizzò per tradurre concetti religiosi in modo da renderli fruibili al suo popolo ci viene da pochi esempi: *Aggilus* sta per "angelo"; *aikklesjo* per "chiesa"; *aipskaupus* per "Vescovo"; *aipistula* per "epistola"; *Ajwaggeljo* per "Vangelo"; *apaustaulus* per "Apostolo"; *daimonareis* per "indemoniato"; *diabaulus* per "diavolo". In altri casi Wulfila si trovò costretto ad utilizzare

³⁷ Cfr. RICHARD FLETCHER, op. cit. pag. 101.

³⁸ Per notizie su San Basilio Cfr. Enzo Marigliano e Massimo Zorzin «*Medioevo in Monastero*» Milano, Ancora, 2001. pagg. 97 - 117.

addirittura parole ebraiche: *gaiainna* riproduce foneticamente il termine “Geenna” presente nell’Antico Testamento per indicare l’inferno; ma per altre parole fu necessario inventare ex novo: *galaubeins* per “fedè” e *galau-bjan* per “credere”; *nasjan* per “salvare” da cui far derivare *Nasjands* per “Salvatore”, naturalmente riferito a Cristo; *ansts* per “grazia”; *garaihtei* per “giustificazione”, da cui far nascere il termine composto *garaihts wairdan* per esprimere il concetto di “essere giustificato”.

Quest’improbabile lavoro di connessione linguistica fu possibile solo perché Wulfila padroneggiava ed utilizzava egregiamente, ed alternativamente, tre lingue: quella da lui stesso “inventata”, che gli studiosi hanno definito “*proto gotico*”, il greco ed il latino. Wulfila, dunque, compose un’originale grafia fatta di segni e codici, fonemi, singole forme alfabetiche, onomatopeiche, inventate ex novo, cercando di trasporre i principali concetti dell’Antico e Nuovo Testamento in forme e modi comprensibili ai Goti. Scrive a tal proposito Filostorgio: «...Egli fu l’inventore delle loro stesse lettere e tradusse tutte le Scritture nel loro linguaggio [...] con l’eccezione, proprio così, del “Libro dei Re”. Ciò perché questo Libro contiene storie di guerre, mentre i Goti, essendo un popolo di guerrieri, avevano bisogno di qualcosa che raffreddasse la loro passione per il combattimento piuttosto che ad incitarli...».

Conclusioni

Il percorso che porta alla commistione fra il latino tardo medievale, ormai comunque “decaduto”, ed il lento processo di nascita delle lingue che definiamo “volgari”, ha avuto percorsi e processi molto diversificati e poliedrici. L’interpretazione in chiave totalmente nazionale (intendo dire italiana), ci è ben nota fin dalle scuole medie: il percorso che porta la Dante Alighieri attraverso il *dolce stil novo*, fa parte del bagaglio culturale d’ogni studente “medio” del nostro Paese. Ben diverso è esaminare, studiare e comprendere la genesi, decisamente più complessa ed articolata, delle lingue nordiche la cui nascita fu impastata di sangue e di tragedie, molto più di quanto sia accaduto nella nostra penisola, che è vero visse quelle che chiamiamo le “invasioni” barbariche, ma non visse il contemporaneo, drammatico, intreccio di battaglie interetniche che sconvolse l’intero agglomerato del “*barbaricum*”. La verità è che lo scontro epocale fra il cadente – ma pur sempre forte – Impero romano e le etnie venute dal nord, ha avuto dinamiche ancora tutte da indagare: Roma, inizialmente, seppe, e volle, fare una

vera e propria “pulizia etnica”, poi, per una lunga fase, tentò d’affrontare il problema dell’immigrazione ai propri confini, esattamente con gli stessi (inutili?) strumenti con cui oggi si crede di voler affrontare la dimensione planetaria del conflitto Nord Sud del pianeta, e la drammatica questione dell’immigrazione extracomunitaria³⁹, salvo poi assistere alla vittoria, nel tempo, proprio di quei “barbari” tanto vituperati e considerati inferiori. Le loro lingue, miste al cadente latino, hanno costituito il nucleo della rinascita monastica, attraverso la quale si è salvata la precedente cultura classica.

Riassunto

Articolo si concentra sul passaggio linguistico dal tardo antico al alto medioevo. L’autore sottolinea (in particolar modo nella sua conclusione), che lingue di quei “barbari” tanto vituperati e considerati inferiori, miste al cadente latino, hanno costituito il nucleo della rinascita monastica, attraverso la quale si è salvata la precedente cultura classica. Questa conclusione è molto importante anche dall’aspetto teologico, perché la verità è che lo scontro epocale fra il cadente, ma pur sempre forte Impero romano e le etnie venute dal nord, ha avuto dinamiche ancora tutte da indagare. Vale la pena di indagare ed approfondire ancora di più questo tema di vecchio passaggio linguistico, tutto per poter affrontare il problema quotidiano dell’immigrazione, che a sua volta porta allo scontro linguistico moderno. Insomma - al problemma così attuale e doloroso nella nostra patria ed l’Europa.

Le parole chiave: *passaggio linguistico; alto medioevo; tardo antico; Impero romano; rinascita monastica; cultura classica.*

Akulturation i inkulturation wczesnego średniowiecza a przejście między “późną starożytnością” a “wczesnym średniowieczem”

Streszczenie

Autor niniejszego artykułu koncentruje swoją uwagę na lingwistycznym

³⁹ Cfr. ALESSANDRO BARBERO «*Barbari :immigrati, profughi, deportati nell'impero romano*» Roma-Bari 2007

przemianach dokonujących się na terenie Europy od późnej starożytności do późnego średniowiecza. Podkreśla on, że język ludów barbarzyńskich, uważanych za niższych i pogardzanych, pomieszany z łacińskim, dał konstytuante (jądro) dla odrodzenia monastycznego, poprzez który to fakt została uratowana kultura klasyczna. Jest to konkluzja bardzo ważna także z punktu widzenia teologii, ponieważ prawdą jest, że zderzenie epokowe, jakie było pomiędzy upadającym, ale wciąż silnym imperium rzymskim a ludami przybyłymi z północy, miało swój dynamizm (swoją problematykę) daną nam jeszcze jako tę do odkrycia, czyli jako mało poznaną. Ważne jest zatem, aby nadal móc pogłębiać i poszerzać ten temat (poruszający wydarzenia z dalekiej historii), aby lepiej móc widzieć takie samo zdarzenie kulturowe (językowe) lub bardzo podobne, które dokonuje się na naszych oczach, jeśli chodzi o problematykę imigracyjną w Europie. W sumie chodzi o problem bardzo aktualny i bolesny, dotyczący wielu ojczyzn, ale i całej wspólnoty europejskiej.

Słowa kluczowe: *przemiany lingwistyczne; późne średniowiecze; późna starożytność; Imperium rzymskie; odrodzenie monastyczne; kultura klasyczna.*

KS. WOJCIECH GUZEWICZ,
IWONA FRĄCZKIEWICZ

MATKA TERESA Z KALKUTY JAKO LAUREATKA NAGRÓD W ŚWIETLE TYGODNIKÓW OPINII W POLSCE

Treść: 1. Nagrody i ich uzasadnienie; 2. Głosy przeciwne nagradzaniu; 3. Postawa Matki Teresy wobec nagród; Zakończenie.

Święta Matka Teresa z Kalkuty¹ znana jest głównie z tego, iż prowadziła przez ponad 45 lat hospicja dla umierających, przytułki i domy pomocy dla ubogich, chorych i sierot. Za swoją działalność otrzymywała wiele naród i wyróżnień. Przyjmowała je z uśmiechem na twarzy, z pokorą i wdzięcznością. Wykorzystując rozgłos, głośno mówiła o sprawach dla niej ważnych, zawsze optując za nienarodzonymi, biednymi, chorymi, konającymi, oddając jednocześnie chwałę Jezusowi.

Celem artykułu jest przedstawienie obrazu Matki Teresy z Kalkuty jako laureatki nagród w świetle tygodników opinii w Polsce. Głównie chodzi tu o pokazanie najważniejszych nagród i wyróżnień oraz o ustosunkowywanie się do nich samej Matki Teresy. Warto dodać, iż problematyka ta nie budziła do tej pory szerszego zainteresowania wśród medioznawców.

Podstawowym źródłem do pracy stały się artykuły z trzech tygodników: „Przewodnika Katolickiego”, „Niedzieli” oraz „Tygodnika Powszechnego”. Pisma te zaliczane są do tygodników opinii i mają silną pozycję na rynku wydawniczym w Polsce. W zamiarze autorów było także przeanalizowanie innych tygodników opinii, np. „Polityki”, „Newsweeka” czy „Wprost”. Kwe-

Ks. Wojciech Guzewicz – prof. zw. dr hab., Dziekan Wydziału Studiów Technicznych i Społecznych UWM w Elku; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

Iwona Frączkiewicz – absolwentka Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: iwona858@wp.pl

¹ Matka Teresa z Kalkuty została ogłoszona świętą w niedzielę 04 września 2016 r., w przeddzień 19. rocznicy odejścia do Pana.

renda tych pism nie dała jednakże pożądanego rezultatu. Media te (w sposób świadomy bądź nie) kreowały obraz Matki Teresy fragmentarycznie, często pobieżnie bądź też w ogóle o niej nie pisały. Z tych też powodów wyłączono tę prasę z pracy, a oparto się głównie na tygodnikach opinii o charakterze katolickim. Proces badawczy obejmuje zasadniczo lata 1979-2009. Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej Iwony Frączkiewicz napisanej w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Wojciecha Guzewicza, jest jej rozwinięciem i uzupełnieniem².

1. Nagrody i ich uzasadnienie

Wiele wyróżnień i nagród, jakie otrzymywała Matka Teresa, pochodziło od instytucji indyjskich, na tym terenie prowadziła bowiem swoją misję apostołską i tu przeżyła większą część swojego życia, miała też obywatelstwo indyjskie. Indie przyznały jej w New Delhi 28 kwietnia 1962 r. najwyższe w tym kraju odznaczenie Padma Szri (*Magnificent Lotus* – Wspaniały Lotos). Jest to odznaczenie cywilne przyznawane przez rząd federalny, a ustanowione jeszcze w 1954 r. przez prezydenta Rajendrę Prasada. Nadawane jest głównie obywatelom indyjskim za wybitne osiągnięcia artystyczne, sportowe, naukowe, społeczno-polityczne i biznesowe³. Matka Teresa otrzymała je za wybitną działalność społeczną. Gdy Indira Gandhi wręczała jej nagrodę, powiedziała: *W naszym społeczeństwie bardzo łatwo jest zapomnieć o wielu zasadniczych rzeczach, a przede wszystkim o rzeczy najważniejszej – o miłości. To wszystko, co czyni Matka Teresa, przypomina nam o miłości (...). Przez swoje proste macierzyństwo i umiejętność ludzkiego dialogu z każdym człowiekiem porusza wszystkich, nawet polityków*⁴.

Obok tego wyróżnienia Matka Teresa otrzymała m.in. nagrodę Jawaharlala Nehru za *międzynarodowe zrozumienie i za zbliżenie między narodami*. Nagroda została ustanowiona przez premiera Indii (Jawaharlala Nehru) w 1932 r. Po jego śmierci politykę Indii opartą na gospodarce planowej i pań-

² I. FRĄCZKIEWICZ, *Wizerunek Matki Teresy w świetle tygodników katolickich w latach 1979-2009*, Olsztyn 2010, ss. 128 (mps w Bibliotece Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie).

³ http://india.gov.in/myindia/padmashri_awards_list1.php, z dn. 18 I 2010 r.

⁴ W. RĘDZIOCH, *Nieznane oblicze Świętej z Kalkuty*, „Niedziela”, 42/2003, s. 5; R. RYBICKI, *Indie Gandhiego i Matki Teresy*, „Niedziela”, 5/1986, s. 5.

stwowym interwencjonizmie kontynuowała córka – Indira Gandhi⁵.

W 1976 r. Indira Gandhi uhonorowała Matkę Teresę Szarfą Deshihekatamy – Matki Narodu – najwyższym odznaczeniem Uniwersytetu w Delhi. Szarfa przyznana została w uznaniu za ogromny wkład w sprawę pomocy cierpiącym ludziom⁶.

Z kolei w 1980 r. Indie przyznały Matce Teresie najwyższe cywilne wyróżnienie – Klejnot Indii Bharat Ratna (Jewel of India) za wyjątkowy wkład w rozwój sztuki, literatury i nauki. Pierwszym nagrodzonym był Chandrasekhara Venkata Raman w 1954 r. Klejnotem tym nagradzono ludzi *o odważnych sercach, u których nie da się zmierzyć wagi poświęcenia. Nagradza się tych, którzy sprawiają, że kraj jest wielki dzięki ich osiągnięciom na polu międzynarodowym*. Nagroda ma formę wieszanego na białej wstędze okrągłego złotego medalu, ze słońcem i hinduską legendą Bharat Ratna oraz kwiecistym dywanem. Na rewersie jest godło i motto państwowe⁷.

Znaczną część odznaczeń Matki Teresy stanowiły nagrody organizacji międzynarodowych i różnych państw świata. Przykładowo w 1990 r. otrzymała nagrodę od International Right of Life Federation⁸. Jest to międzynarodowa organizacja, którą tworzą niezależne organizacje z ponad 170 krajów. Ich wspólnym celem jest dążenie do prawnej ochrony niewinnych istnień ludzkich od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Jej działalność skupia się m.in. na pomocy organizacyjnej dla narodowych, pozarządowych organizacji działających w ruchu pro-life, sponsorowaniu spotkań edukacyjnych i seminariów, pomocy w zakładaniu i rozwijaniu narodowych organizacji działających na rzecz ochrony życia. Jedenastoosobowa rada składa się z członków pochodzących z Afryki, Indii, Australii i Nowej Zelandii, Ameryki Południowej, USA, Kanady, krajów Europy Wschodniej i Wielkiej Brytanii⁹.

W 1971 r. Amerykanie przyznali Matce Teresie w Bostonie nagrodę „Dobrego Samarytanina”. Gdy przyjechała do Nowego Jorku, chciała zobaczyć, jak siostry przystosowały się do nowej misji oraz udzielić im wskazówek i wsparcia. Wtedy dowiedziała się, że znalazła się w gronie *ośmiu*

⁵ http://wikipedia.org/wiki/Jawaharlal_Nehru#Funkcja_premiera, z dn. 9 I 2010 r.

⁶ Cz. RYSZKA, „Święta z Kalkuty”, cz. XXVIII, „Niedziela”, http://www.niedziela.pl/artikul_w_niedzieli.php?doc-nd200419&nr2, z dn. 18 I 2010 r.

⁷ http://india.gov.in/myindia/bharatratna_awards.php, z dn. 18 I 2010 r.

⁸ R. HUSEBY, *Matka Teresa. Kiedy modlitwa staje się życiem*, Wydawnictwo Vocatio, Warszawa 1996, s. 78.

⁹ <http://www.internationalrighttolife.com/pages/03alhome.html>, z dn. 18 I 2010 r.

niezwykłych postaci, którym przyznano nagrodę – puchar Fundacji Josepha P. Kennedy'ego¹⁰. To ciężki szklany puchar, na którym wyrzyta była postać archanioła Rafała i napis: *Matce Teresie, której zmagania przyniosły coś pięknego dla Boga*¹¹. Matka Teresa otrzymała ją za pracę humanitarną. Ceremonia wręczenia nagrody odbyła się w John F. Kennedy Center for the Performing Arts w Waszyngtonie. Przed wystąpieniem Matki Teresy z Kalkuty wyświetlono film pt. „Something Beautiful for God”. Uśmiechnięty senator Kennedy wręczył jej nagrodę i czek na 12 tys. dolarów. Matka Teresa przeznaczyła pieniądze na odnowę domu dla umysłowo i fizycznie upośledzonych w pobliżu lotniska w Kalkucie¹².

Pomimo ostrej krytyki Germaine Greer wobec działalności Matki Teresy na rzecz pomocy zgwałconym kobietom w Bangladeszu i podkreślaniu jej niepowodzeń w zakładaniu domu w Irlandii Północnej, w 1973 r. Matka Teresa została pierwszą laureatką Nagrody Templetona za działania na polu religijnym¹³. Nagroda przyznawana jest za postęp w religii i religijne świadectwo, za upowszechnianie tolerancji religijnej, za postęp w badaniach i odkryciach nad rzeczywistością duchową. Została wybrana jednomyślnie spośród 2 tys. kandydatów różnych narodowości i religii¹⁴. *Przyczyniła się do szerzenia i pogłębiania ludzkiej wiedzy o Bogu i miłości dla Niego, a tym samym do upowszechnienia dążeń do takiej jakości życia, jaka odzwierciedla to, co Boskie*. Książę Filip, wręczając jej tę nagrodę w Londynie (34 tys. funtów), powiedział: *Matka Teresa całym swym życiem wykazała, czego może dokonać człowiek posiadający silną wiarę (...). To, czego dokonała, jest dobre według wszelkich kryteriów, a współczesny świat rozpaczliwie potrzebuje tego*

¹⁰ JOSEPH P. KENNEDY (1888-1969), amerykański biznesmen i polityk, budowniczy materialnej fortuny i pozycji politycznej rodziny Kennedych, członek Partii Demokratycznej. http://wikipedia.org/wiki/Joseph_P._Kennedy,Sr., z dn. 18 I 2010 r.

¹¹ Cz. RYSZKA, „Święta z Kalkuty”, cz. XXVIII, http://www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc-nd200419&nr2, z dn. 18 I 2010 r.

¹² G. WATTS, *Matka Teresa z Kalkuty*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2009, s. 70.

¹³ Nagroda Templetona przyznawana jest osobom, które poświęciły swoje talenty dla rozszerzenia wizji ludzkich celów i ostatecznej rzeczywistości. Nie honoruje tradycji wiary i wizji Boga, ale wysiłki dla rozwoju ludzkich starań w celu przedstawienia różnych wizji boskości. Nagroda przyznawana jest od roku 1972 r. Ustanowił ją John Templeton. Laureatami jej mogą być ludzie różnych wyznań i narodowości. Dostojni laureaci reprezentują chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm. Przyznawana naukowcom, filozofom, ludziom duchowym, filantropom, pisarzom. Laureaci tej nagrody byli dla innych przykładem zachęcającym do zmiany zachowań i wartości (miłości, przebaczenia, wdzięczności, kreatywności). Inni inspirowali nowe spojrzenia na problemy nauki, filozofii, nieskończoności, absolutu, ontologii. <http://www.templetonprize.org/abouttheprize.html>, z dn. 15 I 2010 r.

¹⁴ *Zmarła Matka Teresa z Kalkuty*, „Niedziela”, 37A/1997, s. 1.

rodzaju dobroci i czynnego współczucia¹⁵.

Wśród instytucji nagradzających Matkę Teresę znalazła się także organizacja FAO. To najstarsza, stała, wyspecjalizowana Organizacja Narodów Zjednoczonych ds. Wyżywienia i Rolnictwa, która podejmuje m.in. międzynarodowe wysiłki zmierzające do zapobiegania klęskom głodu od czasu II wojny światowej. Ponadto służy krajom rozwiniętym i rozwijającym się. Jest źródłem wiedzy i informacji, pomaga krajom w modernizacji i poprawie rolnictwa, leśnictwa i rybołówstwa, zapewniając dobre wyżywienie i bezpieczeństwo żywności dla wszystkich. Łacińska dewiza brzmi „fiat panis” (niech będzie chleb)¹⁶. Celem jej jest likwidacja głodu i poprawa warunków żywnościowych. W 1975 r. organizacja FAO przyznała Matce Teresie Nagrodę Alberta Schweitzera¹⁷ *w dowód wdzięczności za jej niestrudzone poświęcenie głodującym i ubogim całego świata, za jej szacunek dla życia*. FAO wydała też medale, a na których Ceres¹⁸ ma twarz Matki Teresy. Dwa lata wcześniej R. Lyod z FAO napisał do niej w liście: *Czy zgodziłaby się Matka użyczyć rysów swej twarzy bogini Ceres, będącej symbolem naszej Organizacji*. Matka Teresa odpowiedziała wówczas: *Zgadzam się jedynie pod tym warunkiem, że przyczyni się to do wzrostu chwały Boga i dobra ludzi ubogich. Niech Bóg okaże wam swą miłość, która okazaliście ludziom świata, a moja zgoda jest tylko drobnym wyrazem wdzięczności za tę wielką pracę, którą z nami dzielicie*¹⁹. Inskrypcja na rewersie medalu głosi: *żywność dla wszystkich – święty rok 1975*. Przychód ze sprzedaży medalu wzbogacił zgromadzenie²⁰.

Zainteresowanie działalnością Matki Teresy wzrastało wraz z rozwojem dzieł przez nią podejmowanych. Oprócz licznych wywiadów i artykułów o Matce Teresie w różnego rodzaju czasopismach, amerykański tygodnik „Time” dedykował jej okładkę z podpisem „Żyjący święci” (1975). Znalazła

¹⁵ Cz. RYSZKA, „Święta z Kalkuty”, cz. XXVIII, http://www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc-nd200419&nr2, z dn. 18 I 2010 r.

¹⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Food_and_Agriculture_Organization, z dn. 15 I 2010 r.

¹⁷ A. SCHWEITZER (1875-1965) – niemiecki teolog i filozof, pisarz Alzacji, misjonarz, lekarz misyjny w Afryce Równikowej, muzyk – organista, laureat Pokojowej Nagrody Nobla, autor książek naukowych. *Britannica*, t. 38, red. W. Wolarski, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 2004, s. 324.

¹⁸ Bogini Ceres – w mitologii rzymskiej bogini wegetacji i urodzaju. Utożsamiana z grecką Demeter.

¹⁹ Cz. RYSZKA, „Święta z Kalkuty”, cz. XXVIII, http://www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc-nd200419&nr=1, z dn. 18 I 2010 r.

²⁰ Ch. HITCHENS, *Misjonarska Miłość. Matka Teresa w teorii i w praktyce*, Wydawnictwo Prometeusz, Warszawa 2001, s. 41.

się również na okładce „Paris Match”. Obok tego Matka Teresa otrzymała najwyższe w poszczególnych krajach nagrody odpowiadające Pokojowej Nagrodzie Nobla. Przykładowo taką nagrodę dedykował jej Związek Radziecki. Nagrodzono Matkę Teresę za *umacnianie pokoju między narodami*. Po raz pierwszy przyznano ją 21 grudnia 1949 r.²¹

Matce Teresie przyznano także „azjatycką Nagrodę Nobla”, przyznawaną w 6 kategoriach: służby rządowej, służby publicznej, przywództwa lokalnego, dziennikarstwa, literatury i sztuki kreatywnej komunikacji, pokoju i międzynarodowego zrozumienia. Za miłość i okazywanie szacunku wobec bliźnich 31 sierpnia 1962 r. rząd filipiński uhonorował ją najwyższym odznaczeniem kraju zwanym „Magsaysay”. Nagrodę Ramona Magsaysaya za *międzynarodowe porozumienie* (Ramon Magsaysay Award for International Understanding) odebrała w Manili na Filipinach²². Przyznawanie jej zapoczątkowali w 1957 r. bracia Rockefeller – słynni przemysłowcy – za stałe wysiłki w dążeniu do jedności, odważną służbę ludziom, pragmatyczny idealizm w społeczeństwie demokratycznym²³.

W 1971 r. Matka Teresa jako pierwsza otrzymała Pokojową Nagrodę Jana XXIII z rąk Ojca Świętego Pawła VI za *służbę sprawie pokoju i dodawanie otuchy tym wszystkim na świecie, którym poświęca swoje życie, niosąc pomoc duszy i ciału*²⁴.

W siedem lat później (1978) otrzymała Międzynarodową Nagrodę Fundacji Balzana, przyznawaną co roku w formie 4 czeków pieniężnych dla pojedynczych osób lub organizacji za ich nadzwyczajne osiągnięcia w dziedzinach humanizmu, nauk przyrodniczych, kultury, szerzenie pokoju i braterstwa między ludźmi. W maju ogłaszana, przyznawana we wrześniu, od 2001 r. wynosi milion franków szwajcarskich. Komitet nagrody składa się z 20 europejskich autorytetów z różnych dziedzin. Jest jedną z najważniejszych nagród przyznawanych za osiągnięcia naukowe i kulturalne, porównywaną do Nagrody Nobla.. Ustanowiona przez Eugenio Balzana, właściciela dziennika „Correra de la Sera”, który w r. 1933 opuścił Włochy

²¹ Wśród laureatów Leninowskiej Nagrody Pokoju znajdują się m.in. Leon Kruczkowski (1953), Pablo Picasso (1962), Jean Effel (1967), Leonid Breżniew (1972), Nelson Mandela (1990), Jarosław Iwaszkiewicz (1968-69). http://pl.wikipedia.org/wiki/Mi%C4%99dzynarodowa_Leninowska_Nagroda_Pokoju, z dn. 18 I 2010 r.

²² B. KOŁODIEJCHUK, *Matka Teresa. „Pójdź, bądź moim światłem”. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, Znak, Kraków 2008, s. 322.

²³ http://en.wikipedia.org/wiki/Ramon_Magsaysay_Award, z dn. 18 I 2010 r.

²⁴ Cz. RYSZKA, „Święta z Kalkuty”, cz. XXVIII, http://www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli_.php?doc-nd200424&nr1, z dn. 14 XI 2009 r.

w proteście przeciw rządowi faszystowskiemu. Nagroda jest przyznawana w Mediolanie, ale siedziba fundacji mieści się w Zurychu. Pierwszą nagrodę przyznano Fundacji Pokojowej Nagrody Nobla w 1961 r.²⁵

Uwieńczeniem dzieła Matki Teresy było otrzymanie najbardziej prestiżowej dla ludzi nagrody – Pokojowej Nagrody Nobla. Matka Teresa była do niej nominowana trzykrotnie: w 1972, 1975, 1977 r.; za każdym razem przegrywała, ale dla niej nie było to istotne. Po raz czwarty została nominowana w 1979 r., wtedy członkowie Komitetu Noblowskiego zagłosowali na nią. Zdeklarowaną katoliczkę postrzeżono jako tę, która szanuje ludzi innych wyznań, optuje na rzecz międzywyznaniowej harmonii i porozumienia²⁶. Komisja parlamentu norweskiego (Storting) przyznała jej nagrodę za ponadtrzydziestoletnią pracę wśród najuboższych, *za propagowanie pokoju i nienaruszalność ludzkiej godności*²⁷, za żarliwe zaangażowanie w zgromadzenie Misjonek Miłości, za przykład osobistego heroizmu²⁸.

Profesor John Sannes – przewodniczący Komitetu Noblowskiego – wyjaśnił, dlaczego tegoroczna nagroda trafia w ręce Matki Teresy: *Matka Teresa pracuje w świecie takim, jakim go zastaje, w slumsach Kalkuty i innych miast. Jednak nie czyni różnicy między biednymi i bogatymi ludźmi, między biednymi i bogatymi krajami. Polityka nigdy nie zaprzętała jej uwagi (...). Pracy Matki Teresy przyświecał szacunek dla pojedynczego człowieka, dla jego wartości i godności. Ludzie w skrajnej nędzy, umierający bezdomni, opuszczeni trędowaci byli przyjmowani przez nią i jej siostry z ciepłym współczuciem, pozbawionym protekcjonalności, opartym na poszanowaniu dla Chrystusa w człowieku. W oczach Matki Teresy osoba, która w powszechnym rozumieniu przyjmuje, jest również dawcą, i to takim, który daje najwięcej. Dawanie – dawanie części siebie – zawiera prawdziwą radość, a osoba, która pozwala sobie dawać, jest tą, która otrzymuje najcenniejszy dar. Tam, gdzie inni widzą klientów i proszących, Matka Teresa widzi współpracowników. Związek ten nie jest oparty na oczekiwaniu wdzięczności przez jedną ze stron, ale na wzajemnym zrozumieniu i szacunku, na ciepłym, ludzkim, wzbogacającym kontakcie... Oto życie Matki Teresy i jej siostr, życie surowego ubóstwa, długich dni i nocy mozolnej pracy, życie, w którym niewiele*

²⁵ <http://www.balzan.org/it/Homepage.aspx>, z dn. 18 I 2010 r.

²⁶ G. WATTS, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 80.

²⁷ Cz. RYSZKA, „Święta z Kalkuty”, cz. XXVI, http://www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli_.php?doc-nd200417&nr1, z dn. 14 XI 2009 r.

²⁸ W. RACZKOWSKI, *Jest z najbiedniejszymi*, „Przewodnik Katolicki”, 48/1979, s. 4-5.

jest miejsca na inne radości niż te najcenniejsze²⁹.

Wpływ na decyzję norweskiego Komitetu Noblowskiego miały działania Matki Teresy na rzecz pokoju i ubogich. Szef Banku Światowego Robert S. McNamara powiedział o Matce Teresie z Kalkuty: *Matka Teresa zasługuje na pokojową Nagrodę Nobla, ponieważ propaguje pokój w najbardziej istotny sposób, poprzez potwierdzenie nienaruszalności ludzkiej godności*³⁰.

Przy odbiorze nagrody 10 grudnia 1979 r. towarzyszyły jej siostry Agnes i Gertrude, które były z nią od początku zgromadzenia. Wśród publiczności zgromadzonej w Auli Magna uniwersytetu w Oslo byli: Ann Blaikie, Jacqueline de Decker, brat Matki Teresy – Łazarz.

Przed rozpoczęciem odczytu Matka Teresa złożyła dłonie i zaprosiła wszystkich zebranych do odmówienia z nią modlitwy św. Franciszka z Asyżu. Osiemset osób powtarzało słowa wyświetlone na ekranie: *O, Panie, uczyni mnie narzędziem Twojego pokoju, abym siał miłość tam, gdzie panuje nienawiść; wybaczenie tam, gdzie panuje krzywda; jedność tam, gdzie panuje zwątpienie; nadzieję tam, gdzie panuje rozpacz; światło tam, gdzie panuje mrok; radość tam, gdzie panuje smutek. Spraw, abym mógł nie tyle szukać pociechy, co pociechę dawać; nie tyle szukać zrozumienia, co rozumieć; nie tyle szukać miłości, co kochać; albowiem dając, otrzymujemy; wybacząc, zyskujemy przebaczenie, a umierając, rodzimy się do nowego życia.* Odwaga Matki Teresy w wyznaniu wiary przez modlitwę i postawę oraz spokój ducha zrobiły duże wrażenie na zebranych.

Obrazując potrzebę miłości na świecie, opowiedziała o czteroletnim hinduskim chłopcu, który gdy dowiedział się, że Matka Teresa nie ma cukru dla podopiecznych, oznajmił rodzicom: *Nie będę jadł cukru przez trzy dni. Oddam mój cukier Matce Teresie, żeby dała go dzieciom.* Dokonał w ten sposób największego aktu miłości wobec potrzebujących³¹. Potem Matka Teresa opowiedziała o umierającej kobiecie, którą uratowała na ulicy, zabrała do hospicjum w Kalighat, zaopiekowała się nią osobiście, położyła do łóżka. Ta uśmiechnęła się do Matki i powiedziała: *Dziękuję ci.* Po czym umarła. Dalej opisała, w jaki sposób ona i jej siostry zebrały z ulic Kalkuty około 36 tys. ludzi. Mówiła też o ubóstwie Zachodu, które trudno jest usunąć. *Kiedy biorę z ulicy głodną osobę, wystarczy, że dam jej talerz ryżu i kromkę chleba, a głód zostanie zaspokojony, usunięty. Ale osoba będąca*

²⁹ Zob. G. WATTS, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 83.

³⁰ N. CHAWLA, *Matka Teresa. Biografie*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 169-170.

³¹ G. WATTS, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 83.

poza nawiasem, która czuje się niechciana, niekochana, przerażona, osoba wyrzucona ze społeczeństwa – ten rodzaj ubóstwa jest tak raniący, że bardzo trudno jest mi je wyleczyć. Nasze siostry pracują z takimi osobami na Zachodzie³².

Następnie opowiedziała, jak odbywa się nauczanie hinduskich kobiet metod naturalnego planowania ciąży i stanęła po stronie przeciwników aborcji. W przemówieniu oświadczyła: *W moich oczach najbiedniejsze są kraje, które legalizują przerywanie ciąży. Największym nieprzyjacielem pokój jest dzisiaj zbrodnia dokonywana na niewinnych nienarodzonych dzieciach (...). Skoro matka jest w stanie zabić swoje dziecko we własnym łonie, to co mnie czy tobie stoi na przeszkodzie, żebyśmy się wzajemnie pozabijali*³³. Wyraźnie odczuwano w jej słowach wstręt do aborcji i bezwzględny sprzeciw wobec niej. (...) *Podjmijmy tu dzisiaj mocne postanowienie: Będziemy broić każdego małego dziecka, każdego nienarodzonego istnienia, będziemy się starać dać mu szansę, żeby mogło się urodzić. Celem tego, co robimy, jest, by aborcję zwalczyć przy pomocy adopcji. Dobry Bóg pobłogosławił naszą pracę, udało nam się uratować tysiące dzieci. Znalazły one domy, w których są kochane i w których mogą pozostać. Dlatego módlmy się dzisiaj, gdy jest tu z nami Jego Wysokość, i w obecności wszystkich, którzy przybyli tu z tak wielu krajów, módlmy się, byśmy mieli odwagę bronić nienarodzonych dzieci i stworzyć im możliwość, by kochały i były kochane. Wierzę, że wtedy dana nam będzie łaska, że zdołamy zbudować na świecie pokój. Zjednoczmy się w tej jednej jedynej modlitwie: Boże, daj nam siłę, byśmy umieli bronić nienarodzonego dziecka. Dziecko bowiem jest największym darem Boga, zarówno dla rodziny, dla narodu, jak i dla całego świata*³⁴. W tej kwestii Matka Teresa nie zmieniła swojego stanowiska, zawsze, gdy nadarzyła się okazja, wyrażała stanowczo swój sprzeciw przeciwko aborcji.

W 1977 r. książę Filip – kanclerz Uniwersytetu w Cambridge – nadał Matce Teresie tytuł doktora h. c. nauk teologicznych, zwykle przyznawany, aby uhonorować osoby, które nie miały bliższego związku z uczelnią. Jest formą uczczenia dostojnych gości oraz ich osiągnięć w różnych dziedzinach życia społecznego. Nadawany od czasów średniowiecza, kiedy z różnych powodów uniwersytety były zmuszane, by nadawać tytuły naukowe bez spełnienia warunków potrzebnych do ich nabycia. Pierwszy tytuł zo-

³² N. CHAWLA, *Matka Teresa*, s. 170-171.

³³ R. RYBICKI, *Indie Gandhiego i Matki Teresy*, „Niedziela”, 5/1986, s. 5.

³⁴ R. HUSEBY, *Matka Teresa. Kiedy modlitwa staje się życiem*, s. 76.

stał nadawany Lionelowi Woodville'owi w XV w³⁵.

Matka Teresa z Kalkuty otrzymywała też nagrody w Mediolanie (najpierw uczestniczy w marszu solidarności, potem przyjmuje nagrodę „Ambrogino d'oro”) i Rzymie (doktorat honoris causa od Wydziału Medycznego Uniwersyte Cattolica del Sacro Cuore). Była tam jako świeżo pasowany „Rycerz Ludzkości” (Cavaliere dell'Umanita).

Również polski Uniwersytet Jagielloński w Krakowie przyznał Matce Teresie tytuł doktora honoris causa w 1993 r.³⁶ Zwyczaj wyróżniania doktoratem honorowym utrwalony w tradycji Almae Matris Jagellonicae sięga swymi początkami XIX wieku. Ustanowiono wówczas, że będzie przyznawany *sławnym zagranicznym uczonym, szczególnie dobroczyńcom lub znakomitym protektorom Uniwersytetu* za zasługi dla kraju i narodu polskiego. Nie będzie natomiast dawał prawa żądania przywilejów rzeczywistego stopnia doktora³⁷. Wśród nagrodzonych są m.in. Tadeusz Różewicz, kard. Franciszek Macharski (2000), Stanisław Lem, Krzysztof Penderecki (1998).

Matka Teresa była także laureatką polskiego Orderu Uśmiechu. Jest to międzynarodowe odznaczenie przyznawane przez Międzynarodową Kapitułę Orderu Uśmiechu w Warszawie – za działalność przynoszącą dzieciom radość. Medal przedstawia uśmiechnięte słoneczko i wręczany jest tym, których działanie jest nietuzinkowe, wyjątkowe, ratuje życie dzieci. Ceremonii wręczenia medalu towarzyszy wypicie szklanki soku z cytryny, koniecznie z uśmiechem na twarzy i pasowanie różą. Matka Teresa otrzymała order w kategorii działaczki społecznej³⁸.

W 1985 r. Matka Teresa otrzymała Złoty Medal Wolności od prezydenta USA Ronalda Reagana, najwyższe odznaczenie cywilne w USA³⁹, ustanowione przez Kongres Amerykański. Przyznawane jest osobom indywidualnym, które wniosły *szczególny wkład w rozwój bezpieczeństwa interesów narodowych Stanów Zjednoczonych, światowy pokój, kulturę lub w inne ważne dziedziny działalności publicznej*⁴⁰. Wręczenie nagrody następuje corocznie w okolicach 4 lipca lub w innym czasie dowolnie wybranym przez prezydenta. Może być przyznawana więcej niż raz, nie tylko obywatelom USA.

³⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Honorary_degree, z dn. 18 I 2010 r.

³⁶ M. WRZESZCZ, *Z Matką Teresą w samolocie*, „Niedziela”, 42(2003), s. 7.

³⁷ M. BARCIK, <http://www.uj.edu.pl/dispatch.jsp?item=uniwersytet/wyroznienia/honoristxt.jsp>, z dn. 15 I 2010 r.

³⁸ http://pl.wikipedia.org/wiki/Order_U%C5%9Bmiechu, z dn. 9 I 2010 r.

³⁹ A. BOCHENEK, *Order Uśmiechu nr 657*, http://www.niedziela.pl/artukul_w_niedzieli.php?doc=nd200134%nr=30, z dn. 13 XI 2009 r.

⁴⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Preidential_Medal_of_Freedom, z dn. 15 I 2010 r.

Odnaka ma formę złotej gwiazdy z białymi elementami, z czerwonym emaliowanym pentagonem z tyłu; w jej centrum znajduje się białe koło ze złotym obramowaniem z 13 złotymi gwiazdami na niebieskim tle. Specjalnym stopniem jest Prezydencki Medal Wolności z Honorami⁴¹. Matka Teresa przemawiała z trybuny Zgromadzenia Ogólnego ONZ, stając się dla wszystkich symbolem dobra i bezinteresownej miłości. Jako jedna z pięciu osób w historii USA została mianowana honorowym obywatelem tego kraju⁴². *Nie jestem godna tego szczodrego daru naszego prezydenta, pana Reagana, jego żony i całego narodu amerykańskiego. Przyjmuje go jednak dla większej chwały Boga i w imieniu milionów biednych ludzi, mając nadzieję, że ten dar, w wierze i miłości, znajdzie drogę do ludzkich serc*⁴³. Gdy leciała do Waszyngtonu na spotkanie z R. Reaganem, przechodziła z toalety do toalety; na pytanie co robiła, odpowiedziała: *Co robiłam? Egzorcyzmy. W rzeczywistości wyczyściła wszystkie toalety jumbo jeta*⁴⁴.

Mottem życia Matki Teresy było *bardziej wierzyć w siłę Boga niż we własne bezsiły*⁴⁵ jako *narzędzie w ręku Boga*. Niepoleganie na sobie, a na Bogu, przyniosło jej sławę, dobro dla tysięcy ludzi pozbawionych nadziei, wiarę w to, że nawet jedna osoba może zdziałać wiele. Wszystko to sprawiło, że działalność Matki i siostr została zauważona i doceniona przez świat. Dzięki trosce rządów, fundatorów, wolontariuszom siostry nie musiały martwić się o jedzenie, pieniądze, lekarstwa.

