

ŚLĄSKIE  
STUDIA  
HISTORYCZNO-  
-TEOLOGICZNE



**Wydział Teologiczny  
Uniwersytetu Śląskiego  
w Katowicach**

---

**ŚLĄSKIE STUDIA  
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

---

**t. 40, z. 1**

**Księgarnia św. Jacka • Katowice 2007**

Rada Naukowa: *Marek Czapliński, ks. Józef Kupny, ks. Wincenty Myszor, ks. Remigiusz Sobański, ks. Manfred Uglorz, ks. Jerzy Pałucki*

Redaktor naczelny: *ks. Jerzy Myszor*  
Sekretarz Redakcji: *ks. Artur Malina*

Recenzenci: *ks. dr Wacław Borek (UO – Opole), ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (UO – Opole), ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO – Opole), ks. prof. dr hab. Stanisław Rabiej (UO – Opole), prof. dr hab. Krystian Wojaczek (UO – Opole), ks. prof. dr hab. Franciszek Wolnik (UO – Opole)*

Okładka i strona tytułowa: *Marcin Jakimowicz*

Opracowanie redakcyjne: *Danuta Brachaczek*

Wydanie elektroniczne: <http://www.wtl.us.edu.pl/ssht/>

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.  
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice  
tel.: 0...32 3554800  
faks: 0...32 3558130  
e-mail: [redakcja@ksj.pl](mailto:redakcja@ksj.pl)  
księgarnia internetowa: [www.ksj.pl](http://www.ksj.pl)

PL ISSN 0137-3447

Skład i łamanie: STUDIO NOA, I. Olsza, Katowice, tel./fax: 2527662, <http://www.studio-noa.com.pl>  
Druk i oprawa: Drukarnia GS Sp. z o.o., 30-701 Kraków, ul. Zabłocie 43

TERESA STANEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## PRZESŁANIE TORY W PERSPEKTYWIE SYNCHRONICZNEJ

Zadaniem artykułu jest próba takiego spojrzenia na Pięcioksiąg Mojżesza, które pozwoli zapytać o przesłanie teologiczne stojące za kompozycją, która pod wieloma względami zdaje się zaprzeczać treści. Ponieważ motywem przenikającym całość tego zbioru jest obietnica ziemi, należałoby spodziewać się, że jego zakończeniem będzie wejście do Kanaanu, tymczasem tekst kończy się obrazem Izraela stojącego nad brzegiem Jordanu w Moabie! Pięcioksiąg rozpoczyna się opisem narodzin świata, a kończy opisem śmierci Mojżesza! Rodzi się zatem pytanie, dlaczego w tradycji żydowskiej został potraktowany jako zbiór w pełni samodzielny, niewymagający dalszego dopowiedzenia na płaszczyźnie narracyjnej?

Zaprezentowane ujęcie jest hipotezą badawczą i stanowi jedynie szkic zamysłu interpretacyjnego, wymagającego dalszych badań. Inspiracje do takiego postawienia problemu są dwie. Pierwszą są prace z zakresu retoryki, ukazujące kunsztowną strukturę tekstów Biblii Hebrajskiej<sup>1</sup> i tym samym dające podstawy do stwierdzenia, że proces redakcji nie polegał jedynie na ułożeniu posiadanego materiału w porządku chronologicznym, ale był dokonany przez biegłych w swym rzemiośle pisarzy, dla określonego z góry celu<sup>2</sup>; drugą jest – pomijany często w badaniach – związek przesłania tekstu z wierzeniami wspólnoty, która go przyjęła za swój tekst kanoniczny.

<sup>1</sup> W badaniach nad retoryką Biblii szczególne zasługi położyli: R. Alter, Y. Amit, S. Balentine, M. Douglas, M. Fishbane, J. Fokkelmann, C. J. Labuschagne, R. Meynet, R. Polzin, J. Sassone, B. Uffenheimer. Wymienione nazwiska reprezentują różne kierunki i metody badawcze, ukazując skalę możliwości.

<sup>2</sup> Podejmowane są próby opisanego zamysłu kompozycyjnego Biblii Hebrajskiej [dalej: BH], zarówno na poziomie całego kodeksu, jak też poszczególnych Ksiąg. S. Dempster, "Torah and Temple" and the Contours of the Hebrew Canon, part. I: Tyn 48.1 (1997), s. 23–56, part. II: Tyn 48.2 (1997), s. 191–218; D. N. Freedman, *The Unity of the Hebrew Bible*, Michigan 1993; *One Scripture or Many. Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004; M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999; tenże, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 2001. W zakresie badań nad Pięcioksięgiem należy wymienić: M. H. Segal, *The Pentateuch, its Composition and its Authorship, and other Biblical Studies*, Jerusalem 1967; D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 1978; J. H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids 1992; J. W. Watts, *Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch*, „Journal for the Study of the Old Testament” 1995, 68, s. 3–22; T. E. Fretheim, *The Pentateuch*, Nashville 1996; G. J. Wenham, *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*, Edinburgh 2000.

Pytanie o cel układu materiału i zakresu treściowego Pięcioksięgu stawiane bywa z różnych perspektyw, odzwierciedlając zarówno zainteresowania badaczy, jak też możliwości wybranej metody. Analiza historyczno-krytyczna pokazała, że Pięcioksiąg nosi wyraźne ślady długiego okresu powstawania i istnienia w mniejszych jednostkach, połączonych ostatecznie w procesie redakcji, pomija jednakże problem celu, dla którego ten właśnie materiał znalazł się w opowieściach, oraz pytanie o zasadę kompozycyjną<sup>3</sup>. Zachodnia tradycja egzegetyczna, związana z chrześcijaństwem, nie przywiązuje także większej wagi do wyodrębnienia Pięcioksięgu jako zbioru samodzielnego i całościowego, i dlatego podejmowane były próby wyodrębnienia innych zbiorów: Sześcioksiąg<sup>4</sup>, Czteroksiąg<sup>5</sup>, Trójksiąg<sup>6</sup>.

Tocząca się dyskusja ukazuje, że wyodrębnienie zbioru (Księgi lub części kodeksu) jako zamkniętej całości dokonuje się na podstawie kryterium celu, który może być postawiony przez badacza z perspektywy przyjętej wizji teologicznej<sup>7</sup>. Przyjęta tutaj perspektywa odwołuje się do tradycji żydowskiej, dla której Pięcioksiąg jest jednym (obok Miszny) z filarów wiary<sup>8</sup>, a jej celem jest próba ukazania wizji teologicznej stojącej za taką właśnie kompozycją. Rozpoznanie idei teologicznej, stojącej za kompozycją Pięcioksięgu, może być pomocne w rozpoznaniu wizji teologicznej judaizmu.

<sup>3</sup> Tradycja badań Pięcioksięgu w aspekcie *historii redakcji* jest ogólnie dostępna we *Wprowadzeniach do Starego Testamentu*. Najnowsze trendy w badaniach: J. B l e n k i n s o p p, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London 1992; E. T. J r. M u l l e n, *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations. A new Approach to the Formation of the Pentateuch*, Atlanta 1997; E. W. N i c h o l s o n, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998; J. v a n S e t e r s, *Torah, [w:] The Hebrew Bible Today. An Introduction to Critical Issues*, Louisville 1998; F. M. C r o s s, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore 1998; A. R o f e, *Introduction to the Pentateuch*, Sheffield 1999; J. W. W a t t s, *Reading Law. The Rhetorical Shaping Of The Pentateuch*, Sheffield 1999.

<sup>4</sup> Hipoteza po raz pierwszy zaproponowana przez H. Ewald a w 1831 r., a następnie dyskutowana przez A. Kuenena (1886 r.) i G. von Rada (1938 r.). *Interpreter's Bible Dictionary* (1962 r.) poświęca zagadnieniu długi artykuł, ale w *Anchor Bible Dictionary* (1992 r.) brak w ogóle. Por. także Th. C. R o e m e r, *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*, „Journal of Biblical Literature” 2000, 119/3, s. 401–419.

<sup>5</sup> M. Noth, odkrywając podobieństwa pomiędzy zbiorem Proroków Pierwszych a Księgą Powtórzonego Prawa, uzyskuje taki schemat przez oderwanie tej ostatniej od Pięcioksięgu. R. P. K n i e r i m dostrzega jedność Wj – Pwt, wyłączając tym samym Księgę Rodzaju.

<sup>6</sup> Mayes wyodrębnia Trójksiąg: Rdz, Wj, Lb, który – według niego – stanowi wstęp do Księgi Powtórzonego Prawa. (A. D. H. M a y e s, *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*. London 1983).

<sup>7</sup> Przyjęta przez von Rada teza, że podstawowym tematem ST jest historia „wyprowadzenia Ludu Wybranego z niewoli i nadanie im ziemi” miała swoje logiczne konsekwencje w dopełnieniu opisanych w Pięcioksięgu dziejów Księgą Jozuego jako jej logicznym domknięciem. Analogicznie – ukierunkowana na analizę tekstu – koncepcja Notha w naturalny sposób musiała wyłączyć Księgę Powtórzonego Prawa ze zbioru tego, w którym został on umieszczony przez Tradycję, i włączyć go do innego, do którego rzeczywiście lepiej pasuje ze względu na swój styl.

<sup>8</sup> Bardzo zwięzłe przedstawienie (z bogatą bibliografią) znaczenia Pięcioksięgu i Miszny w judaizmie: B. D. S o m m e r, *Unity and Plurality in Jewish Canons. The Case of Oral and Written Torahs, [w:] One Scripture or Many. Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004, s. 108–150. Opisując „kanon” w judaizmie, Sommer ustala następującą (dwupoziomą) hierarchię: Tora – Miszna; Prorocy – Pisma – Gemara.

## Wprowadzenie

Wczesne interpretacje Biblii (okres patrystyczny i średniowiecze) koncentrowały się wokół rozumienia tekstu na płaszczyźnie przesłania<sup>9</sup>. Takie ujęcie, wynikające z rozpoznania jego sakralnego charakteru, uwzględniało kryterium wiary wspólnoty jako podstawowy wyznacznik hermeneutyki. Nowożytna postawa badawcza w naukach biblijnych, która powstała w klimacie oświeceniowego pozytywizmu<sup>10</sup>, skoncentrowała się bardziej na zagadnieniach krytyki tekstu oraz historycznej wartości przekazanych przez tekst Biblii opowieści. Wpłynęło to na powstanie różnorodnych nurtów interpretacji, często uwarunkowanych kryteriami historyczno-intelektualnymi epok, w których powstawały. Powyższe stwierdzenie odnosi się w szczególności do zagadnienia historii Izraela oraz historii religii Izraela<sup>11</sup>, ale takie podejście do tekstu miało także wpływ na teologię biblijną<sup>12</sup>.

Niezaprzeczalna wartość takich badań pozwoliła na ujawnienie problemów powstawania i transmisji tekstu, gatunków literackich, a także stojących za narracjami wydarzeń, zagubiła jednak rozumienie tekstu Biblii jako świadectwa w i a r y w s p ó l n o t y, a co za tym idzie, konieczność objaśniania go w obrębie hermeneutyki symboli. W wielu najnowszych pracach pojawia się postulat konieczności wypracowania takiej hermeneutyki, która pozwoli na zrozumienie samego tekstu (jego wewnętrznego przesłania), bez odnoszenia się do czynników opisujących jego powstawanie<sup>13</sup>. W obrębie tego nurtu pojawiło się wiele różnorodnych ujęć z perspektywy synchronicznej, jednakże ich znaczenie dla teologii jest także zróż-

---

<sup>9</sup> Por. G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible. The Earlier Middle Ages*, Cambridge 1987; *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Interpretation, vol. I. From the Beginning to the Middle Ages (until 1300)*, Goettingen 1996.

<sup>10</sup> Tradycyjnie wiąże się to z programowym wystąpieniem J. P. Gablera w 1787 r. na Uniwersytecie w Altdorf: *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*. Rozwój nauk biblijnych omawiają: J. H. Hayes, F. C. Prussner, *Old Testament Theology. Its History and Development*, London 1985; *Biblical Studies and the Shifting Paradigms, 1850–1914*, Sheffield 1995.

<sup>11</sup> Wpływ warunków historyczno-kulturowych na powstawanie historii Izraela: K. Whitelam, *Invention of Ancient Israel. A Silencing Palestinian History*, London 2002 (praca dość tendencyjna, ale przez to jeszcze bardziej uwypuklająca związek środowiska naukowego z koncepcją interpretacji). Zagadnienie pośrednio porusza także K. A. D. Smeik, *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography*, Leiden 1992.

<sup>12</sup> Różne zasady interpretacji Biblii, prowadzące do powstawania różnych szkół teologii biblijnej, omawiają następujące prace: J. Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, Louisville 1996; *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches*, Grand Rapids 1999; J. Barton, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1999; E. S. Gersternberger, *Theologies in the Old Testament*, Minneapolis 2002.

<sup>13</sup> Por. *Synchronic or Diachronic. A Debate on Method in the Old Testament Exegesis*, Leiden 1995; R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995; J. Barton, *Reading the Old Testament...*; W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, 1997; S. Dempster, "Torah and Temple"...; I. W. Provan, *In the Stable with the Dwarves. Testimony, Interpretation, Faith and the History of Israel*, [w:] *VTS Congress Volume, Oslo 1988*, Leiden 2000; D. H. Aaron, *Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*, Leiden 2002. Wymienione prace podejmują problem hermeneutyki biblijnej teoretycznie, ilustrując go przykładami. Nie wymieniam tutaj ogromnej liczby prac prezentujących czysto praktyczne podejście do tekstu metodami synchronicznymi.

nicowane. Sama metoda daje możliwość odczytania zastosowanej symboliki, jednak interpretacja symboli powinna uwzględniać tradycję interpretacji, dokonywaną we wspólnocie wiary<sup>14</sup>.

Fakt, że Pięcioksiąg został zachowany jako nienaruszony (i nienaruszalny) zbiór przez wspólnotę żydowską aż do współczesności, wskazuje na jego teologiczne znaczenie dla judaizmu. Świadomość specyficznej struktury Pięcioksięgu – który w wierze żydów jest nazywany Torą<sup>15</sup>, czyli pouczeniem, drogą i zasadą życia, i pojmowany jako dzieło Mojżesza<sup>16</sup> – została przechowana w tradycji rabinicznej, sformułowanej w formie tezy: „sekcje Tory nie są dane w porządku [chronologicznym] oraz nie ma wcześniejszej i późniejszej Tory”<sup>17</sup>. W myśli rabinicznej oznacza to wezwanie do synchronicznej interpretacji tekstu, domagającej się objaśniania wewnątrz niego samego, jak też aplikacji jego sensu do aktualnej sytuacji wspólnoty. Takie spojrzenie pozwala na postawienie pytania o zasadę kompozycyjną. Skoro chronologia dziejów nie stanowi o rozumieniu tekstu w wymiarze sakralnym, to stwierdzenie, że warstwa narracyjna faktycznie odzwierciedla przesłanie teologiczne, można postawić pod znakiem zapytania!

Uważam, że struktura chronologiczna, jakkolwiek jest zapisem wydarzeń zgodnie z prawami narracji, nie stanowi zasady kompozycji w zakresie przesłania Pięcioksięgu. W koncepcji teologicznej w centrum stoi wydarzenie Synaju Wj 19,1 – Lb 10,10, będące w istocie kolekcją różnych tekstów literackich, połączonych wspólną koncepcją synajskiego pochodzenia<sup>18</sup>. Wydarzenia na

<sup>14</sup> Teoretyczne podstawy: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004 [oryg. 1960]; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975; O. F. Bollnow, *Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. Methodenprobleme der Religionswissenschaft, die Welt der Symbole*, [w:] *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*, Neue Folge, Bd. 4, Köln 1978, s. 23–48; G. D. Kaufman, *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*, Philadelphia 1981; D. Crystal, *Generating the Theological Language*, [w:] *Theological Studies*, Brussel 1981; J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985; D. Hervieu-Leger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999; K. M. Woschitz, *Mythe, Wort und Kultus als Religiöse Grundkategorien. Eine Hermeneutik vom Sehen und Hören, Bild und Wort, Raum und Zeit*, [w:] *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, Sheffield 1998, s. 1447–1463.

<sup>15</sup> Termin: Tora zwykle wyprowadzany jest od rdzenia ary – lękać się, pouczać, słuchać nabożnie. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. IV, ed. L. Koehler, W. Baumgartner [et al.], Leiden 1999, s. 1710–1712; *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, ed. D. N. Freedman, New York 1962, s. 605–621; *Encyclopaedia Judaica*, XV, Jerusalem 1978, s. 1237–1254. Josephus i wczesne pisma żydowskie mówią nie tylko o Prawie, ale także o dziejach od stworzenia Adama do śmierci Mojżesza. Dopiero Hieronim podaje, że Pięciu Księgom Mojżesza słusznie nadano nazwę Tora, tj. Prawo. Cała tradycja po Hieronimie akcentuje legalistyczny charakter Pięcioksięgu.

<sup>16</sup> Kiedy i jak taka wiara powstała, nie wiemy, ale można powiedzieć, że w okresie rzymskim Tora tak właśnie była postrzegana: LXX, Syrach, Ewangelie. Kwestią badawczą jest również cel, dla którego przypisano jednemu autorowi całość tak zróżnicowanej kompozycji.

<sup>17</sup> Uwagi za N. Sarra, *Exodus, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1991, s. 91. Pierwszy z nich to ostatnia z 32 zasad interpretacji Tory R. Yose ben Eleazara z Galilei.

<sup>18</sup> Inspiracją do takiego ujęcia była praca R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995. Jako przedmiot analizy autor postuluje wyodrębnienie jednostek narracyjnych na postawie motywów (obrazów, słownictwa). Dla omawianego tekstu Knierim wprowadza termin: Events at Sinai, do którego zalicza fragment: Wj 19,1–Lb 10,10. Do tego dodaje: *Migration to Sinai* (Wj 1–18) i *Migration to Moab* (Lb 10,11–36,13). Całość jednak opiera na czterech Księgach: Wj–Pwt, które dzieli: *From Egypt to Sinai* oraz *From Sinai to*



*Synaju* – ujęte w klamrę przez obecność teścia Mojżesza (Wj 18,1-27; Lb 10,29-33)<sup>19</sup> – zostały umieszczone w bezpośrednim kontekście drogi: *drogi na Synaj* (Wj 15,27-17,16) i *drogi z Synaju* (Lb 10,11-21,33), a w kontekście dalszym, w relacji do ziemi i Przymierza (Rdz i Pwt)<sup>20</sup>. Cały materiał został podzielony na pięć ksiąg<sup>21</sup>, przy czym trzy środkowe obejmują motyw Synaju oraz drogi (do ... i od ...), a dwie zewnętrzne motyw obietnicy. Można powiedzieć inaczej, że Księgi: Wyjścia, Kapłańska i Liczb przedstawiają zbawcze dzieła Boga, a ich dopełnieniem są Księgi: Rodzaju i Powtórzonego Prawa, wskazujące na obietnicę trwałej i nienaruszalnej więzi Boga z ludźmi.

Zapis dziejów od stworzenia świata do przyjscia Izraela nad brzeg Jordanu – ale bez możliwości wejścia do Kanaanu – nie jest niedokończonym obrazem pierwszego etapu jego dziejów, ale formą, w jakiej Izrael opisał swoje wierzenia. Pytanie zatem brzmi: „Jaka wizja Boga i świata kryje się za takim tekstem?”. Odpowiedź wymaga badań przekraczających miarę artykułu, toteż zadanie, które tutaj stawiam, polega na naszkicowaniu struktury retorycznej kompozycji oraz ukazaniu punktów kierujących ku temu pytaniu.