Reasumując należy stwierdzić, iż temat wyróżnień i nagród Matki Teresy nie wzbudzał szerszego zainteresowania wśród redaktorów prasy opiniotwórczej w Polsce. Dziwi ten fakt, gdy weźmiemy pod uwagę profil czasopism. Zachwyty dziennikarzy nad danymi osobami wybucha wtedy, gdy dzieje się coś doniosłego, a tu pojawiły się tylko bardzo krótkie wzmianki informujące w kilku zdaniach o poszczególnych nagrodach, wystawach poświęconych Matce, festiwalach itp. W przeważającej części tematy dotyczące omawianej kwestii miały charakter czystej informacji.

⁴¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Preidential_Medal_of_Freedom, z dn. 15 I 2010 r.

⁴² Cz. RYSZKA, „Święta z Kalkuty”, cz. XXVIII, http://www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc=nd200419&nr=2, z dn. 18 I 2010 r.

⁴³ Ch. HITCHENS, *Misjonarska Miłość. Matka Teresa w teorii i w praktyce*, s. 56.

⁴⁴ *Zdarzyło się naprawdę*, <http://kosciol.wiara.pl/?grupa=6&cr=4&kolej=0&art.=1066534619&dzi=1036441146>, z dn. 10 XII 2009 r.

⁴⁵ R. HUSEBY, *Matka Teresa. Kiedy modlitwa staje się życiem*, s. 79.

2. Głosy przeciwne nagradzaniu

Mimo otrzymania przez Matkę Teresę z Kalkuty wielu nagród i wyróżnień nie wszyscy byli zgodni co do słuszności jej działań. Wielu też sprzeciwiało się obsypywaniu jej licznymi odznaczeniami, medalami, nagrodami finansowymi. Także wśród dziennikarzy pojawiały się głosy przeciwko nagradzaniu, a nawet próby zniesławiania Matki Teresy⁴⁶. Krytykowano Matkę zwłaszcza w mediach anglosaskich za stosunek do przerywania ciąży, za „konserwatyzm”, za wierność papieżowi i nauce Kościoła katolickiego. *Jeśli zrelatywizujemy temat małżeństwa, życia, poczęcia, czeka nas zagłada* – mawiała Matka Teresa z Kalkuty⁴⁷.

Oskarżano ją o nierozwiązywanie problemów społecznych i ograniczanie się do asystowania cierpiącym. Matka Teresa odpowiadała na to spokojnie: *Na świecie jest tyle biedy. Zamiast dyskutować, starajmy się zrobić coś konkretnego*. Wolała czyny zamiast słów, na ataki odpowiadała niewzruszenie, uważała, że nie warto tracić czasu i sił na walkę z oszczerstwami, bo to, co czyniła, było wyrazem jej miłości do Boga, *który jako jedyny ma prawo osądzać człowieka*. Była przekonana, że media nie zniszczą jej dzieła, szybciej mogą to zrobić ludzie, którzy zgaszają w sobie płomień miłości.

Prasa, radio, telewizja, choć urzeczone dziełem Matki Teresy, były dociekliwe i agresywne. Zarzucały Matce Teresie, że zarządza zakonem w sposób totalitarny, przyjmuje wielomilionowe dotacje od osób i instytucji, lekceważy nowoczesne techniki medyczne i wykonuje tylko podstawowe czynności przy pacjentach zamiast ich leczyć. Zafascynowana jest cierpieniem ludzkim i wpaja ten kult współczesnemu światu, uznaje cierpienie za dar. Matka Teresa podkreślała wielokrotnie, że nie prowadzi działalności charytatywnej ani humanitarnej, ale misjonarki są dziełem religijnym i duchowym, owocem jedności z Jezusem w Eucharystii, łączeniem kontemplacji z działaniem⁴⁸.

Na zarzut, że siostry robią zbyt mało jak na ogrom potrzeb, odparła podczas jednego z wywiadów w USA: *Ja tylko odejmuję biednych i umierających od ogólnej liczby. W przypadku dzieci jeden dolar dziennie ratuje jednego z nich. Czy można powiedzieć, że za jednego dolara kupuje się życie?*

⁴⁶ J. Knie-Górna, *Filigranowy goliat Boży*, „Przewodnik Katolicki”, 34/2006, s. s. 36-37.

⁴⁷ W. Rędzioch, *Nieznane oblicze świętej z Kalkuty*, „Niedziela”, 42/2003, s. 5.

⁴⁸ A. Szostkiewicz, *Matka Teresa 1910-1997. Ołówek w rękach Boga*, „Tygodnik Powszechny”, 37(2514)/1997, s. 4.

*Nie, ale zazwyczaj ratuje się je*⁴⁹.

Zarzuty, które przywołuje Anna Sebba w książce pt. „Mother Teresa: Beyond the Image”, są bardzo zaskakujące, np. brak książek dla dzieci w sierocińcach, intelektualna prostota Matki Teresy, brak zaangażowania w politykę itp. Matka Teresa odpowiadała, że siostry nie muszą być bardzo wykształcone, że *wiarą trzeba żyć, a nie o niej mówić*. A. Sebba pisze: *Dla czego moralna prawość i religijna pewność brzmią jak fałszywy ton pod koniec XX wieku? Wśród dziennikarzy panuje przekonanie, że każda legenda, która trwała długo, powinna być zdemaskowana*⁵⁰.

Zagorzała feministka, australijska pisarka Germaine Greer była krytyczna zwłaszcza wobec interwencji Matki Teresy w Bangladeszu, do której doszło po ogłoszeniu przez ten kraj deklaracji niepodległości w 1971 r. po wojnie domowej. Prawie 200 tys. dziewcząt i kobiet zostało zgwałconych przez pakistańskich żołnierzy. Niektóre zaszły w ciążę, zgodnie z prawem islamu zostały odrzucone i nie otrzymały żadnej pomocy ze strony rodzin. Matka Teresa utworzyła wtedy szereg domów opieki dla ofiar. Nauczyła je utrzymywać się ze sprzedaży preparowanego ryżu na targowisku w Dhace. Jednak w wojskowych bunkrach nadal były gwałcone i hańbione. G. Greer relacjonowała: *Zabrano im sari, więc nie mogły się nawet powiesić. Ich ciążę powinny zostać usunięte. Matka Teresa nie zaoferowała im nic poza potomstwem nienawiści. We wszechświecie Matki Teresy nie było miejsca dla moralnych priorytetów innych. Nie było mowy o zaoferowaniu kobietom jakiegś szansy*⁵¹. Dla Matki Teresy nie do pomyslenia było umożliwienie kobietom aborcji, byłoby to zabójstwo na niewinnych dzieciach, zrobiła więc, co mogła, ucząc je dalszego życia z piętnem hańby.

G. Greer uważa Matkę Teresę za *religijną imperialistkę*. Według niej niesienie pomocy cierpiącym powinno być celem samym w sobie, a nie sposobem narzucenia wiary ludziom, kiedy są oni najbardziej bezbronni. Pisała: *Matka Teresa jest dla mnie uosobieniem „ślepej dobroczynności”, z której jesteśmy dumni i za którą oczekujemy nagrody na tym i tamtym świecie*⁵².

Inne „zarzuty” to obwinianie Matki Teresy z Kalkuty za przeludnienie świata poprzez odrzucenie antykoncepcji, uczenie kobiet naturalnej regu-

⁴⁹ G. Watts, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 70.

⁵⁰ J. Petry-Mroczkowska, *Matka Teresa na cenzurowanym*, „Tygodnik Powszechny”, 2(2531)/1998, s. 10.

⁵¹ G. Watts, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 72.

⁵² Cyt. za: R. Royle, G. Woods, *Matka Teresa. Obrazy życia*, Świat Książki, Warszawa 1996, s. 49.

lacji poczęć i planowania ciąży, brak wrażliwości na złożoność problemów świata, wyznawanie przedsoborowej teologii, i przekonanie, że dusza jest ważniejsza niż ciało⁵³.

Pisarka Mary, która pracował kiedyś w ośrodku dla umierających w Kalkucie, zarzucała Matce Teresie niedostateczną troskę o ilość kroplówek i środków przeciwbólowych, płukanie igieł w zimnej wodzie zamiast sterylizacji albo wymiany na nowe. Usłyszała od jednej z sióstr, że nie ma na to czasu. Nie wiadomo, czy były to stałe praktyki, czy jednorazowy przypadek⁵⁴. Wendy Bainbridge, pielęgniarka, która pracowała w hospicjum w Plymouth, także krytykowała sposoby łagodzenia bólu i niski poziom higieny. Ale była pod dużym wrażeniem odczuwania szczęścia i miłości, pomimo bólu umierania. *Duchowość zdawała się mieć dodatkowy wymiar, który przewyżczał fizyczne deficyty*⁵⁵.

25 lat po ukazaniu się książki pt. „Something Beautiful for God” M. Muggeridge’a, Christopher Hitchens próbował zniszczyć wizerunek Matki Teresy w jednym z programów telewizyjnych, a także w artykułach. W jednym z nich nazwał Matkę Teresę upiorem z Kalkuty. Hitchens spotkał Matkę Teresę w 1980 r., gdy odwiedzała sierociniec w Kalkucie. Słowa Matki: *W taki sposób walczymy w Kalkucie z antykoncepcją i aborcją*, nie przekonały go. Twierdził, że nie obchodzi ją pomaganie biednym i ubogim, zależy jej tylko na głoszeniu katolickiej propagandy. Pomoc jej na pewno nie jest bezinteresowna, a warunki w ośrodkach, które prowadzi, pozostawiają wiele do życzenia. Obwinił ją za to, że Kalkuta stała się na Zachodzie synonimem ubóstwa. W 1994 r. wyemitował w brytyjskiej stacji Channel 4 program telewizyjny pt. „Hells Angel” (Anioł piekielny), w którym przedstawił zjadliwy komentarz. Ustosunkowując się do słów Muggeridge’a. zdemaskował go jako *starego oszusta i szarlatana*. Powiedział, że Matka Teresa to fanatyczka propagująca niebezpieczny katolicki program, zgodny z wolą silnego Watykanu. Wyzyskuje bezradnych i cierpiących jako *zapasy surowca dla współczucia (...)*. *Dla kogoś, kogo królestwo nie jest z tego świata, Matka Teresa ma prostą drogę z tronami, dominacją i władzą*. Skrytykował ją za przyjęcie Medalu Wolności od R. Reagana, który stworzył *szwadrony śmierci w Ameryce Środkowej*, za złożenie wieńca na grobie dyktatora Albanii Envera Hodży oraz pochwalenie haitańskiego dyktatora Jean-Claude’a Duvaliera i jego żony – którzy wydawali na siebie miliony dolarów, gdy na-

⁵³ J. PETRY-MROCKOWSKA, *Matka Teresa na cenzurowanym*, s. 10.

⁵⁴ G. WATTS, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 123.

⁵⁵ Tamże, s. 123, 125.

ród żył w ubóstwie i nędzy. Zarzucał jej również to, że nie wypowiadała się przeciwko reżimom, nie opowiadała się po konkretnej stronie, nie krytykowała politycznych przywódców, a wierzyła, że w każdym człowieku można znaleźć coś dobrego⁵⁶. Matka Teresa mówiła, że jej powołaniem nie jest osądzanie instytucji czy ludzi, nie ma prawa do oskarżania kogokolwiek.

Na zarzuty Ch. Hitchensa odpowiedziało wiele mediów, nawet te, które zwykle były krytyczne wobec różnych aspektów życia Kościoła. Np. tygodnik „The Tablet” bronił Matkę Teresę, zarzucając Hitchensowi niesłuszne przekonanie o nieomyślności i brak zrozumienia działalności Matki Teresy, która *trwa przy tradycji starszej niż współczesny liberalny rozwój, koncentrującej się na przyczynach, a nie tylko na konsekwencjach biedy; przywiązuje szczególną wagę do obwiązywania ran (...). Święci zawsze niepokoiłi ludzi.* Kardynał Basil Hume nazwał program Hitchensa *groteskową karykaturą*, dodał, że Matka Teresa potrafi w imieniu biednych błagać bogatych i sprawujących władzę⁵⁷.

W rok potem Ch. Hitchens napisał krytyczną książkę „The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice”. Był obecny na procesie beatyfikacyjnym Matki Teresy jako tzw. „adwokat diabła”, by postawić argumenty przeciwko jej beatyfikacji. Zarzucał jej godną pożałowania postawę udręk duchowych, poddaną dogmatom religijnym; wiarę w dogmaty, w to, co niemożliwe, bunt rozumu i poczucie odrzucenia oraz winy. Dalej twierdził, że nie dbała o biednych, tylko o ekspansję Kościoła, *kochała ubóstwo, ale nie ubogich*⁵⁸, że wyznaje teorię władzy, jest *emisariuszką pełnego determinacji i upolitycznionego papieża*. Jej podróże po świecie nie przypominają pielgrzymowania, ale kampanię zgodną z wymogami jej teorii władzy⁵⁹. Celem działalności Matki Teresy był ściśle określony prozelityzm religijny, doprowadzenie do końca działalności zgromadzenia, *środki z darowizn przeznaczala na ozdoby ołtarza*. Jak dotąd nikt nie zadał sobie trudu zliczenia wartości nagród otrzymanych przez Matkę Teresę; gdyby pieniądze przeznaczone na jeden projekt, można by wybudować najwspanialszą klinikę Trzeciego Świata, co nigdy nie było zamiarem Matki Teresy⁶⁰.

W 2009 r. pojawił się artykuł pt. „Matka Teresa z Kalkuty nie zasłużyła na Nobla?” Według Fredrika S. Heffermehla Matka Teresa nie zrobiła ni-

⁵⁶ G. WATTS, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 117-120.

⁵⁷ Tamże, s. 125-126.

⁵⁸ A. SZOSTKIEWICZ, *Matki Teresy życie po życiu*, „Polityka”, 45(2730)/2009, s. 98.

⁵⁹ Ch. HITCHENS, *Misjonarska Miłość. Matka Teresa w teorii i w praktyce*, s. 14-15.

⁶⁰ Tamże, s. 22, 41.

czego dla zapobieżenia wojny, dla rozbrojenia. A zgodnie z testamentem Alfreda Nobla laur przysługuje tej osobie, która wniosła największy wkład w rozbrojenie, zmniejszenie potencjałów militarnych i w proces zapobiegania konfliktom zbrojnym. Według autora Komitet Noblowski stał się ciałem politycznym, biznesowym, postępuje bezprawnie, a prestiż nagrody ulega stopniowej dewaluacji⁶¹. Matka Teresa nie martwiła się poglądami dziennikarzy nt. jej działalności. Ważniejsza dla niej była troska o ubogich i cierpiących. Jej stan zdrowia wraz z upływem lat również się pogarszał.

Cały absurd krytyki Matki Teresy polega na tym, że jej oponenti chcą wyjąć ją z kontekstu, który był dla niej zawsze stokroć istotniejszy niż ona sama⁶². Chawla Nawin uważa za jeden z najważniejszych rysów Matki jej całkowite wewnętrzne ogołocenie. Krystyna Czuba nazywa małą, skromną Matkę – *kobietą sukcesu*⁶³.

Po śmierci Matki Teresy trwała krytyka pod adresem sióstr misjonek, że np. nie potrafią prowadzić księgowości. Bardzo krytycznie pisał o Matce Teresie W. Wullenber w „Sternie”, eksponując informacje o fortunie zgromadzenia. Ubodzy z Kalkuty skarżą się, że rzadko można dostać od sióstr miskę ryżu. *Zapytajcie w slumsach, czy ktoś dostał, choć raz, coś od tych sióstr. Nie znajdziecie prawie nikogo. (...) Każdy człowiek na świecie wie, że siostry mają bardzo dużo pieniędzy. Ale nikt nie wie, co z nimi robią. (...) Indyjskie prawo zobowiązuje organizacje charytatywne do ujawniania swoich finansów. Zakon Matki Teresy ignoruje te przepisy. (...) Gdy Matka potrzebowała jakiegoś domu, szła do właściciela, bez względu na to, czy było nim państwo, czy prywatny człowiek, i pracowała nad nim tak długo, aż dostała dom za darmo. (...) W domu sióstr w Nowym Jorku w piwnicy, w noclegowni leżą cenne książki, biżuteria, złoto. Co się z nimi dzieje? Siostry je przyjmują, uśmiechają się i przechowują. Pieniądzy tam się nie nadużywa, ogromnej większości się po prostu nie wydaje (...)*⁶⁴.

W 2005 r. angielski reporter Daya Dan potajemnie filmował tydzień z życia upośledzonych fizycznie i psychicznie dzieci. Program wyemitował Channel 5 w Wielkiej Brytanii. Pokazywał ośrodek jako miejsce okrucień-

⁶¹ F. S. HEFFERMEHL, *Matka Teresa z Kalkuty nie zasłużyła na Nobla?*, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,18032,tittle,Matka-Teresa-z-Kalkuty-nie-zasluzyla-na-Nobla,wid,10432722,wiadomosc.html?icaid=192b2>, z dn. 10 XII 2009 r.

⁶² J. PETRY-MROCZKOWSKA, *Matka Teresa na cenzurowanym*, s. 10.

⁶³ K. CZUBA, *Sukces*, „Niedziela”, 47/2002, s. 23.

⁶⁴ W. WULLENWEBER, *Gdzie jest fortuna Matki Teresy?*, www.racjonalista.pl/kk.php/s,1747, z dn. 10 XII 2009 r.

stwa, dzieci były zaniedbane i źle traktowane przez siostry i wolontariuszy⁶⁵.

Każda krytyka wnosi coś nowego w spojrzenie na daną osobę czy wydarzenie. Zarzuty wobec Matki Teresy często były absurdalne, oparte na subiektywnych odczuciach obserwatorów, często przebijała w nich nie tyle nienawiść do Matki Teresy i jej dzieła, ile do całego Kościoła Chrystusowego. Wiązało się to z wyznawanym światopoglądem tychże autorów czy ich systemem religijnym.

W analizowanych tygodnikach nigdy nie zamieszczono artykułów oskarżających Matkę Teresę. Dziennikarze omawianych tygodników zawsze pozytywnie i z uznaniem opisywali działalność zgromadzenia. Natomiast krytyków uznających za niesłuszne przyznawanie nagród Matce Teresie znaleziono w innych czasopismach oraz książkach, które w skrócie przedstawiono powyżej.

3. Postawa Matki Teresy wobec nagród

Matka Teresa z Kalkuty nie przywiązywała wagi do nagród. Mówiła: *Je- stem taka mała, że te wszystkie rzeczy, którymi mnie ludzie ciągle obsypują – nie mają do mnie dostępu. Może z powodu ciemności nie rozumiem. Może On po prostu chce, żeby tak było. Pozwalam Mu, żeby robił po swojemu. – Uśmiecham się, patrząc na tekturowe pudełko, które wypełnia się najrozma- itszymi rzeczami – wielkimi rzeczami, z których większości nie rozumiem. Ale wiem, że jestem narzędziem i tylko narzędziem – dla nich, ażeby przez nich uświadomiono sobie istnienie ubogich – i troskę o nich, a więc przyjmuję wszystko z uśmiechem w ich imieniu*⁶⁶. Nagrody miały dla Matki Teresy znaczenie instrumentalne – były narzędziami głoszenia prawdy o istnieniu ubogich. Uważała, że należą do ubogich.

Nie od razu świat zaczął zauważać działalność i nagradzać ją za trud i poświęcenie. Uznanie dla pracy misjonek też wzrastało stopniowo. Sama uważała, że niczego nie poświęca, że ofiarowując swoje życie ubogim, otrzymuje więcej niż daje. Uważała się za *narzędzie w ręku Boga, ołówek, którym Bóg pisze jej dzieło*⁶⁷, chciała być jak najlepsza w wykonywaniu po-

⁶⁵ G. WATTS, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 145.

⁶⁶ *List Matki Teresy do księdza Michaela van der Peeta SCJ*, 29 maja 1976 r. w: B. KOŁODIEJCHUK, *Matka Teresa. „Pójdź, bądź moim światłem”*, s. 368.

⁶⁷ P. M. NAWROCKI, „*Jestem ołówkiem w ręku Boga*”, http://www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc=ed200342&nr=104, z dn. 5 XI 2009 r.

wierzonych jej zadań, w modlitwie, w adoracji Najświętszego Sakramentu. Taka postawa zaowocowała niekończącymi się nagrodami, statuetkami, orderami. Była wielka w oczach świata, ale nie lubiła, kiedy o niej mówiono. Bardziej zależało jej na docenieniu działań, ukazaniu prawdy o świecie, wparciu jej dzieł. Martwiła się rosnącym z roku na rok rozgłosem. Pomimo popularności i tłumów ludzi czuła osamotnienie. *Wiem, że z całego serca chcę tego, czego chce On, tak jak chce On, i tak długo, jak chce On. Mimo to ta „samotność” jest trudna. Jedyne, co pozostaje, to głębokie i mocne przekonanie, że dzieło jest Jego. Przy otrzymywaniu kolejnych nagród nie przeszła mi przez głowę nawet jedna myśl o samozadowoleniu. Była to jeszcze jedna bolesna ofiara do złożenia – pisała Matka Teresa do o. Lawrence’a Trevora Picachy’ego⁶⁸. Jestem zbyt mała, żeby to wszystko zrozumieć (...) to wchodzi tędy, a wychodzi tędy (wskazywała na uszy); to przeze mnie przelatuje. Inną reakcją na podziw i nagrody były słowa: *To prawdziwe ukrzyżowanie*⁶⁹.*

Odbierając nagrody, zawsze manifestowała skromność i pokorę. Ubrana w białe sari warte 1 dolar, sandały, ewentualnie cienki sweter. Nie jeździła taksówkami, chodziła pieszo albo jeździła autobusem⁷⁰, nie spała w drogich hotelach, nie jadła uroczystych obiadów czy kolacji. Bycie osobą publiczną było dla niej trudne i męczące. Pokazywała się w mediach przy okazji odbierania nagród, robiła to jedynie ze względu na ubogich, dla miłości Jezusa i innych ludzi.

*Nie jestem jej godna*⁷¹ – powiedziała Matka Teresa, gdy usłyszała, że otrzyma Pokojową Nagrodę Nobla. Nie chciała jej przyjąć osobiście, ale dzięki tej nagrodzie Norwegia i inne kraje uświadomiły sobie istnienie biedy, i to z powodu biednych misjonarka przyleciała do Norwegii. Odebrała ją w Oslo 10 grudnia 1979 r. w imieniu głodujących, nagich, trędowatych, niechcianych⁷².

Ze skromnością i stanowczością, solidaryzując się ze swoimi podopiecznymi, odmówiła wzięcia udziału w uroczystym bankiecie zorganizowanym na jej cześć w Oslo. Pieniądze z bankietu przeznaczyła na opiekę nad chorymi i ubogimi. Tym gestem Matka Teresa zjednała sobie niektórych prze-

⁶⁸ *List z dnia 18 maja 1962 r.*, w: B. Kolodziejchuk, *Matka Teresa. „Pójdź, bądź moim światłem”*, s. 321.

⁶⁹ B. KOLODIEJCHUK, *Matka Teresa. „Pójdź, bądź moim światłem”*, s. 397-398.

⁷⁰ Ch. HITCHENS, *Misjonarska Miłość. Matka Teresa w teorii i w praktyce*, s. 40-41.

⁷¹ Cz. RYSZKA, „Święta z Kalkuty”, cz. XXVI, „Niedziela”, 17/2004, s.7.

⁷² A. SZOSTKIEWICZ, *Matka Teresa 1910-1997. Olówek w rękach Boga*, „Tygodnik Powszechny”, 37(2514)1997, s. 4.

ciwników⁷³. Zwyczajni ludzie z całej Norwegii, Szwecji i innych krajów europejskich, włącznie z dziećmi, które oddawały kieszonkowe, zebrali 36 tys. funtów. Do tego dodano 3 tys. funtów z odwołanego bankietu, zyskując prawie połowę sumy nagrody Nobla. Matka Teresa pytana, na co spożytkuje te pieniądze, odpowiedziała ze śmiechem: *Już wydałam te pieniądze w myślach*⁷⁴.

Od chwili przyjazdu do opuszczenia Norwegii Matka Teresa była w centrum uwagi setek dziennikarzy, ekip telewizyjnych, fotografów, którzy śledzili każdy jej krok. *Za sam ten rozgłos powinnam pójść prosto do nieba* – powtarzała⁷⁵. Męczyła ją popularność. Pokornie wypowiadała się przed mediami, podkreślając zawsze działalność Boga w jej życiu, kierowanie nim, całkowitą zależność od Boga, bez którego nie byłaby w stanie sama nic zdziałać.

Zdecydowanie ważniejsza od wypowiedzianych słów była osoba Matki Teresy⁷⁶, ponieważ stanowiła ona żywy przykład troski o człowieka, o zaspokojenie głodu duszy i ciała⁷⁷. Jej skromna, krucha postać, obrazowała ogromną siłę i poświęcenie, a nagrody potwierdzały słuszność jej działań.

Przyjmując Nagrodę Nobla, Matka Teresa podniosła swój status i pozycję społeczną, stała się bardziej popularna na świecie, ludzie częściej chcieli wspierać jej dzieło, pomagać, doceniać. Po otrzymaniu Pokojowej Nagrody Nobla na spotkaniu z Janem Pawłem II powiedziała do papieża: *Jeśli usłyszycie, że jakaś kobieta nie chce urodzić swojego dziecka i zamierza je usunąć, starajcie się przekonać ją, aby mi je przyniosła. Ja je będę kochała, widząc w nim znak Bożej miłości*⁷⁸. Dzięki rozgłosowi mogła jeszcze dobitniej głosić swoje poglądy i walczyć w słusznych sprawach ludzi. Jak sama mówiła, nagrody nie miały dla niej ani dla jej siostr większego znaczenia, ponieważ niewiele zmieniały w ich działalności. Nagrody miały jednak ogromne znaczenie *dla naszych biedaków (...). Jest to dar od Boga i wielka pomoc w pracy z tymi właśnie rodzinami*⁷⁹.

Analizowane media opisywały postawę Matki Teresy jako pokorną,

⁷³ J. KNIE-GÓRNA, *Olówek Pana Boga*, s. 18-19.

⁷⁴ N. CHAWLA, *Matka Teresa*, s. 171.

⁷⁵ Tamże, s. 169.

⁷⁶ Z. J. PESZKOWSKI, *Moje spotkania z Matką Teresą*, „Niedziela”, 45/2003, s. 9.

⁷⁷ Tamże, s. 11.

⁷⁸ *Beatyfikacja Matki Teresy z Kalkuty. Święto całego świata*, http://www.niedziela.pl/artykul_w_niedzieli.php?doc=nd200344&nr=0, z dn. 13 XI 2009 r.

⁷⁹ T. JAŁMUŻNA, *Matka Teresa z Kalkuty (1910-1997)*, w: *Laureaci Pokojowej Nagrody Nobla*, red. W. MICHOWICZ, R. ŁOŚ, Wydawnictwo PAN Oddział w Łodzi, Łódź 2008, s. 315-317.

skromną, silną, poświęcającą się bez reszty dla innych, zawsze optującą za podopiecznymi i w pełni zależną od Boga. Media niekatolickie doszukiwały się w jej zachowaniu czerpania korzyści dla siebie i zgromadzenia, stroniczości czy ślepego zaangażowania.

Zakończenie

Reasumując należy stwierdzić, iż wybrane tygodniki, choć różnorodne w formule i profilu, przekazały szereg informacji o Matce Teresie z Kalkuty jako laureatce nagród i wyróżnień. Na przestrzeni lat zamieszczały na swych łamach wiele ciekawych treści. Stworzyły w miarę jednolity i autentyczny obraz jej życia, doceniając za życia i pośmiertnie jej pokorę, działalność i oddanie służbie najuboższym.

Prasa liberalno-lewicowa próbowała kreować obraz Matki Teresy, często oczerniając ją, nie doceniając, wynajdując absurdalne fakty, zarzucając niekompetencję w leczeniu, wiarę na pokaz, utrzymywanie znajomości z wielkimi świata, aby wykorzystać ich finansowo. Nie zburzyło to jednak właściwego obrazu Matki Teresy. Świat poznał ją jako nieustraszoną w życiu, silną w pokonywaniu *ciemnej nocy*, wierną Chrystusowi, rozmodloną, posiadającą umiejętność w zarządzaniu placówkami, kierowaniu tysiącami chorych, cierpiących, widzącą w każdym człowieku cierpiącego Jezusa. Za tę postawę i tę działalność przyznano Matce Teresie dziesiątki nagród, medali, odznaczeń. Również po śmierci nie ustał jej kult, w każdą rocznicę śmierci – czyli *narodzin dla nieba* – oraz w rocznice beatyfikacji czczona i wspominana jest jej niezwykła osobowość, podkreślane jej znaczenie dla świata jako wzoru poświęcenia dla innych. Media informują o kolejnych wystawach obrazów czy zdjęć, filmach, festiwalach, pomnikach jej wystawianych, placówkach przybierających jej imię.

Podczas lektury „Niedzieli”, „Przewodnika Katolickiego”, „Tygodnika Powszechnego” nie odnaleziono prezentowania Matki Teresy z Kalkuty w sposób uwłaczający jej godności (np. z wulgaryzmami czy obscenicznością).

Publicyści omawianych tygodników prowadzili swego rodzaju akcję dydaktyczną – uczyli czytelników, jak żyć, podając gotowy, choć trudny do naśladowania wzór. Dodatkowo tę drobną kobietę media opromieniały pewną niezwykłością w jej normalności: dziewczynka wychowywana w głębokiej wierze i od początku uczona służby bliźnim, nastolatka wsłuchująca się w głos Boga, oczekująca znaku od Niego, kobieta wstępująca

ca do zakonu, przez kilkadziesiąt lat żyjąca w trawiących ją ciemnościach, zakładająca setki domów pomocy dla ludzi całego świata, kobieta sukcesu, nielicząca nagród i wyróżnień, wszystko poświęcająca Bogu, żyjąca w ciągłym dziękczynieniu za opiekę, której doświadcza od Najwyższego. W końcu pośmiertnie uznana przez Kościół za błogosławioną, wierną służebnicę, do której nieustannie płyną modlitwy od ludzi różnych wyznań, poglądów, kolorów skóry, którą świat wspomina z utęsknieniem, zachwytem i podziwem.

Streszczenie

Artykuł skupia się na prezentacji obrazu Matki Teresy z Kalkuty, jako laureatki wielu nagród w świetle opinii tygodników w Polsce. Niniejsza publikacja prezentuje nagrody i wyróżnienia, które otrzymała Matka Teresa z Kalkuty i jej stosunek do tego.

Słowa kluczowe: *Św. Matka Teresa z Kalkuty, opinie tygodników w Polsce.*

Mother Teresa of Calcutta as the Winner of Prizes in the Light of Opinion Weeklies in Poland

Summary

The article focuses on the presentation of the image of Mother Teresa of Calcutta as laureate of awards in view of weeklies reviews in Poland. This publication presents awards and distinctions, which Mother Teresa of Calcutta received and her attitude to this.

Key words: *Saint Mother Teresa of Calcutta, weeklies reviews in Poland.*

KS. MIECZYŚLAW OLSZEWSKI

CHRZEŚCIJANIN WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Treść: Wprowadzenie; 1. Korzenie cywilizacji europejskiej; 2. Cywilizacja w ujęciu Feliksa Konecznego; 3. Podstawy cywilizacji – pięciomian egzystencjalnych wartości w ujęciu Feliksa Konecznego; 4. Zadania chrześcijan we współczesnym świecie.

Wprowadzenie

Słowo „świat” jest niejednoznaczne i stąd trudne do określenia. Jak rozumieją „świat” ludzie współcześni, co pod tym terminem rozumieją filozofowie, a co teologowie? „Świat” w Piśmie św. jest ukazywany jako siedlisko zła i grzechu i takiego świata chrześcijanie powinni unikać. Jednocześnie św. Jan Ewangelista wskazuje na zbawczą miłość Boga wobec świata: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał [...]. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 16-17). Stąd też i chrześcijanie są posłani w celu ratowania świata, nie powinni się jednak z nim utożsamiać,¹ co św. Paweł wyraził słowami: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2). Interesujące omówienie dotyczące rozumienia „świata” przez papieża Benedykta XVI przedstawia J. Warzeszak w opracowaniu

Ks. Mieczysław Olszewski – ur. 1943, doktora habilitowany z zakresu teologii pastoralnej, pastoralista. Wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie i Studium Teologii w Białymstoku oraz Studium Teologii w Wilnie, członek Rady Wydziału PWTW. Członek Stowarzyszenia Polskich Pastoralistów. Członek Post-Netzwerk – Stowarzyszenia Pastoralistów Europy Środkowo-Wschodniej z siedzibą w Wiedniu. Dyrektor Biblioteki AWSD w Białymstoku. Autor licznych publikacji z dziedziny teologii pastoralnej, oraz z teologii pastoralnej Kościołów Wschodnich. Publikacje z dziedziny bibliotekarstwa.

¹ J. KRASIŃSKI, *Świat*, EK 19, kol. 318-319.

pt. „Spojrzenie Benedykta XVI na świat współczesny” i czyni to w różnych ujęciach: teologicznych, filozoficznych, społecznych.² Ponadto sam papież Benedykt XVI dostrzega w twórczości św. Jana Pawła II szczególnie spojrzenie na świat współczesny: „Jan Paweł II dotykał tych rzeczy, które były zupełnie pomijane w propozycjach współczesnego świata konsumpcji i „przemysłu wolnego czasu”. (...) Dzisiaj wszystko zwraca się w stronę osiągnięcia jak najlepszych rezultatów i coraz większej funkcjonalności. Polityk musi umieć przekazać młodzieńczy zapał w taki sposób, aby wygrać wybory; nowoczesne zawody menedżerskie wymagają dobrej kondycji fizycznej. W dziwny sposób w społeczeństwie, które starzeje się w mgnieniu oka, nieustannie wzrasta kult młodości. Choroby i starość są jak najgłębiej ukrywane. A jednak Jan Paweł II nie ukrywał ich – nie mógł i nie chciał ich ukrywać. Właśnie w ten sposób wypełniał w stosunku do nas swoją wielką misję.”³ Wiadomo też, że świat jakkolwiek rozumiany, kieruje się pewnymi wartościami, mającymi wpływ na życie, na podejmowane decyzje czy to w życiu osobistym, społecznym czy ogólnopństwowym. Kierowanie się w życiu pewnymi wartościami prowadzi do określenia całościowego tych wartości ujętych w jakiś system, czy też systemy. Systemy te nazywane są przez jednych cywilizacją, przez innych zaś kulturą.⁴ Samuel Huntington określa cywilizację „najwyższym kulturowym stopniem ugrupowania ludzi i najszerszą płaszczyzną kulturowej tożsamości”.⁵ Tymczasem uznana za jedno z ciekawszych określeń cywilizacji, którą żyje i rozwija się społeczność, czy jeszcze bardziej jako naród, jest określenie jej przez Feliksa Konecznego jako metody życia społecznego, w której znajdują się i kultura (piękno) i rozwój techniczny (dobrobyt) i ład społeczny.

W niniejszym artykule, pragnącym ukazać „świat współczesny”, który niestety daleko odbiega od wartości pielęgnowanych od zarania istnienia Europy, wyrażane w pojęciu „cywilizacja europejska”, opieram się w znacznej mierze na wstępie Antona Hilckman’a do książki F. Konecznego, *On*

² J. WARZSESZAK, *Spojrzenie Benedykta XVI na świat współczesny*, Warszawskie Studia teologiczne T. XXVIII/2 2015, s. 19-50.

³ BENEDYKT XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, Częstochowa 2007, s. 30-31.

⁴ Wciąż toczy się dyskusja na temat określenia cywilizacji, czy wręcz zrównania jej z kulturą. Zob. L. GAWOR, *Dwie teorie cywilizacji, naturalistyczna Erazma Majewskiego i kulturowa Feliksa Konecznego*, w: A. DRABAREK (red.), *Natura a kultura*, Lublin 1995, s. 21-30; J. SKO-CZYŃSKI, *Cywilizacja*, w: W. KWAŚNIEWICZ, (red.), *Encyklopedia socjologii*, Warszawa 1998, T. I, s. 101-103; S. SOWIŃSKI, *Między kulturą a cywilizacją. Pojęcie kultury i cywilizacji w polskiej eurodebacie*, *Przegląd Europejski* 1(2002), s. 192-208.

⁵ Cytat za: S. SOWIŃSKI, *Między kulturą a cywilizacją*, dz. cyt., s. 193.

the plurality of civilizations,⁶ wydanej w Londynie w 1962 roku, omawiającego koncepcję cywilizacji Konecznego. Można jednak dzisiaj dostrzec także u innych autorów znamienne wypowiedzi, według których ze zrozumienia cywilizacji możemy uczyć się dla terażniejszości: „Wydarzenia z najbliższej przeszłości nie wystarczą jednak, aby wyjaśnić terażniejszość w całej jej złożoności. Terażniejszość bowiem na różnych poziomach jest przedłużeniem innych, znacznie bardziej oddalonych w czasie doświadczeń. Żywi się wiekami, które się wypełniły, i całą ewolucją historyczną, jaką przeżyła ludzkość do chwili obecnej”, jak mówi Braudel.⁷ Wypowiedź F. Braudela jest potwierdzeniem tego, że powinniśmy szukać podstaw funkcjonowania społeczeństwa w systemach zachowania i życia ludzi, zwanych cywilizacjami. Ten sam autor mówi, że każda epoka ma własne widzenie świata i rzeczy, własną mentalność zbiorową, która przenika całe społeczeństwo i kieruje jego poczynaniami. A przy tym dodaje, że religia jest największą siłą zarówno jako przeszłość i terażniejszość cywilizacji.⁸ F. Braudel wskazuje jednocześnie na ważne elementy cywilizacji, jakimi są podstawy, które on nazywa „strukturami” wszystkich cywilizacji takie jak: uczucia religijne, trwałość społeczności wiejskich, postawa wobec śmierci, stosunek do pracy, rozrywki, życie rodzinne.⁹

Te wartości odnajdujemy także w rozważaniach F. Konecznego, dla którego cywilizacja to metoda ustroju życia zbiorowego i syntetyzuje je w tzw. pięciomian (quincunx) jako fundamentalne dziedziny życia ludzkiego.¹⁰ Ponieważ człowiek składa się z ciała i duszy, stąd to wszystko, co ludzkie musi posiadać formę i treść, stronę wewnętrzną i zewnętrzną. Według Konecznego istnieje pięć kategorii bytu ludzkiego: na wewnętrzną stronę składają się pojęcia dobra (moralności) i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej). Na stronę zaś zewnętrzną przypadają sprawy zdrowia i dobrobytu. Kategorię piękna widzi Koneczny jako pomost od zewnątrz do wewnątrz łączący stronę cielesną i duchową.¹¹ Ponadto Koneczny podkreśla w funkcjonowaniu społeczeństwa łacińskiej cywilizacji ważność prawa rodzinnego, a w nim małżeństwa monogamicznego, przy czym w prawie rodzinnym

⁶ Ta pozycja F. KONECZNEGO była wydana po polsku *O wielości cywilizacji* już w Polsce, Kraków 1935.

⁷ F. BRAUDEL, *Gramatyka cywilizacji*, Warszawa 2006, s. 30.

⁸ Tamże, ś. 56.

⁹ Tamże, s. 62.

¹⁰ A. ROBACZEWSKI, *Quincunx jako odbicie klasycznej teorii osoby*, Człowiek w Kulturze 10(1998), s. 44.