## Doświadczenie Synaju

Tą nazwą określam największy objętościowo blok materiału, związany z pobytami Izraela pod górą Synaj Wj 18,1 – Lb 10,34. Granice jednostki wyznaczam na podstawie dwu kryteriów. Pierwszym jest motyw stylistyczny – obecność „teścia Mojżesza” wśród Izraelitów – spinający niby klamrą całość materiału (Wj 18,1-27; Lb 10,34), drugim – podział tekstu masoreckiego (TM) na jednostki przeznaczone do czytań synagogalnych: od Wj 18,1 rozpoczyna się nowa sekcja (*Parasat Jetro*); Lb 10,34 kończy piątą część (*b<sup>o</sup> rakha*) sekcji *B<sup>o</sup> ha' alotekha*. Materiał ten zwykle stanowi przedmiot różnorodnych monografii ujmujących tematycznie mniejsze jednostki: zawarcie Przymierza (Wj 19 i Wj 24), Dekalog (Wj 20,1-15), Księgę Przymierza (Wj 20,22-23,33), budowę Przybytku (Wj 25–31.34-40), poświęcenie Przybytku (Lb 7,1–10,10), epizod bałwochwalstwa i odnowienie Przymierza (Wj 32–33) oraz (zwykle osobno omawiana) Księgę Kapłańską. Taki podział wska-

*Moab*. Zaproponowany przeze mnie podział wynika z uwzględnienia całego Pięcioksięgu jako jedności. Za centrum kompozycyjne tej sekcji (jak i całego Pięcioksięgu) przyjmuję Księgę Kapłańską, tak jak np. R. Rendtorff, *Leviticus*, Neukirchen 1980; B. A. Levine, *Leviticus, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1989; M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999.

<sup>19</sup> Motyw „teścia Mojżesza” jako element „teologii Przymierza”: T. Staneck, *Jahwe i jego lud. Analiza retoryczna Wj 18,1–20,23*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2007, 21, s. 13–17.

<sup>20</sup> W egzegezie te Księgi rzadko są z sobą łączone i zwykle każdej z nich przypisuje się inny temat wiodący lub nawet wyprowadza się kilka tematów. Zaproponowane wyżej spojrzenie na Pięcioksiąg jako jednolite dzieło o chiastycznej strukturze domaga się ich porównania. Zestawienie Ksiąg Rodzaju i Powtórzonego Prawa omawiają: w perspektywie zagadnienia ziemi – D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*. Sheffield 2001, w perspektywie zagadnienia Przymierza – C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, Atlanta 1982.

<sup>21</sup> Warto także zwrócić uwagę na symboliczne znaczenie liczb, zarówno wybranych do opisanego fragmentu dziejów, jak i w samym tekście.

zuje, jak wielopłaszczyznowe jest ujęcie tego, co określam mianem *doświadczenie Synaju*, a jednocześnie na jego charakter w religii i życiu Izraela<sup>22</sup>.

Omawiany fragment – stanowiący połączenie tekstów przynależących do różnych gatunków literackich: prawo, przykazania, narracje – dotyczy zasad kultu, życia społecznego, rodzinnego i prawa kryminalnego, w które wpisane są opowieści o ludzkich doświadczeniach i przeżyciach. Zestawienie tak różnorodnych gatunków sprawia trudności na płaszczyźnie wyodrębnienia jednostki egzegetycznej oraz interpretacyjne, skłania jednak do postawienia pytania o cel takiego właśnie układu, który odróżnia się od jakiegokolwiek zbioru pism religii ludów ościennych. W porównaniu z pismami sakralnymi religii orientalnych, jego unikalną cechą jest połączenie formy pozytywnej i apodyktycznej w zakresie prawodawstwa<sup>23</sup> oraz połączenie tekstów o orientacji legalistycznej z narracjami<sup>24</sup>.

Cechy wspólne tego, dość zróżnicowanego materiału, można określić: 1\* od strony redakcyjnej – całość została umieszczona w czasie pobytu Izraela pod górą Synaj; 2\* od strony treściowej – dotyczą organizacji życia wspólnotowego oraz kultu, stanowiąc zwieńczenie dzieła Jahwe, jakim było uwolnienie Izraela z niewoli egipskiej. Wyodrębnione dwa aspekty omawianego tekstu wskazują na centralne znaczenie doświadczenia Synaju w wierze Izraela oraz na konieczność rytualnego ujęcia szczególnej więzi łączącej Jahwe i Izraela. Zaistnienie tej więzi, która została opisana jako wybranie Abrahama, potwierdzone w wyprowadzeniu Izraela z Egiptu, domagało się ustanowienia kultu, gwarantującego zachowanie ciągłości relacji. W analogii do tradycji religijnej Regionu, ustanowienie kultu i zasad tworzących społeczność zostało ujęte jako dane przez bóstwo, objawiające siebie wybranym ludziom<sup>25</sup>, toteż najistotniejszą część stanowią regulacje dotyczące kultu i zasad życia wspólnoty wiary. Zakładam następujący podział tekstu, wynikający z jego struktury literackiej:

<sup>22</sup> R. P. Knierim, badając znaczenie Przymierza w tekście BH, porównuje ilość informacji o wydarzeniach na Synaju, zawartą w poszczególnych odcinkach Tory, i ujmuje je procentowo: Wj 1–19 (droga do Synaju) – 11,5%; Wj 20–Lb 10,10 (pobyt na Synaju) – 42%; Lb 10,11 (droga ze Synaju) – 19%. Włączając jeszcze Pwt, uzyskuje się w Torze 68,5% tekstu poświęconego wydarzeniom na Synaju. Znaczenie motywu Wyjście-Przymierze w religii Izraela oraz sposób, w jaki to doświadczenie jest przywoływane w tekstach biblijnych zob. T. S t a n e k, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, s. 56–81.

<sup>23</sup> M. W e i n f e l d, *Israelite Religion*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York 1993, s. 487–488. Schemat JA–TY nie tylko nie znajduje się nigdzie w dokumentach prawnych starożytnego Bliskiego Wschodu, ale stanowiłby *curiosum* w literaturze prawniczej. W taki sposób może zwracać się mistrz do swego ucznia, czy pan do podwładnego, ale nie prawodawca, zainteresowany wypełnieniem pewnej powinności.

<sup>24</sup> J. H. W a l t o n, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids 1990, s. 69–92.

<sup>25</sup> Por. M. E l i a d e, *Sacrum. Mit. Historia. Wybór esejów*, Warszawa 1970; B. A l b r e k t s o n, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund 1967; H. W. F. S a g g s, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London 1978; T. J a c o b s e n, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976; K. v a n d e r T o o r n, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in Forms of Religious Life*, Leiden 1996; S. C i n a l, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków 1997.

- Wj 20,1-14 – Dekalog – zbiór pouczeń, ujęty w opisy nadzwyczajnego zjawiska (Wj 19,16-20; 20,15), jakim był wygląd góry Synaj.
- Wj 21,1-23,33 – Prawo Przymierza – szerszy treściowo i tematycznie zbiór pouczeń, ujęty w opisy nadzwyczajnych zjawisk, przedstawionych w aspekcie kultowym (Wj 20,15-23; 24,1-19).
- Księga Kapłańska – zbiór pouczeń dotyczących rytuałów, ujętych w opisy: budowania Przybytku (Wj 25,1-40,38) i jego poświęcenia (Lb 7,1-10,10).

Zarysowujący się schemat ukazuje zamysł stylistyczny. Pouczenia i prawa (*torot, miszpatim*), dane na Synaju, zostały ujęte w trzy zbiory w taki sposób, że każdy z nich – niby klamrą – jest objęty opisem doświadczenia teofanijnego. W miarę posuwania się w głąb opowieści sekcje zawierające pouczenia i sformułowania prawne są coraz bardziej rozbudowane, a w opisie „pojawiania się” Boga następuje stopniowe i konsekwentne przesuwanie akcentu z fenomenów przyrody na fenomena kultowe. Sercem tego wydarzenia są pouczenia, czyli *torot*<sup>26</sup>. Pouczenia te zostały wpisane w rzeczywistość kultową, ujętą w jej podwójnym aspekcie: pojawiania się bóstwa i budowania świątyni<sup>27</sup>, spięte frazą: „Ja jestem Jahwe twój Bóg” (Wj 20,2) oraz: „Ja jestem Jahwe wasz Bóg” (Lb 10,10)<sup>28</sup>.

W tym miejscu pojawia się pytanie, czy we wszystkie trzy „kodeksy” została wpisana ta sama idea teologiczna<sup>29</sup>. Z perspektywy przesłania tekstu należy zauważyć, że wszystkie zostały przedstawione jako: 1\* dane przez Boga; 2\* na Synaju; 3\* związane z Przymierzem; 4\* ich celem jest świętość ludu, ujawniająca się w codziennym życiu i w odniesieniach do tego świata, z którego zostały zaczerpnięte. Wszystkie opisane sprawy przynależą do dwu porządków: kultowego i społecznego, ale są z sobą związane w sposób nierozzerwalny. Cechą charakterystyczną wyodrębnionych zbiorów pouczeń jest ich fragmentaryczność co do przedmiotu regulacji; szczegółowe opracowanie jednych przepisów znajduje się obok

<sup>26</sup> Por. przypis 4, 5, 6. Th. C. Roemer (*Deuteronomy 34 and the Case...*), analizując debatę na temat Pięcio- czy Sześcioksięgu, wskazuje, że pytanie takie jawi się w kontekście niezrozumienia terminu: Tora.

<sup>27</sup> W religiach starożytnego Bliskiego Wschodu kult świątynny był normalnym miejscem objawienia, i właśnie z tym wiązano wyrocznie oraz prorocтва. Por. E. Hammerhaib, *History and Cult in Old Testament*, [w:] *Near Eastern Studies in honor of Wiliam Foxwell Albright*, Baltimore 1971; *Cult*, [w:] *Civilisation of the Ancient Near East – vol. IV: Religion & Science*, New York 1995; S. M. Olyan, *Rites and Ranks. Hierarchy in Biblical Representation of Cult*, New Jersey 2000; I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden 2003. Paralele pomiędzy górą Synaj a Przybytkiem zob. N. Sarra, *Exodus, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1991; S. E. Balentine, *Torah's Vision of Worship*, Minneapolis 1999, s. 121-147. Dotyczy to przede wszystkim trzyczęściowego podziału przestrzeni sakralnej, wraz z odpowiadającymi im postaciami, określenia zasad czystości rytualnej i wymogów wewnętrznych w dostępie do poszczególnych przestrzeni sakralnych, a także wielu analogii na płaszczyźnie terminologicznej: ciemna chmura, ogień, dym, dźwięk rogu, głosy. Balentine wskazuje także na odniesienia do opisu stworzenia świata.

<sup>28</sup> Taka samoprezentacja Boga jest dość powszechna w Biblii, ale zawsze związana z kwestiami najwyższej wagi; najczęściej występuje w Księdze Powtórzonego Prawa oraz u proroków.

<sup>29</sup> To zagadnienie zostało już podjęte w badaniach, ale tylko fragmentarycznie: o relacji Wj 20,2-14 i Wj 21,1-23,19 – S. Balentine, *Torah's Vision...*, s. 125-126; o relacji Wj 20,2-14 i Kpl 19 – B. Levine, *Leviticus...* (*Introduction*). Przedstawione dalej analogie pomiędzy omawianymi tekstami wyprowadzam na podstawie kryteriów zaproponowanych przez Balentine i Levine.

całkowitej luki dotyczącej innych, czasami znacznie ważniejszych dla życia spraw. Żaden z nich nie stanowi takiego całościowego zbioru praw, przez który można byłoby rozpoznać kształt społeczności posługującej się takim zbiorem tylko na podstawie omawianych zagadnień<sup>30</sup>. Głębsza analiza pokazuje, że tworzą one całościowy obraz stylu życia, którego zasadą jest „świętość”<sup>31</sup>.

Zaproponowane ujęcie, wyodrębniające wydarzenia Synaju jako samodzielną i w pełni koherentną jednostkę tematyczną, pozwala na określenie jej przesłania jako ustanowienie relacji pomiędzy Bogiem i ludźmi. W religiach ludów ościennych miejscem tej relacji był kult, ukształtowany zawsze na podstawie objawionych przez bóstwo zasad zbudowania świątyni i ustanowienia rytuałów. W tym przypadku również relacja została zainicjowana przez Boga i opierała się na instrukcji danej przez Niego samego – Torze, czyli zasadzie życia religijnego, osobistego i wspólnotowego. Zasada ta – wpisana w porządek kultowy – została powtórzona trzykrotnie, za każdym razem w kontekście szczególnej Bożej obecności (góra Synaj i Przybytek), i jako przez Boga ukazana możliwość życia w wolności. Ale tekst ukazuje jeszcze jeden istotny aspekt tej relacji – Izrael osobiście i z własnej woli przyjmuje Torę Jahwe (Wj 19,8; 24,7). Boży dar Przymierza oraz Ludzka odpowiedź stały się podstawą religii, opartej na pojęciu dynamicznej relacji pomiędzy Bogiem a ludźmi<sup>32</sup>.

Unikalność wierzeń Izraela ujawniła się w tym, że wprowadzony motyw nadzwyczajnego pojawienia się bóstwa (Wj 19,16-20; 20,15-18) – zwykle pojmowany jako akt fundamentalny dla ustanowienia miejsca kultu i zasad rytuałów<sup>33</sup> – docze-

<sup>30</sup> To samo można by powiedzieć o zbiorach praw ludów Mezopotamii, ale takie porównywanie wydaje się problematyczne dlatego, że prawa tamtych ludów nie dotarły do nas jako wyodrębnione przez nich samych zbiory, a jedynie jako przypadkowo odnalezione fragmenty, znajdujące się w różnych miejscach. Kanon biblijny wyraźnie nosi ślady kompleksowego opracowania oraz pieczołowitego przekazywania w nadanej formie.

<sup>31</sup> Termin ten należy rozumieć w dwojakim znaczeniu: 1) zgodnie z jego starożytnym rozumieniem jako „oddzielenie” – wprowadzone zasady życia mają oddzielać Izraela od ludów ościennych, nadając rytualny bias życiu codziennemu; 2) w nowożytnym rozumieniu – wspólnota Izraela oraz każdy człowiek staje wobec wymogów moralnych, określających relacje do otaczającego świata. Badania w tym aspekcie zob. R. Rendtorff, *Leviticus*, Neukirchen 1980; M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 1999; A. Rofé, *Deuteronomy. Issues and Interpretation*, London 2002; T. E. Fretheim, *Law in the Service of Life. A Dynamic Understanding of the Law in Deuteronomy*, [w:] *A God so Near. Essays on Old Testament Theology in Honour of Patrick D. Miller*, Winona Lake 2003, s. 183–200.

<sup>32</sup> Przymierze na górze Synaj jest trzecim aktem ujętym za pomocą terminu tyrb (Rdz 6,18–9,17; 15,18; 17,1–21). W obydwu pierwszych Przymierzach (Noe, Abraham) brak jest odpowiedzi ze strony wezwanej postaci; odpowiedź pada dopiero na Synaju (Izrael). O znaczeniu tego „doświadczenia” jako źródła religii: T. Stank, *Dzieje jako teofania...*, s. 54–136.

<sup>33</sup> Pochodzenie najstarszych miejsc kultu jest osłonięte tajemnicą; najprawdopodobniej były to miejsca związane z pochówkami ważnych dla wspólnoty osób – świadectwa takiego pochodzenia miejsc sakralnych można znaleźć w religii Egiptu (por. K. M. Ciąłowicz, *Początki cywilizacji egipskiej*, Warszawa 1999), ale wskazuje na to również rozpowszechniony kult przodków (T. J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989; K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in Forms of Religious Life*, Leiden 1996). Na związek miejsc sakralnych z pojawianiem się bóstwa wskazują teksty biblijne (Rdz 13,4.18; 16,14; 21,23; 28,18; 31,45–46.54; Joz 24,25–26; Sdz 2,1–5; 6,22–24; 13,8–19; 2 Sam 24,16–25). Por. także: M. M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978, s. 14–42; R. de

kał się utrwalenia nie w postaci świątyni i celebrowanego w niej kultu, ale w pouczeniach, wymagających: słuchania, zapamiętania, przekazywania i wypełnienia w życiu ludzi. Relacja Boga i ludzi, która w religiach ludów starożytnego Bliskiego Wschodu była jednoznacznie ujęta w system celebracji rytuałów w kulcie, w religii Izraela znalazła swoje analogie w postaci quasi-rytualnej organizacji społeczności. W konsekwencji spowodowało to przesunięcie medium relacji – z posągów kultowych i wiążących się z nimi zasad rytuałów, na słowo – słuchane, zapamiętywane i przekazywane w opowieściach.

## Droga na Synaj

W analogii do poprzedniego paragrafu, jednostkę wyodrębniam na płaszczyźnie stylistycznej – opis ucieczki z Egiptu i drogi przez pustynię (Wj 6,2-13,16) oraz wprowadzenie (Wj 1,1-6,1) – uwzględniając wewnętrzny podział TM. W takim ujęciu *Droga na Synaj* dzieli się na dwa etapy: 1\* zmagania w Egipcie o możliwość wyjścia; 2\* droga z ziemi Goszen do Góry Boga. Droga z ziemi Goszen do Góry Boga dzieli się jeszcze na dwa odcinki: A\* przejście przez morze Trzciny; B\* wędrówka przez pustynię.

Etap pierwszy (Wj 6,2-13,16) obrazuje przygotowania do opuszczenia Egiptu, których inicjatorem jest Jahwe – bóstwo opiekuńcze Izraela. Przygotowania te rozpoczynają się wybraniem lidera / liderów, a kulminację osiągają w konfrontacji Jahwe i faraona – boga Egiptu<sup>34</sup>. Opis „przygotowań” do wyjścia z Egiptu terminologicznie został oparty na słowach od rdzenia: עָבַד (służyć)<sup>35</sup>, po raz pierwszy pojawiającego się w opisie sytuacji, w jakiej znalazł się Izrael (Wj 1,13-14), gdzie został powtórzony 5-krotnie<sup>36</sup>. W znamienny sposób rdzeń ten pojawia się w „dyskusji” Mojżesza z faraonem (Wj 7,1-10,29), gdzie cel wyjścia został określony terminami שָׁלַח (odesłać) i זָבַח (złożyć ofiarę), aby ostatecznie pojawić się jako עָבַד (służyć). Retoryka tekstu wskazuje zatem, że kwestią fundamentalną jest pytanie: „Komu Izrael ma służyć?”. *Doświadczenie Synaju* pokazało, na czym owa służba ma polegać.

Droga z Egiptu na Synaj (Wj 13,17–17,16), podzielona na dwa odcinki, obrazuje opiekę Jahwe nad Izraelem. Odcinek pierwszy (Wj 13,17–15,21) opisuje przejście przez morze – przestrzeń niedostępną i możliwą do przebycia jedynie dzięki

Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, Darton 1994 [oryg.: 1961], s. 271–330; *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honour of the Centennial of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Jerusalem March 1977*, Jerusalem 1981; *Temples of Ancient Egypt*, London 1998.

<sup>34</sup> Szerzej: T. Stanek, *Kto jest bogiem w Egipcie. Analiza retoryczna Wj 6,2–9,35*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2005, 19, s. 9–26.

<sup>35</sup> Termin zawiera tę samą dwuznaczność, która jest obecna w językach zachodnich, od łaciny począwszy: 1) spełniania posług domowych; 2) celebracji kultu. W Księdze Wyjścia powtórzony został 75 (5 x 15) razy, przy czym 73 razy w Wj 1,1–23,33, a 2 razy w związku z motywem złotego cielca (Wj 32,13 i 34,21).