¹¹ Zob. P. BEZAT, *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2006, s. 15.

też cywilizacji wywodzącej się z Rzymu, ważne jest prawo majątkowe i spadkowe.¹²

Stąd pragnąc mówić o chrześcijaństwie we współczesnym świecie, należy najpierw opisać, określić obecny świat w kategoriach, w świetle których moglibyśmy także go oceniać. Takim kryterium, a jednocześnie punktem odniesienia do oceny współczesnego nam świata, jest dla nas cywilizacja europejska, różnie zresztą określana jako: cywilizacja łacińska, cywilizacja chrześcijańska, zachodnia czy euroatlantycka. Każde z tych określeń zawiera w sobie jakiś ważny rzeczowy element cywilizacyjny. „Łacińska” ponieważ ukształtowała się w kręgu języka łacińskiego w Cesarstwie Rzymskim. „Chrześcijańska”, ponieważ cywilizacja rzymska rozwijała się w czasie, gdy chrześcijaństwo pełniło ważną rolę w Cesarstwie Rzymskim i wniosło wiele ważnych elementów do jej ukształtowania się. „Transatlantycka” czy „euroatlantycka”, ponieważ ta właśnie cywilizacja została zaniesiona z Europy na kontynent amerykański i to zarówno do Ameryki Południowej, jak i Ameryki Północnej. Religijny zaś element w życiu społeczeństw jest niezmiernie ważny, stanowi podstawę trwałości systemu funkcjonowania cywilizacji, która nadaje sens temu społeczeństwu, jak zaznacza R. Scrutton, mówiąc o cywilizacji zachodniej: „Niezaspokojona potrzeba religijna społeczeństw zachodnich zbiega się z globalizacją, która roznosi nowinę o zachodniej dekadencji po całym świecie”.¹³ Zjawisko to zauważa się w obecnym czasie coraz wyraźniej. Dlatego też zadaniem chrześcijan jest ratowanie dobrej tradycji, a w szczególności w utrwalaniu wartości i zasad cywilizacji zachodniej. Stąd powiemy najpierw o korzeniach cywilizacji europejskiej, potem postaramy się przybliżyć cywilizację w ujęciu Feliksa Konecznego. Na tym tle wyłania się jakże ważne zadanie chrześcijan we współczesnym świecie: ich aktywność na wielu polach ludzkiej działalności. Tę aktywność przedstawimy w świetle dokumentów Kościoła.

1. Korzenie cywilizacji europejskiej

Jeżeli mówimy o cywilizacji zachodniej, najczęściej rozumianej jako europejskiej, trzeba zastanowić się nad tym, co jest specyficznie europejskie, Europa bowiem jest wielokulturowa, wielowyznaniowa, zróżnicowana w

¹² Por. Tamże, s. 19.

¹³ R. SCRUTTON, *Zachód i cała reszta, Globalizacja a zagrożenia terrorystyczne*, Poznań 2003, s. 83.

rozwoju gospodarczym i społecznym, posiadająca różne systemy wychowawczy. Wystarczy spojrzeć na Europę Zachodnią i Europę Środkowo – Wschodnią oraz Południową, aby dostrzec to zróżnicowanie. W rozpoznaniu tego, co jest specyficznie europejskie, nie da się dokonać bez wiedzy i świadomości historycznej tego kontynentu.

Jednoznacznie są wskazywane podstawy kształtowania się Europy, Europa bowiem jest historyczną i stąd dynamiczną i zmieniającą się wielkością. Historyczny wzorzec europejskiej kultury ukształtował się, według słów Carla Friedricha von Weizsaecker'a, w trzech kolejnych krokach: jako obszar kultury greckiej, potem panowania rzymskiego i wreszcie religii chrześcijańskiej.¹⁴ Tak więc budowanie Europy i korzenie jej cywilizacji tkwią w starożytnej Grecji i w starożytnym Rzymie, ubogacona religią chrześcijańską.

Obok klasycznej kultury, która rozszerzyła się praktycznie za panowania rzymskiego na cały kontynent europejski, jako ważny łącznik tejże cywilizacji, stała się religia chrześcijańska, a szczególnie katolicyzm. Już pogańska religia rzymska jako religia państwowa działała jednocząco wszędzie tam, dokąd docierało Cesarstwo Rzymskie. Ale od I wieku po Chr. zaczyna się stopniowy, ale bardzo mocny rozwój chrześcijaństwa. Stolica cesarstwa – Rzym – staje się wkrótce miejscem centralnym chrześcijaństwa. Nie ma nic ważniejszego dla zrozumienia cywilizacji europejskiej, aniżeli śledzenie rozwoju chrześcijaństwa, dzięki któremu umacnianie się najbardziej podstawowych wartości cywilizacji: praworządności, demokracji samorządowej, wolności osobistej i oddzielenie Kościoła od państwa, było czymś zasadniczym.

Ważnym elementem cywilizacji zachodniej jest praworządność. Jej korzenie sięgają prawa rzymskiego, które przetrwało wieki. Prawodawstwo rzymskie rozróżniało przede wszystkim prawo prywatne i prawo publiczne. Dualizm prawny – to formuła zagadnień cywilizacyjnych wyższego rzędu, wskazujący na zaawansowany postęp społeczny danych zbiorowości ludzkich.¹⁵ Zasada ta stała się jedną z podstaw cywilizacji zachodniej. Ważne znaczenie w praworządności rzymskiej miały prawa rodzinne, majątkowe i spadkowe, które żyły swoim życiem, a władza konsulów i trybunów nie wtrącała się do tego trójprawa.

¹⁴ Zob. E. BRIX, *Die Perspektiven Europas*, w: W. KRIEGER, B. SIEBERER (red.), *Was ist christlich an Europa*, Kevelaer 2004, s. 9-20; tu: s. 13.

¹⁵ S. STROŃSKI, *Cywilizacja rzymsko-łacińska w Europie*, w: *Kultura i cywilizacja* (pr. zb.), Lublin 1937, s. 132-133.

Zasady prawne powoli opanowywały świadomość ludzi na Zachodzie. Na świadomość prawną na Zachodzie oddziaływała również doktryna prawa naturalnego. Już w epoce upadku państwa rzymskiego doktryna *ius naturale* staje się wyrazem ukrytej krytyki ustroju społecznego, wyrazem idei wolnościowych, a zwłaszcza egalitarnych. Z czasem duch rewolucyjny doktryny praw jednostkowych stawać się będzie coraz wyraźniejszy. Połączone działanie dualizmu publiczno-prywatnego w prawie rzymskim z doktryną prawa przyrodzonego jednostki stanie się główną ostoją indywidualizmu w świadomości prawnej na Zachodzie.¹⁶

Na pierwsze miejsce w cywilizacji rzymskiej wysuwa się problem stosunku państwa do społeczeństwa. Państwo rzymskie oparte było na społeczeństwie. Jest też warte podkreślenia, że Rzymianie przeprowadzili emancypację rodziny i jednożeństwo, a to ostatnie wiązało się z prawem rodzinnym, majątkowym i spadkowym, natomiast państwowość oparto na organizacjach społecznych. Decydujący dla demokracji rzymskiej był okres republiki rzymskiej. W III wieku przed Chr. wykształcił się ostatecznie ustrój republikańskiego Rzymu. Władzę suwerenną w republice miał stanowić lud rzymski (*populus Romanus*), który wypowiadał się przez zgromadzenia. Charakterystyczną cechą państwa rzymskiego było istnienie kilku typów zgromadzeń, we wszystkich obywatele mieli uczestniczyć bezpośrednio, chociaż w zasadzie głosowanie odbywało się pośrednio poprzez różne jednostki organizacyjne cesarstwa rzymskiego i poprzez przedstawicieli ludu. Demokracja z czasów republikańskich ciągle pozostawała wzorem dla późniejszych pokoleń. Była jednocześnie zalążkiem podstaw demokracji aż do najnowszych czasów.

Można podsumować dotychczasowe rozważania o korzeniach Europy stwierdzeniem S. Huntingtona, który podaje następujące cechy cywilizacji europejskiej: dziedzictwo starożytności klasycznej, religia chrześcijańska, języki europejskie (przede wszystkim język łaciński, języki romańskie, germańskie i słowiańskie), rozdział władzy duchowej i doczesnej, rządy prawa, pluralizm społeczny, gremia przedstawicielskie, indywidualizm.¹⁷

¹⁶ B. JASINOWSKI, *O cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej*, w: *Kultura i cywilizacja* (pr. zb.), Lublin 1937, s. 167-168.

¹⁷ S. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2005, s. 44.

2. Cywilizacja w ujęciu Feliksa Konecznego

Jednym z naukowców badających cywilizację europejską i inne cywilizacje, porównując je ze sobą, jest Feliks Koneczny (1862-1949). Jego doktryna dotycząca historii i cywilizacji, jest ważnym przyczynkiem do ogólnej myśli historycznej na temat zachodnich Europejczyków i do politycznego kształtowania ich losów.

Koneczny w swoich badaniach nad cywilizacją stosuje metodę indukcyjną. Akceptuje on zasady stosowane w porównywaniu cywilizacji i rozumienia historii całościowo, twierdząc, że odpowiedzi mogą być uzyskiwane tylko a posteriori, co oznacza całkowite odrzucenie jakiegokolwiek traktowania historii a priori i postulatycznie. Stąd wiedza, która wypływa ze skrupulatnego trzymania się metody indukcyjnej jest wiedzą ścisłą. Koneczny nazywa swoje studium nauką o cywilizacjach. Historia powszechna staje się rozumiała tylko w aspekcie cywilizacji różniących się pomiędzy sobą i często nawzajem się zwalczających. Różnice pomiędzy cywilizacjami są różnicami także w osobistych celach życia, a w konsekwencji różnicami w nastawieniu jednych ludzi do drugich.

Doktryna Konecznego ma także wielkie znaczenie w wyjaśnieniu rosyjskości. Dokładnie w obecnej sytuacji świata, jasne rozumienie duchowych korzeni tych fenomenów, nabiera wyjątkowego znaczenia. Dzisiaj wielu uważa, że Rosję da się „ucywilizować”, czemu zaprzeczają wydarzenia z ostatnich lat. Zachód dzisiaj, na co uczył Koneczny badając dzieje Rosji carskiej i pod reżimem komunistycznym,¹⁸ stoi przed zagrożeniem nie tylko z zewnątrz, ale także od wewnątrz, od momentu, gdy dla wielu ludzi dziedzictwo zachodniego świata, tradycyjne wartości tej cywilizacji, nie są obecne w życiu duchowym i nie są traktowane jako zobowiązujące. Na ten problem zwrócił uwagę polski prezydent, Andrzej Duda, podczas wizyty na Węgrzech w marcu 2016 roku. Mówił wówczas: „W dzisiejszej Unii Europejskiej, w dzisiejszej Europie, w której niewątpliwym jest kryzys wartości, na których zbudowana została cywilizacja europejska, myślę o cywilizacji o korzeniach łańskich, opartej na pniu chrześcijaństwa te wszystkie ideały w dzisiejszej Europie giną, są zapomniane i deptane przez inne ideologie, które wypaczają w gruncie rzeczy istotę człowieka i człowieczeń-

¹⁸ F. KONECZNY w swych dziełach o cywilizacji, krytycznie oceniał Rosję, a także Związek Sowiecki jako te kraje, gdzie największe wpływy miała cywilizacja turańska z wielu elementami cywilizacji bizantyjskiej, stąd po II wojnie światowej był w komunistycznej Polsce autorem zakazanym.

stwa.” Stąd zachęcał polski prezydent do obrony wartości europejskich: „Myślę, że jest dzisiaj naszym wielkim obowiązkiem i wielką misją to, aby te nasze wartości do Europy Zachodniej nieść i tych naszych wartości w obliczu wszystkich ataków, które na nas spadają, w sposób zdecydowany bronić”.¹⁹

3. Podstawy cywilizacji – pięciomian egzystencjalnych wartości w ujęciu Feliksa Konecznego

Dla F. Konecznego fundamentalne znaczenie miały dwa pojęcia: „trójprawo” i egzystencjalne wartości. Trójprawo obejmuje trzy dziedziny: prawo rodzinne, prawo własności i prawo dziedziczenia. Struktura rodziny ma centralne znaczenie w życiu społeczeństwa. Według Konecznego nierozzerwalność wywiera pozytywny wpływ na życie wewnętrzne i charakter małżonków. Dzisiaj powszechność rozwodów, poszukiwanie nowych partnerów, gender i homoseksualizm są w zasadzie odmianami poligamii z jej destrukcyjnymi skutkami. Paradoxem jest przy tym w obecnych czasach domaganie się usankcjonowania tego stanu rzeczy, nie biorąc pod uwagę ani dobra dzieci, ani dobra samych partnerów. Stąd tym bardziej nabiera znaczenia doktryna F. Konecznego o cywilizacji i jej prawach.

Z kolei pięć egzystencjalnych wartości albo kategorii bytu wprowadzają w istotę cywilizacji. Są nimi: zdrowie, pomyślność ekonomiczna, prawda, dobro i piękno. Dwie pierwsze z tych wartości należą do porządku materialnego, dwie następne do porządku duchowego, piękno zaś należy jednocześnie do obu porządków. Pomiędzy wartościami istnieje hierarchiczny porządek i jest to hierarchia wartości rozumiana także jako hierarchia o znaczeniu socjologicznym. Kategorie duchowe stoją ponad materialnymi. Każda z pięciu wymienionych sfer jest niezbędna. Tylko wtedy, gdy wszystkie pięć kategorii są uwzględnione i wypełnione, następuje „pełnia życia”; gdzie tego brakuje, cywilizacja jest niekompletna, zdefektowana.

Socjologicznie rzecz ujmując najważniejszą wartością jest dobro, jest to dziedzina moralności. Ta zaś jest najściślej powiązana z prawdą. Obie te wartości łączą się z religią i moralnością. Nie tylko sfery dobra, prawdy i piękna, lecz także dwie sfery wartości materialnych, są ściśle związane z

¹⁹ A. DUDA, „Trwa kryzys wartości, na których zbudowano cywilizację europejską”, 19.03.2016: <http://www.fronda.pl/a/andrzej-duda-trwa-kryzys-wartosci-na-ktorych-zbudowano-cywilizacje-europejska,68175.html>

religią i porządkiem moralnym, ich zaniedbanie zaś szkodzi także fizycznemu i moralnemu życiu człowieka. Każde zaniedbanie w którejkolwiek z tych sfer prowadzi z konieczności do braków w innych sferach. Stąd też sfera materialna ma swoje niepodważalne miejsce w hierarchii wartości. Zaniedbanie potrzeb ciała i potępienie rzeczy tego świata szkodzi stronie duchowej i moralności. Prawo, jako nieunikniona droga postępu, dotyczy człowieka złożonego z ciała i duszy, ma szanse dążyć do doskonałości w obu sferach, albo się w jednej z nich pogrążyć. Kategoria piękna ma ściśle powiązanie ze wszystkimi kategoriami bytu.

Podstawowym postulatem dla każdej cywilizacji jest harmonia i zgodność pomiędzy kategoriami prawa i kategoriami quincunx'a. Ten postulat dotyczy takiego rozwiązania, aby w sferze jednej z pięciu wartości immanentnie zaistniały inne wartości i wiodły do wzajemnej zależności w pozostałych sferach wartości.

Tymczasem na naszych oczach dzieją się takie rzeczy jak: odrzucenie wartości cywilizacji zachodniej, a kieruje się często „wartościami” nie mającymi nic wspólnego z normami etycznymi i ogólnoludzkimi. Zapytamy teraz, jak mają chrześcijanie reagować na tę sytuację.

4. Zadania chrześcijan we współczesnym świecie

Chcąc mówić o zadaniach ludzi wierzących we współczesnym świecie, najpierw należy wspomnieć o tym, że chrześcijanie – wierni świeccy – posiadają pełną podmiotowość w Kościele do podejmowania zadań apostołskich. O tym mówi papież św. Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*, powołując się na Piusa XII: „wierni, a ściślej świeccy, zajmują miejsce w pierwszych szeregach Kościoła. Dla nich Kościół stanowi życiową zasadę ludzkiej społeczności. Dlatego to oni i przede wszystkim oni winni uświadomić sobie coraz wyraźniej nie tylko to, że należą do Kościoła, ale że sami są Kościołem” (ChL 9). Sobór Watykański II mówiąc o powołaniu i misji świeckich stwierdza, że świeccy są pełnoprawnymi członkami Kościoła objętymi jego tajemnicą i obdarzonymi specyficznym powołaniem, którego celem w sposób szczególny jest szukanie Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej.²⁰ To specyficzne powołanie świeckich w Kościele staje się ich podmiotowością i zachętą do

²⁰ Zob. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II. Dokumenty, dekrety, deklaracje, Poznań 2002, 31.

aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła i misyjnego charakteru ich działalności także w społeczności świeckiej. Stąd też zadania, będące wynikiem powołania świeckich do aktywnej działalności także na polu życia świeckiego, ujmijmy na tle wyżej przedstawionych wartości reprezentatywnych dla cywilizacji zachodniej.

Na pierwszy plan wysuwa się sprawa życia rodzinnego i z tym związana rozrodczość ludzka. Znaczenie rodziny i małżeństwa monogamicznego i trwałego w cywilizacji europejskiej, przejęte z cywilizacji rzymskiej jako własne, jest ogromne i do najnowszych czasów było uważane za podstawy życia rodzinnego. Biorąc pod uwagę dzisiejsze nadużycia, wręcz dewiacje, to stają się one dla ludzi wierzących wielkim wyzwaniem. Chrześcijanie powinni aktywnie się włączyć zarówno w kontaktach indywidualnych, jak i w szerszym zakresie w życiu zbiorowym w obronie małżeństwa i rodziny. Własny przykład jest tu nieodzowny. Pomocą wiernym świeckim służy oficjalne nauczanie Kościoła. Papież Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* mówi o nieporównywalnej wartości ludzkiej osoby (EV 2).²¹ Zwraca też uwagę, powołując się na Konstytucję duszpasterską o Kościele Soboru Watykańskiego II (EV 27), na liczne zagrożenia życia ludzkiego, wśród których wymienia m.in. te, które bezpośrednio dotyczą małżeństwa i rodziny, takie jak: spędzanie płodu, eutanazja, prostytutka, handel kobietami (EV 3). Ubolewa również Papież nad tendencją, która, we współczesnych społeczeństwach zmierza do usankcjonowania tych nadużyć. Tego typu zachowania i ataki na życie ludzkie, w tym rozbijanie rodziny, sprzeciwiają się godności osoby ludzkiej. To wszystko jest powodowane fałszywym rozumieniem wolności, jak mocno podkreśla św. Jan Paweł II: „Rewindykacja prawa do przerywania ciąży, dzieciobójstwa i eutanazji oraz prawne jego uznanie jest równoznaczne z przyjęciem wynaturzonej i nikczemnej wizji ludzkiej wolności: z uznaniem jej za absolutną władzę nad innymi i przeciw innym. To jednak oznacza śmierć prawdziwej wolności” (EV 20). W głębokiej wierze w Jezusa Chrystusa, naszym Zbawicielu, widzi Papież światło nadziei.

Do tego tematu odnosi się także papież Benedykt XVI mówiąc o twórczości Jana Pawła II: „Gdy traktuje się życie ludzkie tylko jako rzeczywistość biologiczną, staje się ono przedmiotem kalkulacji, przewidywalnych skutków działania. Papież [Jan Paweł II] jednak, w jedność z wiarą Ko-

²¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego (25 III 1995).

ścioła, widzi obraz Boga w każdym człowieku – małym lub wielkim, słabym lub mocnym, użytecznym bądź pozornie nieużytecznym. Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, umarł za każdego człowieka. Fakt ten nadaje każdemu człowiekowi nieskończoną wartość i absolutnie nienaruszalną godność. Właśnie dlatego, że człowiek nie sprowadza się do samej sfery bios, również jego życie biologiczne staje się nieskończenie cenne. Ponieważ życie jest obdarzone godnością Bożą, nikomu nie wolno nim dysponować. Żadne cele – nawet jeśli wydają się szlachetne – nie usprawiedliwiają,²² Tak więc papież ostatnich dziesięcioleci stają w obronie życia ludzkiego i ludzkiej godności. To powinno stać się także bardzo ważnym zadaniem, wiernych świeckich we współczesnym świecie. Przy tym można śmiało powiedzieć, że w miarę możliwości każdy chrześcijanin, uznający w pełni godność osoby ludzkiej, świadom swojej wolności i przestrzegając nauczania Kościoła, może przyczynić do zminimalizowania skutków dewiacyjnego podejścia do życia ludzkiego i rozumienia małżeństwa i rodziny.

Wielkim wyzwaniem dla chrześcijan stają się dzisiaj rozwody, aborcja, in vitro, gender, homoseksualizm, eutanazja. Wszystkie te dewiacje propagowane przez liberalne środowiska i media, sprawiają, że we współczesnych społeczeństwach zyskują niemałą akceptację, także u chrześcijan. Najczęściej w owej propagandzie nie mówi się o prawdziwych przyczynach niegodnego zachowania ani też o skutkach takich zachowań. Dlatego wiernym świeckim jest niekiedy trudno, poddanym masywnemu naciskowi i procederowi, przekonać się o jego szkodliwości i grzeszności, o czym naucza Kościół. Potrzeba tu zdecydowanej postawy własnego przykładu i korzystania z nauki Kościoła. Niezmiernie surowo ocenił Jan Paweł II sytuację, w której ciało nie jest spostrzegane jako rzeczywistość osobowa i jako znak i miejsce relacji z innymi, z Bogiem i ze światem. „[Ciało] zostaje sprowadzone do wymiaru czysto materialnego, staje się ono tylko zespołem organów, funkcji i energii, których można używać, stosując jedynie kryteria przyjemności i skuteczności”. I ocenia papież dalej: „W konsekwencji także płciowość zostaje pozbawiona wymiaru osobowego i jest traktowana instrumentalnie: zamiast być znakiem, miejscem i językiem miłości, to znaczy daru z siebie i przyjęcia drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby, staje się w coraz większym stopniu okazją i narzędziem afirmacji własnego „ja” oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów” (EV 23).

²² BENEDYKT XVI, *Jan Paweł II*, dz. cyt., s. 53-54.

Kolejną dziedziną, do której wierni świeccy, mogą szeroko włączyć się i nadawać jej charakter ludzki zgodnie z Bożymi prawami, jest dziedzina życia gospodarczego. W cywilizacji zachodniej do tej dziedziny odnosi się kategoria dobrobytu, czyli pomyślności ekonomicznej, a więc spraw gospodarczych i udziału w nich człowieka. Dziedzina ta dotyka więc nie tylko produkcji, ale także samego człowieka zaangażowanego w pracę i tworzenie wszelkiego rodzaju dóbr materialnych, jego godności i poszanowania jego praw jako człowieka.

Gdy kapitalizm zaczął się bardzo szybko rozwijać w XIX wieku, gdy powstawały wciąż nowe fabryki, potrzebni byli robotnicy do pracy, rekrutowani najczęściej z ludności wiejskiej. Jednakże warunki pracy i wynagrodzenia pozostawiały wiele do życzenia. Wyzysk zatrudnionych w zakładach przemysłowych przez właścicieli był bardzo wielki. Wówczas Kościół upomniał się o prawa robotników, o ich godność i o zapłatę gwarantującą życie godne i pozwalające na utrzymanie rodziny. Papież Leon XIII wydał w tej sprawie encyklikę o epokowym znaczeniu, zaczynającą się od słów: *Rerum Novarum*. Leon XIII zwrócił uwagę na zasadniczą godność osoby ludzkiej, a o pracy powiedział, że nie jest ona towarem, gdyż jest ona bezpośrednim działaniem osoby ludzkiej.²³ Każdy człowiek ma prawo do własności prywatnej, także tej, którą nabędzie dzięki osobistemu wysiłkowi własnych rąk. Stąd każdy robotnik zasługuje na godziwą zapłatę za swój wysiłek. Dlatego też pracodawcy muszą sprawiedliwie wynagradzać zatrudnionych robotników.

Śladami papieża Leona XIII poszedł Pius XI, nawiązując do encykliki *Rerum Novarum*, ogłasza encyklikę *Quadragesimo anno*. W niej przywołuje podkreślone już prawa robotników, ale zwraca uwagę również na to, że to obowiązkiem państwa jest stać na straży poszanowania praw wszystkich obywateli i troszczyć się o wspólne dobro obywateli. Zasada dobra wspólnego wraz z zasadami pomocniczości i solidarności stają się podstawowymi zasadami katolickiej nauki Kościoła. Orędzia papieskie, dodajmy tu encyklikę Jana XXIII *Mater et Magistra*, jak też Jana Pawła II *Centesimus annus*, stały się krokami milowymi nauczania społecznego Kościoła i jego troski o każdego obywatela, a szczególnie każdego pracownika. Jest to nauczanie w swojej wymowie realne, wbrew czemu często stoi nowoczesny liberalizm gospodarczy oparty na wolnym rynku, a przeradzający się już dzisiaj w neoliberalizm, w którym bezwzględna konkurencja o rynki zbytu

²³ Por. JAN XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, Cz. 1, 2.

przybiera formę bezpardonowej walki, nie liczącej się z dobrem wspólnym, ani z solidarnością międzyludzką i chęcią niesienia innym pomocy. W tym względzie chrześcijanie mogą wnieść bardzo wiele do życia gospodarczego i społecznego poprzez promowanie katolickiej nauki społecznej, biorąc żywy udział w związkach zawodowych, a jako przedsiębiorcy kształtować ludzki obraz życia społecznego.

Od czasu greckiej starożytności są znane podstawowe wartości życia ludzkiego i społecznego. Są to dobro, prawda i piękno. Cywilizacja rzymska przejęła te wartości, a także przejęła je cywilizacja zachodnia. Dobro tak ważne w życiu ludzkim ma charakter zobowiązujący, a więc obowiązek moralny czynienia dobra, służenia innym i ich wspomaganie. Jednocześnie życie ludzkie musi być budowane na prawdzie. Respektowanie prawdy i życie zgodnie z prawdą jest zadaniem każdego człowieka i wchodzi jednocześnie w jego kulturę życia. W socjologii ujmuje się kulturę jako przejaw aktywności społecznej i osobowej oraz jako przestrzeń komunikacji społecznej.²⁴ Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, na co powołuje się św. Jan Paweł w adhortacji *Christifideles Laici*, określa kulturę następująco: „Przez kulturę rozumiemy wszystko, 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 postępowanie obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia do tego, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości” (ChL 44). Tymczasem dzisiejszy świat odchodzi od tych podstawowych wartości. „Dlatego Kościół zachęca świeckich, aby 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”, mówi Jan Paweł II (ChL 44). Do miejsc pielęgnowania kultury zalicza papież środki społecznego przekazu, zachęcając wiernych świeckich do żywej i twórczej w nich obecności. Na massmediach mających nie tylko cel informacyjny, ale także rozrywkowy, edukacyjny i kształtujący przekazywanymi opiniami postawy odbiorców mediów, ciąży ogromna odpowiedzialność za przekazywane treści.²⁵ Stąd zachęty papieża do włączenia się wiernych

²⁴ Zob. D. CAPAŁA, *Kultura*, Encyklopedia katolicka, Lublin 2004, T. X, kol. 188.

²⁵ Zob. J. ZABIELSKI, *Misja Kościoła wobec dominacji mass mediów w świecie*, w: M. OLSZEWSKI, E. KIRSTUKAS (red.), *Kościół w Europie w dobie współczesnej. Sympozjum w 15-lecie Stu-*

świeckich w różnego rodzaju media z ewangelizacyjną posługą, wnosząc wartości godne ludzkiej osoby. Współczesny rozwój technologii medialnej, informatycznej daje wielkie możliwości wiernym świeckim wykorzystania w lokalnych mediach, w prowadzeniu strony internetowej w parafii i na inne sposoby nie tylko informacji o najnowszych wydarzeniach, ale też do ewangelizacji.

Jednym z miejsc gdzie, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z obywatelskiej wolności, dokonuje się przekazywanie wartości godnych człowieka, są ośrodki edukacyjne. W obecnym tak bardzo zlaicyzowanym świecie, zwłaszcza w Unii Europejskiej, istnieją silne tendencje m.in. do usuwania religii z przestrzeni społecznej. Wydaje się, że ci, którzy to czynią, nie zapoznali się z postanowieniami „Traktatu” (Lizbońskiego) ustanawiającego konstytucję dla Unii Europejskiej. Dokument ten pisze w tytule II części I art. II-70: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz uzewewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach”.²⁶ Co więcej, w „Traktacie” w tym samym tytule i części art. II-73 pkt. 3 postanawia: „Z właściwym poszanowaniem zasad demokratycznych, wolność tworzenia placówek edukacyjnych i prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem religijnymi, filozoficznymi i pedagogicznymi są szanowane, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tej wolności i tego prawa”.²⁷ „Traktat” ten uznaje prawa wierzących, a jednocześnie niejako podsuwa chrześcijanom uaktywnienie się w realizacji własnej religii w kulcie, nauczaniu, tworzeniu placówek edukacyjnych, jak też w publicznym wyznawaniu swojej wiary. Jest to pole działania chrześcijan we współczesnym świecie, w naszym przypadku: w naszej Ojczyźnie w zdecydowanej przeciw większości katolickiej.

W mediach wierni świeccy mogą i mają prawo otwarci reprezentować swoje poglądy katolickie. Również publiczne praktykowanie swojej religii i postaw należy do ich obywatelskiego prawa, jak zapewnia „Traktat”. Zakres kultury jest bardzo szeroki, to oczywiście nauczanie, media, ale także

dium Teologii w Wilnie, Wilno 2010, s. 127.

²⁶ *Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy podpisany w Rzymie 29 X 2004. Protokoły i Załączniki I mi II do Traktatu*, Warszawa 2004, s. 44.

²⁷ Zob. M. OLSZEWSKI, *Edukacja religijna w świetle Konstytucji Unii Europejskiej*, w: M. OLSZEWSKI, E. KIRSTUKAS (red.), *Kościół w dobie współczesnej*, dz. cyt. s. 210-211.

sztuka, teatr, muzyka, film, literatura piękna i różne spektakle. Tam powinny znaleźć się zaangażowani i w pełni aktywni chrześcijanie wnosząc swój ogólnoludzki, godny osoby ludzkiej wkład.

Zakończenie

Papieże XX i XXI wieku nawołują świeckich wiernych do aktywnego włączenia się w życie społeczne. Nauczanie papieży i Kościoła, a także takie opracowania jak omawiana tutaj cywilizacja łacińska F. Konecznego, dają podstawy uporządkowanego i skutecznego działania we współczesnym świecie. Odważne wchodzenie chrześcijan we wskazane dziedziny życia ludzkiego i społecznego: w życie rodzinne, w dziedzinę kultury i gospodarki, mogą i powinny nosić cechy ewangelizacyjne. Cywilizacja chrześcijańska daje w dziele ewangelizacji ogromne możliwości.

Streszczenie

W obecnych czasach coraz częściej się mówi o zagrożeniach wartości cywilizacyjnych. Artykuł niniejszy wskazuje na korzenie i wartości cywilizacyjne w ujęciu Feliksa Konecznego. Wartości wskazane przez niego są aktualne dzisiaj, a odnajdują się one w cywilizacji europejskiej, czerpiące z myśli greckiej, rzymskiego porządku prawnego i chrześcijaństwa. Są one nie tylko zobowiązujące dla chrześcijan, ale są propozycją dla dzisiejszego świata. Artykuł ukazuje, jak na podstawie dokumentów Kościoła, mogą chrześcijanie bronić wartości cywilizacji europejskiej w różnych dziedzinach życia codziennego.

Słowa kluczowe: *świat współczesny, cywilizacja, Feliks Koneczny, chrześcijanie.*

The Christian in the Modern World

Summary

Nowadays, there's more and more concern about the dangers of civilization. This article points to the roots and the values of civilization in the light of Feliks Koneczny. The values indicated by him are still true today, and they are to be found in the European civilization, drawing on Greek thought, Roman law and Christianity. Not only are they binding for Chris-

tians, but they are an option for the world today. The article shows how on the basis of documents of the Church, Christians can defend the values of the European civilization in various areas of everyday life.

Key words: *the world today, civilization, Feliks Koneczny, Christians.*

KS. DARIUSZ TUŁOWIECKI

„KULTURA SPOTKANIA” JAKO ODPOWIEDŹ PAPIEŻA FRANCISZKA NA GLOBALNY PROBLEM SPOŁECZNY BRAKU BEZPIECZEŃSTWA

Treść: 1. Religia – źródło wojen, czy narzędzie pokoju?, 2. „Kultura spotkania” – według Jorge Mario Bergoglio, 3. Świat zagrożony obojętnością, 4. Fundament antropologiczny, 5. Doświadczenie Ameryki Południowej, 6. Stała troska o dialog i solidarność, 7. „Kultura spotkania” papieża i wiernych, 8. Klimat dialogu, 9. Wyjście z egoizmu i obojętności, 10. Pokój wymaga etyki i poszanowania godności człowieka, 11. Pokój – owoc „kultury spotkania”, Wnioski.

Spojrzenie w przeszłość – to integralna cecha społecznego nauczania Kościoła¹. Wewnętrzny dynamizm społecznej doktryny chrześcijańskiej pozwala odczytywać zmieniający się świat i jego problemy w świetle niezmiennych zasad wpisanych w naturę ludzka i uświęconych przez Objawienie². Wraz ze zmianami społecznymi, politycznymi i gospodarczymi, pojawiają się i pojawiać się będą pytania o nowe zjawiska społeczne, na które odpowiedzi poszukują i poszukiwać będą przedstawiciele Kościoła³. Takim nowym pytaniem, które wciąż zadawane jest w czasach społeczeństwa ryzyka, jest pytanie o pokój: Jak go budować? Czy współcześnie jest on w ogóle możliwy? Czy jest on tylko kwestią polityczną? Czy chrześcijaństwo

Ks. Dariusz Tułowicki – dr nauk humanistycznych w zakresie socjologii, adiunkt na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Publikuje z zakresu socjologii religii, socjologii emocji, socjologii rodziny i problemów społecznych oraz katolickiej nauki społecznej.

¹ J. MAZUR, *Inspiracje „Centesimus annus” dla polityki społecznej w ponowoczesnym społeczeństwie*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”. 25-lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, red. J. MAZUR, Kraków 2016, s. 17

² D. TUŁOWIECKI, *Społeczna doktryna chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, p. 695-696.

³ por. D. TUŁOWIECKI, *Wstęp*, w: *Własność intelektualna wobec wolnego rynku i pluralizmu mediów*, Kraków 2014, s. 8.

może pomóc odnaleźć politykom drogę (drogi) do autentycznego pokoju?

1. Religia – źródło wojen, czy narzędzie pokoju?

Myśl społeczna Kościoła zakłada, że istnieje silne powiązanie pomiędzy wiarą chrześcijańską a politycznym porządkiem świata⁴. „Sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki. Państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, zredukowałoby się do wielkiej bandy złodziei” – pisał św. Augustyn, zaś współcześni chrześcijańscy politycy twierdzą, że polityka i wiara stykają się w polu troski o urządzenie sprawiedliwego, nieegoistycznego, coraz bardziej ludzkiego świata. Chrześcijaństwo chce nieść pomoc politykom oraz wszystkim ludziom, by oczyszczać rozum i kształcić sumienie (wrażliwość moralną), by to co sprawiedliwe mogło być tu i teraz rozpoznawane i realizowane⁵.

Jednak nie wszyscy podzielają tę perspektywę. Richard Dawkins w swojej głośnej książce „Bóg urojony” w bardzo wyraźny sposób formuje tezę o wrogości wiary i religii wobec świata. Dlatego – według niego – należy „uwolnić” człowieka i cywilizację od fałszywej „hipotezy Boga”⁶. Postulat „uwolnienia od religii” i „odczarowania świata” nie jest zresztą niczym nowym w myśli społecznej ostatnich stuleci. Stał on u początków socjologii jako nauki mającej konsekwencje terapeutyczne dla społeczności⁷. Natomiast książka Dawkinsa nie jest tylko uzasadnieniem ateizmu, lecz ale także wystąpieniem przeciwko religii. Totalną krytykę wszelkiej religii i postulat „uwolnienia” od niej świata, Dawkins uważa za całkowicie uzasadnione, ponieważ właśnie w religii widzi przyczynę prześladowania nauki, wzniecania fanatyzmu i nietolerancji. Uważa on, że na wiele sposobów religia ma negatywny wpływ na społeczeństwo. Religia – jego zdaniem – nie przynosi pokoju i ładu, lecz przeciwnie: rodzi przemoc między jednostkami i społecznościami funkcjonującymi w ramach różnych kultur, religii i rodzin⁸.

Wobec tak sprzecznych twierdzeń, mogą rodzić się i rodzą pytania: Czy to religia jest w rzeczywistości winna wojnom i stanowi przyczynę niena-

⁴ BENEDYKT XVI, *Deus caritas est*, n. 28.

⁵ N. NEUHAUS, H. LANGES, *Values of Christian Democracy. Some key concepts*, Kisslegg 2011, s. 28.

⁶ R. DAWKINS, *The God Delusion*, Boston-New York 2008, s. 51-98.

⁷ S. WHIMSTER, *Max Weber – Work and Interpretation*, w: *Handbook of Social Theory*, red. G. RITZER, B. SMART, London-Thousand Oaks-New Delhi 2003, s. 54-65.

⁸ R. DAWKINS, *The God Delusion*, Boston-New York 2008, s. 318-387.

wiści? Czy antagonizmu i wrogości uczyli najwięksi przywódcy religijni i założyciele wielkich religii świata: Jezus, Budda, Mahomet? A może raczej religia źle rozumiana, wykorzystywana jako narzędzie polityczne, rozumiana jako forma nacisku na społeczności – czyli zdeformowana i źle wykorzystywana – stać się może źródłem podziałów? I może postępowanie w którym materializuje się wypaczona interpretacja założeń poszczególnych religii uniemożliwia zachowanie pokoju?⁹ A zatem, czy raczej mają chcący wyeliminować Boga ze sceny historii i umysłu człowieka¹⁰, gdyż Bóg jest złem: „Bóg jest przeciw człowiekowi. Każdy postęp człowieka jest zwycięstwem przeciw Bogu”¹¹? Czy też przeciwnie: nauczanie społeczne Kościoła daje istotny wkład w budowanie pokoju oraz oczyszczanie ludzkich zamia-
rów i działań z egoizmów oraz redukcjonistycznych antropologii?¹²

Aby zmierzyć się powyższymi pytaniami oraz rozstrzygnąć, czy chrześcijańska myśl społeczna ma za cel pokój, czy też wrogość, zestawiono wypowiedzi najważniejszego autorytetu religijnego Kościoła katolickiego – papieża Franciszka. Dokonano ich analiz metodą analizy tekstu zastanego. Teksty te dostępne są na oficjalnych stronach Watykanu¹³. W celu podkreślenia oryginalności myśli Franciszka, posłużono się opracowaniami biografów i badaczy nauczania Jorge Mario Bergoglio/papieża Franciszka. Ponieważ myśl Franciszka jest kontynuacją nauczania poprzednich papieży - wprowadzeniem do myśli Franciszka jest synteza nauczania papieży z XX wieku na temat pokoju, konfliktów społecznych oraz wojen.

Wpływ religii, w tym chrześcijaństwa, na powstawanie lub zapobieganie konfliktom między ludźmi doczekał się wielu publikacji i analiz¹⁴. Skrajna postać ateizmu wskazuje właśnie religie jako źródło napięć i konfliktów (Richard Dawkins). Kościół rzymskokatolicki natomiast widzi w chrześcijaństwie drogę do pokoju między ludźmi i między społecznościami. chrze-

⁹ D. TUŁOWIECKI, *Dialogue and the „culture of encounter” as the path to the peace in the modern world (in the light of Pope Francis course)*, „Українське релігієзнавство” 2015, nr 74/75, s. 90-91.

¹⁰ R. ALBERONI, *La cacciata di Cristo*, Roma, 2007, s. 6-8.

¹¹ D. TUŁOWIECKI, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 27.

¹² por. D. TUŁOWIECKI, *Recepcja Centesimus annus w nauczaniu społecznym papieży: Benedykta XVI i Franciszka*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”. 25-lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, red. J. MAZUR, Kraków 2016, s. 371-375.

¹³ <http://w2.vatican.va/content/francesco/en.html> [odczyt 06.10.2016]

¹⁴ por. Д. Туловецки, *The „culture of encounter” as a way to prevent and resolve conflicts in the modern world (in the light of the teachings of pope Francis)*, w: *Религия и/или повседневность*, red. С. И. Шатравский, М. В. Казмирук, Минск 2015, s. 403-404.

ścijańską naukę o pokoju i dialogu rozwijali wcześniejsi papieże: Leon XIII, Pius XI, Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II i Benedykt XVI¹⁵. Szczególne miejsce zajmuje współczesny papież Franciszek i jego spojrzenie na dialog, nazwany „kulturą spotkania”. Analizą nauczania Kościoła na temat pokoju zajmowało się zajmuje się wielu chrześcijańskich naukowców m.in. we Włoszech, Niemczech, Francji, Stanów Zjednoczonych oraz Polsce (Piwowarski, Mazur, Dylus, Fel, Nęcek, Wuwer). Sama myśl społeczna Papieża Franciszka nie została nigdy w całości opracowana, bowiem jej rozwój trwa. Franciszek, jeszcze jako arcybiskup Buenos Aires, doczekał się kilku hiszpańskojęzycznych badaczy, zwłaszcza jezuitów, którzy dziś analizują obecne nauczanie papieża z Argentyny w świetle jego dotychczasowego, argentyńskiego nauczania (Fares, Rodari). Dlatego w tej kwestii ujęcie zagadnienia jest nowie a studium nad „kulturą spotkania” wymagać będzie stałego poszerzania oraz monitoringu nauczania społecznego Franciszka.

2. „Kultura spotkania” – według Jorge Mario Bergoglio

Idea „kultury spotkania” jest od początku widoczna w nauczaniu Papieża z Argentyny. Już kazaniu w czasie mszy inauguracyjnej pontyfikatu (19 marca 2013 roku), mówił – bazując na przykładzie św. Józefa – o konieczności odpowiedzialnych relacji międzyludzkich. Gdy ich zabraknie, gdy zabraknie spotkania, dialogu, czułości, wrażliwości, odpowiedzialności, współczucia, autentycznej otwartości i miłości, wtedy „serce staje się nie-czułe”¹⁶. Gdy ludzie nie wejdą w kulturę spotkania, świat czeka los dramatycznej „kultury obojętności”¹⁷. Obojętność jest natomiast jedną z przyczyn niesprawiedliwości, która rodzi wojnę. Franciszek w 2016 roku powiedział nawet wprost, że świat współczesny jest w stanie wojny. Wracając ze spotkania z młodzieżą w Krakowie w czasie Światowych Dni Młodzieży mówił na pokładzie samolotu, że obecnie bardzo często mówi się o „braku bezpieczeństwa”, tymczasem właściwe jest mówić o „wojnie”. „Świat jest w stanie wojny” – powiedział. Według Franciszka istnieje tendencja, by ten stan wojny prezentować jako „wojna religijna”, między innymi pomiędzy islamem a chrześcijaństwem. Ale wojna ta nie ma charakteru religijnego, a różnice religijne są wykorzystywane przez tych, którzy na wojnie chcą

¹⁵ D. TUŁOWIECKI, *Dialogue and the „culture ...* art. cyt., s. 95-108.

¹⁶ FRANCISZEK, *Homilia w czasie mszy na rozpoczęcie pontyfikatu*, Rzym 19 marca 2013.

¹⁷ *Msza święta w Domu św. Marty*, 12 września 2016, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka-W/WP/franciszek_i/homilie/swmarta_13092016.html [odczyt 03.10.2016].

wzmocnić swój kapitał i wpływy. Papież stwierdził, że jest to wojna interesów, wojna o pieniądze, o zasoby, o naturę, o panowanie nad narodami. „Nie mówię o wojnie religijnej. To inni chcą, żeby to była wojna religijna”¹⁸. Papież wyraźnie przeciwstawia się wojnie, zaś klucz do jej zapobiegania i budowania pokoju widzi właśnie w „kulturze spotkania”.

W swej pierwszej encyklice przypomniał on, że wiara chrześcijańska nadała relacjom ludzkim nowy sens: braterstwa. Ta nowa jakość międzyludzkich odniesień – braterstwo – jest według Franciszka ważnym wkładem chrześcijaństwa w budowanie dobra wspólnego ludzkości oraz ładu międzynarodowego oraz pokoju. Wedle „Lumen fidei” wiara – jako odpowiedź człowieka na nieskończoną i czułą miłość Boga, powoduje zmianę spojrzenia człowieka na człowieka. Gdy człowiek czuje się kochany – zaczyna kochać innych, tak jak, gdy nigdy nie był kochany – może mieć trudności z okazywaniem miłości. Miłość Boga – co jest rozumowaniem ściśle teologicznym – uzdalnia do widzenia w drugim człowieku brata i siostry, i uwalnia od egoizmu i przemocy relacje między społecznościami, które też przecież tworzą ludzi.

„Właśnie dzięki powiązaniu z miłością światło wiary konkretnie służy sprawiedliwości, poszanowaniu praw i pokojowi. Wiara rodzi się ze spotkania z pierwotną miłością Bożą, w którym ukazuje się sens i dobroć naszego życia. Zostaje ono oświecone w takiej mierze, w jakiej włącza się w dynamikę zapoczątkowaną przez tę miłość, to znaczy, gdy staje się drogą zmierzającą do pełni miłości i jej praktykowaniem. Światło wiary jest w stanie uwydatnić bogactwo ludzkich relacji, to, że mogą trwać, być wiarygodne, ubogacać wspólne życie. Wiara nie oddala od świata i nie jest czymś oderwanym od konkretnego zaangażowania współczesnych ludzi. Bez wiarygodnej miłości nie byłoby niczego, co sprawia, że ludzie prawdziwie są zjednoczeni. Jedność między nimi byłaby do pomyślenia jedynie jako oparta na użyteczności, wspólnych interesach, lęku, ale nie na dobru wspólnego życia czy na radości, jaką może budzić po prostu obecność drugiego człowieka. Wiara pozwala zrozumieć architekturę relacji ludzkich, ponieważ dostrzega ich głęboki fundament i ostateczne przeznaczenie w Bogu, i w Jego miłości, dzięki temu oświeca sztukę budowania, służąc dobru wspólnemu. Tak, wiara jest dobrem dla wszystkich, jest dobrem wspólnym, jej światło nie oświeca tylko wnętrza Kościoła i nie służy jedynie budowaniu wiecznego miasta w zaświatach. Po-

¹⁸ Franciszek: *świat jest w stanie wojny*, w: <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatea,2/papiez-na-swiecie-trwa-wojna,663985.html> [odczyt 20.09.2016]

*maga nam ona budować nasze społeczności, tak by zmierzały ku przyszłości dającej nadzieję. [...] Te słowa odnoszą się do ich sprawiedliwości w rządzeniu, do owej mądrości, która przynosi ludowi pokój*¹⁹. Pokój jest, bowiem możliwy jedynie przez współdziałanie i współpracę wszystkich ludzi. Wiara, zatem daje pole do budowania pokojowego współistnienia²⁰.

3. Świat zagrożony obojętnością

Franciszek zauważa także, że zanik lub wprost brak wiary stanowi zagrożenie dla relacji międzyludzkich i może przyjąć nawet postać „globalizacji obojętności”²¹: *„Gdy zanika wiara, pojawia się ryzyko, że zanikną również fundamenty życia, jak ostrzegał poeta T. S. Eliot: «Potrzebujecie może, by wam powiedziano, że nawet te skromne osiągnięcia / budzące w was dumę z uładzonego społeczeństwa / z trudem przeżyją wiarę, której zawdzięczają swoje znaczenie?». Jeżeli usuniemy wiarę w Boga z naszych miast, osłabnie zaufanie między nami, będziemy razem tylko ze strachu i zagrożona będzie stabilność*²². Brak relacji, w których ludzie patrzą na siebie z szacunkiem, jako na osoby, zagraża wprost cywilizacji. Podejście takie jest antycywilizacyjne zarówno na poziomie zagrożenia natury, jak i łamania sprawiedliwości, – czyli ekologii społecznej²³.

Franciszek widzi silną pokusę obojętności, która niszczy międzyludzkie odniesienia: *„Obojętność wobec bliźniego i wobec Boga jest realną pokusą także dla nas, chrześcijan. [...] Bóg nie jest obojętny na świat – kocha go do tego stopnia, że daje swojego Syna dla zbawienia każdego człowieka. Przez wcielenie, życie ziemskie, śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego otwiera się definitywnie brama między Bogiem a człowiekiem, między niebem a ziemią. A Kościół jest niczym ręka, która trzyma tę bramę otwartą poprzez głoszenie Słowa, sprawowanie sakramentów, dawanie świadectwa wiary, która działa przez miłość. Jednakże świat ma tendencję do zamykania się w sobie i zamykania tej bramy, przez którą Bóg wchodzi w świat, a świat w Niego*²⁴. Obo-

¹⁹ FRANCISZEK, *Lumen fidei*, n. 51.

²⁰ por. FRANCISZEK, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w Malmö Arena*, 31 października 2016.

²¹ FRANCISZEK, *Orędzie na Wielki Post 2015*.

²² FRANCISZEK, *Lumen fidei*, n. 55.

²³ J. MAZUR, *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagrożenia w zarysie*, Kraków 2016, s. 200-201.

²⁴ FRANCISZEK, *Orędzie na Wielki Post 2015*.

jętność ta może mieć współcześnie bardzo różnorodny oblicza: prześladowań najsłabszych, także nienarodzonych²⁵, prześladowań chrześcijan²⁶, eliminacji „ludzi niepotrzebnych”: starych, młodych, emigrantów, bezrobotnych²⁷, wykorzystywania biednych przez bogatych i budowania bogactwa poprzez generowanie biedy²⁸. Obojętność ta wymaga identyfikacji, żalu i nawrócenia: „Jako jednostki, przyzwyczajeni już do stylów wywołanych zarówno przez błędnie rozumianą kulturę dobrobytu czy też „nieuporządkowane pragnienie konsumowania więcej niż faktycznie potrzeba” (LS, 123), oraz jako uczestnicy „systemu który narzucił logikę zysku za wszelką cenę, nie bacząc na wykluczenie społeczne lub niszczenie natury”, żałujmy za zło, jakie wyrządzamy naszemu wspólnemu domowi”²⁹.

W nauczaniu papieża z Argentyny odpowiedzią na zagrażającą światu „globalizację obojętności” jest „kultura spotkania” tworząca „globalizację miłości”³⁰. Czym jest, wedle Jorge Mario Bergoglio „kultura spotkania”? Wedle papieża z Buenos Aires pojęcie ma silne uzasadnienie w relacji wiary. Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi w Jezusie Chrystusie, człowiek zaś często boi się wyjść naprzeciw Bogu i spotkać się z Nim. Człowiek ma tendencje do zamykania się na innych w sobie. Jak to przełamać? Według Franciszka – właśnie poprzez spotkanie. Pierwszym – nadającym życiu nowy wymiar egzystencjalny – spotkaniem jest wiara. Ona „otwiera” na innych i prowadzi do życia w „kulturze spotkania”, nie zaś w kulturze alienacji, potyczki, podziału, starcia. „*Ja wiarę wyniosłem z domu, a moją pierwszą nauczycielką była babcia. Ona uczyła mnie, co to znaczy wierzyć i ona prowadziła do kościoła*” – mówił Franciszek w czasie modlitwy w Wigilię Zesłania Ducha Świętego 18 maja 2013 roku. Nawiązał do doświadczenia spowiedzi, które zmieniło jego życie. „*Wówczas w konfesjonale doświadczyłem spotkania z Kimś, kto na mnie czekał*”. Ta spowiedź miała zmienić życie młodego Jorge. „*Musimy pamiętać, że Bóg zawsze nas poprzedza na naszej drodze. My gdzieś idziemy, a On już tam jest i na nas czeka*” – mówił Papież podkreślając, że wiara wzrasta tylko w czasie naszych spotkań z

²⁵ FRANCISZEK, *Przemówienie do włoskich lekarzy katolickich*, 15 listopada 2014.

²⁶ FRANCISZEK, *Medytacja kończąca Drogę Krzyżową w Koloseum*, 3 kwiecień 2015.

²⁷ FRANCISZEK, *Akt zawierzenie miasta i Sardynii Matce Bożej z Bonaria w Cagliari*, 22 września 2013; FRANCISZEK, *Homilia w czasie mszy św. w Sanktuarium Matki Bożej w Bonaria*, 22 września 2013; FRANCISZEK, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015*.

²⁸ FRANCISZEK, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2014.

²⁹ FRANCISZEK, *Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia*, 1 września 2016.

³⁰ FRANCISZEK, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2015*.

Chrystusem.

W czasie tej samej katechezy Franciszek wygłosił do zebranych bardzo osobiste i oparte na własnym doświadczeniu uzasadnienie swego spojrzenia na „kulturę spotkania”: „Zadajcie sobie takie pytanie: ile razy Jezus jest wewnątrz i puka do drzwi, aby wyjść, wyjść na zewnątrz, a my nie pozwalamy Mu wyjść ze względu na nasze przekonania, ponieważ wielokrotnie zamykamy się w nietrwałych strukturach, które jedynie sprawiają, że jesteśmy niewolnikami, a nie wolnymi synami Bożymi? W owym «wyjściu» ważne jest «pójście na spotkanie». To słowa dla mnie bardzo ważne: spotkanie z innymi. Dlaczego? Ponieważ wiara jest spotkaniem z Jezusem, a my musimy czynić to, co czyni Jezus: spotykać innych. Tworzymy kulturę starcia, potyczki, podziału, kulturę, w której ktoś, jeśli nie jest mi potrzebny, to go odrzucam precz, tworzymy kulturę odrzucenia. Zachęcam was, abyście o tym dobrze pomyśleli – i to jest częścią kryzysu – o starszych, którzy są mądrością każdego ludu, o dzieciach [...]. To jest kultura odrzucenia! Lecz my musimy iść na spotkanie i musimy tworzyć naszą własną «kulturę spotkania», kulturę przyjaźni, kulturę, gdzie spotykamy braci, gdzie możemy rozmawiać z tymi, którzy nie myślą tak jak my, nawet z tymi, którzy wyznają inną wiarę, którzy nie podzielają naszych poglądów. Wszyscy mają coś wspólnego z nami: są obrazem Boga, są dziećmi Bożymi. Iść na spotkanie ze wszystkimi, bez prowadzenia negocjacji o naszej przynależności”³¹.

Należy domniemywać, że teoretyczne rozumienie „kultury spotkania” Jorge Mario Bergoglio zbudował na myśli Romana Guardiniego, którą studiował przygotowując rozprawę doktorską. Koncepcja tego teologa odnośnie zagadnienia „spotkania” zakłada, że autentyczne spotkanie między osobami powinno spełniać następujące warunki: wolność, szacunek, słuszny dystans, uszanowanie drugiego, dialog. Spotkanie ma autentycznie miejsce tylko wówczas, gdy osoby wchodzą we własne przestrzenie, poddają się dwukierunkowym działaniom: „jestem zraniony przez promień jego istnienia, kiedy jestem dotknięty jego działaniem”³². Tak też interpretował „spotkanie” Bergoglio, gdy w latach 90-tych XX wieku mówił: „Autentyczne zbliżenie się do każdego cierpiącego człowieka jest otwarciem serca, pozwoleniem na «wzruszenie się», dotknięciem rany, wzięciem na plecy ranego; [...] Będziemy z tego sądzeni”³³.

³¹ FRANCISZEK, *Przemówienie w czasie czuwania modlitewnego w Wigilię Zesłania Ducha Świętego*, 18 maj 2013.

³² R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, Buenos Aires 1994, s. 40.

³³ J. H. BERGOGLIO, *Reflexiones en esperanza*, Buenos Aires 1992, s. 16.

4. Fundament antropologiczny

„Kultura spotkania” ma silny fundament antropologiczny. Kluczem do jej zrozumienia jest chrześcijańska wizja osoby ludzkiej, w czym zresztą bezpośrednio nawiązuje do personalizmu, a w szczególności do papieży: Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI³⁴. *„Każda istota ludzka - przypomina – jest zawsze święta i nienaruszalna w jakiegokolwiek fazie swego rozwoju. Jest ona celem samym w sobie, a nigdy środkiem do rozwiązania innych trudności. (...) Sam rozum wystarczy, aby uznać nienaruszalną wartość każdego ludzkiego życia, ale jeśli spojrzymy na nie w świetle wiary, wszelki gwałt zadany osobistej godności osoby ludzkiej wzywa o pomstę przed obliczem Bożym i jest obrazą Stwórcy człowieka”*³⁵. W związku z tym podkreśla, że godność osoby ludzkiej oraz dobro wspólne powinny stać u podstaw wszelkiej polityki i ekonomii.

Źródłem autentycznego spotkania dla chrześcijan jest spotkanie z Bogiem na modlitwie. Wówczas ma miejsce owo „dotknięcie Boga”, wejście w Jego przestrzeń, doznanie zmian, jakie Bóg sprawia w człowieku. Jedną z aktywności Boga w człowieku dokonującą się poprzez spotkanie na modlitwie jest służba. Poprzez służbę bliźniemu dokonuje się owo „dotknięcie ran” i „wzięcie na plecy” – jak Samarytanin okaleczonego przez zbójców w Ewangelii. *„Kontakt, spotkanie wyraża się wtedy, kiedy również drugi człowiek «spotyka» właśnie mnie”*³⁶. Gdy zaś człowiek nie jest zdolny do spotkania, do komunikacji – traci zdolność kochania, szukania dobra i bycia sprawiedliwym. Jego chorobą staje się przyzwyczajenie, schematyczność, obojętność, snobizm, gnuśność. *„To nie następuje jeszcze wtedy, kiedy dusza popada w błędy, ponieważ w takim przypadku wszyscy bylibyśmy chorzy, bowiem wszyscy mylimy się; a nawet nie wtedy, kiedy okłamuję [...], lecz popada w chorobę, kiedy radykalnie zatracą związek z prawdą”*³⁷.

Autentyczne spotkanie otwiera człowieka, zmienia życie, pozwala czynić dobro³⁸. „Człowiek spotkań” to człowiek pełen życia. Jego relacja do świata jest bardzo młoda, potrafi zachować otwartość i cieszyć się poznawaniem prawdy, ma umiejętność przeżywania spotkań i zachowuje trwa-

³⁴ M. PRZECISZEWSKI, *Mysł społeczna Franciszka: Kościół budowniczym kultury spotkania*, w: <http://niedziela.pl/arttykul/18862/Mysl-spoeczna-Franciszka-Kosciol> [odczyt 20.09.2016].

³⁵ Franciszek, *Evangelii gaudium*, n. 213.

³⁶ J. H. BERGOGLIO, *Reflexiones en esperanza*, Buenos Aires 1992, s. 40.

³⁷ R. GUARDINI, *La existencia del cristiano*, Madrid 1997, s. 459.

³⁸ FRANCISZEK, *Amoris Laetitia*, n. 94.

łość relacji aż do sędziwego wieku³⁹. Otwartość Jorge Mario Bergoglio – jak twierdzi ona sam – zrodziła się ze spotkania z Jezusem. „*Było to osobiste spotkanie, które dotknęło mojego serca i nadało mi kierunek oraz nowy sens mojemu życiu*”⁴⁰. Dlatego on sam, jako chrześcijanin i papież, ale także jako autorytet religijny zachęca siebie i innych do odnawiania w sobie tego spotkania z Jezusem i uczynienia go wciąż świeżym i nowym: „by Ewangelia przynosiła owoce także dzisiaj, żąda się od nas, abyśmy trwali jeszcze mocniej w Panu”. To zjednoczenie wiary z Bogiem daje akceptację siebie i owocuje przyjaźnią względem innych⁴¹.

5. Doświadczenie Ameryki Południowej

Zanim Jorge Mario Bergoglio został biskupem Rzymu, bardzo silnie naznaczyło go jego argentyńskie doświadczenie jezuita i biskupa stolicy kraju. Jako jezuita – także profesor i rektor wyższej jezuickiej uczelni – badał współczesny rozdźwięk pomiędzy Ewangelią a kulturą, między strukturami Kościoła a wiernymi. Wówczas to stawiał pytania o przestrzeń spotkania świata i Ewangelii, ludzi prostych a treściami nauczonymi przez hierarchów. Szukał przestrzeni spotkania koniecznej dla ewangelizacji w różnorodności kultur i wielości doświadczeń prostych ludzi. Wówczas uwagę jego zwróciła „dusza ludu” – zmysł zwykłych ludzi, którzy mają silne poczucie własnej godności, naznaczone ważnymi wydarzeniami z historii osobistej czy regionu, swój sposób odbierania i kochania Boga, swą niezależność. Ta obserwacja doprowadziła go do postawy słuchania: „*O co pyta mnie mój lud? Do czego mnie wzywa? Potrzebna jest odwaga słuchania...*”⁴².

Bergoglio nie zakładał nigdy, że prosi ludzie, Indianie, potomkowie byłych niewolników i ludzie mieszkający w górach i prowadzący bardzo prosty i ubogi sposób życia nie mają zdolności wypowiedzenia racji, wymagają mówienia „za nich” i „do nich”. Oni także mają zdolność głosu, która wymaga zdolności słuchania. Ta zdolność jest jednak uwarunkowana pokorą słuchających⁴³. Owo „słuchanie” prowadzi – wedle Bergoglio – do działania na rzecz ubogich i uciśnionych. „*Cierpliwie i idąc razem z biedny-*

³⁹ R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Madrid 2000, s. 190.

⁴⁰ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 27.

⁴¹ FRANCISZEK, *Przemówienie podczas spotkania z prawosławnym katolikosem-patriarchą całej Gruzji Eliaszem II*, 30 września 2016.

⁴² D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 34-35.

⁴³ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 34.

mi odkrywamy, w czym możemy im pomagać, po tym, kiedy najpierw zaakceptujemy, że od nich możemy otrzymywać. Bez tego długie kroczenie z nimi, działanie na rzecz ubogich i uciśnionych byłoby w sprzeczności z naszymi interesami i uniemożliwiłoby im okazanie nam swoich aspiracji i zdobywanie narzędzi dla siebie do efektywnego przyjmowania osobiście ich przyszłości indywidualnej i zbiorowej⁴⁴.

Odpowiedzią na postawę „spotkania” jest – Bergoglio – według solidarność. Wykluczenie jednych z głównych nurtów życia, z posiadania, decyzyjności ekonomicznych i politycznych, z dostępu do kultury, medycyny, prawa – rodzi potrzebę nowego, bardziej sprawiedliwego zarządzania. Brak kontroli nad władzą, która stała się „anonimowa”, wolna od odpowiedzialności za brak sprawiedliwości, prowadzi świat do czasów prymitywizmu: „wpędza w strach pustyni i horror ciemności⁴⁵. „Człowiek ponownie znajduje się wobec chaosu⁴⁶. Solidarność jednoczy grupę i jednostki. Jest wartością przeciwstawianą przez Bergoglio egoizmowi i władzy silniejszego. „Solidarność jako sposób tworzenia historii; solidarność jako żywe środowisko, gdzie konflikty, napięcia i przeciwności dążą do jedności w «wielorakiej formie», która rodzi życie⁴⁷. To spotkanie jest możliwe na gruncie wiary i Kościoła. Kościół – z natury powszechny – jest skierowany do wszystkich ludzi i wszystkich kultur, nikt nie jest wykluczony z zaproszenie do niego. Nie wyklucza z niego ani pozycja społeczna, ani grzeszność. Przyszłemu papieżowi Franciszkowi bliskie są słowa z „Braci Karamazow” Dostojewskiego: „To jest lud, który pomimo swoich słabości swoich grzechów, jest autentycznie ludzki, i pomimo całej nikczemności jest bogaty w wartości i zdrowy, ponieważ zanurza swoje korzenie w fundamentalnej strukturze bytu⁴⁸.

6. Stała troska o dialog i solidarność

Ale zarówno dialog, jak i solidarność oraz jedność nie są dane raz na zawsze. Wymagają stałej troski i budowy, wymagają odnawiania spojrzenia na drugiego jako brata i oczyszczania świadomości z rządów, egoizmów i ideologii religijnych. Dlatego mówił Franciszek w czasie spotkania z politykami w Azerbejdżanie: „Ten wspólny wysiłek w budowaniu harmonii mię-

⁴⁴ J. H. BERGOGLIO, *Reflexiones espirituales*, San Miguel 1987, s. 308.

⁴⁵ J. H. BERGOGLIO, *Reflexiones espirituales*, San Miguel 1987, s. 290.

⁴⁶ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 38.

⁴⁷ J. H. BERGOGLIO, *Reflexiones espirituales*, San Miguel 1987, s. 297.

⁴⁸ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 40-41.

dzy różnicami ma szczególne znaczenie w tym okresie, ukazuje bowiem, że można głosić swoje idee i swoją koncepcję życia, nie naruszając prawa tych, którzy wyznają inne poglądy i wizje. Wszelka przynależność etniczna czy ideologiczna, podobnie jak każda prawdziwa religia może jedynie wykluczyć postawy i koncepcje, które instrumentalizują swoje przekonania, swoją tożsamość lub imię Boga, by usprawiedliwiać plany niesprawiedliwości i dominacji. [...] Niestety, świat przeżywa dramat wielu konfliktów, które wypływają z nietolerancji, podsycanej przez agresywne ideologie i zaprzeczanie w praktyce praw najsłabszych. Aby skutecznie przeciwstawić się tym niebezpiecznym tendencjom, musimy rozwijać kulturę pokoju, karmiącą się nieustanną gotowością do dialogu oraz świadomością, że nie ma rozsądnej alternatywy dla cierpliwego i wytrwałego poszukiwania wspólnych rozwiązań, przez uczciwe i stałe negocjacje⁴⁹.

Jorge Mario Bergoglio jako arcybiskup Buenos Aires nakreślił w swych wystąpieniach trzy filary „kultury spotkania”. Badacz myśli obecnego papieża Diego Fares SI dotarł do pierwszej wypowiedzi na temat „kultury spotkania” z 1999 roku. Miała ona miejsce 1 września 1999 roku w trakcie spotkania z nauczycielami i wychowawcami. W trakcie przemówienia zatytułowanego „Wychowywać w kulturze spotkania” Bergoglio użył terminu w kontraście do kultury podziałów i braku integracji: „[...] w tych trudnych czasach wymaga się od nas jeszcze więcej: aby nie wspierać tych, którzy pragną przekształcić w kapitał niechęć, zapomnienie naszej podzielonej historii, lub cieszą się z osłabienia więzi społecznych⁵⁰”. Bergoglio – świadomy różnic we własnym kraju, także różnic wygenerowanych historycznie – wiedział, że społeczność ma jednak potrzebę spotkania, jedności, a „pamięć zbiorowa” jest bazą, na której można budować dialog⁵¹. Wierzył, że człowiek nie odrzuci bezinteresowności, a przyjmie „wysiłki i działania wspólne, wzrost inicjatyw lokalnych, rozwój licznych grup wzajemnego wsparcia [...]”⁵².

W ważnym dla Kościoła rzymskokatolickiego Ameryki Południowej dokumencie, którego Prymas Argentyny był ważnym redaktorem, zapisał fundament antropologiczny „kultury spotkania”. Przywołuje w nim na-

⁴⁹ FRANCISZEK, *Przemówienie do członków Korpusu Dyplomatycznego w Azerbejdżanie*, 2 października 2016.

⁵⁰ J. M. BERGOGLIO, *Educare en la cultura del encuentro, Przemówienie do wychowawców*, 1 września 1999.

⁵¹ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 46.

⁵² J. M. BERGOGLIO, *Educare en la cultura del encuentro, Przemówienie do wychowawców*, 1 września 1999.

uczanie Kościoła, co do powołania człowieka do spotkania z Bogiem, spotkania, którego celem jest pełnia życia, a które dokonało się w zjednoczeniu Boga i człowieka w Osobie Jezusa Chrystusa. On zjednoczył się, poprzez fakt bycia człowiekiem, z każdym człowiekiem i chce, by ludzie jednoczyli się ze sobą we wspólnocie wiary – Kościele. Przywołuje także grzechy społeczności latynoamerykańskich, które niszczą to spotkanie, określając je mianem „bójek i strac”⁵³. Kreśli także piękno i pełnię życia w jedności z innymi, w kontraście życia wyizolowanego: 1). doświadczenie spotkań personalnych; 2). życie obfitujące, które domaga się spotkania, stabilizuje i rozwija się przezwyciężając uprzedzenie międzypokoleniowe; 3) życie obfitujące, które domaga się spotkania uwalnia od izolacji wynikającej z przymusu samorealizacji, samozadowolenia, klerykalizacji, wykluczenia⁵⁴. Jako Prymas Argentyny wyodrębnił także warunki prowadzenia dialogu: zdolność słuchania. „*Monologi nic nie dają*” - twierdził, a autyzm intelektu i autyzm uczuciowy prowadzą do wewnętrznej pustki. Przełamanie autyzmu oraz wejście w dialog – daje tożsamość, ponieważ – według Bergoglio – nie jest możliwa tożsamość bez przynależności, a przynależność to kwestia otwartości i dialogu⁵⁵. „*Dzięki dialogowi ożywiamy się, gdyż nie jestem już ja, jesteśmy my; dialogujemy[...]*”⁵⁶.

7. „Kultura spotkania” papieża i wiernych

Wypracowane w Argentynie spojrzenie na świat Jorge Mario Bergoglio przeniósł do Rzymu. Żyjąc w „kulturze spotkania” z ludźmi jako arcybiskup Buenos Aires, takim stał się jako biskup Rzymu. „*[Pomiędzy okresem w Buenos Aires a Rzymem] nie ma zasadniczych różnic. Nowość polega na wielkiej radości i wyjątkowej sile wynikającej z jego wieku. On zawsze był blisko ludzi, przede wszystkim biednych i prostych. Nigdy nie był «księciem» i to się nie zmieniło*”⁵⁷. Jako najważniejszy biskup w Kościele rzymskokatolickim jest oceniany jako „człowiek spotkania”, a w momencie wyboru – prosząc ludzi o modlitwę za siebie i kłaniając się zgromadzonym przez

⁵³ *Propuestas de Aparecida para la Pastoral de la Iglesia Argentina*, 15 de junio de 2009.

⁵⁴ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s.50-51.

⁵⁵ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s.51-52.

⁵⁶ J. M. BERGOGLIO, *Trzeba budować kulturę spotkania. Wykład podczas XII Dni Duszpasterstwa Społecznego*, 19 listopada 2009.

⁵⁷ V. M. FERNÁNDEZ, *Papież Franciszek: Dokąd prowadzi Kościół? Rozmowa z Paolem Rodarim*, Kęty 2014, s. 116.

Bazylika św. Piotra katolikom – mówił o nowej formule spotkania, w którą wszedł: ludu zjednoczonego ze swoim pasterzem: „*A teraz wyruszamy w drogę: Biskup i lud. W drogę Kościoła Rzymu, tego, który przewodzi w miłości wszystkim Kościołom, drogę braterstwa, miłości, wzajemnego zaufania. Módlmy się zawsze za siebie nawzajem: jedni za drugich. Módlmy się za cały świat, aby panowało wielkie braterstwo. [...] ale najpierw mam do was prośbę: zanim Biskup pobłogosławi lud, proszę was, byście pomodlili się do Pana, by pobłogosławił mnie: o modlitwę ludu proszącego o błogosławieństwo dla swojego biskupa. Niech ta wasza modlitwa za mnie będzie w milczeniu*”⁵⁸.

Prośba o modlitwę za siebie nie była jednorazowa. Została ponowiona chociażby wobec młodych pacjentów i ich rodziców w szpitalu dziecięcym w Krakowie-Prokocimiu. Na zakończenie Franciszek powiedział: „*Proszę też was, nie zapominajcie modlić się za mnie*”⁵⁹. Spotkanie wraz z prośbą o modlitwę i błogosławieństwo towarzyszy też spotkaniom ekumenicznym będącym drogą ku jedności⁶⁰. Spotkanie – wedle Franciszka – zawsze jest wyrazem Bożego błogosławieństwa⁶¹.

Ta wspólna droga – biskupa i ludu – nie oznacza, że „kultura spotkania” ogranicza się do chwili. Podobnie jak wyjście Boga ku ludziom, nie jest jednorazowe, krótkie, zamknięte w czasie. Według Franciszka „kultura spotkania” to nie kwestia zamkniętego w przeszłości czasu, lecz terażniejszość, w czasie której buduje się przyszłość. Spotkanie to proces, który wymaga czasu a nie jest przejaw kontroli stanu zastanego⁶².

Każde spotkanie zakłada ponowne spotkanie w przyszłości, swoiste zadanie życia w dialogu, misję polegającą na trwaniu w dialogu z innymi – w „kulturze spotkania”. Dialog, jako ukierunkowane na przyszłość zadanie i styl życia – już na etapie Argentyny – odczytywał Bergoglio, jako drogę do budowania pokoju wewnątrz kraju. Dialog miał przełamać uwarunkowane historycznie „dziedzictwo” pogardy dla „innego brata”, zniszczyć pychę oligarchicznej mentalności, która twierdzi, że „część jest lepsza od całości”. Ukierunkowane na przyszłość zadanie spotkania może budować dobro wspólne narodu, w duchu prawdy, poszanowania każdego człowieka,

⁵⁸ FRANCISZEK, *Apostolskie błogosławieństwo „Urbi et Orbi”*, 13 marca 2013.

⁵⁹ FRANCISZEK, *Pozdrowienie podczas wizyty w Szpitalu Dziecięcym Kraków-Prokocim*, 29 lipca 2016.

⁶⁰ FRANCISZEK, *Przemówienie podczas Boskiej Liturgii w katedrze Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego w Eczmiadynie*, 26 czerwca 2016.

⁶¹ por. FRANCISZEK, *Przemówienie podczas spotkania międzyreligijnego w Baku*, 2 października 2016.

⁶² FRANCISZEK, *Evangelii gaudium*, n. 222-225.

solidarności, wolności i sprawiedliwości⁶³. Człowiek rozwija się, bowiem tworząc i pomnażając dobro wspólne. Wspólnota nie zabija indywidualności, nie jest prostą sumą jednostek, lecz pozwala wypracować nową jakość życia jednostki i społeczeństw: *„Całość jest czymś więcej niż część i czymś więcej niż ich prosta suma. Nie trzeba więc zbytnio upierać się przy sprawach szczegółowych. Trzeba zawsze poszerzać spojrzenie, by rozpoznać większe dobro, przynoszące korzyści wszystkim. Ale trzeba to czynić, unikając pokusy ucieczki, wykorzenienia. Należy zapuścić korzenie w urodzajnej ziemi i w historii własnego miejsca, będącego Bożym darem. Pracujemy w tym, co małe, bliskie, ale w szerszej perspektywie. Podobnie osoba, która zachowując swoje specyficzne cechy, nie ukrywając swej tożsamości, kiedy z całym sercem włącza się w jakąś wspólnotę, nie zanika, ale otrzymuje nowe bodźce do własnego rozwoju”*⁶⁴.

To ukierunkowanie dialogu na przyszłość wyraźnie widoczne jest w papieskiej myśli. Franciszek pisze w jednym z orędzi: *„Jest wiele konfliktów rozgrywających się przy ogólnej obojętności. Wszystkich mieszkających w krajach, w których broń narzuca terror i zniszczenie, zapewniam o mojej osobistej bliskości, a także bliskości całego Kościoła. Jego misją jest niesienie miłości Chrystusa także do bezbronnych ofiar zapomnianych wojen przez modlitwę o pokój, służenie rannym, głodnym, uchodźcom, wysiedlonym i żyjącym w strachu. Kościół podnosi również swój głos, by do odpowiedzialnych dotarł krzyk bólu tej cierpiącej ludzkości i by położono kres nie tylko wszelkiej wrogości, ale także wszelkiej niesprawiedliwości i pogwałceniu podstawowych praw człowieka. Dlatego pragnę skierować stanowczy apel do tych, którzy z bronią w ręku sięgają przemoc i śmierć: odkryjcie na nowo swojego brata w tym, którego uważacie dziś jedynie za wroga, którego trzeba zabić, i powstrzymajcie swą rękę! Wyrzeknijcie się drogi walki zbrojnej i wyjdźcie na spotkanie drugiego człowieka z dialogiem, przebaczeniem i pojednaniem, aby odbudować wokół was sprawiedliwość, zaufanie i nadzieję! W tej perspektywie jest jasno widoczne, że w życiu narodów konflikty zbrojne stanowią zawsze rozmyślnie zanegowanie wszelkiej możliwej zgody międzynarodowej, powodując głębokie podziały i bolesne rany, do których zabliźnienia potrzeba wielu lat. Wojny stanowią praktyczną rezygnację z wysiłków na rzecz osiągnięcia tych wielkich celów ekonomicznych i społecznych, które wyznaczyła sobie wspólnota międzynarodowa”*⁶⁵. Zamknijcie na przyszłość, na wspól-

⁶³ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 61.

⁶⁴ FRANCISZEK, *Evangelii gaudium*, n. 235.

⁶⁵ FRANCISZEK, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2014, n. 7.

notę, na procesualność, na drugiego człowieka, redukuje człowieczeństwo i niszczy wszelkie społeczności: „*Drodzy bracia i siostry, nie wpadajmy w pułapkę zasklepienia się w sobie, będąc obojętnymi na potrzeby braci i zatroskanymi jedynie o nasze interesy. Właśnie na tyle na ile otwieramy się na innych, nasze życie staje się owocne, społeczeństwa zdobywają na nowo pokój, a osoby odzyskują swoją pełną godność*”⁶⁶.

8. Klimat dialogu

Wedle papieża niezwykle ważny jest klimat spotkania. Badacz myśli Kardynała Bergoglio – Diego Fares SJ – określił ów emocjonalny klimat mianem „muzyki”. Za terminem tym kryje się swoiste nastawnie tworzących „kulturę spotkania”: zaufanie, brak lęku przed drugim człowiekiem, dobra wola, wzajemne słuchanie, rozmowa, emocje, intuicja. „*Otwórzmy się na ich intuicję*” – mówił o dialogu z młodymi politykami zakładając ich dobrą wolę, świeże spojrzenie, głębokość myśli i „nowość klucza” do postrzegania rzeczywistości i rozwiązywania problemów społecznych⁶⁷. Do emocji i wewnętrznego potencjału odwoływał się w czasie spotkania z duchowieństwem i osobami konsekrowanymi w Krakowie: „*Jakże nie usłyszcie tu echa wielkiej zachęty świętego Jana Pawła II: «Otwórzcie drzwi!»? Jednak w naszym życiu kapłanów i osób konsekrowanych często może pojawić się pokusa, by ze strachu lub wygody pozostać trochę zamkniętymi w nas samych i w naszych środowiskach. Jezus jednak wskazuje drogę tylko w jednym kierunku: wyjść z naszych ograniczeń. To podróż bez biletu powrotnego. Chodzi o to, by dokonać wyjścia z naszego «ja», aby stracić swoje życie dla Niego (por. Mk 8, 35), idąc drogą daru z samego siebie. Z drugiej strony, Jezus nie lubi dróg przemierzanych połowicznie, przymkniętych drzwi, podwójnego życia. Wymaga, by wyruszyć w drogę bez obciążeń, wyjść rezygnując ze swoich zabezpieczeń, mocni jedynie w Nim*”⁶⁸. „Muzykę dialogu” opierał na swych doświadczeniach spotkań z prostymi ludźmi i wytworzonej przez nich religijnej kulturze ludowej. Widział w niej mądrość, oryginalność tradycyjnej narracji i nieformalną wiedzę przesiąkniętą doświadczeniami pokoleń. Religijną kulturę ludową uznał wprost jako ważny składnik życia i budo-

⁶⁶ FRANCISZEK, *Katecheza wygłoszona na Placu św. Piotra*, 26 października 2016.

⁶⁷ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 62.

⁶⁸ FRANCISZEK, *Homilia podczas Mszy świętej w Sanktuarium św. Jana Pawła II*, 30 lipca 2016.

wania relacji⁶⁹.