<sup>36</sup> Rdzeń ten pojawił się 5-krotnie w Dekalogu.

cudownej interwencji Jahwe – i kończy się pieśnią wychwalającą potężne czyny Boga. Opis przejścia przez morze, utrzymany w poetyce właściwej mitom ludów ościennych, ukazuje Boga jako stającego do zwycięskiej walki z wrogią potęgą<sup>37</sup>. Kończąca go pieśń jeszcze silniej wydobywa te mityczne motywy, a jednocześnie wskazuje na oryginalny wątek myśli Izraela – Bóg walczący w obronie swego ludu, prowadzi go do swego przybytku (Wj 15,17). Drugi odcinek drugiego etapu (Wj 15,22–17,16), naznaczony czterema kryzysami, ukazuje obraz ludzi, których oczekiwania i nadzieje zostały poddane konfrontacji z realizmem drogi, po której prowadzi ich Jahwe, ich Bóg. Wyodrębnione kryzysy ukazują „materialne” podłoże narzekania ludu oraz przestrzeń, w której zarysowuje się relacja Boga i ludu; każdy kryzys został przedstawiony jako próba i związany z darem natury oraz darem Bożego słowa.

- 15,22-27 – spragnieni ludzie napotykają źródło gorzkiej wody; Jahwe uzdrowia wodę i próbuje Izraela, dając im prawa (משפתיים)<sup>38</sup>;
- 16,1-36 – zgłodnieli dopominają się o chleb; Jahwe, zsyłając mannę i przepiórki, próbuje Izraela, dając im szabat;
- 17,1-7 – ponownie pragną i nie widzą perspektyw na napotkanie wody; Izrael próbuje Jahwe, który sprawił, że trysło źródło ze skały;
- 17,8-16 – zaatakowani przez Amalekitów; dzięki wstawiennictwu Mojżesza Jahwe ratuje Izraela, pokazując, że nie ma Go próbować<sup>39</sup>.

Żaden z buntów nie został ukarany przez Boga, jakkolwiek wobec pierwszych dwóch Jahwe wyraźnie wyrażał swoją dezaprobatę; czwarty – czasami tradycja żydowska traktuje jako karę, ale również tutaj nikt nie został dotknięty śmiercią. Opisy wydarzeń przedstawiają obraz takiego działania Jahwe na rzecz Izraela, w którym uczestniczy cały lud Izraela, ale nieomal wyłącznie jako bierny świadek. „Aktywność” Izraela sprowadza się do: 1\* jęczenia pod uciskiem w Egipcie; 2\* narzekania na pustyni; 3\* oraz dwukrotnego zawierzenia Jahwe i Mojżeszowi (Wj 4,31; 14,31).

## Droga z Synaju

Przedstawiona w Księdze Liczb droga z Synaju do brzegów Jordanu (Lb 11,1–36,13) jawi się w strukturze retorycznej jako swoista analogia do drogi na Synaj<sup>40</sup>,

<sup>37</sup> Motyw ten analizują: F. M. C r o s s, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Massch. 1973; H. W. F. S a g g s, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London 1978; B. F. B a t t o, *Slying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville 1992; N. W y a t t, *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Münster 1996.

<sup>38</sup> Por. N. L o h f i n k, *God the Creator and the Stability of Heaven and Earth. The Old Testament and the Connection between Creation and Salvation*, [w:] *Theology of the Pentateuch*, London 1994, s. 116–135.

<sup>39</sup> Tak passus o Amaleku interpretuje tradycja żydowska; por. *Chumash with Rashi's Commentary*, vol. II, *Shemot*, ed. Rabbi A. M. Silberman, Jerusalem 1984, s. 89 (przypis do Wj 17,8).

<sup>40</sup> Analogie omawia komentarz Rambana: Za: N. S a r n a, *Exodus, The JPS Torah Commentary*,

przy czym kolejność etapów jest odwrócona (chiasm: A B – B' A'). Podobnie jak powyższa, została ujęta w dwa etapy: 1\* droga od Bożej Góry do Moabu; 2\* zmagania z zagrożeniami w Moabie. Pierwszy z etapów dzieli się także na dwa odcinki: A\* wędrówka przez pustynię; B\* przejście przez wrogie terytoria. Analogią do wprowadzenia (Wj 1,1-6,1) jest tutaj zakończenie (Lb 26,5–36,13); każdy z tych tekstów przedstawia Izraela w nowych dla nich okolicznościach.

Pierwszy odcinek pierwszego etapu – opis wędrówki od Synaju do Kadesz Barnea (Lb 11,1-20,21) – ponownie ukazuje konfrontację oczekiwań i wyobrażeń ludzi z realiami drogi, charakteryzowany tym razem przez kolejne bunty. Opis ten podejmuje także motywy szemrania, znane już z opisów drogi od morza Trzećin do Synaju (Wj 15,22-17,16), ale w nowym kontekście narracyjnym – jest nim fakt zawartego Przymierza. Okazuje się także, że Izraelici zmienili się na tyle, że nie pozostają już całkiem bierni.

- 11,1-3 – lud po prostu był niezadowolony; w odpowiedzi Jahwe zesłał ogień, który pochłoniął część obozu;
- 11,4-35 – lud narzeka z powodu jedzenia; Jahwe dał przepiórkę i zesłał pomór;
- 15,32-36 – spotkano człowieka zbierającego drewno w szabat; Jahwe rozkazuje ukamienować go;
- 12,1-15; 13,25–14,38; 16,1–17,26 – wewnątrz społeczności wybucha bunt przeciwko Mojżeszowi jako przywódcy; Jahwe potwierdza przywództwo Mojżesza, karząc buntowników śmiercią;
- 20,1-13 – umiera Miriam, a lud ponownie pragnie wody; Jahwe posłał Mojżesza i Aarona, by wyprowadzili ze skały, ale ukarał ich, wyznaczając termin ich śmierci przed wejściem do Kanaanu.

Podjęcie – znanych z drogi na Synaj – motywów niezadowolenia ludu przez ukazanie ich odmiennego potraktowania pozwoliło na ukazanie znaczenia Przymierza w życiu Izraela. Odtąd relacja Jahwe / Izrael opierać się ma nie tylko na dobroci Boga, ale także na odpowiedzialności ludzi<sup>41</sup>. Każdy z incydentów w drodze z Synaju został surowo ukarany, ukazując, że doświadczenie Synaju jest wyraźną cezurą w relacji Jahwe i ludu Izraela, zobowiązującą każdego z partnerów do przestrzegania podjętego – i wyrażonego werbalnie – zobowiązania. Radykalna nowość tego fragmentu to szemranie pojedynczych osób: Miriam i Aarona Lb 12,1-2;

---

1991; F. M. Cross, *Canaanite Myth...* Poszczególne wydarzenia na obu odcinkach drogi mają swoje analogie. Oprócz motywu buntów, w każdej z części powtarza się sześciokrotnie formuła: wyszli z X – założyli obóz w Y. Także wybór siedemdziesięciu (Lb 11,16-17,24-30) ma swoje analogie w ustanowieniu struktury sędowniczej przez pośrednictwo Jetry (Wj 18,21-26).

<sup>41</sup> Motyw odpowiedzialności został także wpisany w strukturę retoryczną poprzez zastosowanie terminu: tyrb, oznaczającego kontrakt. Termin po raz pierwszy pojawia się w związku z potopem, jako Przymierze z Noem (Rdz 6,18; 9,1-17; 1+7 razy), następnie w opowiadaniach o Abrahamie (Rdz 15,18; 17,1-21; 1+10 razy), a po raz trzeci już w związku z Izraelem – wpiery jako wspomnienie Przymierza z Abrahamem (Wj 2,24; 6,4.5), a potem już jako proklamacja szczególnej wiary z Izraelem (Wj 24,7.8; 34,10.12.15.27.28; oraz w retrospekcji Pwt 5,2.3; 9,9.11.15; 28,69). Elementem wyróżniającym ten ostatni akt jest – wyrażona werbalnie – zgoda Izraela.

szpiegów Lb 13,27-33; Koraha i jego ludzi 16,1-35<sup>42</sup>. Bunty, podobnie jak przed Synajem, skierowane są przeciwko Mojżeszowi, brakuje tutaj jednak frazy „uwierzyli Jahwe i Jego słudze Mojżeszowi”, która padła w kulminacyjnym momencie drogi na Synaj – Wj 14,31. Przybycie do Kadesz Barnea wiąże się ze śmiercią Miriam i ponownym brakiem wody; radość Synaju tutaj osiągnęła swoje antypody. Życiodajne prawo zostało tutaj przeciwstawione śmierci – fizycznej śmierci Miriam, metaforycznej śmierci, jaką obrazuje brak wody, moralnej śmierci w nieposłuszeństwie Mojżesza i Aarona – to właśnie oni w kulminacyjnym momencie „nie uwierzyli Jahwe” (Lb 20,12).

Drugi odcinek drogi, z Kadesz Barnea do Moabu (Lb 20,22–21,35) – rozpoczęty śmiercią Aarona na górze Chor i przejęciem jego funkcji przez Eleazara,znaczony karą jadowitych węży za szemranie ludu, od których „umarło bardzo wielu” (Lb 21,6) – zdradza analogie do przejścia przez morze Trzciny. Tym razem na drodze Izraela stają wrogie ludy, wśród których muszą przechodzić, ale także ich własna niewiara i niecierpliwość. Podobnie jak podczas przechodzenia przez morze Trzciny (Wj 13,10-29), Jahwe prowadzi swój lud zwycięsko, posługując się znakami – tym razem jest to miedziany wąż<sup>43</sup> i dar wody w Beer. Kończy się zwycięskimi bitwami o Heszbon i Baszan i zajęciem tych ziem, ale tym razem to już Izraelici osobiście stają do walki<sup>44</sup>. Opis walk także kończy się pieśnią, która tym razem opiewa klęskę Cheszbonu (Lb 21,27-30).

Etap drugi to pobyt w Moabie (Lb 22,1–26,4), stanowiący analogię do pobytu w Egipcie. Opowieść ukazuje Izraela zagrożonego przez wrogą potęgę (Balak, król Moabu), której zamiary zostały zniweczone przez Jahwe, stojącego w obronie swego ludu. Wygłaszane przez Balaama błogosławieństwa dla Izraela można zrozumieć jako krzywe zwierciadło plag nawiedzających Egipt na wezwanie Mojżesza; ponownie jest to konfrontacja dwu bogów – Jahwe (boga Izraela) oraz bezimiennego boga Moabu, reprezentowanego przez króla jako swojego rzecznika<sup>45</sup>. Następujące po tym spis i regulacje rytualne (Lb 26,5–30,17) znajdują swoje paralele w ustanowieniu rytuału Paschy (Wj 12,1–13,16) i poprzedzają opis bitwy z Madianitami (Lb 31,1-54). Bitwa ta, w której Izraelici złupili Madianitów (por. Wj 12,35-36), wieńczy zwycięski pochód Izraela. Opowieść kończy się opisem sytuacji Izraela w Zajordaniu (Lb 32,1–36,13), tak jak zaczęła się opisem sytuacji w Egipcie (Wj 1,1-2,25).

<sup>42</sup> Czy można w tym widzieć zapowiedź – oryginalnej dla myśli Izraela – koncepcji odpowiedzialności osobowej? To zagadnienie wymagałoby znacznie dokładniejszych studiów, tutaj jedynie zwracam uwagę na istnienie takiego motywu.

<sup>43</sup> W tradycji żydowskiej postawione zostało pytanie: „dlaczego miedziany?”. Wytłumaczeniem może być paronomazja: vxn – tvxn; wąż znajdujący się w świątyni jerozolimskiej nazywał się !tvxn. J. Milgrom dopatruje się znaczenia, jakie semicka mentalność przypisuje słowom i w ten sposób gra słów miałaby być działaniem leczącym (por. J. Milgrom, *Numbers, The JPS Torah Commentary...*, s. 174–175). Wydaje się, że znaczenie powinna mieć także inna gra słów: נחש, שרף, נחש, שרף.

<sup>44</sup> Warto zauważyć, że Mojżesz nie był tam obecny.

<sup>45</sup> Również faraon – bóg konfrontowany przez Jahwe w Egipcie – był bez imienia.



## Przymierze dla Ojców i Przymierze dla Synów

Drugą „warstwą” okalającą wydarzenie Synaju są Księgi: Rodzaju i Powtórzonego Prawa, przedstawiające ideę Przymierza dla Ojców i dla Synów. Wspólnym tematem dla obydwu Ksiąg jest zawarte Przymierze oraz obietnica ziemi, przyrzeczonej Izraelowi przez Boga<sup>46</sup>.

### Przymierze dla Ojców – Księga Rodzaju

O ile temat Przymierza w Księdze Powtórzonego Prawa jest przyjmowany jako oczywistość, o tyle Księga Rodzaju bywa interpretowana na różne sposoby. Ponieważ ma ona charakter narracji, często w egzegezie bywa odczytywana przez pryzmat historii i traktowana jako swoiste zwierciadło wczesnej fazy dziejów Izraela i jego religii<sup>47</sup>. W takim ujęciu rozpada się na dwie części – narrację Rdz 1–11, opisującą epokę prehistoryczną, oraz Rdz 12–50, czyli opowiadania o Patriarchach<sup>48</sup>. Część pierwsza – napisana jako dzieje świata od początku, z wyraźnie określoną chronologią (i po części geografiją) – zwykle bywa traktowana jako wstęp o charakterze etiologicznym. Drugą część traktuje się jako ważny przyczynek do historii Syro-Palestyny i wprowadzenie do dziejów Izraela.

Taki podział nie ma jednak uzasadnienia na płaszczyźnie analizy holistycznej. Argumentem przemawiającym na rzecz interpretacji poszukującej jednolitego przesłania dla całej Księgi jest zarówno jej pozycja w Kanonie, jak i sama struktura narracji, którą charakteryzuje wyszukana retoryka<sup>49</sup>. Pozorna wielowątkowość

<sup>46</sup> Tak np. E. Noort, *'Land' and the Deuteronomistic Tradition. Gen 15. The Historical and Theological Necessity of a Diachronic Approach*, [w:] *Synchronic or Diachronic. A Debate on Method in the Old Testament Exegesis*, Leiden 1995, s. 129–144. G. J. Wenham (*Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*, Edinburgh 2000) rozpatruje genealogie Księgi Rodzaju pod kątem *Pieśni Mojżesza* (Pwt 33). T. É. Fretheim (*The Pentateuch*, Nashville 1996) zakłada więź pomiędzy Księgą Powtórzonego Prawa a opisem stworzenia świata w Rdz 1–3. D. J. A. Clines (*The Theme of the Pentateuch*. Sheffield 2001) jako centralny dla obydwu Ksiąg widzi motyw ziemi; także przesłanie Pięcioksięgu – które określa: 1) „the concept of a promise, which imports an element of expectation into the Pentateuchal material”; 2) „the concept of non-fulfillment, or more exactly only partial fulfillment, of the patriarchal promises” – w szczególności sposób jest akcentowane w tych właśnie dwu Księgach.

<sup>47</sup> Por. np. M. Noth, *The History of Israel*, London 1959; J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994 [oryg. 1965]; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, London 1973; W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament. A History*, Philadelphia 1983; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1 (2): *From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Louisville 1994.

<sup>48</sup> Tak temat ujmuje znakomita większość dostępnej literatury. Por. *Wprowadzenia do Pięcioksięgu*; D. E. Goan, *From Eden to Babel. A Commentary on the Book of Genesis 1–11*, Grand Rapids (Mich.) 1988; E. J. van Wolde, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11*, Leiden 1994; C. Westermann, *Genesis 1–11. A Continental Commentary*, Minneapolis (Minn.) 1994.

<sup>49</sup> J. P. Fokkelman, *Genesis*, [w:] *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Massch. 1987, s. 36–55; D. Damrosch, *The Narrative Covenant. Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature*, San Francisco 1987; J. P. Fokkelmann, *Narrative Art in Genesis*, Sheffield 1991; V. P. Long, *The Art of Biblical History*, Grand Rapids 1994; D. Patrick, *The Rhetoric of Revelation in the Hebrew Bible*, Minneapolis 1999; S. E. Balentine, *Torah's Vision of Worship*, Minneapolis MN 1999.

Księgi oraz różnorodność zgromadzonego materiału idzie w parze ze ścisłym powiązaniem wszystkich, czasami bardzo odległych, wątków. Sposób przedstawiania postaci i wydarzeń jest niezwykle wybiórczy i sprawia wrażenie, że albo zostały one zestawione przypadkowo, albo kryje się za tym jakiś głębszy zamysł. Opisane postaci i wydarzenia osadzone są w szczegółach historycznych w taki sposób, że nie ma wątpliwości, że dotyczą one ludzkiego świata, ale tak naprawdę, to na podstawie tych opowiadań nie tylko nie można zrekonstruować ich dziejów, ale nawet trudno osadzić opisane w nich wydarzenia w konkretnej epoce historycznej<sup>50</sup>.

Opowieść, rozpoczynająca się opisem narodzin świata i kończąca opisem śmierci ojca Izraela (który pozostawił swoim synom błogosławieństwo) oraz brata-dobroczyńcy (który pozostawił swoim braciom nadzieję i wyzwanie), prowadzi poprzez cykle narodzin i śmierci tak, aby nade wszystko ukazać dzieje ludzi z Bogiem; czy może wręcz – Boga z ludźmi. Struktura opowieści oparta jest na tradycyjnych wzorcach epiki starożytnego Bliskiego Wschodu – zmaganiu pomiędzy bohaterem a jego przeciwnikiem<sup>51</sup> – odrzucony został jednak klasyczny schemat, umieszczający takie zmagania w realiach pozaświatowych, na rzecz ukazania relacji pomiędzy ludźmi tak, aby w tych relacjach ukazać obecność i moc ich Boga. Zmagania bohaterów wiążą się z problemami dziedzictwa (potomstwo i ziemia) wobec przeciwności natury.

Opis stworzenia świata, pomijający właściwe ludom ościennym pytania o ład niebiański, koncentruje się na obrazie świata przyrody, w którego centrum został umieszczony adam, jako mężczyzna i kobieta. Podwójne błogosławieństwo: potomstwa i ziemi – które otrzymali na początku (Rdz 1,28) i które przez nich samych zostało zniweczone – ponownie zostało złożone Ojcom Izraela; w pierw w osobie Noego, w obrazie odnowienia całego stworzenia (Rdz 9,1-7), a potem dla Abrahama, Izaaka i Jakuba (Rdz 13,14-17; 15,18-21; 17,1-8; 22,16-18; 25,3-5; 28,13-14; 35,11-12; 46,3-4). W rozwoju narracji jedno lub drugie bywa zagrożone i spotyka się zawsze z obecnością i interwencją Boga. Księga Rodzaju ujawnia obraz Jahwe jako Boga, który – suwerenny wobec natury – w relacji do stworzonego świata związał się całkowicie z ludźmi tak, że ich poczynania mają realny wpływ na ład kosmiczny – natura, która z ręki Boga wyszła jako dobra, przez ludzi

<sup>50</sup> W. T. Pitard, *The Oxford History of the Biblical World*, Oxford 1998, s. 3–77 (Przynoszą one niewiele informacji historycznych o sposobie, w jaki Izrael stał się narodem, za to bardzo wiele teologicznych i doskonale spełniają swoją funkcję); Th. Thompson, *The Historicity of Patriarchal Narratives*, Berlin 1974; W. H. Harrison, *Life, Faith, and the Emergence of Tradition*, [w:] *Tradition and Theology in the OT*, London 1977, s. 11–30; B. S. J. Isserlin, *The Israelites*, London 1998; Th. Thompson, *Early History of Israelite People*, Leiden 1992.

<sup>51</sup> A. Berlin, *Ethnopoetry and the Enmerkar Epics*, [w:] *Studies in the Literature of the Ancient Near East*, New Haven 1984, s. 17–24. Biblijne analogie do motywu walki bóstwa z siłami chaosu podejmują: U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, part I: *From Adam to Noah. Gen I-VI,8*, Jerusalem 1961; tenże, *A Commentary on the Book of Genesis*, part II: *From Noah to Abraham. Gen VI,9-XI,32. with an Appendix: a Fragment of Part III*, Jerusalem 1964; tenże, *Biblical and Oriental Studies*, vol. II, Jerusalem 1973, s. 16–109; A. Soggin, *Old Testament and Oriental Studies*, Rome 1975.

została poddana marności (por. Rdz 3,14-19; Rz 8,20). Naprawianie tego zmarnowanego świata Bóg podejmuje wspólnie z ludźmi. Dzieje Patriarchów to obraz posłuszeństwa (por. Rdz 12,1-3.7; 15,18-21; 17,1-8), wymaganego od ludzi od samego początku (Rdz 2,16-17) i niedotrzymanego (Rdz 3,6).

Motyw potomstwa – wprowadzony na początku jako przykazanie (Rdz 1,28), w Rdz 1-11 kontynuowany poprzez termin *toledot* i stanowiący swoistą kanwę tego odcinka<sup>52</sup> – w historii Patriarchów zostaje przedłużony tak, aby ujawnić Bożą moc: trzy matki są bezpłodne, czwarta, która jest płodna, nie jest kochana przez męża<sup>53</sup>. Zamierzone przez Boga dzieło, aby „z Abrahama uczynić lud wielki”, doznaje zagrożeń ze strony natury (bepłodność matek), ze strony ludzi (Abimelech i faraon) i ostatecznie ze strony bóstwa (żądanego ofiary z Izaaka)<sup>54</sup>. Motyw ziemi – wprowadzony na początku jako dar (Rdz 1,26; 2,15) oraz wygnanie (Rdz 3,23-24) – podjęty w opisach przemieszczania się bohaterów (Kain, Noe, Abraham, Jakub i jego synowie), kulminację osiąga w obrazie Izraela w obcej ziemi (Rdz 46,1–47,27)<sup>55</sup>. Księga ukazuje ludzi, którzy poprzez własne nieposłuszeństwo zniszczyli więź z Bogiem i w konsekwencji stali się niezdolnymi do pokojowej i twórczej egzystencji, oraz Boga, który poprzez ustanawianie więzi z wybranymi ludźmi przywraca tę zniweczoną relację, umożliwiającą także tworzenie wspólnoty między ludźmi.

Kończące Księgę słowa nadziei zostały wplecione w realia, które wydają się być jej zaprzeczeniem – Józef (roztaczający nad swymi braćmi opiekę) zapewnia ich, że Bóg wprowadzi ich „do kraju, który przysiągł dać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi”, po czym umiera (Rdz 50,24-26). Dlatego sens tej opowieści można opisać jako obietnicę Boga i wiarę ludzi<sup>56</sup>. Opowieść Księgi Rodzaju to jedna wielka z a p o w i e d ź odnowy naruszonego ładu stworzenia, ale nie tyle w aspekcie przywrócenia naturze doskonałości początku<sup>57</sup>, ile w aspekcie odno-

<sup>52</sup> Wyrażenie to powtórzone jest 11 razy. O symbolicznym znaczeniu liczby 11: C. J. L a b u s c h a g n e, *Numerical Secrets of the Bible. Rediscovering the Biblical Codes*, N. Richland Hills 2000.

<sup>53</sup> Motyw narodzin w Rdz 1–11 przedstawiany jest poprzez słowo: zrodził, odnoszące się do ojca, po czym wymieniane jest imię syna pierwородnego; inne imiona są zwykle niepotrzebne. W dziejach Patriarchów narodziny potomka nie wiążą się z osobą ojca, lecz właśnie z osobą matki, i przekazywane są przez stwierdzenie: Jahwe otworzył jej łono. Por. J. P. F o k k e l m a n, *Genesis...*, s. 42–44.

<sup>54</sup> W tradycji żydowskiej akeda oznacza związanie ofiary przed jej zabiciem. Przez nadanie typicznego sensu wobec śmierci Jezusa, tradycja zachodnia zagubiła tajemniczy wątek niejasności tekstu, dobrze wydobyty przez tradycję żydowską: Abraham schodzi z góry sam, wraca bez Izaaka do Beer Szewy, a bezpośrednim następstwem jest śmierć Sary. W takim ujęciu widać, że konsekwencje sięgają dalej niż szczęśliwe rozwiązanie. Warto także zwrócić uwagę na występujące w Rdz 22 imiona Boga: tym, który oczekuje od Abrahama ofiary z jego syna, jest haElohim, a tym, który nie pozwala go zabić, i tym, który składa obietnicę, jest *posłaniec Jahwe*.

<sup>55</sup> Motyw ziemi w strukturze literackiej Księgi Rodzaju: I. H a r t, *Genesis 1,1-2,3 as a Prologue to the Book of Genesis*, „Tyndale Bulletin” 1995, 46.2, s. 315 nn.

<sup>56</sup> Charakterystyczną cechą ksiąg biblijnych (szczególnie tych kończących zbiory w BH) jest zakończenie wskazujące na oczekiwanie na przyszłą interwencję Boga, a jednak przedmiot oczekiwania nigdy nie jest sprecyzowany. Element ten można po części dostrzec także w podziale TM na jednostki czytań liturgicznych.

<sup>57</sup> Motyw doskonałości początku pojawia się zwykle w religiach jako fundamentalny punkt odnie-

wienia w i ę z i pomiędzy Bogiem a ludźmi<sup>58</sup>. Możliwość ta – jako o b i e t n i c a ze strony Jahwe i p o s ł u s z e ń s t w o ze strony ludzi – została wyrażona mianem Przymierza i stanowi kanwę ideową, na której zbudowana została narracja<sup>59</sup>.

Badania pokazały, że Przymierza z Patriarchami ujęte zostały w strukturę formalną, znaną z tradycji ludów starożytnego Bliskiego Wschodu jako Land Grant<sup>60</sup>. Ponieważ istotą tej więzi jest łaskawość „możnego” partnera, nadającego swojemu „poddanemu” ziemię, która odtąd ma stanowić jego dziedziczną własność, dlatego takie pojęcie Przymierza można przypisać wszystkim obrazom relacji Boga i ludzi w Księdze Rodzaju, od Adama począwszy (Rdz 1,28b; 2,8). Novum myślenia biblijnego przejawia się w drugim darze – darze płodności; dla tego aspektu Przymierza nie ma analogii w myśli pozabiblijnej.

### Przymierze dla synów – Księga Powtórzonego Prawa

W sposób równie oryginalny został podjęty motyw Przymierza w Księdze Powtórzonego Prawa, również w obydwu aspektach – potomstwa i ziemi. W egzegezie historyczno-krytycznej Księga Powtórzonego Prawa bywa traktowana jako sformułowanie tradycyjnego Prawa, stanowiącego podstawę reformy Jozjasza<sup>61</sup>. Metody synchroniczne wydobywają wielkie bogactwo zarówno na płaszczyźnie treści, jak i formy literackiej, ukazując, że Księga Powtórzonego Prawa przedstawia wszystkie najważniejsze zagadnienia religii Izraela: monoteizm, anikonizm, pamięć o ucieczce z Egiptu i zawarciu Przymierza na Synaju, pamięć o przodkach, znaczenie pamiętania i opowiadania, zobowiązania Izraela, a w tym wszystkim – obraz Boga nieugiętego w realizowaniu swego dzieła<sup>62</sup>.

Temat Przymierza w Księdze Powtórzonego Prawa jest tym, który zbiera i łączy w sobie wszystkie te wątki, podejmując jednocześnie refleksję nad realizacją

sienia. Por. M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I–III: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, Warszawa 1997; D. L e e m i n g A d a m s, M. L e e m i n g A d a m s, *Encyclopedia of Creation Myths*, Santa Barbara 1994.

<sup>58</sup> Szerzej: T. S t a n e k, *Failure and suffering of God*, [w:] *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffer*, Poznań 2006.

<sup>59</sup> T. J. P r e w i t t, *The Elusive Covenant. A Structural-Semiotic Reading of Genesis*, Bloomington 1990; P. R. W i l l i a m s o n, *Abraham, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis*, Sheffield 2000.

<sup>60</sup> Por. T. H e g g, *The Covenant Grant and Abrahamic Covenant*: <http://www.torahresource.com/English%20Articles/Grant%20Treaty.pdf> z dnia 22 XII 2006 r.; P. R. W i l l i a m s o n, *Abraham, Israel and the Nations. The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis*, Sheffield 2000; S. H a h n, *Covenant in the Old and New Testaments. Some Current Research (1994–2004)*, „Currents in Biblical Research” 2005, vol. 3, no. 2, s. 263–292.

<sup>61</sup> Np. E. W. N i c h o l s o n, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967; M. F i s h b a n e, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988; B. M. L e v i n s o n, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford 1997; R. D. N e l s o n, *Deuteronomy. A Commentary*, Louisville 2002; A. R o f é, *Deuteronomy. Issues and Interpretation*, London 2002.

<sup>62</sup> „Characteristic is the view that God’s election and covenant forms the basis of the meaning of history. Furthermore, humans can receive grace which is greater than they deserve”. J. K r a s o v e c, *Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*, Leiden 1999, s. 18. Także R. D. N e l s o n, *Deuteronomy...; J. H. T i g a y, Deuteronomy. The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1996.

obietnicy danej Abrahamowi (Pwt 26,5-11). Niektórzy badacze uważają, że cała Księga ma strukturę opartą na schemacie przymierzy wasalnych<sup>63</sup>. Takie ujęcie nadaje jej zdecydowanie legalistyczny charakter i pozwala postawić pytanie o relację do Przymierza / Przymierzy w Księdze Rodzaju. Należy jednak zauważyć, że żadne z nich nie było „przymierzem bezwarunkowym”<sup>64</sup>, gdyż miały swój aspekt etyczny (Rdz 2,16-17; 6,9+9,1-7; 17,1-2.10-14), i każde zostało wpisane w kontekst rytualny<sup>65</sup>. Oba te nakazy zostały przeniesione i wypowiedziane w przymierzu w Moabie. Również i w tym przypadku aspekt etyczny jest nierozdzielnie związany z rytualnym. Wymaganie pełnienia sprawiedliwości (czyli poddania się prawom „ładu stworzenia”<sup>66</sup>) zostało poddane aktowi kultowemu, ale jego wartość płynie nie tyle z samego aktu, ale ma być świadectwem świętości Izraela i jego przynależności do Jahwe. Zagadnienie posłuszeństwa, stanowiące istotny element Przymierza z Abrahamem (Rdz 17,1b-2), w Przymierzu w Moabie zostało podniesione do warunku życia i śmierci (Pwt 30,15-20)<sup>67</sup>, tak jak to było na początku (Rdz 2,17).

Perspektywa, jaką przyjmuje Księga Powtórzonego Prawa, to „wypełnienie” obietnicy danej Ojcom. Izrael, stojący na granicy ziemi obiecanej przez Jahwe im i ich Ojcom, doświadcza wierności i prawdomówności Boga. Oto są już ludem wielkim (Pwt 4,6), tak jak to obiecał Bóg Abrahamowi (Rdz 12,2), i przygotowują się, aby wejść do ziemi, która została Abrahamowi obiecana (Rdz 15,18); jednakże do tej ziemi nie wchodzi! Księga kończy się obrazem śmierci Mojżesza oraz retrospektywnym spojrzeniem na jego postać, a pomiędzy jednym a drugim opisem przywołana została postać Jozuego – następcy Mojżesza. Podobnie zatem jak w Księdze Rodzaju, realia (śmierć Mojżesza) zdają się przeczyć wypełnieniu

---

<sup>63</sup> Np. M. G. Kline, *The Use of the Treaty Format in the Mosaic Covenant*: [http://www.upper-register.com/intro/treaty\\_format.doc](http://www.upper-register.com/intro/treaty_format.doc); z dnia 22 XII 2006 r. T. L. Constable, *Notes on Deuteronomy*: <http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/deuteronomy.pdf> z dnia 22 XII 2006 r.

<sup>64</sup> Tak właśnie często określa się je w literaturze przedmiotu, przeciwstawiając przymierzu synaickiemu.

<sup>65</sup> W literaturze przedmiotu zazwyczaj mówi się wyłącznie o Przymierzu z Abrahamem; odniesienia struktury tegoż do wcześniejszych postaci (Adama i Noego) są moją propozycją. Kontekst rytualny Przymierza z Noem jest oczywisty, natomiast w Przymierzu z prarodzicami wpisany został w strukturę retoryczną, poprzez zastosowanie czasownika lka. Zagadnienie to wymaga jeszcze dokładniejszych studiów. Zob. także G. Wenham, *Grace and Law in the Old Testament*: [http://www.the-highway.com/law1\\_Wenham.html](http://www.the-highway.com/law1_Wenham.html); z dnia 22 XII 2006 r. E. C. Lucas, *Covenant, Treaty, and Prophecy*, „Themelios” 8.1 (September 1982), s. 19–23; T. E. Fretheim, *Law in the Service of Life. A Dynamic Understanding of the Law in Deuteronomy*, [w:] *A God so Near. Essays on Old Testament Theology in Honour of Patrick D. Miller*, Winona Lake 2003, s. 183–200.

<sup>66</sup> Hebrajskie qdc zdradza analogie do egipskiego „maat”. Posłuszeństwo wymagane od ludzi na początku oznacza zatem ich uczestnictwo w całym ładzie kosmicznym, poprzez podporządkowanie się temuż. Motyw nieposłuszeństwa lub buntu znany jest z religii kosmicznych, z tym, że w tych ostatnich został przypisany bóstwom niższych generacji (Annunaki, Marduk, Mot, Set), podczas gdy w religii Izraela zostało przesunięte na człowieka. Szerzej: T. Stanek, *Failure and Suffering of God*, [w:] *Phenomena of Crisis. The Paschal Dimension of Suffer*, red. E. Kotkowska [i in.], Poznań 2006, s. 269–289.

<sup>67</sup> J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, Sheffield 1984; J. G. McConville, J. G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, Sheffield 1994; W. Brugge, *Deuteronomy. A Commentary*, Nashville 2001.

obietnicy, ale narrator przywołuje jeden, pozornie drobny, epizod – Jozue jest napełniony duchem mądrości i Izraelici słuchają go, pełniąc wszystko, co Jahwe nakazał Mojżeszowi. Przenikający Przymierze synajskie motyw słuchania, ponownie przywołany w Przymierzu w Moabie, zamyka Księgę, a wraz z nią całą Torę.

Obraz ten wskazuje na dwie rzeczywistości: obietnicę Boga i wiarę Izraela. Obie są nierozdzielne, obie związane z Przymierzem i jako takie zależne – w różnym stopniu – od każdej ze stron<sup>68</sup>. Ziemia, będąca miejscem, gdzie Izrael bez przeszkód będzie mógł służyć swemu Bogu (por. Wj 4,22-23), staje się realnością, ale wciąż jeszcze nie jest empirycznie dostępna; wciąż pozostaje w sferze obietnicy, oglądanej w wierze. Przymierze dla synów, będące realizacją Przymierza dla Ojców, wypełnia się nie tyle w otrzymaniu dóbr, jakimi są potomstwo i ziemia, ale w otrzymaniu jednego jedynego dobra, jakim jest więź z Bogiem, poprzez słuchanie oraz wypełnianie wszystkiego, co Jahwe nakazał Mojżeszowi. Jakby niedomknięte zakończenie pokazuje, że myślą przewodnią Tory jest wiara oparta na wspomnieniu tego, co Bóg uczynił dla nas, oraz na oczekiwaniu na to, co Bóg uczyni dla nas.

## Podsumowanie

Przeprowadzona analiza pokazała, że Pięcioksiąg Mojżesza można uznać za dzieło skończone, zamknięte wokół własnego przesłania, którym jest idea relacji Boga i ludzi, Stwórcy i stworzenia. Relacja ta została ugruntowana na danej przez Boga torze (zasadzie dobrego życia) oraz wierze ludzi, przy czym nie są to dwie odrębne rzeczywistości, ale dwa, nierozzerwalnie z sobą połączone aspekty obecności Boga w ludzkich dziejach. Idea ta została ujęta w języku i obrazach właściwych kulturze ludów starożytnego Bliskiego Wschodu jako relacja Pana i poddanego, Suzerena i wasala, i wypowiedziana jako przymierze. Niesymetryczność tej więzi, wynikająca z nierównej pozycji stron przymierza, ale nadającej zobowiązania każdej z nich, doskonale nadawała się do ukazania Boga wiary Izraela.

Osią kompozycyjną Tory jest idea przymierza, przejawiająca się w dwu aspektach – daru i zobowiązania. Pierwszy z nich wynika z łaskawości Boga, drugi dotyczy obydwu stron i odwołuje się do wolności człowieka. Takie ujęcie – zbudowane wokół obrazu człowieka jako istoty wolnej (zdolnej do nieposłuszeństwa i posłuszeństwa) oraz obrazu Boga, który „liczy się” ze swoim (nie zawsze odpowiedzialnym) partnerem – pozwoliło refleksji religijnej Izraela zarówno na sformułowanie ludzkich doświadczeń w kategoriach nagrody i kary, jak i na przekroczenie tych kategorii, poprzez odniesienie do łaskawości Boga (przebaczenia). Napięcie wpisane pomiędzy te dwa porządki relacji jest niemożliwe do zniesie-

<sup>68</sup> O ile Księga Rodzaju jako warunek relacji do Boga podaje posłuszeństwo nakazom, o tyle w Księdze Powtórzonego Prawa akcent pada na odpowiedzialność za przestrzeganie prawa. Akcent został zatem przesunięty z podporządkowania ku odpowiedzialności. Współzależność obydwu kształtów relacji – Abrahamowej i synajskiej – została wypowiedziana poprzez termin tyrb.

nia, i naznacza myśl biblijną (oraz wywodzące się z niej religie – chrześcijaństwo i judaizm) znamieniem zmagania pomiędzy wszechwładzą Boga-Stwórcy a wolnością człowieka-stworzenia.

Przesłanie Tory wskazuje nie tylko i nie tyle na nieusuwalność tego napięcia, ile kieruje myślenie religijne ku oczekiwaniu na dalsze działanie Boga, ujawniające nowe aspekty Jego daru, jako kształtowanie r e l a c j i. Kategoria obietnicy, pochodzącej od Boga „potężnego w czynach”, pozwoliła na wprowadzenie idei wiary, jako postawy człowieka odpowiadającego temu Bogu, ale wprowadziła także element przyszłości takiej, jakiej człowiek sam nie może przewidzieć, a na którą ma wpływ poprzez słuchanie tego, co Bóg mówi. Oryginalność myśli Izraela na tle religii ludów ościennych ujawnia się w szczególny sposób właśnie w postawie wiary, opartej na słuchaniu.

## **THE MESSAGE OF THE TORAH IN A SYNCHRONIC PERSPECTIVE**

### **S u m m a r y**

In view of a synchronic analysis the Torah appears as a coherent and complete work, organized around its own message – the relationship between God and man, expressed as the *Covenant*. The composition involves two levels: 1) the concentric arch (the events on *har Sinai*; the road to Sinai and from Sinai; making the covenant in Gen and Deuteronomy) that underlines the multifaceted understanding of the Covenant as a gift and an obligation; 2) the narration (the story from the beginning of the world to the death of Moses) that allows to present human history as a place of epiphany of God. As a consequence the Torah introduced *faith* as a basic attitude towards God, an outstanding feature of the religion of Israel.

Ks. JACEK KEMPA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## ZAGADNIENIE ZASTĘPCZOŚCI W SOTERIOLOGII ANZELMA Z CANTERBURY I JEJ WSPÓŁCZESNEJ RECEPCJI

Problem, który w niniejszym artykule chcemy przedstawić i poddać próbie dyskusji, należy do centralnych zagadnień soteriologicznych. Idzie o rozumienie zastępczego charakteru zbawczego dzieła Chrystusa.<sup>1</sup> Wyrazem powszechnego przekonania wiary Kościoła o zastępczym działaniu zbawczym Chrystusa jest zgodnie wyznawane „pro nobis” Jego zbawczego dzieła. Ale sformułowanie to nie jest pozbawione wieloznaczności.<sup>2</sup> Podstawowa niejasność dotyczy właśnie bliższego rozumienia, w jakiej mierze i „na jakiej zasadzie” można tu mówić o zastąpieniu „wielu” przez „jednego”.