Pelen „muzyki” klimat emocji i otwarcia zaproponował Franciszek na przykład w trakcie spotkania w przywódcami muzułmańskimi w Jerozolimie. Wygłosił bardzo emocjonalne przemówienie, bez lęku o złe zrozumienie i słuchając przemówienia Wielkiego Muffiego Jerozolimy, szejka Muhamada Ahmada Husseina. Mówił: *„Drodzy bracia, drodzy przyjaciele, z tego świętego miejsca wznoszę z głębi serca apel do wszystkich ludzi i wspólnot, które powołują się na Abrahama: szanujmy się i miłujmy się wzajemnie jako bracia i siostry! Uczmy się rozumieć cierpienie innej osoby! Niech nikt nie wykorzystuje imienia Boga do przemocy! Wspólnie pracujmy na rzecz sprawiedliwości i pokoju!”*⁷⁰. Ta „muzyka” brzmiała też w trakcie powitania na lotnisku w Hawanie. Papież mówił wówczas: *„Od kilku miesięcy jesteśmy świadkami wydarzenia, napełniającego nas nadzieją: procesu normalizacji stosunków między dwoma narodami, po latach oddzielenia. Jest to proces. Jest to znak zwycięstwa kultury spotkania i dialogu nad kulturą konfrontacji, «systemu powszechnego wzrostu (...) nad pogrzebanym raz na zawsze systemem dynastii i grup» (José Martí). Zachęcam przywódców politycznych do dalszego kroczenia tą drogą i do rozwijania wszystkich ich możliwości na dowód wzniosłej służby, do której pełnienia zostali powołani, aby działać na rzecz pokoju i dobrobytu swych narodów, całej Ameryki i jako przykład dla całego świata. Świat potrzebuje pojednania, w tej atmosferze trzeciej wojny światowej «w kawałkach», jaką przeżywamy»*⁷¹.

Niepowtarzalny klimat „kultury spotkania” dobijał się w emocjach wolturariuszy i pracowników dzieł charytatywnych Kościoła rzymskokatolickiego na Sardynii. Franciszek mówił wówczas o intencji pracy w ubogimi: *„Dzieła miłosierdzia musimy prowadzić w sposób miłosierny. Dzieła miłości z miłością, czułością i zawsze w pokorze! Niekiedy w postudze ubogim można się też spotkać z arogancją! Niektórzy dbają w ten sposób o swój wizerunek, ubogimi zapychają sobie usta. Niektórzy wykorzystują ich dla własnych celów bądź dla dobra własnej grupy. Tak, wiem, że jest to ludzkie, ale tak być nie powinno! Powiem więc: jest to grzechem! Byłoby lepiej, gdyby tacy ludzie pozostali raczej w domu»*⁷².

⁶⁹ FRANCISZEK, *Evangelii gaudium*, n. 122-126.

⁷⁰ FRANCISZEK, *Przemówienie w trakcie spotkania z Wielkim Muffi Jerozolimy*, Jerozolima 26 maj 2014.

⁷¹ FRANCISZEK, *Przemówienie podczas powitania na lotnisku w Hawanie*, 19 września 2015.

⁷² FRANCISZEK, *Przemówienie w trakcie spotkania z pracownikami Caritas i ich podopiecznymi: biednymi i więźniami*, Cagliari 22 wrzesień 2013.

9. Wyjście z egoizmu i obojętności

U podstaw „kultury spotkania” w ujęciu Franciszka jest „wyjście”. Jak Bóg wyszedł ze swego stanu by zbliżyć się do człowieka i go zbawić, tak człowiek powinien wychodzić ku innym, szczególnie oddalonym i zmarginalizowanym. Wyjście z siebie – z własnego egoizmu, własnych spraw i własnych zadowoleń – jest krokiem pierwszym. Kolejnym jest wyjście ku tym, których inni skazali na niebyt i stanowią dziś wyrzut sumienia – ubodzy i niepotrzebni. Otwarcie na ubóstwo jest dla Franciszka motywowane teologicznie – zbawienie człowieka dokonało się poprzez ubogie życie i ubóstwo cierpiącego ciała Jezusa z Nazaretu⁷³. Gdy współcześnie można mówić o „ludziach odrzuconych i niepotrzebnych”, których skazuje się na marginalizację, a nawet gettoizację⁷⁴, Franciszek widzi w każdym – tym niepotrzebnym także – osobę, która ma swą godność, swe prawa, swe miejsce na ziemi. Dla papieża Bergoglio ubodzy nie są przypadkiem, problemem, przedmiotem zainteresowania i niesienia pomocy, lecz są ludźmi, osobami, nad których losem można się wzruszyć, a to „wzruszenie przekształca się w komunie”⁷⁵.

Takie przemieniające wzruszenia okazał Franciszek w trakcie podróży na wyspę Lampeduzę i próbował nim „zarazić” świat. Mówił wówczas wspominając afrykańskich emigrantów, których łódź zatonięła na Morzu Śródziemnym: „Śmierć imigrantów na morzu – imigrantów z łodzi, które zamiast stać się drogą nadziei, stały się drogą śmierci. Kiedy kilka tygodni temu dotarła do mnie ta wiadomość, która niestety wielokrotnie się powtarzała, moja myśl powracała do niej nieustannie, jak cień w sercu, który przynosi cierpienie. Toteż czułem, że powinienem przybyć tu dzisiaj, aby modlić się, aby okazać bliskość, ale także aby obudzić nasze sumienia, by to, co się stało, nigdy już się nie powtórzyło. [...] Gdzie jest twój brat?, głos jego krwi wznosi się aż do mnie, mówi Bóg. To pytanie nie jest skierowane do innych – jest skierowane do mnie, do ciebie, do każdego z nas. Ci nasi bracia i siostry usiłowali wyjść z trudnych sytuacji, by znaleźć odrobinę równowagi i pokoju; poszukiwali lepszego miejsca dla siebie i dla swoich rodzin, a znaleźli śmierć. Jak wiele razy ci, którzy tego szukają, nie znajdują zrozumienia, przyjęcia, solidarności! I ich głosy wznoszą się aż do Boga! [...] Dziś nikt nie czuje się za to odpowiedzialny; utraciliśmy poczucie bratniej odpowiedzial-

⁷³ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 69-70.

⁷⁴ Z. BAUMAN, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków 2006, s. 127-156.

⁷⁵ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 70-71.

ności [...]. Kultura dobrobytu, która prowadzi do myślenia o sobie samych, sprawia, że stajemy się nieczuli na wołanie innych, że żyjemy w mydlanych bańkach, które są piękne, ale są niczym, są iluzją płycizny, tymczasowości, która prowadzi do obojętności w stosunku do innych, co więcej prowadzi do globalizacji obojętności. Przyzwyczailiśmy się do cierpienia innych, nie dotyczy nas, nie interesuje, to nie nasza sprawa!⁷⁶

Ubóstwo – w rozumieniu Franciszka – nie ogranicza się wyłącznie do kwestii ekonomicznych, to ubóstwo społeczne: wykluczenie, ubóstwo psychiczne: opuszczenie, ubóstwo kulturowe: odrzucenie. Ubóstwo to rodzi „peryferie”, które na skutek współczesnych dynamizmów wyrzucają rzesze współczesnych ludzi poza margines świata, czyni z nich „zbytecznych” i „odrzuconych”. Mechanizmy wykluczenia widzi Franciszek w kulturze konsumpcyjnej i dominującej „logice produkcji i zysku” a także w staniu poza wspólnotą Kościoła także z powodu samego Kościoła. Pierwsze z nich ma być przezwyciężone przełamaniem logiki zysku, pragnieniem władzy i kultu pieniądza⁷⁷, drugi – nową ewangelizacją⁷⁸. „Musimy teraz postanowić, by żyć tak szlachetnie i sprawiedliwie, jak to możliwe, wychowując nowe pokolenia, by nie odwracały się tyłem do naszych „bliźnich” i wszystkiego wokół nas. Budowanie narodu wzywa nas do uznania, że musimy nieustannie odnosić się do innych, odrzucając mentalność wrogości, aby przyjąć postawę wzajemnej pomocniczości, dając z siebie to, co najlepsze. Jestem przekonany, że możemy to uczynić”⁷⁹.

10. Pokój wymaga etyki i poszanowania godności człowieka

„Kultura spotkania” wyrasta z konkretnej antropologii, której istotą jest rozwój integralny: każdego człowieka i całego człowieka⁸⁰. Nie jest możliwy rozwój jednych, kosztem innych. Taka niesprawiedliwość zagraża rozwojowi i rodzi napięcia. Rozwój, w którym wszyscy współtworzą dobro wspólne, rozwija je, ale też dzięki niemu rozwijają się – służy każdemu człowiekowi i relacjom między nimi. Dlatego – wedle Franciszka – wszystko co przeciwstawia się tak widzianemu autentycznemu rozwojowi i do-

⁷⁶ FRANCISZEK, *Homilia w czasie mszy na wyspie Lampeduza*, 8 lipiec 2013.

⁷⁷ FRANCISZEK, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2014, n. 4.

⁷⁸ FRANCISZEK, *Evangelii gaudium*, n. 25-33.

⁷⁹ FRANCISZEK, *Przemówienie w Kongresie USA*, 24 września 2015.

⁸⁰ PAWEŁ VI, *Populorum progressio*, n. 5.

bru wspólnemu winno być przełamywane poprzez etykę i solidarność⁸¹. Wówczas możliwe staje się „zdrowe współzycie”⁸². *„Jak wiele zrobiono w pierwszych latach trzeciego tysiąclecia, aby podnieść ludzi ze skrajnego ubóstwa! Wiem, że podzielacie moje przekonanie, iż wiele więcej należy jeszcze dokonać i że w czasach kryzysu i trudności gospodarczych nie wolno zatracić ducha globalnej solidarności. Jednocześnie chciałbym was zachęcić, abyście pamiętali o tych wszystkich ludziach wokół nas, którzy są uwięzieni w cyklu ubóstwa. Także oni potrzebują nadziei. Walkę z ubóstwem i głodem trzeba prowadzić stale i na wielu frontach, zwłaszcza zaś z ich przyczynami”*⁸³.

Bez etyki nie jest możliwy pokój – wedle papieża Franciszka. Etyka jest konieczna zarówno w życiu politycznym, jak i ekonomicznym. „Brak etyki w życiu publicznym czyni wiele zła dla całej ludzkości”⁸⁴. Brak etyki rodzi kryzysy: ekonomiczne, polityczne, kulturowe i zagraża pokojowi. zmiana bowiem naturalny – odczytywany w prawie naturalnym – porządek rzeczy. Gdy porządek ten jest zakłócony, cele stają się środkiem. I wówczas – jak twierdzi papież z Argentyny – „pieniądz rządzi”. „Pieniądz musi służyć, a nie rządzić”⁸⁵. „Uwolnienie” świata od etyki, deformuje relacje społeczne, uniemożliwia integrację i sprawia, że ludzie stają się dla innych niewolnikami – środkami do osiągnięcia innych celów: władzy czy pieniędzy. A to będzie rodzić poczucie krzywdy, niesprawiedliwości, wykorzystania, nawet pomsty i odwetu. Dlatego brak etyki w życiu społecznym jest zagrożeniem dla pokoju. Pisał o tym Franciszek w specjalnym liście na 1 stycznia 2015 roku: *„Dziś, podobnie jak w przeszłości, u podstaw niewolnictwa leży koncepcja osoby ludzkiej, która dopuszcza możliwość traktowania jej jak przedmiot. Kiedy grzech niszczy serce człowieka i oddala go od jego Stwórcy oraz podobnych mu ludzi, nie postrzega on ich jako istoty o równej godności, jako braci i siostry w człowieczeństwie, ale jako przedmioty. Osoba ludzka, stworzona na obraz i podobieństwo Boga, siłą, podstępem czy przymusem fizycznym lub psychicznym pozbawiana jest wolności, staje się towarem, czyjąś własnością; jest traktowana jako środek, a nie cel.”* A potem wylicza współczesne formy wykorzystywania ludzi i nowe formy nie-

⁸¹ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s.73-74.

⁸² FRANCISZEK, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego przy Stolicy Apostolskiej*, 16 maja 2013.

⁸³ FRANCISZEK, *Przemówienie w Kongresie USA*, 24 września 2015.

⁸⁴ FRANCISZEK, *Przemówienie w czasie czuwania modlitewnego w Wigilię Zesłania Ducha Świętego*, 18 maj 2013.

⁸⁵ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 80-81.

wolnictwa: „Wśród nich, myślę przede wszystkim o ubóstwie, niedorozwoju i wykluczeniu, szczególnie gdy łączą się one z brakiem dostępu do oświaty lub z rzeczywistością nacechowaną niewielkimi, jeśli w ogóle istniejącymi, możliwościami pracy. Nierzadko ofiarami handlu ludźmi i niewolnictwa są osoby, które szukały sposobu wyjścia z sytuacji skrajnego ubóstwa, często wierząc fałszywym obietnicom zatrudnienia, a zamiast tego wpadły w sieci organizacji przestępczych, zajmujących się *handlem ludźmi*. Sieci te umiejętnie korzystają z nowoczesnych technologii informatycznych, aby wabić dzieci i młodych ludzi w każdym zakątku świata. Do przyczyn niewolnictwa trzeba zaliczyć także korupcję ludzi gotowych na wszystko, żeby się wzbogacić. Istotnie, do wyzyskiwania ludzi i handlu nimi potrzebny jest udział innych, który często uzyskuje się korumpując pośredników, pracowników sił porządkowych czy innych funkcjonariuszy państwowych lub różnych instytucji cywilnych i wojskowych. „Dzieje się tak wtedy, kiedy w centrum systemu gospodarczego jest bóg pieniądza, a nie człowiek, osoba ludzka. Tak, w centrum każdego systemu społecznego i gospodarczego musi być osoba, obraz Boga, stworzona, aby była mianownikiem wszechświata. Gdy osoba zostaje przesunięta i pojawia się bóg pieniędzy, dochodzi do tego przemieszania wartości” Innymi przyczynami niewolnictwa są konflikty zbrojne, przemoc, przestępczość i terroryzm. Wiele osób zostaje porwanych w celu sprzedaży lub zwerbowania jako bojowników czy też wykorzystywania seksualnego. Inne natomiast są zmuszone emigrować zostawiając wszystko, co mają: ziemię, dom, to, co posiadają, a nawet członków rodziny. Muszą one poszukiwać alternatywy dla tych strasznych warunków, nawet za cenę swej godności i przetrwania, ryzykując tym samym, że znajdą się w błędnym kręgu, który je wydaje na łup nędzy, korupcji i ich zgubnych konsekwencji”⁸⁶.

11. Pokój – owoc „kultury spotkania”

Skutkiem przyjęcia logiki „kultury spotkania” jest – wedle Franciszka – integracja społeczna i pokój. W dialogu niemożliwe jest odrzucanie innych. Dialog przełamuje „kulturę odrzucenia” i „kulturę starcia”. Powstała, poprzez promocje dialogu, „kultura integracji” włącza do zintegrowanej społeczności wszystkich. Integracja mieści w sobie wysiłek akceptowania różnorodności, dialogu z tymi, którzy myślą inaczej, faworyzowanie

⁸⁶ FRANCISZEK, *Orędzie na 48. Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2015*, n. 5.

uczestniczenia tych, którzy mają inne perspektywy i możliwości⁸⁷. „*Nie należy nikogo odrzucać, ponieważ wszyscy jesteśmy braćmi*”⁸⁸.

Tylko w dialogu – zdaniem obecnego biskupa Rzymu – możliwe jest budowanie pokoju. Jest to nie tylko prawidłowość, ale zdaniem Franciszka – zadanie wszystkich katolików i ludzi dobrej woli. Katolicy i wierzący w Boga mogą i powinni modlić się o pokój, wszyscy zaś – stawać się pośrednikami i rozjemcami. Tylko, bowiem poprzez wytrwałą pracę wszystkich możliwy jest pokój. Ta praca to dialog tworzący „kulturę spotkania”: dialog wytrwały, cierpliwy, mocny, inteligentny, dla którego nic nie jest stracone. „*Dialog może zwyciężyć wojnę. Dialog sprawia, że mogą żyć razem osoby różnych generacji, które często się ignorują; mogą żyć razem obywatele różnego pochodzenia etnicznego, różnych przekonań. Dialog jest drogą pokoju. Ponieważ dialog faworyzuje zgodę, harmonię, porozumienie, pokój. Dlatego jest urodzajny i wzrasta, rozszerza się między ludźmi różnych stanów i przekonań, niczym sieć pokoju ochrania świat, a przede wszystkim ochrania najsłabszych. [...] Każdy z was jest powołany, by być twórcą pokoju, jednocząc, a nie dzieląc, eliminując nienawiść, a nie zachowując jej, otwierając drogi dialogu, a nie zapoczątkowując nowe waśnie! Prowadzić dialog, spotykać się, aby budować na świecie kulturę dialogu, kulturę spotkania*”⁸⁹.

Jeszcze wyraźniej o zadaniu budowania pokoju poprzez dialog mówił w czasie modlitwy Angelus Domini 1 września 2013 roku: „*W dniu dzisiejszym, drodzy bracia i siostry, chciałbym być wyrazicielem głosu rozbrzmiewającego z rosnącym niepokojem w każdym zakątku ziemi, w każdym narodzie, w sercu każdego człowieka, w jednej wielkiej rodzinie, jaką jest ludzkość: jest to wołanie o pokój! To jest wołanie z mocą: chcemy świata pokojowego, chcemy być ludźmi pokoju, chcemy, aby w tym naszym społeczeństwie, dręczonym podziałami i konfliktami, zapanował pokój; nigdy więcej wojny! Nigdy więcej wojny! Pokój jest zbyt cennym darem — trzeba go szerzyć i chronić. [...] Używanie przemocy nigdy nie przynosi pokoju. Wojna przyzywa wojnę, przemoc przyzywa przemoc! [...] Co my możemy zrobić na rzecz pokoju na świecie? [...] Niech łańcuch działań na rzecz pokoju połączy wszystkich ludzi dobrej woli! Jest to mocne i naglące wezwanie, które kieruję do całego Kościoła katolickiego, a które rozszerzam na wszystkich chrześcijan innych*

⁸⁷ D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, Kraków 2014, s. 82-83.

⁸⁸ FRANCISZEK, *Przemówienie w czasie czuwania modlitewnego w Wigilię Zesłania Ducha Świętego*, 18 maj 2013.

⁸⁹ FRANCISZEK, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego spotkania i w intencji pokoju przygotowanego przez wspólnotę Świętego Egido*, 30 wrzesień 2013.

wyznań, mężczyzn i kobiety wszystkich religii, a także do tych braci i sióstr, którzy nie wierzą: pokój jest dobrem przekraczającym wszelkie bariery, ponieważ jest dobrem całej ludzkości. Powtarzam głośno: to nie kultura starcia, nie kultura konfliktu buduje współzycie w narodach i między narodami, ale ta: kultura spotkania, kultura dialogu; ta jest jedyną drogą do pokoju”⁹⁰.

Wnioski

Różnice religijne mogą rodzić i w historii rodziły napięcia, a nawet wojny. W historii także chrześcijanie rozpętywali wojny oraz stanowili zagrożenie dla integracji społecznej i pokoju, mimo, że chrześcijaństwo jest religią pokoju. Bóg w wizji chrześcijan jest Bogiem pokoju, a narodzenie Bożego Syna na ziemi dać miało pokój „wszystkim ludziom dobrej woli” (Łk 2,14b). Mimo, że sami chrześcijanie rozpętywali wojny, ginęli w nich, byli mordowani i walczyli, doktryna społeczna chrześcijaństwa jest pokojowa. Także myśl społeczna Kościoła rzymskokatolickiego dąży do budowania pokoju.

Na przestrzeni lat ukształtowało się nauczanie społeczne Kościoła rzymskokatolickiego, które widzi warunki i fundamenty pokoju. Są nimi: godność osoby ludzkiej, prawo naturalne, prawa człowieka, dobro wspólne, prawda, wolność, miłość społeczna i sprawiedliwość. Od 2013 roku rolę najważniejszego nauczyciela w Kościele Rzymskim pełni Franciszek – papież z Argentyny. Mimo, że jego pontyfikat nie jest długi, a nauczanie nie jest zakończone, można stwierdzić, że kontynuuje on budowanie nauki społecznej Kościoła rzymskiego w kwestiach pokoju poprzez rozwijanie tak zwanej „kultury spotkania”. Po kilku latach pontyfikatu można już, w oparciu o wybrane przemówienia i listy zakreślić pierwszy rys „kultury spotkania” jako sposobu zapobiegania i rozwiązywania napięć we współczesnym świecie.

Podstawy koncepcji dialogu stworzył w czasach bycia jezuitą i wykładowcą na jezuickich uczelniach. Oparł ją na koncepcji dialogu Romano Guardiniego. Fundamenty spojrzenia na dialog – w ujęciu Jorge Mario Bergoglio są ściśle teologiczne: Bóg wchodzi w dialog z człowiekiem, to uzdalnia człowieka do «wychodzenia z siebie» i wchodzenia w dialog z innymi. Bergoglio rozpatrywał różne aspekty dialogu: Kościoła i świata, kultury i wiary, dialogu między religiami i kulturami, dialog wewnątrzspołeczny

⁹⁰ FRANCISZEK, *Angelus Domini*, 1 września 2013.

i wewnątrznarodowy, dialog rodzący solidarność i współtworzący dobro wspólne. Dialog jest według niego ciągłym zadaniem, nie zaś jednostkowym wydarzeniem; służy przełamaniu rozpowszechnionej „kultury starcia” i „kultury walki” w kierunku „kultury spotkania”; wyzwala z autyzmu, izolacji, daje siłę i sens życia, odnawia zdolność słuchania, pozwala patrzeć na społeczność w perspektywie całości a nie tylko wybranych części. Jako biskup Rzymu Jorge Mario Bergoglio kontynuuje i rozwija swoją myśl o „kulturze dialogu i spotkania”. W promowaniu dialogu widzi własną misję i stałe zobowiązanie na niego nałożone. Promuje on klimat – swoistą „muzykę” – dialogu, czyli oparcie go na emocjach, szacunku, intuicji, braku leku i zaufaniu. Dialog tak rozumiany w każdym widzi partnera, wymianę zawsze ocenia pozytywnie, a w rezultacie prowadzi on do uetycznienia życia, przywrócenia szacunku do życia i praw każdego człowieka, nadaniu światu bardziej ludzkiego oblicza.

„Kultura spotkania” ma moc integracji społecznej: usuwa zjawiska marginalizacji, człowiek czyni celem, nie środkiem działań, nie pozwala człowieka zredukować do roli przedmiotu, narzędzia zysku czy władzy, lecz włącza go w społeczność, która jest stworzona przez ludzi i dla ich dobra. Tak zintegrowane społeczeństwo, przypominające sobie wciąż na nowo zasady „kultury dialogu” odnawia się stale i stale buduje pokój. Wezwani do takiego budowania są wszyscy ludzie: wierzący i niewierzący, wszyscy dobrej woli. Także przywódcy państw mają w tym wysiłku przełamywania spirali przemocy i „kultury konfliktu” – zarówno w wymiarze ekonomicznym i politycznym – wielkie zadanie i odpowiedzialność. Przypomniał o tym w przemówieniu na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku: *„Wojna jest zaprzeczeniem wszelkich praw i dramatyczną agresją wobec środowiska. Jeśli chcemy autentycznego integralnego ludzkiego rozwoju dla wszystkich, musimy niestrudzenie kontynuować zaangażowanie w unikanie wojny między państwami i narodami. W tym celu trzeba zapewnić niekwestionowaną praworządność i niestrudzone uciekanie się do negocjacji, pośrednictwa i arbitrażu, zgodnie z propozycją Karty Narodów Zjednoczonych, będącej prawdziwą podstawową normą prawną. [...] Wspólny dom wszystkich ludzi musi nadal być budowany na poprawnym zrozumieniu powszechnego braterstwa i na poszanowaniu świętości każdego życia ludzkiego, każdego mężczyzny i każdej kobiety; ubogich, starszych, dzieci, chorych, nienarodzonych, bezrobotnych, opuszczonych, tych, którzy są oszczędzani jako możliwi do odrzucenia, ponieważ uważa się ich, za nic więcej niż liczby tej czy tamtej statystyki. Wspólny dom wszystkich ludzi musi być także*

budowany na zrozumieniu pewnej sakralności natury stworzonej. Takie zrozumienie i szacunek wymagają wyższego stopnia mądrości, który akceptowałby transcendencję, wyrzekł się budowy wszechmocnej elity i zrozumie, że pełny sens życia indywidualnego i zbiorowego znajduje się w bezinteresownej służbie dla innych oraz roztropnym i naznaczonym szacunkiem wykorzystaniu stworzenia dla dobra wspólnego. Powtarzając słowa Pawła VI, «gmach współczesnej cywilizacji, musi rządzić się zasadami duchowymi, zdolnymi nie tylko, by ją wspierać, ale także by ją oświecać i animować». Epopeja narodowa mej ojczyzny, «Martin Fierro» opiewa: «Niech bracia będą zjednoczeni, bo to jest pierwsze prawo. Niech zachowują prawdziwą jedność w każdym czasie, bo jeśli kłócą się między sobą, poźrą ich ci z zewnątrz»⁹¹.

Wpatrując się w powszechne zagrożenie pokoju oraz żyjąc w „społeczeństwie ryzyka”, w którym istnieje powszechne przekonanie ludzkości o braku bezpieczeństwa, można wnioskować, że Duch mówi wyraźnie do Kościoła i do świata poprzez papieża Franciszka na temat pokoju i jego budowania w zglobalizowanym świecie. Na podstawie dotychczasowego nauczania papieża Franciszka można wysunąć wniosek, iż narzędziem i drogą do budowania pokoju na świecie jest spotkanie. Bez spotkania człowieka z człowiekiem, bez wzajemnego poszanowania godności ludzi i narodów, bez odkrycia miłości Boga oraz dążenia do solidarności ludzkiej – niemożliwe jest osiągnięcie pokoju. Kluczem jest dialog: „kultura spotkania”, która wprowadza nową jakość życia społecznego, nowy ład międzynarodowy, nową jakość relacji społecznych.

Streszczenie

Na przestrzeni lat ukształtowało się nauczanie społeczne Kościoła rzymskokatolickiego, które widzi warunki i fundamenty pokoju. Są nimi: godność osoby ludzkiej, prawo naturalne, prawa człowieka, dobro wspólne, prawda, wolność, miłość społeczna i sprawiedliwość. Po rezygnacji Benedykta XVI rolę najważniejszego nauczyciela w Kościele Rzymskim pełni Franciszek - papież z Argentyny. Mimo, że jego pontyfikat nie jest długi, a nauczanie nie jest zakończone, można jednak stwierdzić, że kontynuuje on budowanie nauki społecznej Kościoła rzymskiego w kwestiach pokoju poprzez rozwijanie tak zwanej „kultury spotkania”. Po kilku latach pontyfikatu można już, w oparciu o wybrane przemówienia i listy zakreślić pierwszy

⁹¹ FRANCISZEK, Przemówienie na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku, 25 września 2015.

rys „kultury spotkania” jako sposobu zapobiegania i rozwiązywania napięć we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: *pokój, religia, dialog, kultura spotkania.*

“Culture of Meeting” as the Response of Pope Francis to the Global Problem of Social Insecurity

Summary

Over the years, the social teaching of the Roman Catholic Church was formed, which sees the conditions and foundations for peace. These are: the dignity of the human person, the natural law, human rights, common good, truth, freedom, love and social justice. After Pope Benedict XVI's resignation, the most important role of the preceptor in the Church of Rome fulfills Francis - the pope from Argentina. Although his pontificate is not long, and teaching is not complete, but you can tell that he continues to build the social doctrine of the Roman Church in matters of peace through the development of so-called “culture of encounter”. Based on selected speeches and letters of few years' pontificate of Francis, the first figure of “culture of encounter” can be lined out as a way of preventing and resolving tensions in the contemporary world.

Key words: *peace, religion, dialogue, culture meeting.*

Materialy

TOMASZ TRZCIŃSKI

WSPÓŁCZESNA MUZYKA CHRZEŚCIJAŃSKA. JEJ ROLA KULTUROTWÓRCZA, SPOŁECZNA I EWANGELIZACYJNA

1. Krótka historia współczesnej muzyki chrześcijańskiej – Contemporary Christian Music

Contemporary Christian Music – CCM (współczesna muzyka chrześcijańska) powstało w USA w latach 60-tych XX wieku w Stanach Zjednoczonych. Historię CCM w latach 60-tych i 70-tych opisuje w swej książce „The Billboard Guide to Contemporary Christian Music” Barry Alfonso. Niniejszy artykuł ma charakter doniesienia i został napisany na podstawie tej książki. Książki, która niestety nie okazała się w Polsce.

Barry Alfonso uważa, że Contemporary Christian Music nie było stylem muzycznym, który proponował coś radykalnie nowego. Jeśli poszukamy korzeni tej muzyki to natrafimy na... Elvisa Presley’a. A jeśli poszukamy korzeni muzyki Elvisa odnajdziemy na muzykę czarnych Amerykanów.

W latach sześćdziesiątych w USA kultura popularna, pełna narkotyków, seksu i autodestrukcji stała się zagrożeniem dla chrześcijaństwa. Wielu ludzi, związanych z różnorodnymi odmianami chrześcijaństwa w Stanach Zjednoczonych zorientowało się, że muzyka może być narzędziem głoszenia Słowa Bożego. I to właśnie taka muzyka, jak była wtedy popularna. Przykładem tego podejścia był Billy Ray Hearn, baptysta który wyprodukował muzyczny show „Up with People”. Projekt został odrzucony przez wielu hierarchów wspomnianego kościoła, ale na Southern Baptist Convention, w trakcie pokazu „Up with People” wystąpiło 1300 wokalistów, a widowisko uświetnił znany kaznodzieja Billy Graham.

Kolejną ważną postacią, która przyczyniła się do rozwoju CCM był Ralph Carmichael. Próbował on wzbogacić aranżacyjnie muzykę kościelną graną w latach 40-tych. Efektem tego był projekt „Tell it like it is”. Kompozytor połączył chór z elektrycznymi instrumentami.

Okres „dzieci kwiatów” w Ameryce zaowocował też projektami muzycznymi mającymi charakter „kontrakcji” dla ruchu hippisów. Projekty te często działały na obrzeżach swoich kościołów, ale to co je charakteryzowało, to odrzucenie narkotykowej kultury hippisowskiej i orientacja na Chrystusa. Należy jednak podkreślić, iż ich muzyka pozostawała psychodeliczna, taki też był ich wygląd... Jednym z pierwszych projektów tego typu był All Saved Freak Band. Byli oni „duchowymi dziećmi” ulicznego ewangelisty Larry Hilla, który założył w USA swój własny kościół - Church of the Risen Christ. Należy zaznaczyć, że w USA taka praktyka jest normalna. W tym kraju istnieje 100 000 kościołów chrześcijańskim. Kolejne zespoły, jakie narodziły się pod koniec lat 60-tych, i o których pamięć przetrwała do dzisiaj, to Agape – grupa grająca chrześcijański hard rock i jazzrockowy Exkursions.

Jednak za przełomowy dla rozwoju CCM album uważa się płytę „Upon this Rock” Larry’ego Normana. Norman, choć stał się autonomiczną gwiazdą, twierdził, że korzeni jego muzyki należy szukać w 1956 roku, w którym święcił triumfy Elvis Presley. Zaś muzyka Elvisa, to według Normana, „spotkanie” rock’n’rolla i muzyki gospel. Norman był początkowo członkiem popularnego zespołu „People”, który koncertował razem z Grateful Dead i Janis Joplin. Jednak wkrótce Larry Norman opuścił People i zaczął tworzyć muzykę określaną wówczas, jako „Jesus Music”. Jego największym przebojem stał się utwór „I Wish We’d All Been Ready”. W swoich utworach Norman odrzucał styl życia oparty na braniu narkotyków, a teksty pisał używając „języka ulicy” - oczywiście bez wulgaryzmów. Chodziło o przyjęcie pewnego typu komunikacji zrozumiałego dla odbiorców. Piosenki Normana odrzucały materializm, postulowały konieczność pomocy biednym, wzywały do modlitwy. Kolejnym ważnym przedstawicielem CCM tamtego okresu był Randy Stonehill z San Jose. Jednak jego muzyka była „lżejsza”, pełna humoru. Stonehill określał się jako „zwykły wierzący”.

Muzyka CCM miała w tamtym okresie trudną relację ze „świeckim” przemysłem fonograficznym. Larry Norman w książce „Hit Men” opisał swoje próby zainspirowania wiarą chrześcijańską właścicieli wytwórni płytowych. Próby bezskuteczne. W książce tej Norman napisał o rzekomych powiązaniach przemysłu fonograficznego z mafią. W 1975 roku muzyk ten założył swoją własną wytwórnię Solid Rock Records. Należy jednak sprawiedliwie zaznaczyć, że wkrótce wielkie wytwórnie zainteresowały się CCM. Potem zaczęły nawet przejmować mniejsze, wyłącznie chrześcijańskie „labele”, nie zmieniając ich profilu.

W latach 1969 – 1973 powszechnym zjawiskiem w muzyce mainstream-owej stało się umieszczanie w tekstach utworów motywów chrześcijańskich. Wkrótce w Stanach Zjednoczonych uprawianie muzyki i równoczesne nawracanie, a nawet pomaganie bezdomnym, czy głodnym stało się zjawiskiem popularnym. Na przykład Resurrection Band poza muzykowaniem oferował jedzenie dla biednych i organizował noclegi dla potrzebujących.

Jednak CCM pozostawało wciąż poza głównym nurtem muzyki na świecie. Sytuacje zmieniły religijne deklaracje znanych muzyków. W 1966 roku Cliff Richard na scenie zadeklarował swoją wiarę w Jezusa Chrystusa. W 1971 roku Peter Green, gitarzysta kultowego Fleetwood Mac opuścił zespół i założył swój projekt Children of God. Podobnie postąpili również Richie Furay (Buffalo Springfield & Poco), oraz Dan Peek (America). Chrześcijańską wiarę zaczęła też deklarować Donna Summer – gwiazda amerykańskiego disco.

Ale prawdziwie przełomowy był rok 1979, kiedy Bob Dylan nawrócił się na chrześcijaństwo. Miało to wielki wpływ na amerykańską kulturę popularną. Chrystus, przynajmniej ten pojawiający się w muzyce, stał się częścią mainstreamu. Dylan, wybitny muzyk żydowskiego pochodzenia, ogłosił, że Jezus Chrystus jest jego zbawicielem. Teksty Dylana zaczęły nawiązywać do Nowego Testamentu, niektóre utwory były bardzo wyraziste (np. „Blowin’ in the Wind”). Niektórzy zaczęli nazywać Dylana „advokatem” fundamentalnego chrześcijaństwa.

W Stanach pojawiło się pojęcie „born again”. Dotyczyło ono nawrócenia i poczucia otrzymania „nowego życia” od Jezusa Chrystusa. W roku 1976 Jimmy Carter w trakcie kampanii prezydenckiej powiedział o sobie, że jest jednym z „born again”.

Pod koniec lat 70-tych CCM zaczął wdzierać się do muzycznego mainstreamu. Na produkcję płyt łożono większe budżety, do gry wkroczyły wielki wytwórnie fonograficzne. W 1978 roku pojawiło się kultowe dziś czasopismo CCM. W USA popularność zdobyły hard rockowa Petra i przedstawiciel New Wave Daniel Amos. Wielkim sukcesem okazała się twórczość Amy Grant. Podpisała ona kontrakt w wieku 15 lat, zaś w 1982 roku jej album „Age to Age” sprzedał się w półmilionowym nakładzie.

Tymczasem gatunek CCM podlegał muzycznej ewolucji. Na początku lat osiemdziesiątych sukces odniósł heavy metalowy Stryper, zespół bardzo silnie odwołujący się w swych tekstach do Biblii.

W latach osiemdziesiątych rozpoczęło się „pączkowanie” CCM na wie-

le stylów. Lata 90-te były ukoronowaniem tego trendu. „Do gry weszły” zespoły grające synthpop, industrial, elektronicę. Tutaj warto wspomnieć na przykład o znakomitym Mortal. Mortal to projekt elektroniczno-industrialny. Zespół ten jest znany z bardzo inteligentnych tekstów, będących wykładnią chrześcijańskiej teologii (!). Pierwszy album „Lusis” ukazał się 1992 roku. CCM Magazine uznał płytę za „najmocniejszy debiut na rynku muzyki chrześcijańskiej od lat”. Zespół następnie mocno eksperymentował implementując klimaty grungowe i dancowe do swojej muzyki.

Niestety smutnym faktem jest to, że CCM zdobyła bardzo dużą popularność tylko w USA. Oczywiście współczesna muzyka chrześcijańska jest wykonywana na całym świecie. Uderza jej ogromna różnorodność. Bogactwo stylów. Ale jedno łączy tych artystów. To oddanie Chrystusowi i konsekwentne, bezkompromisowe śpiewanie właśnie o Nim i wpływie jaki wywarł na życie muzyków.

Współczesna muzyka chrześcijańska, określana często jako Contemporary Christian Music, czyli CCM narodziła się w latach sześćdziesiątych w USA. Jej genezę w książce „The music of angels” opisuje Patrick Kavanaugh – niegdyś dyrektor Christian Performing Artist’s Fellowship. Według Kavanaugha CCM powstał w czasach chaosu. Zakończyła się wówczas wojna w Wietnamie. Amerykanie i Europejczycy w latach sześćdziesiątych poszukiwali w otaczającym świecie sensu. Czasy te były szczególnie trudne dla młodych ludzi mieszkających w USA. Liczne zamachy polityczne, strach przed wojną nuklearną, napięcia rasowe, rosnąca popularność narkotyków – to wszystko potęgowało atmosferę chaosu¹. Towarzyszyły temu dwa zjawiska. Z jednej strony ogromna popularność „muzyki świeckiej”, przede wszystkim rock’n’rolla, rocka i eksperymentalnych form muzycznych (przykładem zespół The Velvet Underground). Z drugiej zaś strony nieśmiało budząca się współczesna muzyka chrześcijańska – ruch ten nazywano też „Jesus movement”.

W Stanach Zjednoczonych popularny był wówczas Elvis Presley i Buddy Holly. Rosła popularność zespołu The Beatles. Dla wielu ludzi muzyka stawała się ucieczką od przykrej rzeczywistości. Niektórzy w sztuce muzycznej spostrzegli autentyczną drogę do Boga i zaczęli traktować ją nie tylko artystyczną kreacją, ale głębszy proces poszukiwania kontaktu ze Stwórcą. Pośród fanów muzyki i artystów popularne stało się hasło „Try Jesus”. Należy jednak zaznaczyć, że ówczesna hierarchia kościelna w USA

¹ P. KAVANAUGH, *The music of angels*, Loyola Press, Chicago 1999, str. 241

(reprezentująca wszystkie odmiany chrześcijaństwa) odniosła się do nowej muzyki bardzo sceptycznie, traktując ją jedynie jako jedną z manifestacji narkotykowej kultury hippisów².

Jednak „Jesus movement” okazał się bardzo silny i przede wszystkim autentyczny. Stało się jasne, że wielu muzyków chrześcijańskich stawia sobie za cel nie tylko pisanie piosenek i nagrywanie płyt, ale też zmianę świadomości pokolenia i ewangelizację. Na ulicach Los Angeles pojawili się Jesus People, zwani też Street Christians. Wyglądali jak hippisi, często byli też byłymi hippisami. Wielu z nich pochodziło ze zniszczonych rodzin, ale postanowili nie szukać ukojenia w narkotykach i imprezach. Wybrali chrześcijaństwo. Mówili, że dzięki Chrystusowi narodzili się po raz drugi („born again”). Ważnym elementem tego zjawiska było wyjście „na zewnątrz” i ewangelizowanie tych, którzy szukali sensu w życiu. „Epicentrum” ruchu Street Christians była Południowa Kalifornia. To tutaj w 1967 roku pojawiła się Jesus People’s Army. Ruch stawał się coraz większy³.

Jednym z najbardziej znanych przedstawicieli tego ruchu był Jerry Bryant. Kiedyś radykalny hippis przemierzający USA w swoim wanie. Gdy docierał do Kalifornii, jego samochód uległ awarii. Nagle pojawił się obok jeden ze Street Christians. Krótka rozmowa i wspólny posiłek spowodowały spontaniczne nawrócenie Jerry’ego Bryanta. Już wkrótce stał się jednym z głównych twórców „chrześcijańskiego radia muzycznego” w USA⁴. Tak to właśnie działało!