Polski termin „zastępstwo”<sup>3</sup> w zastosowaniach soteriologicznych może z jednej strony opisywać wyobrażenia, w których Chrystus wykonuje *zamiast* ludzkości pewne dzieło, naprawiające pewien niewłaściwy stan obiektywny, umieszczony czy to w ludzkości samej, czy to w sferze pozapersonalnej, czy to nawet w Bogu samym. W tym skrajnym rozumieniu człowiek sam może być tylko biernym odbiorcą gotowego daru, Chrystus – zastępca wyręcza go całkowicie w działaniu, które było jego powinnością. Z przeciwnej strony określenie „zastępstwo” może zostać odniesione do sytuacji, w której Chrystus dokonuje wprawdzie w naszym imieniu pewnego dzieła, ale nie wyłącza tym samym nikogo z obowiązku osobistego zaangażowania. Skrajność tego ujęcia pojawi się wówczas, gdy podkreśli się, że jedyność zbawczego dzieła Chrystusa polega wyłącznie na daniu przykładu bądź boskim pouczeniu. Jeśli jest tu mowa o niepowtarzalności faktu, że w Chrystusie to Bóg sam przynosi nam zbawcze pouczenie etyczne, a przede

---

<sup>1</sup> H. U. von Balthasar nazwał go osią wszystkich wypowiedzi soteriologicznych Nowego Testamentu; por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 11.

<sup>2</sup> Analizę znaczenia formuły „pro nobis” można znaleźć u W. Kaspera (*Jezus Chrystus*, przeł. J. Białecki, Warszawa 1983, s. 221 nn.); por. też K. Lehmann, „*Er wurde für uns gekreuzigt*“. *Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie*, „Theologische Quartalschrift“ 1982, Nr. 162, s. 298–317.

<sup>3</sup> O ile ten termin jest znaczeniowo zbliżony do niemieckiego „Stellvertretung”, to dyskusja ostatnich lat, która zaowocowała szeregiem monografii na ten temat, pokazuje całą paletę jego odcieni znaczeniowych. Zob. D. Sölle, *Stellvertretung, Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, 2. Aufl., Stuttgart 1982; K.-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, 2. Aufl., Einsiedeln, Freiburg 1997; Ch. Gestrich, *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*, Tübingen 2001; S. Schaefer, *Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004.



wszystkim podkreśla się wagę faktu, że „jest z nami”, swą obecnością rozświetlając wszystkie obszary ludzkiego życia, to w takim przypadku „zastępstwo” zamienia się już w „solidarność”: Bóg Wcielony jako „jeden z nas” działa nie tyle „za nas”, ile „dla nas” – jako „pierwszy z nas” – poruszając nas do autonomicznego zaangażowania. Pomiedzy tymi skrajnymi ujęciami jest miejsce na inne jeszcze rozwiązania.

Aby nie zagubić się w obfitej argumentacji, której omówienie jest niemożliwe w jednym artykule, dyskusję problemu zastępstwa ograniczymy do jednego znaczącego przykładu, którym jest soteriologiczna koncepcja Anzelma z Canterbury, zwana niekiedy teorią zadośćuczynienia zastępczego. Już na początku można powiedzieć, że w odniesieniu do wyżej wymienionych sposobów rozumienia zastępstwa nauka ojca scholastyki o odkupieniu zdecydowanie bliższa wydaje się pierwszemu typowi, a nawet może uchodzić za modelowe jego rozwinięcie.

Jak wiadomo, wokół teorii Anzelma narosły spore nieporozumienia interpretacyjne, które przerzuciły na nią ciężar winy za dramatyczne zniekształcenia obrazu Boga. Dyskusje na ten temat w dużej mierze przesłoniły inne niejednoznaczności w interpretacji myśli soteriologicznej ojca scholastyki. Na te pozornie drugorzędne elementy trzeba jednak także zwrócić uwagę, jako że myśl Anzelma, porządkując na progu scholastyki tzw. zachodni sposób myślenia o odkupieniu, stała się źródłem inspiracji bądź też negatywnym punktem odniesienia dla wielu późniejszych autorów. Do takich zagadnień stojących poniekąd w drugim szeregu recepcji, a faktycznie istotnych dla samej myśli Anzelma, które domagają się precyzyjnego opisu, należy właśnie idea zastępstwa. Jak ważne jest to zagadnienie, pokazuje historia recepcji Anzelmowego modelu. W następnych wiekach rozumienie zastąpienia grzesznej ludzkości przez Chrystusa w dziele odkupienia przeszło burzliwe przemiany. Dość wspomnieć dwie istotne sprawy dla rozwoju tego zagadnienia: najpierw nauka reformatorów przynosi radykalne podkreślenie wyłącznego zbawczego działania Chrystusa wobec całkowitej bezsilności grzesznika; potem myśl nowożytna rozwija ideę autonomii jednostki i związaną z nią myśl o niemożności zastąpienia człowieka w obszarach istotowo związanych z jego tożsamością. Ten moment nowożytnego myślenia był szczególnym wyzwaniem i zapewne na długo takim pozostanie dla nauki o odkupieniu, tradycyjnie podtrzymującej wiarę w odkupienie dokonane przez Chrystusa „za nas”. Stąd i we współczesnej teologii trwa spór o znaczenie i rozumienie owego „za nas”.

Na tle tej toczącej się współcześnie dyskusji można na nowo zobaczyć, jak w pogłębiony sposób jawi się idea zastępstwa, którą przedstawił Anzelm, i jakie mogła ona mieć teologiczne konsekwencje.

## 1. Istotne dla rozumienia zastępstwa założenia koncepcji Anzelma

Anzelm pisze swoje dzieło *Cur deus homo*, poświęcone refleksji nad odkupieniem człowieka, w swoim apologetycznym zamiarze. Chce bowiem wykazać „racjonalność” chrześcijańskiego dogmatu Wcielenia. Określenie „racjonalność”

musi być odczytywane całkowicie w takiej perspektywie, jaką roztacza sam ojciec scholastyki.<sup>4</sup> Idzie więc cały czas o teologiczny punkt widzenia, w którym rozum i wiara nie znajdują się na niezależnych pozycjach ani tym bardziej nie mogłyby być widziane we wzajemnej opozycji, lecz w którym rozum przynależy do tego samego porządku stworzonej rzeczywistości, o którym mówi wiara, i zarazem może on poza tę sferę stworzoną, do Boga, przenikać, jako że to Bóg sam jest dawką i miarą racjonalności. W dziedzinie Bożej jednak w pełni okazuje się, że ludzkie poznanie szybko dociera do swoich granic i dlatego potrzebuje światła wiary, choć jest to zawsze wiara szukająca rozumienia.

Świadomość takiej perspektywy „teologicznej” racjonalności pozwala lepiej rozumieć Anzelma, gdy szuka on *rationes necessariae* Bożego działania. Nie próbuje on bowiem – jak często mu się zarzuca – ograniczyć swoją koncepcją wolności Boga. Ujmując rzecz najkrócej, racje koniecznościowe to „argumenty ze stosowności”, pokazujące racjonalność Bożego działania. Bóg nie jest niewolnikiem „wyższych konieczności”, choć zachowuje się tak, jak wskazuje na to stosowność racjonalna. Różnica między stosownością a koniecznością w działaniu Bożym ma charakter logiczny, jednak nie ma ona znaczenia dla przebiegu Bożego zaangażowania w historię.

Anzelm szuka zatem w swoim dziele „*Cur deus homo*” *rationes necessariae* Wcielenia Boga, które nie abstrahują od założeń danych w doświadczeniu wiary. Takim podstawowym pewnikiem jest teologalna wizja człowieka jako istoty nie tylko stworzonej przez Boga, ale i powołanej do wiecznego szczęścia. Za tym idzie inny pewnik, mówiący o utracie możliwości osiągnięcia celu tego powołania wskutek grzechu, który dotyka wszystkich ludzi.<sup>5</sup> Z tej to perspektywy Anzelm może rozpocząć konstruowanie swojej nauki. Przypomnijmy krótko, że poddaje on analizie sytuację człowieka po grzechu, drogi możliwości naprawienia stanu grzechu i niemożliwość ich realizacji przez samego człowieka, z drugiej strony rozważa racjonalne podstawy działania Boga, w którym podkreśla równocześnie dwa przymioty: sprawiedliwość i miłosierdzie. Istotny wniosek cząstkowy, jaki trzeba tu podnieść, brzmi: konieczne jest zadośćuczynienie, nikt nie może go dać poza Bogiem i nikt nie powinien poza człowiekiem, i dlatego trzeba, aby dał je Bóg-człowiek.<sup>6</sup>

Ta formuła domaga się tutaj przynajmniej krótkiego wyjaśnienia. Zgodnie z uprzednio rozwijaną przez Anzelma argumentacją, człowiek sam, chociaż zobowiązany do zadośćuczynienia, nie jest w stanie go dać ze względu na niemożność ofiarowania czegokolwiek Bogu ponad to, co jest już i tak winien, a w dodatku wielkość daru, jaki istota stworzona miałaby złożyć Bogu, w obliczu nieskończo-

<sup>4</sup> Por. analizę tego zagadnienia K. K i e n z l e r, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg, Basel, Wien 1981; por. także H. U. v o n B a l t h a s a r, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Zweiter Band: *Fächer der Stile*, s. 217–263.

<sup>5</sup> Por. *Cur deus homo* [dalej: CDH] I, 10. Cytaty pochodzą z wydania: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, wyd. F. S. Schmitt, Stuttgart–Bad Canstatt 1968.

<sup>6</sup> „satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: necesse es ut eam faciat deus-homo” (CDH II,6).

nej szkody wyrządzonej przez grzech Bożej chwale byłaby i tak niewystarczająca. Zadośćuczynienie przez dar odpowiedni wobec wielkości grzechu może dać tylko sam Bóg.<sup>7</sup> Zarazem zobowiązany do zadośćuczynienia jest człowiek. Stąd to jedynie „postulowany” Bóg-człowiek może dokonać zadośćuczynienia.

Ten szkic argumentacji Anzelma przyprowadził nas do punktu kluczowego dla naszych rozważań. Jak można rozumieć fakt zadośćuczynienia dokonanego przez Boga-człowieka, które okazuje się owocne dla wszystkich ludzi? W jakim ściśle znaczeniu można tu używać określenia „zastępstwo”?

## 2. Bliższa charakterystyka pojęcia zastępstwa u Anzelma

Przy próbie dokładniejszego określenia zastępczego charakteru zadośćuczynienia, o którym mówi Anzelm, można podjąć próbę wyróżnienia dwóch płaszczyzn tego problemu. Pierwszą można opisać jako formalną ramę zagadnienia i wyrazić pytaniami: na czym polega związek jednego z wieloma (z uwzględnieniem szczególności przypadku Chrystusa jako Boga-człowieka), w jaki sposób jeden może zastąpić wielu, w jaki sposób osobiste działanie jednego za innych staje się ich udziałem. Druga płaszczyzna jest już w pełni treściowo związana ze specyfiką Anzelmowego rozumienia zadośćuczynienia (jakie może dać jedynie Bóg) i brzmi: w jaki sposób Chrystus może zadośćuczynić za wszystkich ludzi. Nie da się jednak omawiać tych płaszczyzn z osobna, raczej trzeba zauważyć, że pierwszą, choć stanowi ona pewne ogólne postawienie problemu, można u Anzelma wyjaśnić tylko przez odwołanie do szczegółów jego koncepcji zadośćuczynienia. Nasz autor nie rozważa bowiem jeszcze z osobna problemu, który z całą siłą pojawił się dopiero w nowożytności: w jaki sposób w ogóle może jedna osoba ludzka zastąpić inną w działaniach najgłębiej związanych z jej tożsamością.

Anzelm poszukujący racji koniecznościowych w odkupieniu człowieka przynosi, przynajmniej po części, logikę międzyosobowych relacji między człowiekiem a Bogiem na płaszczyźnie zobowiązań o charakterze rzeczowym.<sup>8</sup> Relację między Bogiem a grzesznym człowiekiem opisuje jako obowiązek poddania woli Bożej,<sup>9</sup> który utożsamia się z oddaniem Bogu chwały, a także z zachowaniem porządku (*ordo*) stworzenia.<sup>10</sup> Tego *debitum* człowiek po grzechu, z racji nieskończoności winy, sam nie jest w stanie zrealizować, a jednak tylko on powinien to uczynić. Owo *debitum* jest więc właściwe człowiekowi, postuluje własny akt człowieka. Anzelm podkreśla to zdecydowanie, gdy analizuje (i odrzuca) postulat przebaczenia człowiekowi przez Boga z samego nieskończonego miłosierdzia Bożego.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Por. CDH II,6.

<sup>8</sup> Fakt ten jest źródłem wielu głosów krytyki jak i prób interpretacji o charakterze personalnym. W następnym punkcie zajmiemy się bliżej kilkoma takimi ujęciami.

<sup>9</sup> „Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse volutati dei” (CDH I,11).

<sup>10</sup> „Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus” (tamże).

<sup>11</sup> Por. CDH I,12.

Równocześnie jednak tak pojmowana powinność jest czymś zewnętrznym w stosunku do pojedynczej osoby. Wprawdzie idzie w niej o oddanie „z nadwyżką” chwały Bogu przez człowieka, ale nieokreślonego jednostkowo. To zobowiązanie bowiem – zdaniem Anzelma – spoczywa nie tyle na pojedynczym człowieku, ile na „rodzaju ludzkim” (*genus humanum*): naprawy potrzebuje bowiem ludzka natura, nie zaś tylko pojedynczy człowiek.<sup>12</sup> W obrębie takiej logiki nietrudno już Anzelmowi założyć, że Odkupiciel powinien posiadać ludzką naturę, być jednym z *genus humanum*, a dokładniej z rodu Adamowego, „bo inaczej ani Adam, ani jego rodzaj nie czyniłby zadość za siebie”<sup>13</sup>, a przecież to właśnie ludzkość grzeszna winna jest zadośćuczynienie.

Tego typu argumentacja, przesuująca kwestię zadośćuczynienia z osoby na ludzką naturę, wzmacnia znaczenie kategorii rzeczowych; łatwiej jest mówić tu o „długu” spoczywającym na całej ludzkości, który jakkolwiek z ludzi winien „zapłacić”. Jako taka kieruje ona myśl o zastępstwie w stronę idei substytucji, prostego zastąpienia, polegającego na spełnieniu przez jednego człowieka zadania ciężącego w zasadzie na nieokreślonym jednostkowo ogóle ludzkości. Nieistotna byłaby tutaj kwestia personalnego zaangażowania osób zastępowanych, wystarczyłoby bowiem wypełnienie przez jednego przedstawiciela ludzkości *debitum* leżącego na zewnątrz konkretnych zadań poszczególnej ludzkiej osoby, by móc odtworzyć stan sprawiedliwości sprzed grzechu dla wszystkich uczestników ludzkiej natury.

Jednak koncepcja Anzelma nie zatrzymuje się tak jednostronnie na rzeczowym wymiarze zadośćuczynienia. Byłoby to ogromne uproszczenie wobec dzieła, którego autor zadaje sobie bardzo wiele trudu, by wyjaśnić odkupienie nie tylko jako przywrócenie chwały Bogu, ale i zarazem przywrócenie ściśle z nią skorelowanej godności człowieka i jego wolności. W tym właśnie związku chwały Boga i godności człowieka swą logikę ujawnia Anzelmowa koncepcja pojednania sprawiedliwości i miłosierdzia Boga, w której dopiero, zdaniem biskupa z Canterbury, wizja człowieka odnajduje swoją rzeczywistą głębię: człowiek dochodzi do swej błogosławionej pełni, gdy jego życie realizuje się zgodnie z wymogami sprawiedliwości Boga; skoro zaś tak trzeba, Bóg sam w swym miłosierdziu realizuje wymogi tejsze sprawiedliwości. Wrażliwość na godność i wolność człowieka, dostrzegalna w całej twórczości Anzelma, każe docenić kategorie osobowe także w tym przedstawieniu zbawczego dzieła Chrystusa. Podstawowym problemem jest tu natomiast przemieszanie płaszczyzn rzeczowej i osobowej, które sprawia, że wielu komentatorów krytykuje Anzelma za „jurydyzm”, podczas gdy inni znajdują w nim niemal nowoczesne ujęcie problematyki wolności. Dyskusja na ten temat rozgorzała ze szczególną mocą w ostatnich dziesiątkach lat. Jej efekty mają kluczowe znaczenie dla pogłębionego rozumienia prezentowanej przez Anzelma koncepcji zastępstwa Chrystusowego. Rozumienie to bowiem zależy wprost od tego, w jakiej mierze komentatorzy i interpretatorzy podkreślają w niej kategorie rzeczowe bądź

<sup>12</sup> „[...] per victum tota humana natura corrupta et quasi fermentata est peccato...” (CDH I,23).

<sup>13</sup> CDH II,8.

osobowe. Dlatego poniższa mała panorama poglądów na ten temat pozwoli pogłębić nasz zasadniczy temat refleksji.

### 3. Spór o interpretację

Zacznijmy od przedstawiciela krytyków. Od czasów A. Harnacka i A. Ritschla krytyka ta mieści się w podstawowym pojęciu „jurydyzm”. Taką drogę krytycznego wyjaśniania teorii Anzelma obrał też katolicki teolog, H. Kessler.<sup>14</sup> I on uważa, że jest to nauka przeniknięta myśleniem jurydycznym, skoncentrowanym na sprawiedliwości wymiennej, na rzeczowych zobowiązaniach człowieka wobec Boga, ale też Boga wobec świata, choć odrzuca radykalnie krytyczną ocenę teorii Anzelma, dokonaną przez Harnacka, skoncentrowaną na rzekomo całkowicie nieewangelicznym obrazie Boga. Wysuwając na pierwszy plan kategorie rzeczowe teorii ojca scholastyki, Kessler wytyka cały szereg istotnych niekonsekwencji, które dodatkowo podważają jej wartość. Między innymi zarzuca on Anzelmowi, że sprowadza Boga do poziomu stworzeń, gdy domaga się, aby Bóg i człowiek byli na jednym poziomie partnerami prawnego porządku.<sup>15</sup> Gdy zaś docenia odrzucenie przez Anzelma patrystycznej koncepcji wykupu z niewoli diabła, to równocześnie zarzuca, że Anzelm faktycznie do niej powraca, bo zmusza go do tego „skostniały schemat sprawiedliwości”<sup>16</sup>. W teorii, w której rządzi „schematyzm ekwiwalencji: wina i ekspiacja, działanie i odwzajemnienie, szkoda i jej naprawa (*Schade und Schadenersatz*)”<sup>17</sup>, Chrystus może jawić się tylko jako osoba, która zamiast winnych ludzi naprawia zepsuty stan rzeczowy. Nie liczy się tu w ogóle osobowa relacja między Odkupicielem a osobą odkupioną. Ta ostatnia korzysta zwyczajnie ze „stanu posiadania”, jaki uzyskuje dzięki odkupieniu. W takim ujęciu zastępstwo Chrystusa w minimalnym stopniu wiąże Go z ludźmi. Zasada sprawiedliwości wymiennej domaga się jedynie, by zadośćczyniącym był ktoś z ludzi, z rodu Adama, nie ma jednak ponadto żadnego znaczenia, w jakiej osobowej relacji do innych ludzi miałby ten człowiek pozostawać. W jego tożsamości istotne jest jedynie to, że jest on człowiekiem i Bogiem, w swoim człowieczeństwie bezgrzesznym.