W latach sześćdziesiątych również sytuacja kościoła katolickiego uległa dużym zmianom. Sobór Watykański II dopuścił stosowanie języków narodowych w trakcie liturgii. Msza święta stała się zrozumiała dla wszystkich, ale wielu duchownych szukało nowych narzędzi komunikacji i ewangelizacji. Do dotychczasowej liturgii dołączone nowe formy wyrazu, także muzyczne. Był to okres bardzo intensywnej twórczości kompozytorów tworzących tradycyjną, klasyczną muzykę, którzy chcieli napisać nowe utwory w językach narodowych. Działali wówczas wybitni muzycy tacy, jak Palestrina, czy Messiaen, którzy w swej muzyce odwoływali się do tradycyjnych form, takich jak chór, czy chorał gregoriański. Jednak pojawiły się też działania artystyczne dotychczas nieznanne. Powiększył się przede wszystkim zestaw instrumentów stosowanych w muzyce. W kościołach pojawiły

² Tenże, 242

³ D. W. STOWE *No sympathy for a devil*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2011, str. 14

⁴ Tenże, 17

się gitary i instrumenty elektroniczne. Sami księża zaczęli tworzyć projekty muzyczne prezentowane podczas uroczystości religijnych. Przykładem była grupa St. Louis Jesuits⁵.

Jednak wróćmy do USA, bo tam ruch CCM rozwijał się bardzo intensywnie. Dla wielu osób nowa muzyka i chrześcijański styl życia, z którego ta muzyka wynikała, był buntem wobec ówczesnej amerykańskiej kultury. Z jednej strony zepsutej (narkotyki), z drugiej strony zorientowanej na zarabianie pieniędzy i osiągnięcie bogactwa, jako głównego celu życia. W USA pojawił się ruch „Christ agaist culture”. Często w ramach tego ruchu głoszone radykalne hasła nawołujące do porzucenia świata (przynajmniej tego pozostającego poza wspólnotą swojego kościoła), jako przestrzeni kontrolowanej przez złego ducha. W Ameryce popularne stało się hasło „Chrystus, albo mamona”. W nowych grupach religijnych ogromną rolę odgrywała „nowa” muzyka. Paradoksalnie rzecz biorąc nowe brzmienia, kojarzone często z liberalną kulturą i stylem bycia stały się znakiem rozpoznawczym młodych chrześcijan, którzy wybrali czystość i dążenie do świętości – w sferze moralnej stali się konserwatywni⁶.

Jednak nowa muzyka budziła kontrowersje. W latach 70-tych przemysł fonograficzny dostrzegł w CCM znakomity biznes i źródło milionowych dochodów. Rock chrześcijański i podobne style (niektórzy jako część CCM traktują też nowoczesny Gospel) stał się nagle jednym z dominujących gatunków muzycznych w USA. Szły za tym ogromne kontrakty dla twórców i duże wydarzenia medialne i koncertowe. W Stanach Zjednoczonych pojawiło się pytanie, czy nowa muzyka chrześcijańska ma szansę pozostać formą ewangelizacji, czy też stała się już gatunkiem muzyki rozrywkowej⁷. Paradoksalnie wielu artystów sceny chrześcijańskiej miało ogromne problemy z przyjęciem roli dobrze zarabiającej „gwiazdy rocka”. Trasy koncertowe, zdarzenia medialne, to wszystko wymagało kompletnej „redefinicji” ich dotychczasowego życia. Często życia zaangażowanego religijnie i spędzanego w przeróżnych wspólnotach chrześcijańskich. Wielu z nich unikało „łatki” muzyków chrześcijańskich, twierdząc, że tak naprawdę pozostają chrześcijanami po prostu. Niektórzy szukali terminu, który określiłby ich działalność, nowej tożsamości. Amy Grant – legendarna wokalistka związana ze sceną muzyki chrześcijańskiej określała siebie, jako osoba dostar-

⁵ P. Kavanaugh, *The music of angels*, Loyola Press, Chicago 1999, str. 203

⁶ J. R. HOWARD, J. M. STRECK, *Apostoles of rock*, The University Press Kentucky, Kentucky 1999, str. 43

⁷ Tenże, str. 78

czająca „santictified entertainment” - uświęconej rozrywki⁸.

Tymczasem muzyka chrześcijańska i chrześcijańskie motywy w muzyce zaczęły zataczać coraz szersze kręgi. W sierpniu 1971 roku na Broadwayu w Nowym Jorku odbył się legendarny koncert dla Bangladeszu. Koncert zorganizował „wielki” George Harrison, który zaprosił takie gwiazdy muzyki, jak Erick Clapton, Ringo Starr, Bob Dylan. Na scenie pojawił się czarnoskóry Billy Preston i wykonał religijny „That’s the Way God Planned it”. Był to szczególnie ważny moment koncertu, który wzbudził ogromny aplauz Amerykanów. Billy Preston spotkał się wkrótce wraz z Georgem Harrisonem z prezydentem USA Geraldem Fordem i otrzymał nagrodę Grammy, za swój wkład do koncertu dla Bangladeszu.⁹

W latach 70-tych na świecie dominował rock. Gatunek ten rozwijał się dynamicznie i był najczęściej odpowiedzią na poszukiwanie przez ludzi ambitnej muzyki. Rock poszedł w różnych kierunkach i narodził się oczywiście rock chrześcijański. Muzycy wykonujący tę muzykę byli najczęściej zdeklarowanymi, czasem nawet radykalnymi w swym stylu życia chrześcijanami. Jednak to co ciekawe wchodząc w przestrzeń muzyki rockowej, przejmowali pewne elementy charakterystyczne dla rockowej kultury. Nie były to bynajmniej imprezy, alkoholowe rauty, czy narkotyki, z którymi często (niesprawiedliwie) kojarzy się tę kulturę. Przejmowali raczej zewnętrzne atrybuty. Styl ubierania się, sposób zachowania na scenie. To co ich radykalnie wyróżniało spośród pozostałych muzyków rockowych to teksty utworów. Bardzo religijne, często inspirowane Biblią, bądź cytujące psalmy, wprost gloryfikujące Jezusa Chrystusa.

Chrześcijańska muzyka rockowa przeżyła istny rozkwit w latach 90-tych XX wieku. Wtedy to pojawiło się bardzo wielu muzyków tworzących rocka będącego kolarzem wielu stylów. Także ciężkiego grania. Pojawiły się chrześcijańskie propozycje muzyczne na pograniczu hard rocka, nu-metalu i grunge. To niezwykle biorąc pod uwagę fakt, że szczególnie dwa ostatnie wymienione gatunki często były przejawem dekadentyzmu w muzyce. Z tym okresem w muzyce rockowej, nie tylko amerykańskiej wiąże się liczne nawrócenia muzyków rockowych, którzy wcześniej często żyli w świecie narkotyków, alkoholowych imprez i przypadkowych relacji obyczajowych. Zaś teksty ich utworów były często agresywne, dekadencje i nawołujące do buntu, lub autodestrukcji. Sztandarowym przykładem jest Brian Phil-

⁸ Tenże, str. 82

⁹ D. W. STOWE, *No sympathy for a devil*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2011, str. 55

lip „Head” Welch To amerykański gitarzysta i wokalista. Członek zespołu nu-metalowego Korn. Korn grał bardzo agresywny ciężki rock. Brian „Head” Welch był jednym z architektów tego zespołu. Zespołu, który odniósł ogromny sukces komercyjny. Welch stał się niezwykle bogaty. Ale w jego życiu pojawiły się narkotyki, alkohol i bardzo silne uzależnienie. Gdy czuł, że jest na dnie, że jest martwy wewnątrz, przypadkowo (ale czy był to przypadek...?) spotkał się z byłym znajomym, który zaprosił go do kościoła baptystów. Udał się tam z poczuciem, że upadł jako człowiek tak nisko, że nie ma prawa tam się nawet pojawić. Przeżył spontaniczne nawrócenie i zdecydował się wziąć chrzest w rzece Jordan. Był jednak uzależniony od narkotyków. Ale, jak pisze w swojej książce „Zbaw mnie ode mnie samego. Jak odnalazłem Boga, rzuciłem Korn, odstawiłem narkotyki i przeżyłem, by napisać tę książkę¹⁰”. w ciągu jednej nocy Bóg zabrał od niego uzależnienie od heroiny. Welch zajął się wychowaniem swej córki, porzucił zupełnie stary tryb życia i rozpoczął działalność charytatywną. Adoptował w Indiach 212 dzieci i założył sierociniec w Białymostku¹¹. Jak stwierdził: „Otworzyły mi się oczy na los dzieci żyjących na ulicach. Uświadomiłem sobie, że muszę im pomóc”. Brian Welch nie chciał jednocześnie, aby którekolwiek z jego adoptowanych dzieci słuchało ostrej muzyki, którą nagrywał kiedyś z grupą Korn. Oto jak tłumaczy swoją decyzję o opiece nad tymi dziećmi: „Zamiast kupować kolejne BMW, postanowiłem zrobić z moimi pieniędzmi coś pożytecznego. Przez całe życie byłem egoistą i teraz chcę zacząć dawać. Moje dzieci wiedzą, że jestem sławną gwiazdą rocka, ale nie zamierzam przynosić im do domu płyt Korn i zachęcać do słuchania”

Czy historia Briana „Head” Welcha ukazuje jak poprzez muzykę chrześcijańską działa dziś Bóg i jak działa Chrystus? Dwa tysiące lat temu Chrystus mówił „Nie *potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają*” (Ewangelia Św. Mateusza). Uzdrawiał zatem i nawracał tych, którzy upadli, tych którzy stracili wszystko, którzy są na dnie. Dzisiaj dwa tysiące lat później, podobne zdarzenia dzieją się między innymi, w środowisku muzyków metalowych, czy muzyków reprezentujących styl techno, gdzie narkotyki i przypadkowy seks są na porządku dziennym. Należy zatem zadać sobie pytanie, czy zdarzenia nawróceń w środowisku muzyków, którzy upadli nie są

¹⁰ B. WELSH, *Zbaw mnie ode mnie samego. Jak odnalazłem Boga, rzuciłem Korn, odstawiłem narkotyki i przeżyłem, by napisać tę książkę*, Fundacja Nadzieja Dla Przyszłości, Warszawa 2012, str. 138

¹¹ Tenże, str. 154

przejawem działania Mistrza? Niezwykle przejmujące i charakterystyczne jest to, iż po swoim nawróceniu i wewnętrznym uzdrowieniu, pragną oni wyjść ze swym doświadczeniem na zewnątrz. Piszą chrześcijańskie teksty, na koncertach głoszą Ewangelię, nawołują fanów do czystości i posłuszeństwa Boga. Często ich „nowe” życie staje się szaloną misją, w ramach której pragną pomagać teraz tym, którzy takiej pomocy potrzebują.

W Polsce na przykład, Tomasz Budzyński, niegdyś muzyk punkowy, traktuje rockowe chrześcijańskie śpiewanie, jako bezpośrednią formę przekazywania ludziom Dobrej Nowiny. W jednym z wywiadów mówi: „Teksty w 2 Tm 2,3 (jeden z zespołów, w których śpiewa, przyp. autora) to nie moje słowa. To Słowo Boga, więc nawet jeśli nie dotyka zmysłów, to dotyka duszy. Ale powiem ci szczerze, ja się w ogóle nad tym nie zastanawiam. Bo gdybym o tym myślał, to bym się wykończył nerwowo. Nie jest moim przywilejem znać to i widzieć, czy to „działa”. Bóg zakrywa często owoce. Ja tylko daję swoje ciało – gardło, usta. To są słowa psalmów, Dobra Nowina dla każdego człowieka. I na Woodstocku zauważyłem, że ci ludzie potrzebują tego słowa”.

Podobne dzisiaj są wyznania wielu muzyków rockowych na całym świecie. Traktują oni muzykę już nie w kategoriach kreacji artystycznej i określonego stylu życia, np. stylu „rockmana”. To dużo głębsze zjawisko, czasami wręcz autentyczne kaznodziejstwo. Teksty współczesnej chrześcijańskiej muzyki rockowej mówią o Jezusie Chrystusie, opisują zdarzenia z Jego życia, ale mają też charakter introspektywny i opowiadają o osobistych przeżyciach i przemianach muzyków. Czasem też są formą edukacji skierowanej do odbiorców tej muzyki. Przykładem takiej „działalności” jest amerykański zespół Demon Hunter (bardzo popularny w USA). Nazwa zespołu oznacza dosłownie „łowca demonów”. Logo zespołu przedstawia postać demona z przestrzeloną głową. Demon z przedziurawioną czaszką ma symbolizować wolę grupy do walki ze złem. Ma także oznaczać chęć pomocy ludziom w trudnej sytuacji – członkowie zespołu nazywają siebie „zabójcami problemów”. Na przykład utwór „Thorns” ma przesłanie anty-samobójcze.

Zatem współczesna muzyka chrześcijańska pełni wiele funkcji. Z pewnością jest jedną z kolejnych kreacji artystycznych. Propozycją kulturotwórczą wpisaną we współczesną muzykę. Jest też szerokim zjawiskiem społecznym, częścią kultury muzycznej wielu ludzi (także radykalnych, autentycznych chrześcijan). Ale jest też rock chrześcijański i podobne gatunki zjawiskiem dużo głębszym. To muzyka i teksty poprzez, które głoszo-

na jest Ewangelia. We współczesnej, często banalnej popkulturze, muzyka taka stanowi dla wielu młodych ludzi niezwykle cenną alternatywę. Można ją z pewnością traktować, jako bardzo ważne narzędzie komunikowania i docierania do ludzi, także tych, którzy w życiu bardzo zbłądzili, lub zostali skrzywdzeni. Narzędzie poprzez, które ujawnia się Bóg.

Sprawozdania

KS. ANDRZEJ DĘBSKI

SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC Nowe Opole, 3 grudnia 2015 r.

1. Dnia 3 grudnia 2015 r. w gmachu WSD w Nowym Opolu, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu i kawie, ks. Mieczysław Głowacki, rektor WSD w Siedlcach, powitał obecnych księży biskupów, rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 33 (lista obecnych w załączeniu), wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie między seminaryjnej sesji naukowej ks. Jarosławowi Kuźmickiemu, reprezentującego rektora WSD w Drohiczyźnie, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół z poprzedniej sesji odczytał ks. Andrzej Dębski. Został on przyjęty z bez uwag.

Następnie zebrani obejrzeni 20 - minutowy film dokumentalny zatytułowany „Polska z historią w tle – ks. Stanisław Brzóska.” Po projekcji wykład n.t. „*Ks. Stanisław Brzóska, naczelny kapelan wojsk powstańczych z 1863 r.*” wygłosił p. mgr Bogusław Niemirka. Prelegent rozpoczął od krótkiego przypomnienia życiorysu bohatera narodowego. Ks. Stanisław Brzóska (1834-1865) pochodził z mieszkającej na Podlasiu zubożałej szlachty zagrodowej. Po wyświęceniu na księdza w 1857 roku pełnił posługę duszpasterską w Sokołowie Podlaskim i Łukowie, gdzie szerzył idee niepodległościowe wśród chłopstwa. W swoich kazaniach ks. Brzóska nawiązywał często do roli ojczyzny w dziejach narodu. Niezlomna postawa kapelana powstańców nie uszła uwagi władz narodowych. 22 lipca 1863 roku Wydział Wojny Rządu Narodowego mianował ks. Brzóska naczelnym kapelanem wojsk powstańczych województwa podlaskiego w randze generała. Od tej

pory ksiądz zaczął używać pseudonimu „generał Brzeziński”.

Zimą 1864 roku ks. Brzóska zorganizował kilkudziesięcioosobowy oddział konny. Warunki dla walczących powstańców były bardzo trudne. Ze wsząd otaczały ich zorganizowane wojska carskie. Sytuacja oddziału ks. Brzóska uległa jeszcze większemu pogorszeniu po 2 marca 1864 roku, kiedy car ogłosił reformę uwłaszczeniową chłopów. We wrześniu 1864 r. „ostatni powstaniec”, uchodzący już za postać legendarną, miał pod swym dowództwem oddział liczący około 40 ludzi. 29 kwietnia Ksiądz Brzóska został aresztowany i oskarżony o wygłoszenie „podburzającego kazania”, o udział w powstaniu, walkę przeciw wojskom cesarskim, dowodzenie własną „bandą” i usiłowanie przedłużania powstania. 19 maja zapadł wyrok śmierci.

Kolejny referat nt „Duchowieństwo podlaskie represjonowane z pomoc i udział w powstaniu styczniowym” wygłosił ks. Bernard Błoński. Autor przypomniał, że choć powstanie styczniowe trwało ponad rok, musiało w końcu upaść w obliczu ogromnej przewagi Rosjan, władze carskie wprowadziły bezwzględne represje wobec uczestników insurekcji, konspiratorów, a nawet ich rodzin. Kolejne ukazy zlikwidowały całkowicie autonomię Królestwa i zabroniły oficjalnego używania języka polskiego. Po zakończeniu powstania władze carskie kontynuowały politykę represji. Szacuje się, że na Syberię zesłano około 38 tys. osób. Znaczna część z nich padła ofiarą chorób, głodu lub klimatu; z zesłania lub katorgi powracali tylko nieliczni. Wielu powstańców starało się uciec przed karą za granicę. Krajem, do którego najczęściej wyjeżdżano była Austria, przez którą wiodła droga na zachód Europy. Większość do końca życia miała pozostać na emigracji. Szacuje się, że po 1864 roku Królestwo Kongresowe opuściło ponad 10 tys. ludzi. Represje dotknęły też ok 22% duchowieństwa diecezji podlaskiej. Ponadto skasowano 16 klasztorów męskich i 6 domów sióstr felicjanek. Odebrano biskupowi, kapitule i seminarium dobra, stanowiące ich utrzymanie, a potem i pensję państwową.

Następnym wystąpieniem był referat ks. Macieja Majki nt. „*Biskup Beniamin Szymański a sprawa ks. Stanisława Brzóska*”. W wystąpieniu autor podkreślił opatrnościowe spotkanie biskupa i młodego księdza, reprezentujących podobny model duchowości. Ks. Brzóska miał w pasterzu diecezji olbrzymie wsparcie dla swoich działań, z kolei bp Szymański będąc zatroskany o los ojczyzny, jak mógł pomagał powstańcom. Kiedy zaborcy nakazali pozbawić księdza Brzóska godności kapłańskiej, biskup Szymański nie ugiął się pod ich żądaniemi. Wtedy zabroniono Szymańskiemu wizytacji pasterskich i w ogóle wyjazdów z Janowa, gdzie otoczono go siecią szpie-

gowską dopatrując się w każdym posunięciu tendencji antyrządowych. Biskup mimo to załatwiał najważniejsze sprawy diecezjalne i nie respektował roszczeń rosyjskich. W tym czasie zdecydowano w Petersburgu, bez porozumienia z Rzymem, znieść diecezję podlaską. Car Aleksander II ukazem z dnia 22 maja 1867 r. skasował ją, a jej terytorium przyłączył do diecezji lubelskiej. Dnia 12 sierpnia tegoż roku wywieziono biskupa Szymańskiego z Janowa do Łomży i umieszczono w klasztorze kapucynów, gdzie zmarł 15.I.1868 r.

4. Prowadzący spotkanie podziękował za ciekawy referat i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał ks. Marian Jamiołkowski, który poprosił o uzupełnienie nazwisk jeszcze innych księży zaangażowanych w działalność powstańczą. Z kolei, ks. Jacek Wojda zapytał jak bp Szymański pomagał wiernym obrządku grekokatolickiego? Ks. Antoni Skowroński pogratulował prelegentom ich wystąpień, jak też troski o pielęgnowanie lokalnej historii. Bez wątplenia pokazuje to walory regionu i świadczy o wielkiej miłości do ojczyzny. Na zakończenie głos zabrał pasterz diecezji siedleckiej bp Kazimierz Gurda, który zwrócił uwagę na konieczność pokazywania dziś dobrych przykładów patriotyzmu szczególnie młodemu pokoleniu.

Prowadzący obrady zaprosił na kolejne spotkanie do Drohiczyzna, które odbędzie się w maju 2016 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową w kaplicy seminaryjnej i obiadem.

KS. ANDRZEJ DĘBSKI

SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC

Łomża, 22 października 2015 r.

1. Dnia 22 października 2015 r. w gmachu WSD w Łomży, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu i kawie, ks. Jarosław Kotowski, rektor WSD w Łomży, powitał obecnych księży rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 20 (lista obecnych w załączeniu), wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie między seminaryjnej sesji naukowej ks. Mieczysławowi Głowackiemu, rektorowi WSD w Siedlcach,

2. Ksiądz rektor wielkodusznie wyjaśnił przyczynę braku protokołu z poprzedniego zebrania, spowodowaną odmiennym charakterem sesji księży profesorów, która odbyła się w maju w Białymstoku. Tego dnia świętowano bowiem 70. rocznicę przeniesienia Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego z Wilna do Białegostoku. Konferencja przygotowana była we współpracy z Białostockim oddziałem IPN, połączona z otwarciem wystawy oraz odsłuchaniem audycji radiowej poświęconej tej tematyce. Wszyscy zebrani na konferencji, a szczególnie absolwenci AWSD studiujący po wojnie w Seminarium Duchownym przy ul. Słonimskiej, dzięki życzliwości Dyrekcji Placówki Opiekuńczo-Wychowawczej „Jedynka” obejrzeni gmach przy ul. Słonimskiej, były siedzibę Seminarium Duchownego, a obecnie Dom Dziecka.

3. Następnie wykład n.t. „Przekład tekstu biblijnego – służba słowu Bożemu czy ryzyko zdrady” wygłosił ks. dr Zbigniew Skuza wykładowca UKSW i WSD w Łomży. Ks. Skuza referat rozpoczął od naszkicowaniu kilku ważnych uwag metodologicznych. Zwrócił uwagę na teandryczny wymiar Słowa Bożego, wszak Pismo święte to mowa Boga utrwalona na pi-

śmie. Zacytował 11 punkt Konstytucji o Objawieniu Bożym Dei Verbum, mówiący o tym, że Bóg „wybrał ludzi, którzy jako prawdziwi autorowie przekazali na piśmie to co On chciał”.

Prelegent zwrócił uwagę na wiele trudności w odczytywaniu dzisiaj Biblii, wskazał m. in: na języki biblijne, odległość czasową i kulturową, przypomniał, iż w przeciwieństwie do Tory, Talmudu czy Koranu, Biblia po przetłumaczeniu nie traci statusu Księgi Świętej, pokazał grę słów – *trautore-traditore* czyli przekładający – zdrajca. Zwrócił też uwagę na wielość tłumaczeń już istniejących jak też na powstające nowe.

Kolejnym poruszonym elementem było wyjaśnienie pewnego problemu terminologicznego – czy mamy do czynienia z przekładem czy tłumaczeniem, metafrazą czy parafrazą, oraz czy tłumaczący tylko przekłada czy też objaśnia słowa.

W dalszej części referatu ks. Skuza przybliżył czynniki wpływające na tłumaczenie tekstu biblijnego. Pośród nich wymienił: osobę tłumacza, jego kompetencje lingwistyczne i znajomość środowiska biblijnego, znajomość hermeneutyki biblijnej, wrażliwość literacką, pasję i osobiste zaangażowanie, służebną rolę wobec Słowa. Zwrócił też uwagę na niektóre problemy przy tłumaczeniu tekstu – zarówno problem konfesyjności jak też problem natury ściśle lingwistycznej. Zdarza się bowiem, że termin w języku oryginalnym może mieć więcej niż jedno znaczenie, w języku nowożytnym nie istnieje termin bezpośrednio odpowiadający terminowi w języku oryginalnym, istnieją trudności wyrażenia pewnych oryginalnych sformułowań, jak też trudności wynikające z braku interpunkcji w językach biblijnych. Do tego dochodzą problemy natury gramatycznej i składniowej oraz inne czynniki wpływające na tłumaczenie np. zjawiska kulturowe.

W ostatniej części wystąpienia prelegent zwrócił uwagę na służebną rolę tłumacza w przekładzie Pism Objawionych oraz na konieczność pokory i cierpliwości w ich pracy. Referat ks. Skuzy był ilustrowany prezentacją multimedialną oraz poparty wieloma konkretnymi przykładami.

Prowadzący spotkanie podziękował za ciekawy referat i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał ks. Mieczysław Głowacki. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na konieczność ciągłego wczytywania się w tekst i potwierdził niemożliwość przełożenia pewnych formuł na język współczesny. Przypomniał swoją edukację w seminarium, kiedy wykładowca nazwał szunemitkę Abiszag pielęgniarką. Ks. Antoni Skowroński zwrócił uwagę na powstające dzisiaj tłumaczenia Pisma świętego na języki gwarowe. Swoją Biblię mają hip-hopowcy, górale. Czy nie jest to próba „spłylenia” tre-

ści świętych? Z kolei ks. Andrzej Jaśko zwrócił uwagę na pisane przez lata książki, m.in. Zenona Kosidowskiego, w których zawarta jest treść opowiadań biblijnych, ale nie ma Słowa Bożego, często są parafrazy słów Chrystusa. Tymczasem tłumaczenie słów powinno być jak najwierniejsze. Ks. Jarosław Kotowski zauważył, iż dzisiaj częstym zjawiskiem jest wygłaszanie konferencji na podstawie jednego wyrazu z Biblii. Zdarza się też, że bibliści mówią, iż jakąś treść przetłumaczono w określony sposób, a powinno być tak i tak... Jak odejść zatem od tego co być powinno? Ks. Marian Jamiołkowski zwrócił uwagę na konieczność nowych tłumaczeń Biblii, zawartych w lekcjonarzu, gdyż wiele wyrazów, szczególnie w psalmach, jest już archaicznych. Z kolei ks. Sławomir Bartnicki poruszył sprawę konieczności wierności tradycji. Pismo święte przekazuje wiarę, która jest w Kościele, a która utrzymuje więź z Bogiem. Następnie ks. Dariusz Kucharek zapytał o wpływ źródła, z którego się tłumaczy na treść tłumaczoną, wszakże na dzień dzisiejszy jest ok 50 apografów – czyli fragmentów Pisma świętego. Ks. Marcin Sienkowski dodał, iż Objawienie to rzeczywistość konkretna, ale myśli zawarte w Piśmie świętym są ponadczasowe. Następnie ks. Wojciech Nowacki podziękował za wykład, zwracając uwagę na wyjątkowość Pisma świętego oraz na to, iż według konstytucji Dei Verbum Kościół powinien traktować Biblię z wielkim szacunkiem i czcią, równą Najświętszemu Sakramentowi. Na zakończenie Ks. Antoni Skowroński zwrócił uwagę na występowanie w Biblii języka wiary i języka nauki.

W ramach wolnych wniosków i komunikatów ks. Jarosław Kotowski zaprosił na sympozjum pt „Filosofia ancilla theologiae, która odbędzie się w 28 XI w WSD w Łomży. Prowadzący obrady zaprosił na kolejne spotkanie do Siedlec, które odbędzie się 3 grudnia 2015 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową i ucałowaniem relikwii św. Jana Pawła II z okazji jego liturgicznego wspomnienia a także uczestnictwem w uroczystym obiedzie imieninowym bpa Tadeusza Bronakowskiego.

KS. DARIUSZ TUŁOWIECKI

**SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ:
„TROSKA O DZIEDZICTWO, JAKO FORMA
UMOCNIENIA WSPÓLNOTY LOKALNEJ”,
Ostrów Mazowiecka 26 kwietnia 2016**

Urząd Miasta Ostrów Mazowiecka wraz ze Ostrowskim Stowarzyszeniem „Ludzie z pasją” zorganizowali konferencję naukową poświęconą tożsamości lokalnej ziemi ostrowskiej pt. „Troska o dziedzictwo, jako forma umocnienia wspólnoty lokalnej”. Spotkanie odbyło się w Urzędzie Miasta Ostrów Mazowiecka 26 kwietnia 2016 roku i było połączone z promocją pierwszego numeru recenzowanego czasopisma naukowego „Roczniki Ostrowskie”. W spotkaniu uczestniczyli przedstawiciele zaproszonych środowisk akademickich, ośrodków edukacyjnych, samorządowych, trzeciego sektora, parafii, Muzeum Kresów i Ziemi Ostrowskiej w Ostrowi Mazowieckiej oraz mieszkańcy miasta i powiatu. Na konferencji reprezentowane były następujące ośrodki akademickie: Instytut Języka Polskiego PAN, Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet w Białymstoku, Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży/ Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Nauk Ekonomicznych w Ostrowi Mazowieckiej Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Białymstoku, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor w Pułtusku, Instytut Transportu Samochodowego w Warszawie, Wojskowe Centrum Geograficzne w Warszawie.

Celem konferencji było zaprezentowanie dotychczasowego stanu badań nad specyfiką historyczno-kulturową ziemi ostrowskiej oraz zainspirowanie nowych naukowych badań nad dziedzictwem wraz z ich popularyzacją w ramach „Roczników Ostrowskich”. Spotkanie rozpoczął burmistrz miasta Ostrów Mazowiecka mgr Jerzy Bauer. Powitał wszystkich prelegentów,

przedstawiciele poszczególnych środowisk i inicjatywy społecznych oraz słuchaczy. Wyraził także nadzieję, że konferencja inaugurująca cykl konferencji na temat ziemi ostrowskiej oraz nowopowstały periodyk naukowy przyczynia się do wzmacniania tożsamości regionalnej oraz integracji społecznej. Główne treści wystąpienia Jerzego Bauera skupiały się wokół pierwszego numeru „Rocznika Ostrowskiego”. Podziękował on wszystkim autorom, wydawcy, recenzentom, a przede wszystkim komitetowi organizacyjno-redakcyjnemu. Wskazał miejsca możliwości nabycia periodyku, jego adres internetowy (http://static.hdns.pl/ludziezpasja/Rocznik-Ostrowski_Pierwsze-wydanie.pdf) oraz adresy bibliotek, w których będzie dostępny. Zachęciła także do publikacji w kolejnych numerach.

Jako pierwszy wykład wygłosił dr Bartosz Zakrzewski – adiunkt z Instytutu Transportu Samochodowego w Warszawie, Sekcja Informacji Naukowej i Wydawnictw. Prelekcja „Generał brygady Stefan Kossecki – dowódca 18 DP w Kampanii 1939 r.” W wystąpieniu zaprezentował sylwetkę gen. bryg. Stefana Kosseckiego, który wywodził się z rodziny u tradycjach niepodległościowych, a w czasie zaborów był oficerem armii carskiej. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości wziął udział w odbudowie polskiej armii. Potem m.in. pełnił funkcję dyrektora nauk Oficerskiej Szkoły dla Podoficerów w Bydgoszczy. Był studentem Wyższej Szkoły Wojennej, a następnie dowódcą 10 pp. w Łowiczu, komendantem Szkoły Podchorążych Rezerwy Piechoty w Zambrowie, dowódcą piechoty dywizyjnej 25 DP w Kaliszu. W czasie służby dał się poznać jako znakomity organizator i wykładowca. Był odznaczony szeregiem odznaczeń wojskowych za wzorową służbę w tym Złotym Krzyżem Orderu Wojennego *Virtuti Militari*. Tuż przed wybuchem wojny, został mianowany dowódcą 18 DP, z którą przeszedł bojowy szlak Kampanii 1939 r. 13 września 1939 r. 18 DP została rozbita przez Niemców w okolicach Andrzejewa a płk dypl. Kossecki został ciężko ranny w czasie jednego z ostatnich szturmów na niemieckie pozycje. Ranny dostał się do niewoli niemieckiej a po zajęciu terenów białostockich przez Sowieców po 17 września 1939 r. do niewoli sowieckiej. Jego dalsze losy nie są znane a okoliczności śmierci do dziś owiane tajemnicą. Na emigracji pośmiertnie został mianowany gen. bryg. co potwierdzono w wolnej Polsce w 2004 r. Symboliczny grób gen. bryg. Stefana Kosseckiego znajduje się w mauzoleum 18 DP w Andrzejewie.

W zastępstwie dra Jerzego Wiśniowskiego z Wojskowego Centrum Geograficznego w Warszawie, treść wykładu „Pozostałości Linii Mołotowa” na terenie ziemi ostrowskiej” zaprezentowała mgr Sylwia Kos. Przedstawiła

stan dotychczasowych badań i archiwizacji pozostałości po linii obronnej prowadzonej zarówno przez naukowców, jak i ostrowską młodzież. Sylwia Kos, jako nauczyciel historii, wraz z ostrowską młodzieżą ponadgimnazjalną prowadzi projekt archiwizacji fotograficznej obiektów wojskowych ziemi ostrowskiej oraz kolekcjonuje mapy militarne regionu.

Jako kolejny zabrał głos mgr Arkadiusz Parzych, nauczyciel historii i doktorant z Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieyszтора w Pułtusku. Przedstawił on stan swych badań naukowych na temat Edwarda Lutostańskiego. Jego analizy pozwoliły prelegentowi nazwać Lutostańskiego „bohaterem powiatu ostrowskiego”. Edward Lutostański już w sierpniu 1939 r. zadeklarował gotowość złożenia najwyższej ofiary w obronie ojczyzny wzorując się na japońskich „kamikadze”. Dla opinii publicznej tamtych czasów stał się symbolicznym prekursorem „programu żywych torped”. Ochotnik – obrońca Warszawy we wrześniu 1939 r., w czasie okupacji hitlerowskiej poszukiwany przez Gestapo, wrócił w rodzinne strony, do Białych Szczepanowic w gminie Boguty-Pianki (dziś powiat ostrowski). Nie przestał służyć Ojczyźnie. Wstąpił do Narodowej Organizacji Wojskowej. Z czasem, dowodził kompanią w liczbie kilkudziesięciu żołnierzy w gminach: Boguty, Czyżew, Nur. Po 1945 r. budował konspirację antysowiecką. Spotykały go za to represje w postaci aresztowania, przesłuchań i więzienia. Po odzyskaniu wolności wrócił do rodziny i poświęcił się pracy na roli. W latach 90. sąd Rzeczypospolitej Polskiej dokonał jego rehabilitacji.

Wykład na temat budowania tożsamości narodowej oraz regionalnej wygłosił socjolog z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, ks. dr Dariusz Tułowicki. Ten adiunkt z Katedry Polityki Społecznej w Instytucie Pracy Socjalnej zaprezentował wystąpienie na temat: „Ostrów Mazowiecka – jedno z wielu czy jedyne w swoim rodzaju? Studium socjologiczne nad specyfiką małego miasta Północnowschodniego Mazowsza.” Wystąpienie składało się z trzech części. W pierwszej przedstawił stan badań społecznych nad specyfiką społeczną miasta i powiatu ostrowskiego. Przypomnił tu przede wszystkim raporty z badań społecznych Katarzyny Dzieniszewskiej-Narowska, historyczne badania religijności Zygmunta Żukowskiego, Dariusza Zakrzewskiego oraz zrealizowany przez siebie projekt, z którego raport został wydany przy wsparciu Urzędu Miasta w Krakowie w 2012 roku: *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*. W drugiej części mówił o teoriach opisujących budowanie tożsamości narodowej, etnicznej i regionalnej. Wskazał teorie powstawania narodów, rolę pamięci i „zapominania” w procesie budowa-

nia tożsamości narodowej, jej trwałość i dynamikę, ciągłość i zmianę, role mitów i selekcję wydarzeń historycznych stawianych, jako fundament tożsamości. W części trzeciej zaproponował dyskusję nad tożsamością „małej ojczyzny” – wskazanie wydarzeń historycznych, które mogą być jej fundamentami, mitów regionu, mitów założycielskich, wydarzeń i idei scalających tożsamość regionalną i wzmagających identyfikację.

Arcyciekawy głos w ostatniej części wykładowej zabrała prof. dr hab. Barbara Falińska z Uniwersytetu w Białymstoku, językoznawca, członek Komisji Kultury Języka Komitetu Językoznawstwa PAN (2017-11), emerytowana profesor Instytut Języka Polskiego PAN. Z najwyższym znanstwem mówiła o regionalizmach językowych występujących na ziemi ostrowskiej. Przetawiła stan swych badań na temat specyfiki języka polskiego na Mazowszu, szczególnie w powiecie ostrowskim. Wskazała słowa występujące wyłącznie u ludności poszczególnych wsi regionu ostrowskiego oraz zarysowała historyczne tło swych projektów badawczych.

Na zakończenie mgr Rafał Żęgota – doktorant w Instytucie Politologii UKSW oraz Naczelnik Wydziału Promocji i Obsługi Medialnej Urzędu Miasta Ostrow Mazowiecka przedstawił działalność utworzonego z inicjatywy Ostrowskiego Stowarzyszenia „Ludzie z Pasją” Klubu Dyskusyjnego im. Tomasza Merty. Klub ten został zaprezentowany jako przykład możliwości tworzenia środowiska intelektualnego promującego zespół wartości konserwatywnych, lokalnych i historycznych. Głos zabrała także Eliza Drewnowska – prezes Ostrowskiego Stowarzyszenia „Ludzie z pasją”. Mówiła o celach stowarzyszenia oraz wsparciu, jakiego doznaje ono ze strony ostrowskich jednostek samorządowych.

Rafał Żęgota rozpoczął także część ostatnią konferencji: dyskusję panelową. Do panelu zostali zaproszeni: prof. dr hab. Barbara Falińska, dr Bartosz Zakrzewski, dr Dariusz Tułowiecki, mgr Andrzej Mierzwiński – historyk z Muzeum Kresów i Ziemi Ostrowskiej w Ostrowi Mazowieckiej, mgr inż. Piotr Uścian-Szaciłowski – Nadleśniczy Nadleśnictwa Ostrow Mazowiecka, współinicjator i propagator rajdów rowerowych po ziemi ostrowskiej jako formy uczenia powstania styczniowego oraz burmistrz mgr Jerzy Bauer. Głównym tematem panelu było budowanie tożsamości i edukacji regionalnej wśród mieszkańców miasta i powiatu Ostrow Mazowiecka. W dyskusji głos zabrali, m.in.: ks. dr Jan Okuła (WSD Łomża/WT UKSW) pytając o istotę pojęcia „mała ojczyzna” oraz możliwe konkretne działania zmierzające do budowania tożsamości lokalnej, przedstawicielka Wydziału Nauk Ekonomicznych w Ostrowi Mazowieckiej Wyższej Szkoły Finansów i

Zarządzenia w Białymstoku, przedstawicielka Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego im. Adama Chętnika z Ostrołęki, nauczyciele, przedstawiciele trzeciego sektora i działacze samorządowi. Konferencje zakończyło spotkanie i dyskusja przy kawie. Spotkanie zamknął burmistrz Jerzy Bauer, jeszcze raz dziękując wszystkim za udział i zapraszając do publikacji w nowym numerze „Zeszytów Ostrowskich”. Podziękował także mediom lokalnym za obecność na konferencji: Diecezjalnemu Radiu Nadzieja z Łomży, „Tygodnikowi Ostrołęckiemu” oraz prasie ostrowskiej.

KS. DARIUSZ TUŁOWIECKI

**SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ
KONFERENCJI NAUKOWEJ
W 25-LECIE CENTESIMUS ANNUS,
Kraków 9 czerwca 2016 r.**

Nauczanie społeczne stanowi – jak pisał w „Caritas in veritate” Benedykt XVI – „część zawsze żywej Tradycji Kościoła” (12). W aspekcie historycznym, konkretne nauczanie odnosi się do ówczesnej sytuacji społecznej, ale w kontekście dynamicznym konkretne historyczne zapisy mogą doczekać się rozwoju, nowych interpretacji i mogą stanowić punkt oceny nowych zjawisk społecznych w stale zmieniającym się świecie. Mając na uwadze ową dynamikę społecznej myśli Kościoła oraz stale pojawiające się nowe wyzwania, naukowcy stanowiący krakowskie środowisko wykładowców katolickiej nauki społecznej podjęli się trudu przypomnienia dokumentu autorstwa Jana Pawła II wydanego ćwierć wieku temu. Podjęli się także trudu nowej interpretacji jubileuszowej encykliki „Centesimus annus” w ramach zorganizowanej ogólnopolskiej konferencji naukowej, która odbyła się na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, 9 czerwca 2016 roku.

Głównym organizatorem ogólnopolskiego spotkania była Katedra Polityki Społecznej z Instytutu Pracy Socjalnej UPJPII. Tworzą ją: kierownik: o. dr hab. Jan Mazur OPSSE, prof. UPJP II, dr hab. Paweł Ulman – adiunkt z habilitacją, prof. UEK w Krakowie, ks. dr Dariusz Tułowiecki – adiunkt. Współorganizatorami konferencji były następujące ośrodki naukowe: Instytut Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie, Katedra Statystyki na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie, Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Paulinów w Krakowie, Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży afiliowane do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Społeczno-Humanistyczny Państwowej Wyższej Szko-

ły Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży oraz Akademia Polonijna w Częstochowie.

Konferencję otworzył prof. dr hab. Jan Mazur OSPPE. Witając wszystkich gości z różnych ośrodków akademickich Krakowa, przedstawiciele mediów oraz prelegentów, w szczególny sposób wyróżnił dziekana Wydziału Nauk Społecznych UPJP II w Krakowie – ks. prof. dra hab. Antoniego Świerczka, Dyrektora Instytutu Teologii Moralnej na UPJP II – ks. prof. dra hab. Jana Orzeszynę oraz przybyłych studentów z Instytutu Pracy Socjalnej, Instytutu Nauk o Rodzinie oraz Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Paulinów w Krakowie. Prowadzący przypomniał wielką wagę nauczania Jana Pawła II na tematy społeczne, w tym kształtowania krajowych i międzynarodowych programów wsparcia społecznego oraz konkretnych rozwiązań pracy socjalnej. Jan Paweł II wiedział, bowiem, że pomoc i wsparcie społeczne wymaga zarówno zorganizowanych, politycznych form pomocy, jak i konkretnych, interpersonalnych dzieł wsparcia. Przypomniał także diagnozę stawianą wobec problemów społecznych przez Jana Pawła II 25 lat temu oraz zarysował zmiany społeczne, jakie od tamtego czasu się dokonały.

Pierwszym prelegentem, który został poproszony o zabranie głosu, był ks. prof. Andrzej Zwoliński, kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej z Instytutu Nauk o Rodzinie UPJP II. Wygłosił on wykład: „Centesimus annus w nurcie ewolucji katolickiej nauki społecznej”. Treść przemówienia była analizą zmieniającego się nurtu nauczania społecznego Kościoła od czasu, gdy Karol Wojtyła był nauczycielem akademickim katolickiej nauki społecznej w Seminarium w Krakowie, aż po jego przełomową encyklikę opublikowaną po rewolucji Solidarności oraz „Wielkiej Zmianie” Roku 1989. Mówca przypomniał pierwszy skrypt stworzony na potrzeby studentów przez Karola Wojtyłę, oraz zarysował ewolucję problemów społecznych w tym interwale czasowym oraz zmianę w podejściu Kościoła do pojawiających się spraw trudnych.

Jako drugi głos zabrał o. prof. Jan Mazur OSPPE – kierownik Katedry Polityki Społecznej UPJP II w Krakowie i wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Paulinów w Krakowie. Zabrał on głos w temacie: „Centesimus annus wobec polityki społecznej”. Profesor zaprezentował pogląd, wedle którego Jan Paweł II, diagnozując sytuację w świecie po roku 1989 wyszczególnił w nowych wyzwaniach przyszłości konieczność troski o „dobro socjalne”. Jest to kategoria analogiczna do dobra wspólnego, która winna być centralnym motywem polityki, jako takiej. „Dobro

socjalne” to zbiór podstawowych celów polityki społecznej, które ją definiują. Ważnym składnikiem tych elementów konstytutywnych są aspekty aksjologiczne, które – jak stwierdził prelegent – „są głównym przedmiotem nauczania społecznego Kościoła, w szczególności encyklik papieży”.

Z racji na konieczność wyjazdu służbowego do Stanów Zjednoczonych, osobiście nie zabrał głosu kolejny prelegent: ks. prof. dr hab. Piotr Kroczek – dyrektor Instytutu Pracy Socjalnej na UPJP II w Krakowie. Jego referat pt. „Kultura prawna w polityce społecznej: perspektywa Centesimus annus” został odczytany przez osobę trzecią. Słuchacze wysłuchali wypowiedzi naukowej składającej się z trzech części: Prawo jako narzędzie realizacji sprawiedliwości społecznej w nauczaniu społecznym Kościoła; ukierunkowanie prawa stanowionego na stanowisko prawnonaturalne; obecność i rola sumienia wobec prawa stanowionego. Wedle autora, CA dało przed laty te trzy konkretne wskazania rozwiązywania nowych problemów społecznych i budowania kultury prawnej.

Trzeci głos, to wypowiedź prof. dra hab. Pawła Ulmana – kierownika Katedry Statystyki Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, kierownika Zakładu Statystyki Społecznej UEK i pracownika Katedry Polityki Społecznej UPJP II w Krakowie. W swym referacie „Praca człowieka i godne jej wynagrodzenie w świetle Centesimus annus” wskazał współczesne pola dyskursu nad godziwością płacy, godnością pracy oraz warunkami godziwości wynagrodzenia. Cennym tłem wystąpienia była analiza danych statystycznych z poszczególnych krajów Unii Europejskiej co do płacy minimalnej, minimum socjalnego, przeciętnej płacy miesięcznej oraz statystycznego szacowania godziwości płacy.

Kolejny prelegent – zastępca dyrektora Instytutu Pracy Socjalnej UPJP II w Krakowie: dr Łukasz Ryszka, wystąpił z wykładem na temat: „Wkład Kościoła na rzecz kultury politycznej”. Odnosząc się zarówno do własnego, rodzinnego doświadczenia udziału w życiu politycznym oraz publicznych analiz stwierdził: „Dramatem współczesności jest brak umiejętności odróżniania swobody od wolności. Wielu ludzi, w tym liczni politycy, rozumie wolność jako zniesienie wszelkich barier i zakazów moralnych. Zapomina się, że do istoty wolności przynależy zgoda na podporządkowanie się określonym prawom. Ograniczenie to dotyczy się każdej dziedziny.” O ograniczeniu aksjologicznym – szczególnie w perspektywie zasady subsydialności – budującym kulturę polityczną powiedział natomiast że współcześnie obywatele nie potrzebują państwa, które ma wymiar totalitarnej i całościowej kontroli nad życiem społecznym i poszczególnych obywateli.

li, lecz takiego, które dostrzega potrzeby poszczególnych jednostek i grup obywateli i wspiera ich w konkretnych rozwiązaniach w duchu pomocniczości.

Kolejnym prelegentem był ks. dr Grzegorz Godawa – pracownik Katedry Pedagogiki Ogólnej i nowowybrany Prodziekan Wydziału Nauk Społecznych UPJP II w Krakowie. Zarysował on koncepcję „ekologii rodziny” rozwijanej przez papieża Benedykta XVI i Franciszka, a zapoczątkowanej przez Jana Pawła II w *Centesimus annus*. Koncepcja „ekologii rodziny” wpisana jest w ideę ekologii ludzkiej, jako środowiska ludzkiego. „Rodzina jest pierwszą i podstawową komórką ekologii ludzkiej. Życie rodzinne, skupiające wiele interakcji społecznych, najpełniej rozwija się w klimacie pozbawionym toksyczności i destrukcyjnego wpływu czynników zewnętrznych. Ekologia rodziny zakłada określoną jakość ludzkiego życia, czyli taki poziom, na którym są realizowane określone wartości i zaspokajane potrzeby członków rodziny. W tym znaczeniu jest ona synonimem dobrostanu” – mówił dr Grzegorz Godawa.

Jako ostatni wykład wygłosił ks. dr Dariusz Tułowiecki – adiunkt w Katedrze Polityki Społecznej UPJP II w Krakowie oraz wykładowca katolickiej nauki społecznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. Jego wystąpienie nosiło tytuł: „Recepcja *Centesimus annus* w nauczaniu społecznym Benedykta XVI i Franciszka”. Była to analiza wybranych wątków nauczania Jana Pawła II w jubileuszowej encyklice, kontynuowanych i rozwijanych przez jego następców. Wypowiedź ta zawierała trzy części: Niezdolność do dialogu i relacji – jako współczesny błąd antropologiczny; Nauczanie społeczne jako integralna część nowej ewangelizacji; Chrześcijańska wizja harmonii stworzeń. Autor wskazał także swoisty model podejścia do problemów społecznych obecny w CA: „Dokumenty Jana Pawła II mogą stanowić metodologiczny wzorzec obiektywizmu i szerokiego spojrzenia w „widzieć”, trafności – w „oceniać”, oraz rozsądku i umiarkowania w „działać”.

Ogólnopolską konferencję naukową poświęconą inspiracjom jubileuszowego dokumentu Jana Pawła II na rzecz polityki społecznej i pracy socjalnej, zakończyła prezentacja nowo wydanej książki „Polityka społeczna wobec rzeczy nowych. 25-lecie encykliki *Centesimus annus* św. Jana Pawła II” pod redakcją prof. Jana Mazura OSPPE. Prezentacji znakomitej publikacji dokonał prof. dr hab. Hubert Kaszyński – pracownik Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego i Instytutu Pracy Socjalnej UPJP II w Krakowie. Zaprezentował on wielość ośrodków naukowych, których

przedstawiciele zostali zaproszeni przez redaktora do publikacji (Instytut Pracy Socjalnej UPJP II, Instytut Nauk o Rodzinie UPJP II, Instytut Politologii UKSW, Instytut Socjologii oraz Instytut Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL, Instytut Nauk Politycznych UWM, Zakład Statystyki Społecznej UEK Kraków, UTH im. K. Pułaskiego w Radomiu, WSD w Świdnicy, WSD Zakonu Paulinów w Krakowie, WSD w Łomży).

Dwadzieścia jeden tekstów autorstwa tak wielu znakomitych naukowców usytuowanych w szerokim polu badawczym, daje – wedle prezentującego wydanie – bardzo szerokie spojrzenia na współczesne zagadania społeczne w świetle nauczania Jana Pawła II: od pracy socjalnej i polityki społecznej, po teologię pastoralną, aksjologię, politologię, naukę o kulturze, prawo, ekonomię, statystykę, edukację i pedagogikę społeczną, nauki o rodzinie aż po katolicką naukę społeczną. Bogactwo treści, znakomity dobór autorów oraz właściwe ulokowanie czasowe publikacji podkreśla autor wstępu: kard. Gerhard Müller – Prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Piśze on: „Należy zatem z wdzięcznością odnieść się do całego wysiłku intelektualnego, dzięki któremu wspomniane wyżej zagadnienia, jak również cały szereg innych kwestii wpisanych w społeczną, gospodarczą i polityczną troskę Kościoła, znajdującą wyraz w encyklice *Centesimus annus*, stały się przedmiotem rozważań, jakże lapidarnie zasygnalizowanych w tytule książki: „Polityka społeczna wobec rzeczy nowych” i jej podtytule: „25-lecie encykliki *Centesimus annus* św. Jana Pawła II. Wypada więc pogratulować inicjatorom przedsięwzięcia – zespołowi skupionemu wokół Katedry Polityki Społecznej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, jak również wszystkim uczestnikom projektu badawczego – autorom poszczególnych artykułów, względnie rozdziałów. [...] Niech duch społecznego nauczania św. Jana Pawła II przeniknie współczesną politykę społeczną właśnie z uwagi na autentyczne dobro człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże!”

Ogólnopolską konferencję naukową połączoną z promocją książki zakończył ks. prof. Antoni Świerczek, dziękując przede wszystkim prof. Janowi Mazurowi OSPPE oraz jego współpracownikom z Katedry Polityki Społecznej: dr. hab. Pawłowi Ulmanowi i dr. Dariuszowi Tułowieckiemu – za przygotowanie spotkania. Podziękował bardzo serdecznie wszystkim prelegentom – za przygotowanie wykładów, wszystkim autorom rozdziałów z prezentowanej publikacji – za trud i innowacje naukowe, zaś byłym naukowcom, ludziom mediów i studentom – za obecność i uwagę.

KS. DARIUSZ TUŁOWIECKI

**SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA
– KONFERENCJI SPOTKANIA CHRZEŚCIJAN
EUROPY ŚRODKOWEJ I WSCHODNIEJ „SÓL ZIEMI”,
Budapeszt 7-10 lipca 2016**

Spotkania Chrześcijan Europy Środkowej i Wschodniej organizowane są przez Kościoły Luterskie od 1991 roku w cyklu trzyletnim. Pierwsze dobyło się w Górlitz, a kolejne organizowane były w Pradze, Bratysławie, w Dreźnie i we Wrocławiu. Tegoroczne zostało wpisane pod względem religijnym w 500-lecie Reformacji oraz zmieniającą się sytuację ekonomiczno-polityczną Europy, narastającą falę uchodźców, problem terroryzmu, wojny na Ukrainie i narastających radykalizmów politycznych. Od początku tych spotkań wyraźny był profil społeczny. Dlatego, obok modlitw i nabożeństw, wyraźny był aspekt społeczny spotkań. Tak też było w Budapeszcie.

Spotkanie budapesztańskie zostało zorganizowane przede wszystkim przez Kościół Ewangelicki na Węgrzech, w tym: Wydział Spraw Ekumenicznych i Międzynarodowych. Współorganizatorami byli: Kościół Ewangelicko-Luterski w Rumunii, Ewangelicki Kościół Czeskobraterski w Czechach, Ewangelicki Kościół Berlina, Brandenburgii i Śląskich Łużyc, Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania w Austrii, Kościół Ewangelicko-Reformowany Rzeczypospolitej Polskiej, Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania w Czechach, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej, Kościół Ewangelicko-Augsburski na Słowacji, Krajowy Kościół Ewangelicki w Saksonii, Ewangelicko-Luterski Kościół w Bawarii, Węgierski Kościół Reformowany, Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie, Węgierski Kościół Ewangelicko-Luterski, Ewangelicko-Luterski Kościół Północnych Niemiec. Spotkanie miało miejsce na terenie kampusu Budapesztańskiego Uniwersytetu Technologiczno-Ekonomicznego oraz w Sportowej Hali Kolczastej przy ulicy Hevesy György w Budapeszcie. Od strony naukowej w spotkaniu uczestniczyli

przede wszystkim prelegenci z Ewangelicko-Luterańskiego Uniwersytetu Teologicznego w Budapeszcie. Do wystąpień zaproszono także pojedynczych przedstawicieli następujących ośrodków akademickich: Uniwersytet Wiedeński, Romskie Kolegium Ewangelickie z Nyiregyháza (Węgry) oraz z ośrodków w Serbii, Rumunii, Polski, Niemiec i Ukrainy.

Zagadnienia społeczne zogniskowane zostały na panelach dyskusyjnych. Każdy z paneli oraz grup tematycznych miał swoją specyfikę oraz ustalony skład naukowy. Pierwszy z paneli (8 lipca 2016) – „Czy już tylko Kościoły utrzymują jedność Europy”, w którym dyskusja odbywała się w języku niemieckim i czeskim, wystąpili: dr Johann Schneider – biskup regionalny Halle i Wittenbergi, Gabriele Wulz – prałat Kościoła Ewangelickiego w Wittebergii, bp Reinhard Buib – z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rumunii, bp Peter Gancs z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na Węgrzech. Na wstępie panelu każdy z uczestników wygłosił krótki wykład prezentując własne stanowisko oraz stanowisko własnego Kościoła na temat uchodźców w Europie. Moderator Enno Haaks prowadził dyskusję ogniskując ją na formach otwartości Europy na osoby inne kulturowo, formach wsparcia dla uchodźców, działań poszczególnych Kościołów oraz nastawienia przedstawicieli poszczególnych Kościołów w poszczególnych krajach do problemu migracji. W dyskusji można było zaobserwować odrębność spojrzenia przedstawicieli Europy Zachodniej i Środkowej do fali uchodźców i czynników jednoczących Europę.

Tego samego dnia w kampusie Budapesztańskiego Uniwersytetu Technologiczno-Ekonomicznego miał miejsce wykład dr. Vilmosa Fischl – sekretarza generalnego Rady Ekumenicznej Kościołów na Węgrzech, na temat „Prześladowanie chrześcijan na świecie”. W czasie wykładu referent zaprezentował stan zagrożenia życia chrześcijan na świecie, formy prześladowań oraz ogólne wnioski z raportów organizacji międzynarodowych w tym temacie. Wskazał także podmioty kościelne i międzynarodowe świadczące pomoc prześladowanym oraz podkreślił szerokie zjawisko obojętności – szczególnie w świecie politycznym. Zastanawiał się także, dlaczego wyznający zasady ewangelicznej tolerancji i akceptacji, nie mogą takich postaw doświadczać od innych.

Kolejne zagadnienie społeczne, któremu poświęcony był specjalny wykład, to społeczne postrzeganie początku życia, społecznie podzielane definicje życia, jego ochrony, nienaruszalności oraz stawania się człowiekiem. Wykład poświęcony tym zagadnieniom wygłosiła w języku niemieckim Urlika Swoboda z Uniwersytetu Wiedeńskiego. Nosił on tytuł: „Pytania

etyczne o życie nienarodzonych”. Prelegentka mówiła o medycznych delikcjach życia, sposobie ujmowania wartości życia płodu ludzkiego, sposobie postrzegania życia w Europie.

Kolejne wydarzenie z pola życia społecznego, to panel dyskusyjny: „Bądźmy zawsze gotowi do obrony przed każdym”. Panel był prowadzony w trzech językach: angielskim, niemieckim i czeskim. Uczestniczyli w nim: Andreas Benecker z Bawarskiego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego, Martin Becher z Bawarskiego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego, Gerhard Frey-Reiningshaus z Ewangelickiego Kościoła Czeskobraterskiego w Czechach, Michael Kuz z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce. Prezentacje prelegentów i dyskusja ogniskowała się wokół współpracy pomiędzy państwem, społeczeństwem i parafią. W relacjach z państwem i społecznością lokalną Kościoły działają, bowiem na dwóch płaszczyznach: dla państwa Kościół i jego kierownictwo jest często ważnym partnerem rozmów, ale duże znaczenie ma również współpraca w zakresie transferu przesłań społecznych. Na płaszczyźnie samorządowej i w aspekcie organów lokalnych parafie mogą pozytywnie oddziaływać na kreowanie dobrze funkcjonujących społeczności. Pożądanym celem jest konstruktywne traktowanie rodzących się w Kościele napięć między płaszczyzną instytucjonalną a parafialną. Uczestnicy dyskusji rozmawiali o granicach i możliwościach, przy czym punktem wyjścia dyskusji było występowania Kościoła przeciw dyskryminacji, wykluczeniu i uprzedzeniom. Prelegenci mówili też o tym, że niezależnie od podłoża politycznego, działania podejmowane przez Kościół muszą być w takich przypadkach bezsporną oczywistością.

Ważnym spotkaniem była prezentacja stanowisk i dyskusja na temat społecznego znaczenia rodziny w czasach migracji: „Rodzina w centrum zainteresowania”. W naukowej dyskusji udział wzięli: dr Katarin Novak – sekretarz stanu w węgierskim Ministerstwie Zasobów Ludzkich, bp Ryszard Bogusz z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, ks. Johannes Erlbruch z Niemieckiej Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Budapeszcie. Wykłady i prezentacja a następną dyskusja toczyła się wokół sytuacji rodzin w Europie Środkowej po wejściu w struktury Unii Europejskiej i migracji zarobkowej do bogatych krajów europejskich. Patrząc na doświadczenia poszczególnych wspólnot wierzących oraz dane statystyczne i analizy naukowe zjawiska migracji wewnątrz europejskiej, prelegenci starali się odpowiedzieć na pytania: Co dzieje się w tym czasie z rodzinami i dziećmi ludzi wyjeżdżających za pracę? Jakie znaczenie ma taki przepływ siły roboczej dla życia rodzinnego? Czy eurosieroctwo jest problemem poszcze-

gólnych rodzin, czy też stało się problemem społecznym wielu Państw Europy? Czy w krajach i kulturach Europy Środkowej zmienia się społeczna funkcja rodzin i czy dochodzi do jej redefiniowania?

W czasie budapesztańskiego Spotkania Chrześcijan ważnym wydarzeniem dla analizy życia społecznego i problemów społecznych było Forum Biskupów 1 na temat społecznej roli Kościołów w Europie Środkowo-Wschodniej. Forum to składało się na wstępie z krótkich wykładów przeprowadzonych przez każdego z uczestników, a następnie z dyskusji. W panelu udział wzięli: bp Péter Gáncs z Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego na Węgrzech, bp Dezső Zoltán Adorjáni z Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Rumunii, bp Milos Klatik z Ewangelickiego Kościoła Augsburgskiego Wyznania na Słowacji, bp dr Carsten Rentzing z Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Krajowego w Saksonii, Daniel Zenaty – przewodniczący Synodu z Ewangelickiego Kościoła Czeskobraterskiego w Czechach, bp dr Markus Dröge z Ewangelickiego Kościoła Berlina i Brandenburgii. Dyskusja i wcześniejsze wystąpienia biskupów skupiały się na zmianach społecznych oraz ich oddziaływaniu na Kościoły. Dyskutanci próbowali też odpowiedzieć na pytania, jakie wyzwania dla Kościołów rodzą zmiany społeczne i problemy społeczne? Jak zmieniał się pozycja i rola Kościołów po przejściu zmian demokratycznych w Europie Środkowej. Czy zmiany te ożywiły Kościoły? Czy Kościoły zmierzyły się z nowymi wyzwaniami? Jakie przestrzenie aktywności Kościołów zrodziły przemiany społeczno-ekonomiczne?

Ostatnim wydarzeniem naukowym tego dnia była dyskusja przedstawicieli poszczególnych ośrodków akademickich na temat stworzenia profilu pedagogiki w oparciu o doświadczenia ekumeniczne. Dyskusja odbywała się pomiędzy tworzącymi w Budapeszcie Ewangelicko-Luterański Instytut Pedagogiczny ds. Kształcenia (EPSZTI). Poprzez wymianę doświadczeń oraz obserwację kształcenia w innych instytucjach ekumenicznych poszukiwano ran dla nowych projektów edukacyjnych, fundamentów aksjologicznych, relacji ekumenicznych w pedagogice oraz zakresu partnerów.

Dnia następnego, czyli 9 lipca tematyce społecznej i socjalnej poświęcone były kolejne wykłady i panele dyskusyjne. Pierwszy z nich, poranny, na terenie kampusu uniwersyteckiego, nosił tytuł: „Chrześcijańskie zaangażowanie społeczne jako sól ziemi”. Wzięli w nim udział: Ana Palik-Kuncak z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Serbii, Dóra Kanizsai – dyrektor Działu Pomocy Uchodźcom przy węgierskim Kościele Reformowanym, Stefan Dragicevic z Serbskiego Kościoła Prawosławnego w Belgra-

dzie, Christian Teodorescu – sekretarz generalny AIDROM z Bukaresztu. Poszczególni prelegenci mówili o włączaniu się ich Kościołów w pomoc uchodźcom, zaś Christian Teodorescu – o projektach i zróżnicowanym poziomie ich skuteczności na rzecz integracji Romów z całością społeczną. Niemieckojęzyczny panel animowały: Elizabeth Naendorf i Annemarie Müller z Drezna.

9 lipca 2016 roku miała miejsce druga część Forum Biskupów, pod hasłem „Wy jesteście solą ziemi”. Wzięli w nim udział: bp dr Tamás Fabiny z ELKU; bp Reinhard Guib z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rumunii, bp Marek Izdebski z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej; bp Jerzy Samiec z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, bp dr Heinrich Bedford-Strohm – przewodniczący Rady EKD. Jako moderatorzy udział wzięli: dr Klára Tarr Cselovszky – kierownik sekcji ELKU, wiceprzewodnicząca GEKE oraz radca Norbert Denecke z VELKD. Na wstępie dr Klára Tarr Cselovszky ukierunkowała dyskusję pytaniami: Jaką rolę mogą odgrywać Kościoły w dzisiejszych społeczeństwach europejskich – dobrowolnych krytyków państwa czy jego sumienia? Czy oczekiwany jest głos Kościołów w zakresie polityki? Czy Kościoły powinny koncentrować się raczej na roli społecznej? Na co Kościoły mogą sobie pozwolić 25 lat po przemianach demokratycznych? Biskupi odpowiadając na pytania na wstępie prezentowali swe stanowiska, a następnie wywiązywała się dyskusja. Jedni mówili o wkładzie Kościołów w budowanie tożsamości kulturowej własnych krajów, inni – o roli nauczycielskiej Kościołów wobec polityków. Jeszcze inni o próbie budowania porozumienia na płaszczyźnie wiary między narodami i krajami będącymi w stanie konfliktu interesów. Były także stanowiska na temat wkładu w życie społeczne religijnych dzieł charytatywnych oraz budowaniu wrażliwości społecznej i wsparcia socjalnego poprzez Kościoły i instytucje pomocowe prowadzone przez poszczególne Kościoły chrześcijańskie.

Nauczanie społeczne w dziedzinie ochrony środowiska i zasobów naturalnych było treścią wykładu prof. Tamása Béresa z Ewangelicko-Luterańskiego Uniwersytetu Teologicznego w Budapeszcie. Naukowiec z wysokim znawstwem nakreślił różnorodne opinie naukowców na temat zmian klimatycznych na ziemi, wzrostu świadomości ekologicznej oraz teorii i podejść mających prowadzić do zrównoważonego rozwoju. Wskazał też ewangeliczny punkt wyjścia dla chrześcijan, którzy winni czuć się coraz bardziej odpowiedzialni za gospodarowanie zasobami naturalnymi, szczególnie zdrowym powietrzem i pięknem przyrody. Wykład nosił tytuł: „Kli-

mat, sprawiedliwość i Kościoły.”

Ważnym spotkaniem poprzedzonym prezentacją stanowisk prelegentów było wielojęzyczne spotkanie w sportowej Hali Kolczatka „Co zrobić z emigrantami?” W sesji uczestniczyli: ks. dr Martin Jurge – sekretarz generalny Światowej Federacji Luterńskiej, ks. Barbara Killat z Ewangelickiego Kościoła Berlina, Brandenburgii i Śląskich Górnych Łużyc, ks. Daniel Ženatý z Ewangelickiego Kościoła Braci Czeskich, Gergely Pröhle z Kościoła Ewangelicko-Luterńskiego na Węgrzech. O migrantach i współczesnych migracjach wykład wygłosił także dr hab. Fábri Gyögy – znawca zjawisk społecznych i ekspert ds. mediów. Mówił on zarówno o współczesnych migracjach, jak i sposobie mówienia o nich w ramach dyskursu społecznego. Zastanawiał się, czy współczesny chrześcijanin potrafi pomóc potrzebującym w konkretnej sytuacji, czy też umie jedynie mówić o pomocy? Jego wykład nosił tytuł: „Pokolenie bez soli i wartości?”

Ciekawy wykład, skupiający przede wszystkim gości z Ukrainy oraz wspierających poszkodowanych w rosyjsko-ukraińskim konflikcie zbrojnym, wygłosił gen. bryg. Jáanos Jákób – protestancki biskup połowy. Opowiadał o osobistym doświadczeniu wojny na Bałkanach i o Bliskim Wschodzie. Przywołał wstrząsające obrazy i motywujące do przemyśleń historie, które poznał i sam widział. Nie koncentrował się jednak na brutalności wojny i przemocy. Podkreślał, bowiem rolę wiary, która nawet w sytuacjach wystawienia na pastę losu i duchową próbę potrafi podtrzymać na duchu strapionego i zrujnowanego człowieka.

Tegoroczne Spotkanie Chrześcijan odbywające się w Budapeszcie na terenie sportowej Hali Kolczatka oraz kampusu Budapesztańskiego Uniwersytetu Technologiczno-Ekonomicznego miały wyraźny profil naukowy i społeczny. Pod względem merytorycznym patronat nad spotkaniem objął Ewangelicko-Luterński Uniwersytet Teologiczny w Budapeszcie, przy udziale akademików z innych ośrodków akademickich Europy Środkowej i Wschodniej. Tematycznie wykłady, sesje i panele dotyczyły najważniejszych problemów współczesnej Europy: migracji, uchodźców, migracji zarobkowej, wojny, oraz obecności ludzi wiary w życiu społeczno-politycznym.

Recenzje

Sławomir Zatwardnicki, *Elementarz katolika*, Warszawa 2015, ss. 216

Sławomir Zatwardnicki (ur. 1975), to niezwykle interesujący publicysta, który od kilku lat regularnie powraca z nową propozycją książkową. Jego piarstwo przyjmuje postać apologii, w której Autor zarówno broni, jak i uzasadnia. Przedmiotem zmagania apologijnych jest oczywiście chrześcijaństwo w całej rozciągłości, a zatem jego obecna postać, prawdy wiary, moralność, nauka społeczna. S. Zatwardnicki jako apologeta przemawia z wnętrza, osobistym doświadczeniem wiary, jest bowiem świadkiem, a równocześnie niczym strażnik czuwa i w porę dostrzegając zagrożenie, formułuje apologijną argumentację. Jego piarstwo stanowi również prezentację chrześcijaństwa, jest zaproszeniem do odkrywania głębi, którą zawierają prawdy wiary. Taką właśnie postać przyjmuje przedostatnia praca S. Zatwardnickiego, zatytułowana *Elementarz katolika* (2015). Obrona jest w niej wprawdzie wyczuwalna, ale pojawia się delikatnie, epizodycznie. Dominuje za to uzasadnienie. Apologeta postanawia bowiem, podobnie jak wielu teologów przed nim, wyjaśnić zawartość Nicejsko-Konstantynopolitańskiego Symbolu Wiary. Trzydzieści artykułów, z których zbudowane jest Wyznanie Wiary, zostaje przez S. Zatwardnickiego opowiedzianych na nowo. Wydaje się, że o to właśnie chodzi Autorowi, który używa w tytule pracy słowa *elementarz*. Chce bowiem, wrócić do początków, do fundamentalnych treści wiary i proponuje ich podstawowy wykład.

Co w efekcie otrzymujemy? Syntetyczny i kompetentny komentarz do *Credo*. S. Zatwardnicki, wyjaśniając treść kolejnych artykułów wiary, swobodnie porusza się po współczesnej literaturze teologicznej, prowadzi dialog z wielkimi umysłami, zadziwia znajomością poglądów i spojrzeń. Jego wywód jest klarowny, argumentacja bogata i poparta poglądami teologicznych autorytetów. Apologeta potrafi nawet najtrudniejszy z artykułów przedstawić w sposób interesujący, wplata przy tym aktualizujące przykłady. Nie brakuje w tekście humoru, a nawet żartów, które sprawiają, iż rozważania nie są intelektualnie przytłaczające. *Elementarz katolika* to z pewnością obrona chrześcijańskiego *Credo*. Przyjętą formę apologii możemy określić mianem apologii *ad intra*, czyli do wnętrza (w odróżnieniu od apologii *ad extra* zorientowanej na obronę chrześcijaństwa wobec pojawiających się zarzutów). Chodzi w niej o szczególny rodzaj uzasadnienia, polegający na wypracowaniu racji dla siebie samego, stworzeniu argumentacji, służącej budowaniu własnej pewności wiary. G. Weigel określa tę metodę

metaforycznie jako *poznawanie wnętrza katedry*. Wejście do środka to odkrywanie bogactwo ukrytego za murem, zachwycenie się tym, co znajduje się wewnątrz. Prezentacja i uzasadnienie artykułów wiary zapisanych w *Credo*, jest właśnie poznaniem bogactwa, który tkwi w środku, drogą do wnętrza, apologią *ad intra*.

Podjmując teologiczną refleksję nad Nicejsko-Konstantynopolitańskim Symbolem Wiary, S. Zatwardnicki dołącza do szeregu teologów wyjaśniających treść *Credo*. Wyróżnia jednak *Elementarz katolika* najpierw jego nachylenie apologijne, Autor bowiem, uzasadniając i broniąc Wyznania Wiary, przedstawia niezbędną argumentację oraz wymiar katechetyczny, ponieważ przedkładaną publikację możemy czytać równolegle z wybranymi punktami Katechizmu Kościoła Katolickiego i potraktować ją jako komentarz i przewodnik po *Credo*.

Ks. Przemysław Artemiuk

Eric Emmanuel Schmitt, *Ewangelia według Piłata*, Wydawnictwo Znak, Litera Nova, Kraków 2014. s.352.

«A więc być może to ty jesteś pierwszym chrześcijaninem?» To odnoszące się do postaci Poncjusza Piłata zdanie, zaczerpnięte z powieści Erica Emmanuela Schmitta zatytułowanej *Ewangelia według Piłata*, stanowi niejako o istocie całego utworu. W swojej książce francuski prozaik i dramaturg przedstawia inną, różniącą się zasadniczo od przedstawionej w Ewangeliach kanonicznych, wersję historii zbawienia. Powieść Schmitta składa się z trzech części. Pierwsza z nich nosi tytuł *Prolog. Rozważania oczekującego na śmierć owego wieczoru przed pojmaniem* (s. 7-101). Przedstawiona tu jest postać Jezui, młodego Galilejczyka, który w Ogrodzie Oliwnym spędza noc przed swoim zatrzymaniem przez rzymskich żołnierzy. Główny bohater tej części, będący jednocześnie pierwszoosobowym narratorem, zabiera czytelnika w retrospektywną podróż, podczas której obserwujemy życie Jezui. Opowieść zaczyna się od wspomnienia czasów dzieciństwa i dorastania. Jezua przedstawia tu swoją relację z Bogiem. Opowiada o stopniowym jej rozwoju i odkrywaniu swojego wyjątkowego powołania bycia Bożym Synem. Porusza także temat działalności publicznej, w której towarzyszyli mu uczniowie. Galilejczyk wspomina w tym miejscu także o reakcjach, jakie ta aktywność wywoływała wśród jego rodziny i będącej jej świadkiem społeczności, w tym rzymskiego okupanta, oraz konsekwencjach, jakie przyniesie. Czytelnik ma tu do czynienia nie ze sprawozdaniem i wspomnieniem faktów. Jezua opowiada historię, którą sam próbuje dopiero zrozumieć. Zakończenie *Prologu* stanowi przejście z poziomu wspomnień do relacji zdarzeń. Jesteśmy świadkami aresztowania głównego bohatera, którym kończy się ta część powieści.

Druga odsłona utworu to *Ewangelia według Piłata* (s. 103-315), stanowiąca niejako centralną część całego dzieła. Mamy tu do czynienia z powieścią epistolarną. Z listów Poncjusza Piłata do „Drogiego Tytusa” czytelnik dowiaduje się zarówno o przebiegu akcji już po aresztowaniu Jezui, jak i poznaje postać samego Piłata i jego stosunek do otaczającej rzeczywistości. Namiestnik Judei jawi się jako osoba racjonalna, która dziwi się, że lud chce śmierci, jak sam przyznaje, niewinnego człowieka. Zupełnym brakiem logiki jest dla niego fakt, że nawet mając do wyboru darowanie życia jakiemuś szalonemu, wędrownemu nauczycielowi, jakim w jego oczach jest Galilejczyk, bądź Barabaszowi, który jest zbrodniarzem, lud wybiera wła-

śnie tego drugiego. Następujący po wykonaniu wyroku śmierci na Jezui bieg wypadków jest zaskakujący i zupełnie burzy poukładany świat Piłata. Namiestnik Judei w reakcji na wieści o zmartwychwstaniu Galilejczyka, rozpoczyna swoje śledztwo, w którym dowieść pragnie bezzasadności wieści i powstaniu z martwych proroka. Cała sprawa bardzo angażuje głównego bohatera. Szuka on zgodnego z rozumem, wolnego od przesądów, wyjaśnienia całej sprawy, która jawi się dla niego jako wielkie oszustwo. Przyznając, że Jezua nie zasłużył niczym na śmierć, szuka teraz logicznego wytłumaczenia zagadki i próbuje zrozumieć, co dokładnie się zdarzyło. We wszystkim towarzyszy mu jego żona Klaudia. Wcześniej podjęła ona u swego męża starań o uwolnienie skazańca. Teraz, o czym dowiedzieć się możemy z listów Piłata, stopniowo skłania się ona do nauki, jaką głosił Jezua, a która żywa jest dzięki Jego uczniom. Piłat wspomina także o wielu innych postaciach, mających znaczenie dla całej sprawy, jak np. Shimon, Johanan, Josef z Arymatei, Nikodem czy Kajfasz. Z kolejnych listów pisanych przez Piłata dowiadujemy się o rozwoju całej sytuacji, kolejnych hipotezach, co stało się z ciałem „magika”, jak zwykł określać Galilejczyka judejski namiestnik, a także o tym, jak na życie osobiste życie Piłata i Klaudii wpłynęła cała ta tajemnicza sprawa.

Część trzecia to *Dziennik skradzionej powieści. Rok 2000* (s. 317-365). Zawarty tu jest swoisty przewodnik po całym utworze Schmitta. Autor wyjaśnia czytelnikowi motywy napisania powieści i jej osobisty charakter. Czytając te stronnice znajdujemy wyjaśnienie znaczenia poszczególnych kwestii zawartych w całym dziele, np. sens zachowania oryginalnych imion bohaterów czy przypisanie danym postaciom innych ról w całej tej historii niż tych, które zgodnie z biblijnym przekazem odegrały w sprawie Jezusa. Autor wyjaśnia, dlaczego powieściowy Jezus (Jezua) jest kimś innym niż Ten, którego znamy z Ewangelii wchodzących w skład Nowego Testamentu. Zastanawia się też nad Boską świadomością Jezusa i podaje swoją hipotezę dotyczącą tego faktu. Autor wyznaje tu swoją wiarę i przedstawia siebie jako chrześcijanina, człowieka nawróconego, ale nadal poszukującego. Szukającego istoty rzeczy, tego, kim naprawdę Bóg jest. Schmitt drążąc temat wiary dyskutuje z dogmatami. Ta ewangelia to niejako jego ewangelia, ewangelia człowieka chcącego wierzyć i zrozumieć. Przedstawiony w powieści Piłat to jego Piłat, podobny do amerykańskiego detektywa. Schmitt w tej części przyznaje, że *Ewangelia według Piłata* to powieść fikcyjna, ale przez tę fikcję zachęca czytelnika do poszukiwania prawdy.

Powieść francuskiego twórcy jest dziełem ciekawym i godnym polece-

nia, choć moim zdaniem nie jest to tytuł, który zasługuje na miano kultowego. Warty uwagi jest kunszt literacki autora, kompozycja powieści i język, który stanowi z pewnością jej atut. Książka oburzyć może czytelników, zwłaszcza będących wierzącymi chrześcijanami, ze względu na swoje odstępstwo od prawdy zawartej w Piśmie świętym oraz pomysły autora na przebieg całej historii. Poczucie niesmaku wywołuje sposób przedstawienia tu postaci Jezui jako słabeusza, który niczego nie jest do końca pewny. Ponadto Schmitt dla ukazania pewnych prawd „ustawia” wszystko według własnej koncepcji, jak dzieje się choćby w przypadku postaci Jehudy. W trzeciej części utworu autor wyjaśnia, że to tylko propozycje (podobnie jak ta dotycząca sprawy poczęcia Jezusa jako owocu miłości Maryi i Józefa), jego wizja, którą ukrywa za fikcją literacką. Jednakże takie postawienie sprawy wydaje się mało przekonujące. Wszak każdy mógłby przedstawiać swoją wizję, nie przyjmując do wiadomości obiektywnych lub przynajmniej wysoce prawdopodobnych przesłanek wynikających np. ze stanu badań egzegetycznych nad tekstem Biblii czy też płynących z wiedzy historycznej. Schmitt proponuje agnostycyzm jako uczciwy początek drogi wiary. Idąc za Kartezjuszem, postuluje, aby wszystko poddać w wątpliwość i zamiast pewności, postawić na pytanie. Taki stan sprawy widoczny jest w przedstawieniu Galilejczyka. Tylko czy wiara rzeczywiście nie daje nam żadnego fundamentu, na którym oprzeć by można swoje życie, czy wiara ma charakter czysto poszukujący, czy nie daje żadnej odpowiedzi? Na te pytania czytelnik musi szukać odpowiedzi.