W nowszej refleksji teologicznej daje się jednak dostrzec raczej odwrotny trend w analizie myśli biskupa z Canterbury, niż to prezentuje praca Kesslera. To znamienne, że wielu współczesnych badaczy soteriologii Anzelma zwraca uwagę na jej pozytywne aspekty i stara się wydobyć z niej dla współczesnej wrażliwości istotne wnioski. Podejmiemy tu wybrane przykłady.

<sup>14</sup> Por. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 135.

<sup>16</sup> Tamże, s. 134.

<sup>17</sup> Tamże.

H. U. von Balthasar kładzie akcent na to, że Anzelm w większości swoich pism krąży wokół zagadnienia wolności, a w *Cur deus homo* całą dynamikę grzechu i wyzwolenia od niego przedstawia odpowiednio jako dramat utraty wolności i jej przywracania. Tak też podkreśla on, że według Anzelmia zadośćuczynienie jako wypełnienie ciężącego na człowieku *debitum* nie jest możliwe bez całkowitego zaangażowania wolności człowieka, a więc działania w pełni osobowego. Zatem zadośćuczynienie nie mogłoby się dokonać, gdyby nie było w pełni wolne – dokonane *sponte*.<sup>18</sup> Tej wolności nie miał zaś człowiek obciążony nieskończonym zobowiązaniem wobec Boga, wynikłym z winy obciążającej całą ludzkość. Wolność tę posiadał natomiast Chrystus w nienależnym akcie ofiarowania swego życia Bogu.

Ten moment interpretacji dokonanej przez Balthasara pokazuje już, że zastępstwo Chrystusa wobec ludzi w akcie zadośćuczynienia domagało się całkowitego zaangażowania Jego ludzkiej wolności. Obowiązująca, wspomniana wyżej teza Anzelmia „tylko człowiek powinien, tylko Bóg mógł dokonać zadośćuczynienia” ujawniła tu zapewne najdalej idącą chrystologiczną konsekwencję. Dla zbawienia ludzkości Bóg nie tylko staje się człowiekiem w sensie przyjęcia integralnej natury ludzkiej, ale także, co jest dla tego zbawienia konieczne, dokonuje aktu w najwyższym stopniu angażującego ludzką wolność. Dla zbawienia człowieka ludzka natura Chrystusa musi więc nie tylko istnieć, ale i działać w sposób w pełni ludzki.<sup>19</sup>

Zwrócenie uwagi na ten wymiar zadośćczyniącego działania Chrystusa otwiera możliwość odnalezienia nowych elementów w pojęciu zastępstwa. Z jednej strony nadal można mówić o prostym zastąpieniu, mającym charakter zewnętrzny w stosunku do osób zastępowanych: wolność Boga-człowieka była niezbędna do naprawy wyrządzonej szkody w zamian za tych, którzy nie są w stanie tego zrobić. Z drugiej strony odkrywamy tu wymiar personalny: Chrystus w doskonale wolny sposób, angażując siebie za innych, nie naprawia jedynie zepsutego obiektywnego stanu rzeczy, znajdującego się poza człowiekiem, ale uzdalnia ludzkość na powrót do oddawania chwały Bogu, czyli – w ujęciu Anzelmowym – do wolności. Pod powłoką „jurydycznego” języka pojawia się myśl o oddziaływaniu osobowym. Chrystus uzdalnia każdego człowieka do takich działań, które przyniosą mu zbawienie. Niezbędne jest Jego wolne zaangażowanie, ale konieczne jest także działanie konkretnego człowieka, możliwe dzięki jego już wyzwolonej wolności. Specyficzny bieg tej myśli znajduje wyrazne zwieńczenie w podsumowujących poniekąd słowach z *Cur deus homo* „[...] Syn [mówi]: weź mnie i zbaw siebie”.<sup>20</sup> Można interpretować ten tekst nadal w kategoriach tylko rzeczowych, wręcz jako ich potwierdzenie: dług zostaje spłacony, odtąd człowiek sam, autonomicznie, znów może zasługiwać na własne zbawienie. W takiej sytuacji odkupieńcze działanie Chrystusa pozostaje działaniem zewnętrznym w stosunku do grzesznika, „wyręceniem” go w obszarze, w którym sam jest bezradny, by dalej mógł samo-

<sup>18</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3: *Die Handlung...*, s. 238.

<sup>19</sup> Tutaj na marginesie warto zauważyć, że Anzelm w ten sposób uchwycił soteriologiczną doniosłość ludzkiej wolności Chrystusa, o której uczył sobór konstantynopoliński III.

<sup>20</sup> CDH II,20.

dzielnie działać. Z drugiej jednak strony można właśnie tutaj jeszcze raz zauważyć intensywnie wyrażoną troskę Anzelma o to, by nie przedstawiać grzesznika jako wyłączonego z procesu odkupienia, ale zobowiązanego do własnych działań, w łączności z dziełem Chrystusa. Takie ujęcie może być jednak wyinterpretowane tylko wówczas, gdy – jak to czyni H. U. von Balthasar – w myśli Anzelma kategorie osobowe zostaną wysunięte na plan pierwszy.

Ciekawe wyjaśnienie rozumienia zastępstwa przez Anzelma proponuje R. Schwager. Trzeba tu zaznaczyć, że w swoich badaniach nad soteriologią różnych autorów koncentruje się on na weryfikacji własnej koncepcji określanej w skrócie jako soteriologia dramatyczna. Oznacza to, że u Anzelma zwraca on szczególną uwagę na kategorie osobowe w procesie odkupienia.<sup>21</sup> Równocześnie interesuje go w Anzelmowym ujęciu potrzeby odkupienia akcent, jaki ten kładzie na zepsucie całej natury ludzkiej i pierwszorzędną potrzebę jej naprawienia. Akcent ten, który wydaje się raczej oddalać od interpretacji personalnej, Schwager bierze za przedmiot ważnej analizy. Stąd właśnie wyprowadza swoje spostrzeżenie o podwójnym wymiarze grzechu i wynikającym z tego rozróżnieniu w samej woli, „mianowicie między tą wolą, która określona jest przez osobistą decyzję, i tą, która przynależy do natury”<sup>22</sup>. Stąd też wynika podwójny charakter zobowiązania wobec Boga: osobistego, a także płynącego z natury.<sup>23</sup> Za koncepcją tą nietrudno doszukać się idei grzechu pierworodnego. Na nią też zwraca uwagę Schwager.<sup>24</sup> W ten sposób staje w centrum uwagi trudna prawda chrześcijańska, która znacznie komplikuje rozumienie odkupienia i Chrystusowego zastępstwa. Czym innym bowiem jest wyjaśnianie odkupienia z grzechów osobistych, gdzie łatwo jest postawić problem relacji osobistej odpowiedzialności grzesznika do zastępczego przejęcia win przez Zbawiciela, czym innym zaś określenie zbawczego działania Chrystusa wobec zepsutej przez grzech pierworodny natury ludzkiej, gdzie znana trudność z wyjaśnieniem braku powiązania winy z osobistą odpowiedzialnością implikuje także problem z nazwaniem zastępczego charakteru odkupieńczego (zadośćczyniącego) działania Chrystusa. Bowiem kogo zastępuje tu Chrystus? Naturę? Zatem nie konkretną jednostkę. W takim razie idea zastępstwa w ujęciu Anzelma zmierzałaby radykalnie w stronę specyficznie ujmowanej solidarności i reprezentacji ludzkości przed Bogiem. Jeden z rodzaju ludzkiego w imieniu tego całego rodzaju (natury) dokonuje dzieła, z którym odtąd może identyfikować się każdy uczestnik ludzkiej natury. Schwager jednak chce dostrzec w postulowanej „woli natury”, potrzebującej uzdrowienia, elementy ścisłych powiązań z wolnością jednostki, właśnie dlatego,

<sup>21</sup> Por. na ten temat artykuł autora niniejszej publikacji: J. K e m p a, *Soteriologia dramatyczna wobec teorii zadośćuczynienia Anzelma z Canterbury*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, t. 39, z. 1, s. 68–81.

<sup>22</sup> R. S c h w a g e r, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, s. 170.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 171.

<sup>24</sup> Sam Anzelm tylko rzadko, w zasadzie marginalnie, posługuje się w *Cur deus homo* wyrażeniem *peccatum originale*. Schwager odwołuje się tu do dzieła Anzelma *De conceptu virginali et de originali peccato*.

że w odkupieniu to w końcu jednostkowa wola osoby (Boga-człowieka) przynosi naprawę całej natury. Stąd rozróżnienie między tymi płaszczyznami musi iść w parze z uwzględnieniem ich powiązań. Schwager dostrzega takie staranie u Anzelma: „Że pojmuję on ludzką naturę nie tylko wedle jej istoty, ale w jej egzystencjalnym splocie, pokazuje jego podkreślenie, że Bóg-człowiek, który dokonuje ekspiacji, musi być nie tylko po prostu prawdziwym człowiekiem, ale także jednym z rodu Adama”<sup>25</sup>. Dla Schwagera takie podkreślenie związku obu płaszczyzn wolności (i winy) jest ważnym rozpoznaniem, pozwalającym na pogłębioną interpretację nauki o grzechu pierworodnym. Można i należy mówić o osobistej wolności i odpowiedzialności za własną winę, a zarazem o stanie przynależnym naturze, uprzedzającym osobową ludzką decyzję. Anselm podtrzymuje myśl o woli natury, ale ma trudności z bliższym jej wyjaśnieniem. Schwager widzi w tym problem charakterystyczny już dla myśli patrystycznej, żywiącej się platońskimi wyobrażeniami o naturze.<sup>26</sup> On sam proponuje rozwiązanie idące w kierunku uznania historycznego zapośredniczenia „woli natury”, czyli współokreślającego wpływu jednych osób na inne, który jednak nie usuwa w żaden sposób osobowej wolności i odpowiedzialności.<sup>27</sup> W takim ujęciu teoria Anzelma odsłaniałaby jeszcze inne rozumienie zastępczego charakteru zadośćuczynienia dokonanego przez Chrystusa. Bóg, który stał się człowiekiem, wszedł całkowicie w negatywnie naznaczoną historię wolności. Sam poprzez swoje „wolne, ludzkie posłuszeństwo, płynące z wolności, od wewnątrz rozbił negatywną historię wolności”, i to „raz na zawsze”.<sup>28</sup> O ile można w tym wyjaśnieniu uznać jeszcze źródłowo nieprzetworzoną myśl Anzelma, to tutaj rozumienie zastępstwa podlega znaczącej korekturze. Chrystus bowiem staje tu na miejscu ludzi, identyfikuje się z nimi w pełni, biorąc na siebie dynamikę grzechu innych (negatywnej historii wolności), ale nie poddając się jej, dla nas otwiera nowy kształt życia w wolności, a więc umożliwia nam jej „nowe” realizowanie, jeśli pozostajemy z nim w osobowej relacji.<sup>29</sup>

Jeszcze dalej w tego typu nurcie myślowym podąża G. Greshake, przedstawiający już nie tyle wyjaśnienia teorii Anzelma, ile jej własną interpretację.<sup>30</sup> Greshake rozwinął w szeregu artykułów refleksję nad chrześcijańską nauką o zbawieniu, szczególnie podkreślając w niej moment obdarzenia człowieka wolnością i szczęściem.<sup>31</sup> Ten też wątek wolności wysuwa na czoło w refleksji nad myślą Anzelma.

<sup>25</sup> R. Schwager, *Der wunderbare Tausch...*, s. 173.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 189.

<sup>27</sup> Tamże, s. 187–189.

<sup>28</sup> Tamże, s. 188.

<sup>29</sup> To określenie „osobowa relacja” zawiera w sobie szereg dalszych pytań, streszczających się w problemie, jaka jest natura stałego, wyzwalającego oddziaływania Chrystusa na człowieka. Odpowiedź na to pytanie domagałaby się przedstawienia Schwagerowej koncepcji soteriologii dramatycznej, inspirowanej myślą R. Girarda, a równocześnie uważnie analizującej przekaz nowotestamentowy.

<sup>30</sup> Por. G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, „Theologische Quartalschrift” 1973, Nr. 153, s. 323–345.

<sup>31</sup> Por. tenże, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg, Basel, Wien 1983.



Pozwala mu to najpierw na uwolnienie soteriologii Anzelma od zniekształconej interpretacji, znanej głównie z przekazu A. Harnacka. Idąc ścieżką dyskusji z jego poglądem, że Anzelm wprowadza nieewangeliczny obraz Boga domagającego się pomsty, pogłębia stosowane przez Anzelma pojęcie chwały Bożej, by dojść w końcu do następującego, skrajnie jednoznacznego wniosku: „Jeżeli Bóg żąda naprawy swojej chwały przez *satisfactio*, to nie idzie tu o Boga, ale jedynie o człowieka”<sup>32</sup>. Bóg sam nie potrzebuje „satisfakcji”. To człowiek potrzebuje naprawy swego stanu, w jakim znalazł się wskutek grzechu, stanu, który wyraża się w braku wolności. Jak Greshake interpretuje to zagadnienie, jak rozumie tu wolność samą? Za kluczowe można uznać następujące stwierdzenie: „Na bazie stworzenia człowiek powinien być samodzielny (*Stand in sich selbst haben*), niezależny i jedynie Bogu winien podporządkować swą wolność, owszem, w tym jedynym podporządkowaniu odnaleźć swoją prawdziwą wolność”<sup>33</sup>. Grzech prowadzi do utraty tej wolności i niemożności jej samodzielnego odzyskania, bo odwraca człowieka od jego właściwego celu (tym samym zaburza porządek stworzenia), czyli służenia jedynie Bogu. Naprawienie tego stanu jest możliwe tylko przez radykalne zwrócenie się ku Bogu w całkowitej wolności, przez doskonałą miłość; to zaś jest niemożliwe dla grzesznika. Greshake wie, że Anzelm w tym momencie wykazywania konieczności i zarazem niemożności zadośćuczynienia posługuje się językiem wybitnie urzeczowionych relacji, jednak tłumaczy, że jest to tylko zewnętrzna powłoka, a Anzelmowi przyświeca idea wskazująca na nieskończoną głębię osobowego wydarzenia odkupienia.<sup>34</sup> W efekcie mocno podkreśla znalezione u niego stwierdzenie, poświadczające personalny charakter zadośćuczynienia jako wyzwolenia: tylko Bóg-człowiek może przywrócić człowiekowi wolność, gdyż gdyby dokonał tego inny „zwykły” człowiek, to grzesznik pozostałby mu zobowiązany i w ten sposób nie byłby wolny – przecież wolność gwarantuje służba jedynie Bogu.<sup>35</sup>

Za taką konsekwentnie personalistyczną interpretacją nauki Anzelma idzie specyficzne zrozumienie zastępstwa Chrystusowego. Chrystus odtwarza porządek stworzenia – „czyni zadość” – przez akt doskonałej wolności, tożsamej z bezgranicznym posłuszeństwem wobec Ojca. W ten sposób uzdalnia człowieka do samodzielnej odpowiedzialności za własną wolność i odkupienie (*tolle me et redime te!*). Jak należy bliżej rozumieć to „uzdolnienie”? „W jego śmierci została otwarta przestrzeń pojednania i prawdziwej wolności, w którą ludzkość może (*darf und kann*) wejść ... przez naśladowanie”<sup>36</sup>. W tym rozumieniu działanie Chrystusa nie zwalnia człowieka z jego samodzielnego działania. Zarazem to działanie człowieka nie jest w tym sensie autonomiczne, że korzysta on z rzeczowo pojmowanych

<sup>32</sup> G. Greshake, *Erlösung und Freiheit...*, s. 334.

<sup>33</sup> Tamże, s. 339.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 335 n.

<sup>35</sup> Tamże; por. CDH I,5.

<sup>36</sup> G. Greshake, *Erlösung und Freiheit...*, s. 339.

„owoców”, zasług Chrystusa. Raczej Chrystus „daje udział w drodze, którą sam otworzył, a której celem jest pełnia życia”<sup>37</sup>.

Przedstawiona myśl Greshakego zasługuje w istocie na tytuł „nowa interpretacja” (taki tytuł swojemu opracowaniu nadaje sam Greshake). Pozostaje bowiem pytanie, czy tak dalece „życzliwe”, personalistyczne odczytanie nauki Anzelma odpowiada w pełni intencji jego dzieła. Nasuwa się tu szereg wątpliwości, a jedna z nich wiąże się właśnie z rozumieniem zastępstwa. Greshake powie, że Chrystus tutaj prezentowany jest jako „Stellvertreter”, a nie „Ersatzmann”.<sup>38</sup> To znaczy, Chrystus nie wykonuje za nas „bez reszty” dzieła odkupienia, ale otwiera miejsce, na którym znajdujemy na nowo swoją tożsamość – w ten sposób uzdalnia nas do „samoodkupienia”.<sup>39</sup>

W ciągu ostatnich lat wśród niemieckich teologów wzrosło zainteresowanie terminem „Stellvertretung”, który tylko w przybliżeniu może być tłumaczony jako „zastępczość” bądź „reprezentacja”. W kilku opublikowanych na ten temat książkach pojawia się też uważna analiza teorii Anzelma i próby odniesienia jej do pojęcia „Stellvertretung”. Prace te przedstawiają gruntowną analizę interesującego nas tu zagadnienia.

Tak właśnie teolog z kręgu współpracowników G. Greshakego, K.-H. Menke, stawia o wiele bardziej umiarkowaną diagnozę pojęcia zastępstwa u Anzelma. Odnosząc się do cytowanej już formuły z dzieła Anzelma „weź mnie i zbaw siebie”, stwierdza: „Według tej wypowiedzi wydany Syn jest »środkiem płatniczym«, przy pomocy którego dłużnik wyrównuje zaległy rachunek. W każdym bądź razie według Anzelmowego przedstawienia grzesznik nie zostaje włączony w akt odkupieńczego wydania przez Ojca lub samowydania Syna”<sup>40</sup>. Dlatego tak ujętego wydarzenia odkupienia Menke nie chce nazwać „eigentliche Stellvertretung”, czyli wstąpieniem na miejsce osób zastępowanych, które ich nie wyklucza, lecz włącza w proces działania Chrystusa, pozwalając w pełni „być sobą”.<sup>41</sup> Nie chce go jednak też nazwać „Ersatzleistung”, a więc zastąpieniem, które całkowicie eliminuje wartość zaangażowania osób zastępowanych. Proponuje określenie „uneigentliche Stellvertretung”, które tłumaczy jako wstąpienie na miejsce grzeszników w sensie zewnętrznym, prawnym.<sup>42</sup> Co to bliżej znaczy, tłumaczy Menke następująco: „Wydanie lub samowydanie Syna jest tylko zewnętrznym założeniem albo prawnym środkiem, lecz nie konstytutywną podstawą tego, co czyni sam grzesznik”<sup>43</sup>.

Zbliżoną do powyższej diagnozę podaje S. Schaede, choć w swojej monografii o pojęciu „Stellvertretung” przede wszystkim podejmuje dyskusję z koncep-

<sup>37</sup> G. G r e s h a k e, *Erlösung und Freiheit...*, s. 345.

<sup>38</sup> To rozróżnienie podejmuje Greshake w swoim dziełku *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Mainz 1987. Inspiruje się tutaj myślą D. Sölle (*Stellvertretung...*).

<sup>39</sup> Por. G. G r e s h a k e, *Erlösung und Freiheit...*, s. 345.

<sup>40</sup> K.-H. M e n k e, *Stellvertretung...*, s. 71.

<sup>41</sup> Por. tamże. Pojęcie „eigentliche Stellvertretung” tłumaczy Menke wstępnie na s. 18–20.