Zdecydowanym plusem powieści jest przedstawienie postaci Piłata. Autor ukazuje go jako logika, pragmatyka, racjonalistę i sceptyka. Za tym bohaterem kryje się każdy z nas (również sam autor). Każdy z nas bowiem, wydaje się mówić twórca *Ewangelii według Piłata*, jest sędzią w tym procesie i musi opowiedzieć się za wyrokiem dla Jezusa bądź przeciw niemu. Co więcej, sprawa nie kończy się samym skazaniem lub uniewinnieniem. Każdy, niczym książkowy Piłat, musi zmierzyć z pytaniami, jakie niesie za sobą tajemnica Zmartwychwstania. W postaci rzymskiego namiestnika Judei zobaczyć się może szczególnie wielu z tych, którzy za wszelką cenę chcą uzasadnić niedorzeczność chrześcijaństwa. Jednakże Schmitt, poprzez postać książkowego Piłata, zwraca uwagę na bardzo ważną rzecz. W tym poszukiwaniu należy być uczciwym. Powieściowy namiestnik jest osobą, która nie oszukuje sama siebie, stwierdza wprost, że Galilejczyk był niewinny, i rzetelnie korzysta z wyników badań swojego medyka, które potwierdzają, że Jezua rzeczywiście mógł umrzeć, więc nie mamy do czynienia z mi-

styfikacją, którą Piłat podejrzewał. Na uwagę zasługuje jeszcze jedna myśl zawarta w powieści, a tak potrzebna w codziennej apologetyce. Otóż brak stuprocentowej zbieżności świadectw, o czym pisze Schmitt, nie jest wcale argumentem przeciw, ale raczej racją za prawdomównością danej tezy. Wszak tylko w ustalonej z góry i wyuczonej wersji zdarzenia, relacje zawsze pokrywają się co do każdego szczegółu. To co prawdziwe, często zapamiętane jest w inny sposób, w zależności od danego świadka.

Reasumując, powieść *Ewangelia według Piłata* to dzieło ciekawe i interesujące. Choć nie jest to utwór ortodoksyjny, to jego znajomość może okazać się przydatna w sporach dotyczących zasadności wiary chrześcijańskiej. Studium Piłata warto poznać zwłaszcza w dzisiejszym zwariowanym, sceptycznym i racjonalnym, świecie.

Paweł Latos

Luigi Giussani, *Dlaczego Kościół?*, Pallotinum, Poznań 2004, s. 354.

Książka *Dlaczego Kościół* zamyka trylogię ks. Giussaniego zwaną *Per Corso*. Po omówieniu tematu zmysłu religijnego, istoty rozumności i korzenia ludzkiej świadomości oraz wielkiego objawienia Jezusa Chrystusa w świecie, trzeci tom wprowadza czytelnika w wydarzenie Kościoła. Podstawowe pytanie wiążące się z tym wydarzeniem brzmi: W jaki sposób ja, który przychodzę dzień, miesiąc, sto, tysiąc, dwa tysiące lat po Jego zniknięciu z ziemskiego horyzontu, mogę dostrzec, że chodzi tu naprawdę o coś, co jest dla mnie w najwyższym stopniu interesujące, jak mogę to dostrzec z rozumną pewnością?

Odpowiedź częściową na tak postawione pytanie można już znaleźć na początku rozważań, gdy Autor stwierdza: „Kościół jest nie tylko wyrazem życia, czymś, co rodzi się z życia, ale *jest* życiem. Życiem, które dociera do nas od wielu poprzedzających nas stuleci. Kto zamierza zweryfikować własną opinię o Kościele musi zdawać sobie sprawę, że do rzeczywistego zrozumienia życia, jakim jest Kościół, potrzebne jest odpowiednie współdzielenie tegoż życia“. (Tamże, s. 11).

Słowo „Kościół” odnosi się do zjawiska historycznego, którego jedyne znaczenie polega na tym, że jest on dla człowieka możliwością zdobycia pewności co do Jezusa Chrystusa, a zatem rozwiązaniem najistotniejszego dla jego życia i życia świata problemu. Chrystus, prawda, która stała się ciałem, po ponad dwóch tysiącach lat dociera do człowieka za pośrednictwem widzialnej, odczuwalnej i dotykanej rzeczywistości towarzystwa wierzących w Niego osób.

Kościół jest rzeczywistością mieszczącą się - niezależnie od stanowiska tego, kto się z nim styka - w kategorii zjawisk religijnych. Ktoś może sądzić, że jest on zjawiskiem wypaczonym albo wypaczającym, mało interesującym. Ktoś inny zaś uznawać jego wartość za bezsporną. Jednak w żadnym wypadku nie sposób uniknąć konieczności zaszeregowania Kościoła do rzeczywistości religijnej.

Skoro Kościół jest rzeczywistością religijną, to tym trudniej jest człowiekowi obiektywnie i krytycznie osądzić ten fakt religijny, im mniej aktywny, zatrzymany na poziomie infantylnym, będzie w człowieku wymiar religijny.

Autor formułuje dwie przesłanki, które funkcję wprowadzającą do problemu. Każda z tych przesłanek odpowiada jednemu podstawowemu py-

taniu.

Pierwsze z nich zostało już wyłożone w rozważaniach wstępnych: Jak jest możliwe *dzisiaj* osiągnięcie oceny faktu Chrystusa, oceny obiektywnej i odpowiedniej do wagi przyłgnięcia, jakiego domaga się Chrystus? Co równa się pytaniu: W jaki sposób mam dzisiaj możliwość bycia rozumnym w przyłgnięciu do propozycji chrześcijańskiej? W odpowiedzi na to pytanie dokonuje się podział kultury i ujawnia się postawa człowieka wobec całej rzeczywistości.

Druga przesłanka dotyczy trudności w rozumieniu znaczenia chrześcijańskich słów. Autor pyta (s. 43): dlaczego akurat dzisiejszemu człowiekowi taką trudność sprawia uświadomienie sobie znaczenia słów bezpośrednio związanych z chrześcijańskim doświadczeniem? Przecież ten brak pierwotnej syntonii rodzi także trudność w rozumieniu wyrażeń chrześcijańskiego orędzia, które przekazywane jest w dziejach za pośrednictwem tej formy obecności, jaką jest jedność wiernych, czyli Kościoł.

W drugiej części książki ks. Giussaniego zatytułowanej: „Elementy konstytutywne fenomenu chrześcijańskiego w dziejach“ znajdujemy najpierw omówione źródło samoświadomości Kościoła, a następnie trzy elementy konstytutywne chrześcijańskiego faktu, jakim jest Kościół: 1 – Rzeczywistość wspólnotowa możliwa do wyodrębnienia pod względem socjologicznym; 2 – Wspólnota ogarnięta „Mocą z wysoka“; 3 – Nowy rodzaj życia.

Kolejna sekcja omawianego opracowania dotyczy Kościoła, jako skutecznego znaku obecności Boga w historii. Do tej pory brano pod uwagę istotne czynniki owego zjawiska, ukazane w dokumentach opisujących pojawienie się chrześcijaństwa w historii. Teraz Autor następnie pyta, co Kościół mówi sam o sobie? Jak pojmował sam siebie? Jak doszedł do samo-określenia w wyniku refleksji nad sobą i nad naturą tego zjawiska, jakim jest on sam?

Pojawiają się w tej części książki bardzo ineresujące określenia Kościoła, np.: „Kościół jest miejscem, gdzie człowieka dosięga jego przeznaczenie i gdzie to samo przeznaczenie czyni go uczestnikiem jego wspólnoty“ (Tamże, s. 173). Inne: „Kościół jest przedłużeniem obecności Chrystusa w historii, w czasie i przestrzeni“ (Tamże, s. 175).

W dalej prowadzonej analizie pomaga refleksja nad dwoma czynnikami Kościoła: boskim i ludzkim.

Ostatnia część książki ks. Giussaniego dotyczy weryfikacji obecności czynnika boskiego w życiu Kościoła. Miejscem tej weryfikacji jest doświadczenie ludzkie. Owocami zaś jest jedność, świętość, katolickość i apostołskość. Wszystkie te owoce zostały przystępnie omówione. “Doszedłszy do końca drogi - stwierdza Autor - Bóg pozostaje nadal kimś niezrozumiałym, jeśli zabraknie wskazania na osobę Matki Najświętszej. Sam Bóg wybrał ją po to abyśmy mogli Go poznać” (Tamże, s. 343).

Tak więc, w zwięzłym wykładzie Autor podsuwa wolności i rozumowi czytelników istotne czynniki i kryteria do weryfikacji tej rzeczywistości, jaką jest Kościół. Proponowana czytelnikowi książka wydaje się być ważną pozycją w toczącej się nieustannie debacie o Kościele. W toczonych ostatnio dyskusjach na temat pozostawania w Kościele lub odchodzenia od niego – w reakcji na różne wydarzenia przypominające nam o tym problemie – w głosach za pozostaniem spotykamy różne motywacje. Wyrobieniu własnej motywacji może posłużyć książka ks. Giussaniego. Pozwala ona postrzegać Kościół jako pierwsze miejsce szczególnej, zbawczej, życiodajnej obecności Boga wśród ludzi.

ks. Adam Skreczko

Jan Mazur OSPPE, *Afirmacja dobra wspólnego. Katolicka nauka społeczna propozycja dla polityki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2015, ss. 168, ISBN 978-83-8019-171-6

Papież Franciszek przemawiając 25 września 2015 roku w Siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku przypomniał przedstawicielom społeczności międzynarodowej konieczność budowania i troski politycznej o dobro wspólne. Mówił wówczas: „*Wspólny dom wszystkich ludzi musi nadal być budowany na poprawnym zrozumieniu powszechnego braterstwa i na poszanowaniu świętości każdego życia ludzkiego, każdego mężczyzny i każdej kobiety; ubogich, starszych, dzieci, chorych, nienarodzonych, bezrobotnych, opuszczonych, tych, którzy są osądzani jako możliwi do odrzucenia, ponieważ uważa się ich, za nic więcej niż liczby tej czy tamtej statystyki. Wspólny dom wszystkich ludzi musi być także budowany na zrozumieniu pewnej sakralności natury stworzonej. Takie zrozumienie i szacunek wymagają wyższego stopnia mądrości, który akceptowałby transcendencję – tę samą z siebie – wyrzekł się budowy wszechmocnej elity, a zrozumie, że pełny sens życia indywidualnego i zbiorowego znajduje się w bezinteresownej służbie dla innych oraz roztropnym i naznaczonym szacunkiem wykorzystaniu stworzenia dla dobra wspólnego. Powtarzając słowa Pawła VI, «gmach współczesnej cywilizacji, musi rządzić się zasadami duchowymi, zdolnymi nie tylko, by ją wspierać, ale także by ją oświecać i animować». Gaucho Martin Fierro, klasyk literatury mojej rodzinnej ziemi opiewa: «Niech bracia będą zjednoczeni, bo to jest pierwsze prawo. Niech zachowują prawdziwą jedność w każdym czasie, bo jeśli kłócą się między sobą, pojrzą ich ci z zewnątrz»¹. Franciszek przypominając zapomnianą nieco idee dobra wspólnego wskazał zagrożenie dla niej: fragmentaryzację i partykularyzmy prowadzące do walki i konfrontacji. Różnorodność świata winna komponować się na zasadzie dialogu i „kultury spotkania”, nie zaś walki, konfrontacji i „kultury odrzucenia”².*

¹ FRANCISZEK, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Organizacji Narodów Zjednoczonych*, Nowy Jork 25.09.2015, w: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html [odczyt: 01.10.2015].

² D. TUŁOWIECKI, *The “culture of encounter” as a way to prevent and resolve conflicts in the modern world (in light of the teaching of Pope Francis)*, w: Религия и / или повседневность. Материалы IV Международной научно-практической конференции Минск, 16–18 апреля 2015 г., red. С. И. Шатравский, М. В. Казмирук, Минск 2015, s. 404–409.

Owocem spotkania ludzi i narodów oraz praktycznego wypracowywania dobra wspólnego jest pokój. Tę zasadę przypomniał Franciszek przemawiając na forum Rady Europy 25 listopada 2014 roku: *„By osiągnąć dobro, jakim jest pokój, trzeba przede wszystkim do niego wychowywać, odrzucając kulturę konfliktu, która dąży do zastraszenia drugiego, do zepchnięcia na margines tych, którzy myślą lub żyją inaczej. To prawda, że konfliktu nie można ignorować czy też ukrywać — trzeba się z nim zmierzyć. Ale jeśli trwamy w nim uwięzieni, tracimy perspektywę, zacieśniają się horyzonty, a rzeczywistość staje się fragmentaryczna. Gdy zatrzymujemy się w sytuacji konfliktowej, tracimy poczucie głębokiej jedności rzeczywistości, powstrzymujemy historię i popadamy w wewnętrzne wyniszczanie przez bezowocne sprzeczności. Niestety, pokój nadal nazbyt często jest raniony. Dzieje się tak w wielu częściach świata, gdzie szerzą się różnego rodzaju konflikty. Jest tak również tutaj, w Europie, gdzie nie ustają napięcia. Ileż bólu i ileż ofiar jest wciąż na tym kontynencie, który gorąco pragnie pokoju, a mimo to łatwo ulega pokusom z przeszłości! Dlatego ważne jest i dodające otuchy działanie Rady Europy w zakresie poszukiwania politycznego zażegnania aktualnych kryzysów”*. I wskazał konkretną drogę do pokoju i budowania świata jako wspólnego domu – humanizacja: *„Konieczny jest nieustanny proces humanizacji, bowiem «nie wystarczy wstrzymać wojny, zawiesić walki (...), nie wystarczy pokój narzucony, pokój utylitarny i prowizoryczny. Trzeba dążyć do pokoju miłowanego, wolnego, braterskiego, czyli do pokoju opartego na pojednaniu dusz»”*³. Zdaniem papieża Franciszka, zadaniem Kościoła jest uwalnianie od kultury konfliktu a przywracanie światu i ludziom dialogu jako zasady budowania dobra wspólnego. Dobro to, konstruowane na fundamencie definiowanego przez personalizm dobru osoby, jest ważnym argumentem w ogólnoludzkiej dyskusji nad stanem świata, jego problemami oraz sposobami ich rozwiązywania.

W ten dialog wpisuje się ważna książka autorstwa Jana Mazura OSPPE, profesora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownika Katedry Polityki Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych tegoż uniwersytetu. Ten naukowiec zajmujący się od przeszło dwudziestu pięciu lat polityką społeczną oraz katolicką nauką społeczną, stworzył publikację, która ma – jak sam stwierdził – stanowić głos „w dyskusji o katolickiej nauce społecznej dla polityki” (s. 7). Myśl społeczna Kościoła przypomina bowiem

³ FRANCISZEK, Przemówienie w Radzie Europy, Strasburg 25.10.2015, w: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-consiglio-europa.html [odczyt: 01.10.2015].

niezmiennie zasady i wartości oraz definiuje zasadę dobra wspólnego, jako zasadę budowania świata bardziej ludzkiego, ukierunkowanego na autentyczne dobro człowieka. A ponieważ większość decyzji co do społeczności oraz jakości życia poszczególnych osób podejmuje się w sferze politycznej, niezmiennie ważne jest, by politycy uwzględniali w swych aktywnościach i decyzjach idee dobra wspólnego (s. 8).

Celem publikacji – jest wedle autora – budowanie świadomości czytelnika, „że niepodobna skutecznie troszczyć się o dobro wspólne bez poszanowania ludzkiej wolności i nie respektując prawdy o człowieku” (s. 8). W cel ten wpisuje się przywołane na wstępie przypomnienie Franciszka o idei dobra wspólnego, jako zasadzie i celu działań politycznych. Jan Mazur – jako znawca nauk o polityce – przywołując współczesne definicje polityki, wskazuje ich niewystarczalność lub wprost redukcjonizm, jeśli nie odwołują się do dobra wspólnego. Samo, bowiem patrzeć na politykę, jako „zdobycie władzy w państwie, jej utrzymanie, utrwalanie i powiększanie” odrywa politykę od jej celu. Celem tym jest – wedle autora – „realizowanie dobra wspólnego” (s. 32). Dlatego poprzez tę publikację chce przypomnieć podstawowe elementy nauczania Kościoła na temat dobra wspólnego jako celu działań politycznych. Nie jest to publikacja narzucająca czytelnikowi chrześcijański ogląd świata i życia społecznego, lecz stanowi przypomnienie i uzasadnienie wyboru zasad wypracowanych przez katolicką naukę społeczną, jako argumentu w namyśle intelektualnym nad polityką, problemami społecznymi i drogami ich rozwikływania.

Książka jest adresowana przede wszystkim do środowisk akademickich zainteresowanych nauczaniem społecznym Kościoła, fascynatów osobą i myślą papieża Franciszka, a przede wszystkim chrześcijańskich polityków, którym obywatele powierzyli własne losy. Definiowane i doprecyzowywane współcześnie przez Franciszka dobro wspólne – poddane naukowemu uporządkowaniu i namysłowi przez Jana Mazura – „nie może nie być inspiracją dla polityków, w szczególności zaś dla polityków odwołujących się do chrześcijańskiego dziedzictwa wartości podstawowych i zasad społecznych” (s. 8). Autor nie ogranicza adresatów publikacji wyłącznie do osób wierzących. Poprzez racjonalność wywodu oraz klarowność metodologii wykładu, może stać się ona ponadreligijnym argumentem nad namysłem o propozycji Kościoła i papieża Franciszka co do jakości życia społecznego zogniskowanego na dobru wspólnym. Propozycje katolickiej nauki społecznej nie zatrzymują się bowiem wyłącznie na osobach instytucjo-

nalnie związanych z Kościołem rzymskokatolickim⁴, lecz na bazie prawa naturalnego, Dekalogu i antropologicznej racjonalności. Dlatego społeczna doktryna katolicka może być głosem w pluralistycznym dyskursie ponowoczesności. „Jeśli książka dotrze do ludzi, dla których Ewangelia jest czymś nieznanym czy obcym, to wydaje się, iż może być także podstawą do głębszych przemyśleń z uwagi na wspólny fundament antropologiczny katolików i niekatolików, chrześcijan i niechrześcijan, wierzących i niewierzących” (s. 10).

Publikacja Jana Mazura składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy – to metodologiczne i teoretyczne wprowadzenie do studiów z katolickiej nauki społecznej (s. 13-40). Zawiera on definicje nauczania społecznego Kościoła oraz katolickiej nauki społecznej, przy czym bardzo wyraźnie je wyodrębnia i rozróżnia. Autor w skrótovej, lecz nie pozbawionej konkretności i precyzji formie podaje zasady metodologiczne nauki, jaką jest katolicka nauka społeczna oraz w ramach której zajmuje się zasadą dobra wspólnego. Wskazuje przedmiot formalny, materialny, podmiot, źródła, metody badań oraz zasady interpretacji papieskich dokumentów. Sposoby diagnozy problemów społecznych typowych dla katolickiej nauki społecznej uzupełnia metodami stosowanymi do diagnozy i rozwiązywania problemów społecznych w innych naukach: pracy socjalnej, polityce społecznej, pedagogice czy psychologii (s. 27-30). Całość rozdziału zamyka wskazaniem uporządkowanego schematu myślowego poprzez wskazanie przestrzeni politycznej jako areny kreowania oraz rozwiązywania problemów społecznych oraz ukazaniem istoty personalizmu wraz z jego wizją człowieka i życia społecznego.

Rozdział drugi (s. 41-94) – to syntetyczny wykład na temat aksjologii katolickiej nauki społecznej. Autor z najwyższym znanstwem i zrozumiałym dla każdego czytelnika językiem przybliży miłość społeczną – jako fundament nauki społecznej Kościoła, oraz poszczególne zasady i wartości: dobra wspólnego, pomocniczości, solidarności, sprawiedliwości i pokoju, wolności i prawdy. Rozdział zakończony jest wykładem na temat chrześcijańskiej wizji polityki oraz aktywności chrześcijan na arenie społeczno-politycznej. Cześć ta odsyła także do aneksu, zawierającego Notę doktrynalną Kongregacji Doktryny Wiary o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu publicznym (s. 145-156).

Rozdział trzeci (s. 95-111) – to trafne ujęcie przez autora społecznego

⁴ D. TUŁOWIECKI, *Spółeczna doktryna katolicka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 695-696.

wymiaru *kerygmy* w ujęciu papieża Franciszka. Autor wychodzi bowiem ze słusznego założenia, że myśl społeczna Kościoła łączy w sobie niezmiennosc i dynamikę. „Z jednej strony opiera się na trwałych przesłankach wiary i moralności wynikających z niezmiennego Objawienia chrześcijańskiego, z drugiej odwołuje się do analizy wciąż zmieniających się warunków życia w rzeczywistości ziemskiej” (s. 95). Jan Mazur w analizach nauczania papieża z Argentyny bazuje przede wszystkim na adhortacji apostołskiej „*Evangelii gaudium*”. Na jej podstawie wyodrębnia – za Franciszkiem – „preferencyjną opcję na rzecz ubogich” oraz formułuje „cztery zasady ważne dla polityki przy realizacji jej podstawowych zadań i celów w kimaie pokoju, sprawiedliwości i braterstwa” (s. 10). Autor, tak jak Franciszek, patrzy na świat w optyce, wedle której „kerygma posiada nieuchronnie treść społeczną: w samym sercu Ewangelii znajduje się życia wspólnotowe i zaangażowanie na rzecz innych” (s. 96). W tej perspektywie krakowski uczony przybliży rozwinięte przez Franciszka nauczanie Kościoła na temat miejsca ubogich w świecie (s. 97-100), dialogu społecznego (s. 101-107), pokoju (s. 107-111). Autor nie ogranicza się wyłącznie do nauczania Franciszka, lecz dokonuje także analizy jego myśli oraz jej źródeł: wskazuje powiązania z wypowiedziami innych papieży: Jana Pawła II, Pawła VI, dokumentami Kościoła oraz wypowiedziami uczonych chrześcijańskich i badaczy doktryny społecznej.

Rozdział czwarty (s. 113-125) – to prezentacja i rozwinięcie oryginalnych zasad, zaproponowanych przez Franciszka w adhortacji „*Evangelii gaudium*” na temat nowej ewangelizacji w kontekście społeczno-politycznym. Jan Mazur każdej z tych tez poświęca jeden podrozdział pisząc o nich: „Mają one coś z mądrości ogólnoludzkiej. Wypływają z intuicji na wskroś humanistycznej, aczkolwiek w świetle Ewangelii stają się bardziej przekonujące z uwagi na cel ludzkiego życia, któremu służą” (s. 116). Są to: 1. Czas przewyższa przestrzeń; 2. Jedność przeważa nad konfliktem; 3. Rzeczywistość jest ważniejsza od idei; 4. Całość przewyższa część. Zasady te autor osadza w antropologii chrześcijańskiej, choć w taki sposób, by była ona zrozumiała i uznane za antropologicznie i społecznie „atrakcyjne” dla osób o innych poglądach. Owa ponadkonfesyjność myśli społecznej Kościoła i nauczania papieża Franciszka wybrzmiewa w całości publikacji i jest ponownie przypomniana w kończącym publikację Posłowiu: „Katolicki charakter publikacji nie wyklucza bynajmniej z grona jej potencjalnych czytelników ludzi wyznających inne wartości niż chrześcijańskie. Możliwa jest bowiem – twierdzi autor cytując papieża Franciszka – kultura spo-

tkania w wielokształtnej harmonii [...]. Wierzący i niewierzący, katolicy i niekatolicy mogą spotkać się w owocnym dialogu. Jego najgłębszym motywem będzie dobro wspólne, troska o jego realizację. Dobro zasadniczo łączy ludzi, wskazuje na wspólne wartości wpisane w naturę człowieka, na jego sumienie, które jest wewnętrznym głosem Stwórcy” (s. 132). Książkę zamyka wykaz skrótów (s. 134), bibliografia (s. 135-142), aneks rozbudowany dodatkowo o fragmenty encykliki „Lumen fidei” (s. 157-162) oraz abstrakt (s. 163-164) i spis treści (s. 165-166) w języku angielskim.

Książka autorstwa Jana Mazura OSPPE jest ważną prezentacją myśli społecznej papieża Franciszka w świetle adhortacji apostolskiej „Evangelii gaudium”. Autor z najwyższym znanstwem i pełną trafnością odczytał przesłanie społeczne dokumentu i zaprezentował je czytelnikowi rysując uprzednio idee nauczania społecznego Kościoła, katolickiej nauki społecznej, zasad i wartości ewangelicznych w życiu społecznym. Prezentacja nauczania społecznego Franciszka ma miejsce na tle dotychczasowego nauczania społecznego Kościoła, myśli społecznej poprzedników na Stolicy Piotrowej oraz jako rozwinięcie tej myśli we współczesnej rzeczywistości. W ten sposób autor w godny podziwu i warty najwyższego uznania sposób prezentuje myśl społeczną Kościoła jako trwałą i dynamiczną zarazem, podkreślając zauważony u papieża Franciszka zmysł trafnego odczytywania problemów współczesnych.

Książka ma także wartość terapeutyczną dla społeczeństwa i życia politycznego. Myśl Franciszka, jak i całe nauczanie Kościoła, stawia sobie za cel wskazanie przestrzeni spragnionych Ewangelii i w pełni ludzkich rozwiązań problemów społecznych. Jan Mazur przypomina, że celem katolickiej nauki społecznej jest poszukiwanie takich rozwiązań, by świat był bardziej ludzki, a człowiek – stawał się bardziej człowiekiem. Uczłowieczanie człowieka i czynienie świata bardziej ludzkim – to arcyważne zadanie dla katolickiej nauki społecznej. Szczególnie w czasach, w których relacje między ludźmi i między narodami przypominają walkę każdego z każdym, zasadę dominacji silniejszych oraz nierozliczania zwycięzców. Pośród tego świata, autor sytuuje myśl papieża Franciszka, który przypomina o celu rządzenia państwami oraz o zasadach politycznego postępowania. W ten sposób autor realizuje postawiony przez siebie cel. Należy mieć tylko nadzieję, że publikacja ta dotrze do tych, którzy mogą i chcą realizować swe polityczne zadania w „klimacie pokoju, sprawiedliwości i braterstwa” (s. 10).

ks. Dariusz Tułowiecki

Ks. Michał Heller, **Zakład o życie wieczne i inne kazania krótkie**, Copernikus Center Press Sp.z o.o. Kraków 2016, s. 256.

Na rynku księgarskim ukazała się pozycja książkowa kazań wybitnego teologa, filozofa i kosmologa, ks. prof. Michała Hellera. Już sam tytuł zdradza, że są to wartościowe homilie, w których chodzi o życie wieczne, problem nurtujący ludzkość od zawsze. Autor zakłada, że mówi do ludzi wierzących w życie wieczne i tych chce w tej prawdzie wiary utwierdzić. Ma świadomość, że są na naszych mszach św. ludzie słabej wiary lub ignoranci. O tych też nie można zapomnieć. We Wstępie, słusznie postuluje, by kazania były przesiąknięte teologią, własnymi przemyśleniami, refleksją wywodzącą się z Pisma Świętego, Ojców Kościoła oraz baczonej obserwacji życia. Dobrym miejscem na taką refleksję jest medytacja. Zachęca do przetwarzania na „normalny język” podręczników teologicznych, artykułów naukowych, a cały wysiłek po to, by budować wiarę. Nie chodzi o jakieś „wyrafinowane prawdy teologiczne”, ale o te elementarne, bardzo podstawowe. Chodzi, by w nich była treść, a nie zgrabne slogany. Przestrzega przed odwzorowywaniem cudzych kazań, by nie czynić z komunikatu homilijnego papierowego kazania.

Autor przekazał czytelnikowi 69. kazań, które wygłosił w kościele św. Maksymiliana Kolbego w Tarnowie. Nie są to pełne kazania, brak w nich obszerniejszego kerygmatu wpływającego z czytań mszalnych, są to raczej szkice, które mogą zainspirować do twórczego procesu w pracy nad homilią, głosiciela słowa Bożego, który ma przed sobą tę książkę.

Dzieło dzieli się na jedenaście działów o następujących tytułach. I. Wobec nauki, II. Świadkowie, III. Trudne dogmaty, IV. On, V. Wiara, VI. Czas, VII. Ojczyzna, VIII. Sztuka życia, IX. Adwent i Boże Narodzenie, X. Wielki Post, XI. Okres Wielkanocny.

Oto kilka przykładów, ciekawych ujęć słowa Bożego. W homilii „Twórczy ferment” (s. 26-28) ks. Heller czyni refleksję na bazie przypowieści o Królestwie Bożym porównanym do zaczynu ciasta (Mt 13, 33-35). Ciekawe jest spostrzeżenie, że poszukiwanie Boga, to ciągłe ścieranie się myśli poglądów, swego rodzaju niepokój czy fermentu. Co więcej, kaznodzieja zachęca do takich twórczych konfliktów, które wytrącają nas ze stagnacji i „ugłaskanej pobożności”. Przestrzega przed konfliktami między ludźmi, narodami, te są szkodliwe i niszczące. Zaczyn Boży musi zakwasić całe ciasto, tzn. nas. Na tym polega Królestwo Boże.

„Nadzieja” (s. 119-121), to kolejne interesujące kazanie ukazujące chrześcijańską nadzieję, której tajemnicą jest jej moc. Chrześcijanie mają zadanie, by przez nadzieję demaskować wszelkie inne nadzieje, które chcą człowieka związać z Ziemią. „W chrześcijańskiej wizji nadziei czas nie jest jej zagrożeniem, lecz wielkim sprzymierzeńcem”. Kaznodzieja wierzy, że dzięki chrześcijańskiej nadziei świat staje się lepszy i watro, dlatego w życiu „harować”.

Na święto Chrztu Pańskiego (s. 165-168) ks. Profesor podejmuje interesującą filozoficzną refleksję, nad istotą tego sakramentu, stawiając pytanie: Co znaczy być chrześcijaninem? a potem dochodzi do wniosku, że jest to źle postawione pytanie. Lepiej jest pytać się: „Jak coraz bardziej stawać się chrześcijaninem?”. „Gdyż takie pytanie skierowane jest w przyszłość i jest otwarte, jak otwarta jest przyszłość”.

Zaprezentowano tylko trzy małe przykłady z szerokiej palety wygłoszonych homilii, są one pewną zachętą, więcej można znaleźć w książkowej pozycji. Wartością dodaną tej pozycji jest to, że nie są to „gotowce”, lecz własne przemyślenia Autora na pewne tematy, spójnie i logicznie przeprowadzone. Autor zapewne chciałby zaprezentowane kazania były przyczynkiem do dalszej refleksji, do twórczego kaznodziejskiego myślenia. Logiczność wypowiedzi chroni przed błędnymi wnioskami, które mogą prowadzić do nieporozumień międzyludzkich oraz uleganiu sugestii pustych treściowo a pełnych ładunku emocjonalnego frazesów. Z wielką delikatnością, ale i z precyzją ks. Heller stawia diagnozę, postuluje, wytyka pewne błędy, wskazuje rozwiązanie. A wszystko to są sprawy ludzkie i Boskie, które chodzą po głowach ludzi bardziej wierzących i mniej, i szukają odpowiedzi, ale za każdym razem nowej, otwartej, świeżej. Ks. Heller korzystając z ambony podjął się wypowiedzieć na współczesne problemy. I zrobił to trafnie.

Ks. Wojciech Turowski

Spis treści

Wprowadzenie	5
------------------------	---

ARTYKUŁY

TEOLOGIA BIBLIJNA

Ks. Marek Kowalczyk, „ <i>I tańcząc śpiewać będą</i> ”. <i>Czy uniwersalizm Psalmu 87 jest wezwaniem do misji?</i>	9
---	---

TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Ks. Przemysław Artemiuk, „ <i>Skazani</i> ” na islam? <i>Rémi Brague i obrona cywilizacji łacińskiej</i>	25
---	----

TEOLOGIA MORALNA

Ks. Stanisław Biały, <i>Prawo i jego sprawiedliwość (jako zasada ładu społecznego) warunkiem realizacji idei ruchu hospicyjnego: analiza bioetyczna</i>	39
Ks. Piotr Mrzygłód, <i>Etyczno-moralne postawy wobec cierpienia, nieuleczalnej choroby i śmierci człowieka – w świetle ustaleń antropologii filozoficznej</i>	61

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

Irmina Nockiewicz, <i>świadectwo chrześcijańskiej rodziny jako odpowiedź na problemy nowej indywidualistycznej duchowości</i>	93
Rev. Marcin Składanowski, <i>The Church as a Proclaimer of the Cross</i>	109

TEOLOGIA LITERATURY

Ks. Stefan Radziszewski, <i>Edward Stachura i Salvatore Quasimodo – poeci w kąpiel</i>	127
Małgorzata Peroń, <i>Bildungskrimi für junge Menschen am Beispiel der Reihe Zbigniew Nienackis „Pan Samochodzik”</i>	149

TEOLOGIA MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

- Ks. Mirosław Brzeziński, *Pastoral Care of the Family as Ministry for Marriage and the Family* 163

HOMELIETYKA

- Ks. Stanisław Dyk, *Jezus - przyjaciel grzeszników. Homiletyczna interpretacja przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37)* 179
- Ks. Adam Skreczko, *Głoszenie miłosierdzia Boga według nauczania bł. ks. Michała Sopočki*. 197
- Ks. Wojciech Turowski, *Miłość treścią i motywem przepowiadania słowa Bożego*. 209

MISJOLOGIA

- Ks. Bogusław Kieźel, *Synod Archidiecezji Bahia i jego znaczenie dla ewangelizacji Brazylii w XVIII wieku*. 225
- Rev. Zbigniew Sobolewski, *The Lay Faithful's Responsibility for the Missions*. 245

HISTORIA KOŚCIOŁA

- Ks. Marino Ninčević, *Odgoj u malim sjemeništima prema smjernicama crkvenog učiteljstva i odgojnih znanosti. Dio 2*. 261
- Ks. Józef Łupiński, *The Baptism of Mieszko I. Facts and Hypotheses* 281
- Ks. Rafał Romańczuk, *Polski barok i franciszkańskie ubóstwo. Przenikanie się idei artystycznych i teologicznych w wystroju kościoła Reformatorów w Węgrowie* 299
- di Massimo Zorzin, *alto medioevo acculturazione ed inculturazione: il passaggio linguistico fra "tardo antico" ed "alto medioevo"* 315

NAUKI SPOŁECZNE

- Ks. Wojciech Guzewicz, Iwona Frączkiewicz, *Matka Teresa z Kalkuty jako laureatka nagród w świetle tygodników opinii w Polsce* 337

- Ks. Mieczysław Olszewski, *Chrześcijanin we współczesnym świecie* . 359
- Ks. Dariusz Tułowiecki, „Kultura spotkania” jako odpowiedź
papieża Franciszka na globalny problem społeczny
braku bezpieczeństwa 375

MATERIAŁY

- Tomasz Trzciniński, *Współczesna muzyka chrześcijańska. Jej rola
kulturotwórcza, społeczna i ewangelizacyjna*. 403

SPRAWOZDANIA

- Ks. Andrzej Dębski, *Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów
WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec
Nowe Opole, 3 grudnia 2015 r.* 415
- Ks. Andrzej Dębski, *Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów
WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec
Łomża, 22 października 2015 r.* 419
- Ks. Dariusz Tułowiecki, *Sprawozdanie z konferencji naukowej:
„Troska o dziedzictwo, jako forma umocnienia wspólnoty lokalnej”,
Ostrów Mazowiecka 26 kwietnia 2016* 423
- Ks. Dariusz Tułowiecki, *Sprawozdanie z ogólnopolskiej
konferencji naukowej w 25-lecie Centesimus annus,
Kraków 9 czerwca 2016 r.* 429
- ks. Dariusz Tułowiecki, *Sprawozdanie ze spotkania-konferencji
Spotkania Chrześcijan Europy Środkowej i Wschodniej „Sól ziemi”,
Budapeszt 7-10 lipca 2016*. 435

RECENZJE

- Ks. Przemysław Artemiuk(rec.), *Sławomir Zatwardnicki,
Elementarz katolika, Warszawa 2015, ss. 216* 443
- Paweł Latos(rec.), *Eric Emmanuel Schmitt, Ewangelia według Piłata,
Wydawnictwo Znak, Litera Nova, Kraków 2014. s.352* 445

Ks. Adam Skreczko(rec.), <i>Luigi Giussani, Dlaczego Kościół?</i> , <i>Pallotinum, Poznań 2004, s. 354.</i>	449
Ks. Dariusz Tułowiecki(rec.), <i>Jan Mazur OSPPE, Afirmacja do- bra wspólnego. Katolicka nauka społeczna propozycja dla polityki</i> , <i>Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2015, ss. 168,</i> <i>ISBN 978-83-8019-171-6.</i>	452
Ks. Wojciech Turowski(rec.), <i>Ks. Michał Heller,</i> <i>Zakład o życie wieczne i inne kazania krótkie, Copernikus Center</i> <i>Press Sp. z o.o. Kraków 2016, s. 256.</i>	458

Table of contents

<i>Introduction</i>	5
-------------------------------	---

ARTICLES

BIBLICAL THEOLOGY

Rev. Marek Kowalczyk, <i>“Dancing They Will Sing”</i> . <i>Is the Universalism of Psalm 87 a Call to Mission?</i>	9
--	---

FUNDAMENTAL THEOLOGY

Rev. Przemysław Artemiuk, <i>“Condemned” to Islam?</i> <i>Rémi Brague and the Defense of Latin Civilization</i>	25
--	----

MORAL THEOLOGY

Rev. Stanisław Biały, <i>Law and Its Justice (as a Principle of Social Order), as Condition for the Realization of the Idea of the Hospice Movement: A Bioethical Analysis</i>	39
Rev. Piotr Mrzygłód, <i>Ethical-Moral Attitudes in the Face of Suffering, Incurable Illnesses and the Death of Human Beings – in the Light of the Findings of Philosophical Anthropology</i>	61

SPIRITUAL THEOLOGY

Irmina Nockiewicz, <i>The Testimony of the Christian Family as a Response to the Problems of the New Individualistic Spirituality</i> .	93
Rev. Marcin Składanowski, <i>The Church as Proclaimer of the Cross</i> .	109

THEOLOGY OF LITERATURE

Rev. Stefan Radziszewski, <i>Edward Stachura and Salvatore Quasimodo – Poets in the Bath</i>	127
Małgorzata Peroń, <i>Crime Education of Young People on the Example of the Series by Zbigniew Nienacki: “Pan Samochodzik”</i>	149

THEOLOGY OF MARRIAGE AND THE FAMILY

- Rev. Mirosław Brzeziński, *Pastoral Care of the Family as Ministry for Marriage and the Family* 163

HOMILETICS

- Rev. Stanisław Dyk, *Jesus – Friend of Sinners. A Homiletic Interpretation of the Parable of the Good Samaritan (Lk 10,30-37)* . 179
- Rev. Adam Skreczko, *Proclamation of the Mercy of God according to the Teaching of Blessed Rev. Michał Sopoćko* 197
- Rev. Wojciech Turowski, *Love as the Content and Motive of Preaching the Word of God* 209

MISSIOLOGY

- Rev. Bogusław Kieźel, *The Synod of the Archdiocese of Bahia and its Importance for the Evangelization of Brazil in the Eighteenth Century* 225
- Rev. Zbigniew Sobolewski, *The Lay Faithful's Responsibility for the Missions* 245

HISTORY OF THE CHURCH

- Rev. Marjan Marino Nincevica, *Education the Lower Seminaries under the Guidance of the Church's Teaching on Education and Upbringing*. 261
- Rev. Józef Łupiński, *The Baptism of Mieszko I. Facts and Hypotheses* 281
- Rev. Rafał Romanchuk, *Polish Baroque and Franciscan Poverty. Interpenetration of Artistic and Theological Ideas in the Interior of the Reformats' Church in Węgrów* 299
- Massimo Zorzin, *Early Medieval Acculturation and Inculturation and the Passage between "Late Antique" and "Early Medieval"*. . . . 315

SOCIAL SCIENCES

Rev. Wojciech Guzewicz, Iwona Frączkiewicz, *Mother Teresa of Calcutta as the Winner of Prizes in the Light of Opinion Weeklies in Poland* 337

Rev. Mieczysław Olszewski, *The Christian in the Modern World* . . . 359

Rev. Dariusz Tułowiecki, “*Culture of Meeting*” as the Response of Pope Francis to the Global Problem of Social Insecurity 375

MATERIALS 403

REPORTS 415

REVIEWS 443