<sup>42</sup> Por. tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 72,

cją K.-H. Menkego<sup>44</sup>. Przypisuje on przede wszystkim dużo większą rolę myśli Anzelma w kształtowaniu się analizowanego pojęcia, stąd też o wiele uważniej analizuje jego dzieło. Odkrywa w nim załączki dalszego rozwoju, wyraźnie ujawniającego się w nauce reformatorów, ale też i w teologii katolickiej. W podsumowaniu analizy wymienia cztery motywy, dzięki którym soteriologia Anzelma może być dopiero rozwinięta w stronę nauki o „stellvertretende Genugtuung”: 1) Anzelm mówi o wyzwoleniu z winy przez inną osobę niż sam grzesznik, zachowując przy tym perspektywę ludzkiej godności; 2) warunkiem *sine qua non* odkupieńczego działania Chrystusa jest jego dobrowolność; 3) „Bóg zachęca grzesznika, aby ten w swoim *affectus fidei* podchwycił zadośćczyniące dzieło Chrystusa”; 4) Bóg sam zaangażował się w Chrystusie dla wyzwolenia człowieka z grzechu.<sup>45</sup>

Jest rzeczą charakterystyczną, że wskazane cztery motywy zwracają uwagę na osobowy charakter odkupienia. Schaeede odnajduje je jednak u Anzelma tylko w postaci niepełnej, by nie powiedzieć: załączkowej. Stwierdza bowiem, że dzieło Chrystusa jest tu jednak ujęte nade wszystko w kategorii rzeczowe. „Policzone zostaje coś za coś. To nie ktoś wstępuje na miejsce kogoś”<sup>46</sup>. W ten sposób, zdaniem Schaedego, motyw zadośćuczynienia, preferujący język wymiany rzeczowej, pracuje przeciwko motywowi podkreślającemu wstąpienie jednej osoby w miejsce innych osób.

Zarysowana panorama poglądów na temat Anzelmowej koncepcji zastępczego charakteru Chrystusowego zadośćuczynienia może budzić konfuzję w związku z niemożnością dokonania jednoznacznej interpretacji. Jednak zauważyć trzeba, że niemal wszyscy omawiani tu autorzy, różnie rozkładając akcenty, podnoszą fakt, że Anzelm rozwija koncepcję odkupienia, w której ujęcie osobowe miesza się z ujęciem rzeczowym. Stąd interpretacja skrajnie krytyczna, denuncjująca domniemany jurydyzm teorii nie jest uzasadniona. Słuszna wydaje się raczej intuicja (najwyraźniej w ten sposób obecna w analizie dokonanej przez R. Schwagera), że narzucający się Anzelmowi ze względu na jego ówczesny horyzont wyobrażeń o relacji Bóg – człowiek obraz rzeczowo-prawnych zależności jest tylko punktem wyjścia dla starań o przedstawienie osobowej głębi tej relacji i dziejącego się w jej ramach odkupienia dokonanego przez Chrystusa.

Wróćmy teraz do naszej tezy, że istnieje korelacja między rozumieniem zastępcstwa a stopniem ujęcia rzeczowego bądź osobowego charakteru odkupienia. Anzelm, bazując na języku urzeczowionej relacji Bóg – człowiek, na pierwszy plan wysuwa myśl, że Chrystus zamiast nas s płaca „dług” wobec Bożej chwały (lub wobec *ordo* stworzenia). Ta podstawowa idea jednak jest w wielu miejscach „przerwana” głębszą argumentacją, że ani dzieło Chrystusa nie jest czymś oddzielnym od Jego najgłębszego ludzkiego, osobowego zaangażowania, ani dar Chrystusa dla człowieka nie pozostaje dla tego drugiego zewnętrzny. Chrystus dokonuje dzieła, któ-

<sup>44</sup> S. Schaeede, *Stellvertretung...*

<sup>45</sup> Tamże, s. 307 n.

<sup>46</sup> Tamże, s. 309.

re dla grzesznika jest nieosiągalne, choć konieczne do zbawienia. Te dwie cechy zbawienia człowieka: niemożność samozbawienia dla grzesznika i konieczność zadośćuczynienia zostają przez ojca scholastyki systemowo wyrażone w świetle rzeczowych zależności między osobami. Równocześnie Anzelm otwiera przynajmniej drzwi do dostrzeżenia faktu, że tenże zadośćczyniący *zastępca pozostaje w pewnej trwałej relacji z grzesznikiem*, jeśli ten zechce korzystać z Jego daru.

#### 4. Konsekwencje dla integralności rozumienia odkupienia

Wspomniana dwuznaczność rozumienia przez Anzelma zastępczego charakteru Chrystusowego zadośćuczynienia, będąca częścią szerszej dwuznaczności związanej ze współistnieniem w tej koncepcji elementów typowo rzeczowych i osobowych, wiedzie do aporii pojawiającej się już w obszarze, który późniejszy rozwój teologii zakwalifikuje do charytologii. Można ją streścić pytaniem: jak grzesznik korzysta z daru zadośćuczynienia, którego dokonał Chrystus? Anzelm posługuje się tu znowu kwantytatywnymi kategoriami, opisującymi stosunek między osobami na płaszczyźnie rzeczowej. W stosunku do początkowego stanu grzesznika, w którym ten winien jest Bogu wszystko, sytuacja się odwraca: dzięki doskonałemu zadośćuczynieniu Chrystusa teraz Bóg jest zobowiązany wynagrodzić Jemu Jego dzieło. Ponieważ jednak On sam nie potrzebuje takiej nagrody (*merces*), może przekazać ją innym, to jest grzesznikom.<sup>47</sup> Ten język nie pozwala dostrzec osobowego charakteru oddziaływania Chrystusa na grzesznika. Refleksja nad tym, jak człowiek sam może przyjąć i wykorzystać dar zadośćuczynienia, może być całkowicie odizolowana od refleksji nad dziełem Chrystusa. W ten sposób umacnia się bądź potwierdza rozpoczęta przez św. Augustyna tendencja do radykalnego oddzielania Chrystusowego działania zbawczego od losu zbawianej jednostki.<sup>48</sup> Z drugiej strony, zdaniem niektórych komentatorów (szczególnie Greshake), dostrzec należy wspomniane elementy osobowego oddziaływania Chrystusa na człowieka: nie tylko Chrystus staje na miejscu grzeszników, dokonując za nich wymaganego zadośćuczynienia, ale także grzesznik zostaje włączony w stan Chrystusa, w Jego wolność, i w ten sposób może – samodzielnie, choć zarazem koniecznie „w Chrystusie” – realizować swoją drogę do zbawienia.

Pokazana na przykładzie dyskusji nad interpretacją teorii Anzelma problematyka rozumienia zastępczości Chrystusa odsłania w ten sposób problem związku soteriologii z charytologią, a dokładniej, związku między tzw. odkupieniem obiektywnym a odkupieniem subiektywnym. Przedstawiając swoją koncepcję zadośćuczynienia, Anzelm zasadniczo umocnił augustyński trend do oddzielania charytologii od zbawczego wydarzenia Chrystusa, który stał się na długie wieki trwałym

<sup>47</sup> Por. CDH II, 19.

<sup>48</sup> Por. K.-H. Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, s. 52.

rysem charakterystycznym teologii łacińskiej. W teologii katolickiej dopiero stosunkowo niedawno rozpoczęto starania o pojednanie nazbyt oddzielonych od siebie traktatów. W tym nurcie można widzieć też omawiane przez nas nowe interpretacje dzieła Anzelma. Właściwie wszyscy przedstawiani tu teologowie, podejmujący zagadnienie nauki Anzelma i różnie ją oceniający, zmierzają – zasadniczo na różnych drogach – do podkreślenia ścisłego związku między dziełem zbawczym Chrystusa a zbawieniem jednostki. Kładą więc nacisk na klarowne przedstawienie chrystologicznego zapośredniczenia łaski. Innymi słowy, starają się oni o to, by dzieło Chrystusa, dokonane „raz na zawsze”, nie było tak przedstawiane, by mowa w nim była wyłącznie o zaoferowaniu ludzkości pewnego dobra, które ma być potem samodzielnie przez poszczególne osoby wykorzystane. Idzie natomiast o to, by pokazać łączność jednorazowego, historycznego dzieła Chrystusa z uświęcającym działaniem łaski w człowieku.

Rysują się tu dwie zasadnicze możliwości, korespondujące ze sposobem odczytywania koncepcji Anzelma. Jedną z nich wybiera wspomniany wyżej krytyk myśli anzelmiańskiej, H. Kessler. W pewnej mierze relatywizuje on wartość absolutnego charakteru dzieła Chrystusa, gdy podkreśla, że Bóg już zawsze pragnie zbawienia człowieka; Chrystus nie zmienia niczego w Bogu samym (w Jego relacji do człowieka) ani w uniwersalnym *ordo*, a jedynie objawia wyzwalającą człowieka, już zawsze istniejącą miłość Boga, pozostając solidarnym z ludzkością aż po krzyż. Nauka Anzelma jest więc tu poddana krytyce nie tylko za jej „jurydyzm”. Anzelm podtrzymuje bowiem jasno myśl o niemożności naprawy stanu grzeszników przed Bogiem bez specjalnej ingerencji Boga-człowieka. U Kesslera natomiast kategoria zastępstwa przemienia się w kategorię solidarności. Chrystus, będąc solidarnym z grzesznikami, nie zastępuje ich przed Bogiem, lecz wprowadza w świat uzdrowionych relacji, wolnych od skrepowania egoizmem, złem grzechu. Nie jest to działanie, które zmieniałoby coś poza samym człowiekiem. Zmienia ono tylko samego człowieka. Zmianę tę sprawia samo radykalne objawienie się Boga, który już zawsze jest miłością nieskończoną. Człowiek jest więc o tyle zbawiony, o ile pozostaje w tej zaoferowanej więzi z Bogiem przychodzącym i darującym siebie w Chrystusie.<sup>49</sup>

Dla H. U. von Balthasara taka diagnoza odkupieńczej roli Chrystusa jest niewystarczająca. Chrystus nie jest tylko „Bogiem z nami”, ale także naszym zastępcą przed Bogiem (Stellvertreter), który wyzwala z niewoli grzechu, niszczącej poniekąd obiektywnie relację między grzesznikiem a Bogiem. Właśnie ze względu na ten uporczywy charakter grzechu oddzielającego człowieka od Boga konieczny jest odkupiciel, naprawiający tę relację, a nie tylko objawiający odwieczną mi-

<sup>49</sup> W swojej w roku 1992 opublikowanej chrystologii Kessler mówi, próbując jednać skrajności, o „solidarische Stellvertretung” Syna Bożego. Zwraca tu uwagę, że Bóg w Chrystusie potwierdził swoją nieodwołalną miłość do człowieka (solidarność), a zarazem w historycznym wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania dokonuje się realna przemiana relacji człowieka z Bogiem, gdyż Chrystus, przechodząc przez śmierć do życia w Bogu, zasypuje przepaść wyobcowania człowieka od Boga (zastępstwo!), której grzeszny człowiek nie był w stanie sam przekroczyć (por. H. Kessler, *Christologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, Red. Th. Schneider, Bd. 1, Düsseldorf 1992, s. 422 nn.).

łość Boga. Tu jednak od razu podkreślenie historycznie jednorazowego zbawczego czynu Chrystusa kryje w sobie wspomnianą tendencję do traktowania go jako izolowanego momentu, stanowiącego założenie odkupienia człowieka. Ta tendencja będzie powstrzymywana zarówno przez Balthasara, jak i przez Greshakego i Menkego dzięki pogłębionej analizie pojęcia zastępstwa. Zostanie w nim podkreślona – zgodnie z podstawową intuicją Anzelma – konieczność działania jedynego zbawiciela, ale też zarazem uzdalniające włączenie w jego działanie każdego człowieka, przyjmującego ofertę zbawienia. W ten sposób autorzy ci podkreślają, że działanie zbawcze Chrystusa nie zatrzymuje się w czasie Jego ziemskiego życia. Pojęcie łaski zaś nie zostaje zamknięte do wymiaru rzeczowego, ale jako teologiczne określenie osobowego samoudzielania się Boga uwzględnia aktualną zbawczą obecność Chrystusa.

Podsumujmy: w soteriologii św. Anzelma z Canterbury pojęcie zastępstwa stanowi niewątpliwie nieodzowną kategorię myślową. Można w niej jednak odnaleźć różne warstwy rozumienia zbawczego zastępstwa Chrystusa. Zrozumienie to zależy przede wszystkim od sposobu interpretacji myśli Anzelma, wyrażającego się w akcentowaniu bądź to płaszczyzny osobowej, bądź to rzeczowej. Podejmowane współcześnie analizy i interpretacje różnią się w charakterystyce i w ocenie stosowanego tu pojęcia zastępstwa. Zmierzają jednak wspólnie do charakterystycznego celu, jakim jest podkreślenie chrystologicznego zapośredniczenia łaski lub, inaczej mówiąc, podkreślenie osobowego charakteru odkupienia, w którym konieczny jest zarazem Chrystus, jedyny Odkupiciel, i konkretna ludzka osoba w jej ludzkim zaangażowaniu. Długo trwający brak jasnego podkreślenia tego faktu, wyrażający się w tendencji do radykalnego oddzielania odkupienia obiektywnego od subiektywnego, ma bowiem swoje korzenie nie tyle w koncepcji Anzelma – jak to wciąż widzą niektórzy jej współcześni krytycy – ile w jej niedostatecznym zrozumieniu, nazbyt przywiązaniem do wczesnośredniowiecznych wyobrażeń, nie dostrzegającym jej głębi, którą starają się wydobyć dopiero wspomniani tu współcześni interpretatorzy.

## **DER GRUNDGEDANKE DER STELLVERTRETUNG IN DER SOTERIOLOGIE ANSELMS VON CANTERBURY UND IHRER HEUTIGEN REZEPTION**

### **Z u s a m m e n f a s s u n g**

Der Gedanke der Stellvertretung ist im soteriologischen Bereich mit der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury stark verbunden. Da der Begriff der Stellvertretung im allgemeinen und im Bezug auf die Lehre Anselms im speziellen viel diskutiert wird, wurde im vorliegenden Beitrag die Gelegenheit aufgegriffen, zunächst die Positionen in der deutschsprachigen Diskussion der letzten Jahre um das Verständnis der Stellvertretung auf dem Hintergrund des Anselmschen Konzeptes zu erörtern. Es wird bemerkt, dass die hauptsäch-

lichen Unterschiede in der Interpretation dieses Themas davon abhängen, inwiefern die Autoren die personalen oder die sachhaften Kategorien in Anselms Satisfaktionslehre hervorheben. Dabei ist die Grundtendenz bemerkenswert, diese Lehre aus der zeitbedingten Hülle der Vorstellungen herauszuholen und in die heute wichtigen Kategorien des personalen Freiheitsvollzugs einzufügen.

Im zweiten Teil wird auf eine Konsequenz der Lehre Anselms, bzw. ihrer Interpretationen, hingewiesen: Die „augustinische“ Trennung der subjektiven von der objektiven Erlösung wurde nämlich durch dieses Konzept gestärkt. Viele heutige Interpreten versuchen sie aufzuheben oder zu mildern, indem sie die Erlösungslehre Anselms auf der personalen Ebene deuten. Die entschiedenen Kritiker Anselms lehnen dagegen seine Lehre als eine verdinglichte Vorstellung ab, um auf diese Weise den personalen Charakter der Erlösung hervorzuheben und dabei auch die starke Trennung zwischen der objektiven und subjektiven Erlösung zu relativieren. Selbst wenn sich also am Verstehen Anselms die Geister scheiden, bleibt seine Lehre für viele ein Bezugspunkt für die Betonung, dass die Erlösung und darin insbesondere die Stellvertretung Christi als ein personales Geschehen zu deuten ist.

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## HERMENEUTYCZNE TŁO PEWNEJ CHRYSOLOGII: WOKÓŁ SPRAWY ROGERA HAIGHTA

Dnia 13 XII 2004 r. podpisana została *Nota*<sup>1</sup> Kongregacji Nauki Wiary odnosząca się do książki *Jesus Symbol of God*<sup>2</sup>, amerykańskiego jezuitę Rogera Haighta. Na polskim gruncie wydarzenie nie spotkało się ze zbyt wielkim zainteresowaniem; poza tekstem w „Przeglądzie Powszechnym”<sup>3</sup>, którego autorzy bardzo ogólnie referują zawartość książki i *Noty* Kongregacji, sprawa przeszła właściwie bez echa. Powodów braku zainteresowania należy szukać zapewne w różnicy pomiędzy kontekstem, w jakim rozwija się teologia w Polsce, a kontekstem specyficznym dla teologii amerykańskiej. Ten drugi nacechowany jest ostrym, ostatecznie wyniszczającym dla obu stron, starciem tradycji katolickiej z myślą ponowoczesną. Stąd rodzi się potrzeba szukania dialogu, a zatem i takiej reinterpretacji tradycji katolickiej, która by ów dialog umożliwiała, czyniąc tradycję tę pojęciowo dostępną dla człowieka ukształtowanego przez ponowoczesną kulturę. W polskim kontekście omawiana problematyka (nazbyt często) postrzegana bywa jako cokolwiek egzotyczna. Także wspomniane omówienie „sprawy Rogera Haighta” zdaje się koncentrować bardziej na „politycznym”<sup>4</sup> wymiarze problemu, niż na istotnych, postawionych w sporze pytaniach.

W poniższym opracowaniu pragnę nie tyle zaprezentować zarys myśli amerykańskiego jezuitę czy zarys jego sporu z Kongregacją Nauki Wiary, ile zmierzyć się z niektórymi aspektami fundamentów hermeneutyczno-metodologicznych chrystologii Haighta. Ostatecznym impulsem do podjęcia decyzji zabrania głosu w dyskusji wokół *Jesus Symbol of God* była dla mnie publikacja nowej książki tegoż autora, noszącej tytuł *The Future of Christology*<sup>5</sup>, która, prócz zbioru wcześniejszych

---

<sup>1</sup> *Notificatio de opere “Jesus symbol of God” a patre Rogerio Haight S.J. edito*, „Acta Apostolicae Sedis” 2005, nr 97, z. 2, s. 194–203.

<sup>2</sup> Maryknoll–New York 1999, [do tej pozycji odsyła skrót JSG].

<sup>3</sup> G. B u b e l, A. D e m k o w i c z, *Sprawa Rogera Haighta SJ*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 122, z. 5, s. 116–128.

<sup>4</sup> Świadczyć mogą o tym np. takie stwierdzenia: „Patrząc na cały przebieg ‘sprawy’ Haighta, trudno uznać za zasadne tezy, że mamy tu do czynienia z planowym działaniem Kurii Rzymskiej, mającym na celu zmuszenie do milczenia teologów, którzy pracują na rzecz dialogu z kulturą postmodernistyczną oraz z innymi religiami” (tamże, s. 127).

<sup>5</sup> New York–London 2005, [do tej pozycji odsyła skrót FC].



artykułów o charakterze hermeneutyczno-metodologicznym<sup>6</sup>, zawiera także (rozczarowująco krótką) odpowiedź na krytykę<sup>7</sup>, jaką wobec poprzedniej publikacji z różnych stron podniesiono. Przebijające z tych odpowiedzi niewzruszone przekonanie o słuszności własnych tez kontrastuje mocno z dialogicznym nastawieniem deklarowanym przez autora i prowokuje do ponownego zajęcia stanowiska.

## Pluralizm i kryteria dla chrystologii

Pierwszy problem, na który należy zwrócić uwagę, nim podejmie się krytykę chrystologii Haighta, to sposób, w jaki zapewnił on sobie specyficzną „nietykalność” własnych pozycji. Odpowiedzi Haighta na krytykę, udzielone w epilogu *The Future of Christology*, świadczą o tym, iż autor jest przekonany, że większość zarzutów w ogóle nie dotyka koncepcji przedstawionej w *Jesus Symbol of God*. Na jakiej podstawie? Otóż wpływają na to dwa elementy jego hermeneutyki chrystologicznej. Po pierwsze – założenie, że chrystologia z natury jest pluralistyczna, przy czym chodzi nie tylko o pluralizm na płaszczyźnie języka, ale też i modeli interpretacyjnych<sup>8</sup>. W ramach pluralizmu jedna chrystologia nie może być atakowana z pozycji innej, bo są one równoważne i równowartościowe<sup>9</sup>. Po drugie – „nietykalność” zapewniają kryteria przyjęte przez twórcę do wyznaczania modelu aktualnej chrystologii, a które bynajmniej nie kolidują z pluralizmem<sup>10</sup>. Są nimi: wierność tradycji, zrozumiałość (*intelligibility*) we współczesnym świecie oraz umacnianie (*empowerment*) życia chrześcijańskiego<sup>11</sup>.

Oba wymienione założenia metodologiczne chrystologii Haighta domagają się krytycznego komentarza. Zaczniemy od kwestii pluralizmu. Oczywiście, można i trzeba się zgodzić, że chrześcijańska refleksja teologiczna dopuszczała i dopuszcza pluralizm modeli interpretacyjnych. Wielość chrystologii Nowego Testamentu, którą Haight przywołuje jako zasadniczy argument za pluralizmem<sup>12</sup>, rzeczywiście za tym przemawia. Nie sposób jednak zgodzić się z twierdzeniem, że jedna koncepcja chrystologiczna nie może być punktem wyjścia do krytyki innej. Dlaczego? Bo uniemożliwiłoby to *de facto* istnienie jakiegokolwiek normatywnej tradycji chrystologicznej. Chrześcijanie zaś od samego początku najwyraźniej byli przekonani, że nie wszystko, co można powiedzieć o Chrystusie, można uznać za prawdziwe (czy jednakowo wartościowe). Ślady polemik z uznawanymi za błędne interpreta-

---

<sup>6</sup> Teksty te rzucają dodatkowe światło na niektóre aspekty myśli Haighta, mniej wyraźnie przedstawione w JSG.

<sup>7</sup> Por. FC, s. 196–214.

<sup>8</sup> Por. JSG, s. 425–431; FC, s. 148–164.

<sup>9</sup> „The ‘orthodoxy’ of a particular theological position cannot be another theology, because all such interpretations are human projects, historically conditioned”. (JSG, s. 6, por. też FC, s. 164).

<sup>10</sup> „They do not overcome pluralism, but admit a variety of positions”. (JSG, s. 47).

<sup>11</sup> Por. JSG, s. 47–51.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 181–184.

cjami tożsamości Jezusa odnajdujemy już w Nowym Testamencie<sup>13</sup> (czego Haight zupełnie nie zauważa). Później nastąpiło zdystansowanie się do apokryfów (których istnienie Haight ignoruje), pierwsze orzeczenia synodalne, następnie soborowe itd., aż po... *Notę* Kongregacji Nauki Wiary dotyczącą chrystologii samego Haighta. Ciekawe jest też to, że wielokrotnie powtarzane deklaracje o konieczności pluralizmu w chrystologii nie zakłócają autorowi nieustannej, wręcz obsesyjnej momentami krytyki klasycznej chrystologii. Ujawniają się tutaj – po raz pierwszy, aczkolwiek nie ostatni – niedostatki koherencji konstruowanej przez Haighta koncepcji. Można odnieść wrażenie, że kryteria, które, według deklaracji autora, nie mają usuwać pluralizmu chrystologii, w odniesieniu do tradycyjnej chrystologii dogmatycznej przybierają postać bardzo ostrych warunków, zdolnych przesądzić o odrzuceniu wielowiekowej tradycji.

Wspomnianym kryteriom warto się przyjrzeć nieco bliżej, jako że decydują one tak o kształcie chrystologii amerykańskiego jezuitę, jak i o jej totalnej odporności na krytykę. Kryterium pierwsze – wierność tradycji – na pierwszy rzut oka wydaje się jak najbardziej na miejscu i powinno gwarantować prawowierność opartej na nim chrystologii. Problem w tym, że Haight dość specyficznie rozumie „tradycję”. Chodzi w istocie o trójstopniową wierność: wobec Jezusa z Nazaretu, wobec chrystologii (w liczbie mnogiej) Nowego Testamentu oraz wobec historii soteriologii i chrystologii. Przy tym odwołanie do Jezusa z Nazaretu oznacza według Haighta odwołanie do badań nad historycznym Jezusem, których wyniki mogą stanowić jedynie kryterium negatywne: chrystologia nie może twierdzić o Nim tego, co zostaje wprost zaprzeczone poprzez *consensus* badaczy<sup>14</sup>. Jednak w badaniach nad historycznym Jezusem konsensus dotyczy w istocie niewielu kwestii<sup>15</sup>, a samo stwierdzenie, czy do takiego konsensu doszło, może być w dużej mierze subiektywne. Podobnie rzecz ma się z chrystologiami Nowego Testamentu: poszczególne tradycje chrystologiczne otrzymują współcześnie różne, nieraz bardzo rozbieżne interpretacje<sup>16</sup> i nie zawsze istnieje interpretacja wyraźnie większościowa. Ponownie margines na arbitralne wybory pozostał – delikatnie mówiąc – spory<sup>17</sup>. Trzeci poziom wierności odnosi się do „historii chrystologii”. Haight przyznaje wprawdzie, że decyzje soborów mają wybitny autorytet (*preeminent authority*<sup>18</sup>), jednak nie

<sup>13</sup> Wystarczy wspomnieć o antydoketystycznej polemice w listach Janowych (por. np. 1 J 4,2; 2 J 1,7).

<sup>14</sup> Por. JSG, s. 48.

<sup>15</sup> Haight w innym miejscu dowodzi zresztą, że jest tego świadom. Właśnie dlatego potrzebna mu będzie kategoria „wyobraźni” jako elementu sprawiającego niejako przyrost danych tradycji. Por. FC, s. 13–23.

<sup>16</sup> Wystarczy wspomnieć kwestię obecności (bądź nieobecności) elementów chrystologii odgórnej w hymnie z Listu do Filipian (2,6-11) czy spory wokół pochodzenia Janowego Prologu.

<sup>17</sup> Zwłaszcza że Haight przyznaje, iż chrystolog-systematyk zasadniczo nie jest w stanie osiągnąć odpowiedniego stopnia kompetencji w badaniach biblijnych, musi zatem odwoływać się do autorytetów. Problem w tym, że określenie, kto jest autorytetem, znowu nacechowane jest subiektywizmem. Pozwala to jednak uchylić się od krytyki poprzez odesłanie do innych autorów, co Haight czyni bez żenady, preferując wyraźnie interpretacje wywodzące się ze środowiska *Jesus Seminary* (J. D. Crossan) oraz związane z teologiami wyzwolenia.

<sup>18</sup> JSG, s. 49.

tyle w stosunku do współczesnej chrystologii, lecz – i jest to bardzo charakterystyczne sformułowanie, doskonale oddające stosunek autora do tradycji dogmatycznej – „w historii Kościoła i jego chrystologii”, gdyż aby decyzje mogły mieć znaczenie dla aktualnej chrystologii, muszą najpierw przejść przez proces odpowiedniej interpretacji. Stwierdzenie to można by zinterpretować ortodoksyjnie, ale sposób, w jaki w rozdziałach IX i X *Jesus Symbol of God* Haight reinterpretuje tradycję dogmatyczną, świadczy o tym, że należy je rozumieć raczej w sposób następujący: choć decyzje soborowe miały *de facto* wpływ na historyczne perepytanie chrystologii, zatem nie można ich ignorować, nie znaczy to, że należy je przyjmować jako normatywne dla współczesnej refleksji. Albo inaczej – normatywne w nich jest to, co współcześnie, na podstawie pozostałych kryteriów chrystologicznych (rozumiałość, aktualność egzystencjalna), da się z nich wyinterpretować<sup>19</sup>. Okazuje się więc w praktyce, że Haight podporządkowuje<sup>20</sup> trzeci poziom kryterium wierności tradycji pozostałym dwóm sformułowanym przez siebie kryteriom chrystologicznym.

Sumując: kryterium „wierności tradycji”, tak jak rozumie je i stosuje Haight, pozostawia olbrzymie pole działania dla wszelkich przedzałożeń posługującego się nim autora. Wierność „tradycji” polega ostatecznie na wierności... własnym intuicjom i przekonaniom. Niestety, pozostałe kryteria w podobnym stopniu faworyzują aprioryzm.

Z kryterium zrozumiałości na pierwszy rzut oka także trudno się nie zgodzić. Jednym z podstawowych zadań teologii jest przecież właśnie reinterpretacja orędzia chrześcijańskiego w taki sposób, by było zrozumiałe dla ludzi żyjących w danej kulturze. Haight wprawdzie deklaruje, że chodzi mu o „rozumiałość”, w istocie jednak idzie znacznie dalej: chrystologiczne twierdzenia, argumentuje, muszą *odpowiadać* temu, jak w ramach danej kultury jest postrzegana rzeczywistość w ogóle<sup>21</sup>. Z tego zaś wynika, że system pojęciowy danej kultury wyznacza ramy, poza które chrystologia nie powinna bądź wręcz nie może wychodzić. Co oznacza to w praktyce dla Haighta? Na przykład, jeśli w ponowoczesnej kulturze powszechnie panuje przekonanie, że każda wiedza dochodzi do człowieka poprzez historyczne doświadczenie<sup>22</sup>, to... każde doświadczenie Boga musi odbywać się za pośrednictwem świata, a jakiegokolwiek bezpośrednie poznanie Boga jest niemożliwe<sup>23</sup>. W czasie lektury *Jesus Symbol of God* trudno oprzeć się wrażeniu, że rolę tradycyjnych dogmatów zajmują założenia hermeneutyki wyprac-

<sup>19</sup> Interpretacja danych historycznych zgodnie z ich oryginalnym kontekstem i intencjami autorów jest Haightowi raczej obca. Dokumentacja poświęcona temu problemowi mogłaby zająć osobne studium.

<sup>20</sup> Mimo że otwarcie mówi raczej o sprzężeniu (*conjunction*) z pozostałymi normami. Por. JSG, s. 49.

<sup>21</sup> „One’s christological faith should find expression in relief structures or ways of understanding that fit or correspond with the way reality is understood generally in a given culture”. (JSG, s. 49).

<sup>22</sup> To jeden z elementarnych aksjomatów hermeneutyki Haighta, powtarzany bardzo często. Por. np. JSG, s. 194, 195, 426, 427; FC, s. 19.

<sup>23</sup> Por. JSG, s. 194.

wanej we współczesnej zachodniej kulturze. Wydarzenie Chrystusa nie ma prawa (!) doprowadzić do kontestacji niektórych z przyjętych założeń (jak choćby przekonania o absolutnej transcendencji i z niej wynikającej radykalnej niepoznawalności Boga). Problematyczność takiego podejścia wzmacnia fakt, że przecież „jakiś”, w pełni obiektywny i przez to reprezentatywny, opis owego kulturowego układu odniesienia nie istnieje. Teolog musi go wyinterpretować z kultury, w której albo dla której tworzy. W konsekwencji „dogmatyczny” szkielet chrystologii Haighta opiera się – moim zdaniem – w dużej mierze na... jego własnej opinii co do kształtu współczesnej kultury zachodniego świata.

Trzecie kryterium – zdolności chrystologii do umacniania życia chrześcijańskiego – bynajmniej nie poprawia sytuacji. Jego wysoce subiektywny charakter łatwo zresztą dostrzec. Co bowiem oznacza „życie chrześcijańskie”? Za tym określeniem kryje się, rzecz jasna, życie konkretnych osób i wspólnot chrześcijańskich. Czy dana chrystologia umocniła ich związek z Jezusem da się stwierdzić tylko i wyłącznie „po owocach”, a więc *a posteriori*. Oczywiście: zawsze można (i być może nawet należy) próbować *a priori* zakładać, że dany tekst ma w określonych okolicznościach wywrzeć określone skutki na określonych osobach. Czy jednak w równaniu takim nie ma zbyt wielu niewiadomych, by czynić z niego „kryterium” w konstruowaniu modelu chrystologicznego? Mam co do tego poważne wątpliwości. Podobne założenia zdecydowanie lepiej sprawdzają się w odniesieniu do języka, metaforyki, rozłożenia akcentów, jednym słowem – sposobu przedstawienia chrystologii w formie danego tekstu niż w samej konstrukcji fundamentów modelu interpretacyjnego.

## Transcendencja Boga

Jednym z podstawowych założeń chrystologii Haighta i – moim zdaniem – główne źródło problemów z jej ortodoksyjnością stanowi twierdzenie o transcendencji Boga, który jest „absolutnym misterium”<sup>24</sup>. Choć autor nie rozwija szerzej własnej koncepcji Boga, w wielu miejscach powraca do kwestii transcendencji, wskazując na jej konsekwencje – zwłaszcza hermeneutyczne. Mianowicie:

- objawienie rozumie się jako „spotkanie w wierze z transcendentnym”<sup>25</sup>;
- kiedy objawienie ma miejsce, dokonuje się zawsze za pośrednictwem rzeczywistości immanentnych w ludzkiej historii<sup>26</sup>; Haight będzie wprawdzie rozwijał teorię objawienia w kategoriach „doświadczenia”, jednak doświadczenia wykluczającego *de iure* bezpośredni kontakt z doświadczanym przedmiotem<sup>27</sup>;

<sup>24</sup> JSG, s. 199.

<sup>25</sup> Tamże, s. 5.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 7.

<sup>27</sup> Haight unika wyraźnego sprecyzowania terminu doświadczenia, ale rozważania ze stron 153–155 JSG wskazują, że – jego zdaniem – każde doświadczenie zakłada pewną mediację.

– poznanie, do jakiego prowadzi objawienie, nie niesie wiedzy „w sensie żadnej z form wiedzy, jakie posiadamy w tym świecie”<sup>28</sup> – kategoryczne wykluczenie przez Haighta poznawczych skutków objawienia ze sfery „tego świata” uważam za wielce problematyczne: do jakiego świata należałaby zatem teologia, czy jest w ogóle możliwa?

– każda ludzka wypowiedź o Bogu ma jedynie symboliczny charakter<sup>29</sup>;

– uprawniona jest wyłącznie chrystologia „od dołu”, wychodząca od historycznej postaci Jezusa z Nazaretu;

– Jezus staje się „symbolem Boga”, to znaczy istniejącym w tym świecie, stworzonym, podpadającym pod zmysłowe i historyczne poznanie „elementem”, „miejscem”, w którym ludzie mogą spotkać Boga<sup>30</sup>; jest „pośrednictwem doświadczenia Boga w historii”<sup>31</sup>;

– Jezus to pośrednik „specyficznie chrześcijańskiej wiary”<sup>32</sup> – taż precyzacja jest dla Haighta istotna, jako że wedle jego koncepcji objawienia medium „spotkania z transcendencją w wierze”, czyli objawienia, może stanowić cokolwiek, zatem obok Jezusa możliwe są inne, w istocie równoważne pośrednictwa<sup>33</sup>;

– w konsekwencji także tradycyjna doktryna Trójcy Świętej powinna być rozumiana i interpretowana w kategoriach symbolicznych<sup>34</sup>.

Czytając *Jesus Symbol of God*, ma się wrażenie, że teza o absolutnej transcendencji Boga – mimo podobieństw – nie pochodzi z chrześcijańskiej tradycji apofatycznej<sup>35</sup>, została natomiast ściśle skorelowana z ponowoczesnym postrzeganiem świata. Haight wprawdzie nie zgadza się z całkowitą redukcją rzeczywistości do świata materialnego (jego Bóg nie jest tylko konstrukcją myślową), ale przyjmuje redukcję epistemologiczną. Wszelkie nasze poznanie rzeczywistości pochodzi z kontaktu z tym, co rejestrują zmysły – powyższe twierdzenie dotyczy również poznania religijnego<sup>36</sup>, co wyjaśnia specyficzną koncepcję objawienia. Takiej teorii poznania „odpowiada” tylko absolutnie transcendentny Bóg, który zatrzymuje się niejako na granicy stworzonego świata, lecz nie działa w nim w sposób pod-

<sup>28</sup> JSG, s. 10, por. też s. 5.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 10–12, 199.

<sup>30</sup> Stwierdzenie, że ludzie spotykali Boga w Jezusie, pojawia się w *Jesus Symbol of God*, czemu więcej miejsca poświęcę niżej. Por. JSG, s. 12–15.

<sup>31</sup> JSG, s. 14.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 395–423.

<sup>34</sup> „[...] one may understand the doctrine of the trinity as religious language, as not affirming two and then three distinct and coequal elements within Godhead, but as affirming a dramatic view of a God who saves. God symbolized as Father, Son and Spirit is one God who is loving creator, and who was present and active for the salvation of humankind in Jesus, and who is consistently present in the Christian community, in individuals within it, and, indeed, in all human beings”. (JSG, s. 485).

<sup>35</sup> Potwierdza to zupełny brak do niej odwołań, które przecież mogłyby dopomóc w przetruceniu pomostów pomiędzy teologią Haighta a klasyczną tradycją teologiczną.

<sup>36</sup> W *Jesus Symbol of God* twierdzenie to nie jest wyraźnie wyeksplikowane. W *The Future of Christology* pada jednak bardzo jasna deklaracja: „I am working within the framework of a theory of knowledge and of religion that takes our contact with the sensible world as the starting point and basis of all knowing, including religious knowing”. (FC, s. 19).

padający pod ludzkie doświadczenie. W efekcie fakt (?) obecności bądź działania Boga może być jedynie wyinterpretowany – tu Haight posługuje się kategorią „wyobraźni” (*imagination*)<sup>37</sup> – *a posteriori* przez świadków.

Zastosowanie tej teorii poznania w chrystologii prowadzi Haighta z konieczności do wniosku, że przekonanie, iż Jezus objawia Boga, nie jest – bo być nie może – oparte w istocie na żadnego rodzaju bezpośrednim doświadczeniu boskiej obecności i działania w Nim. Bierze się zaś stąd, że Jego osoba, działanie i nauczanie tak ukierunkowały uwarunkowaną przez religijne pytania wyobraźnię świadków (przy ich czynnym współdziałaniu), że zaczęli w Nim dostrzegać źródło poznania Boga<sup>38</sup>. Wyprowadzając ekstremalne wnioski z takiej koncepcji, można zaryzykować tezę, że Jezus objawia Boga wobec tych, którzy rozpoznają w Jego osobie, słowach bądź czynach odpowiedź na swoje religijne pytania. Choć Haight nie stwierdza tego nigdy wyraźnie, próbując obronić się przez typowo egzystencjalną interpretację chrystologii (której słabości piętnuje u innych autorów<sup>39</sup>), jednak wyraźnie zbliża się do tego stanowiska<sup>40</sup>.

### Jezus *symbolem* Boga?

Haighta koncepcja radykalnej transcendencji Boga ma poważne konsekwencje dla serca jego modelu chrystologicznego, jakim jest twierdzenie, że Jezus jest „symbolem Boga”. Gdyby założenie to wyizolować z całości dzieła amerykańskiego jezuita, można by – przy odpowiedniej dozie sympatii – zinterpretować je przychylnie. Wystarczyłoby bowiem doprecyzowanie, że chodzi o specyficzny rodzaj symbolu, który nie tylko odsyła do symbolizowanej rzeczywistości, ale czyni ją obecną czy wręcz *jest* tą rzeczywistością. Ów specyficzny rodzaj symbolu tradycja chrześcijańska nazywa sakramentem<sup>41</sup> i mówienie o Chrystusie za pomocą tej kategorii jest jak najbardziej możliwe i owocne. Drogą tą poszedł z powodzeniem wiele lat przed Haightem Edward Schillebeeckx w głośnej pracy *Chrystus*,

<sup>37</sup> Por. JSG, s. XII i 343, 344; FC, s. 16–28.

<sup>38</sup> „[...] from the human side, despite Jesus' actions of power, God's presence to him not lie on the surface; it is not an empirical quality of Jesus. Revelation only occurs in response to the religious question and through an epistemology of faith. In this case it requires that one allow one's imagination to be shaped by Jesus' person and actions in such a way that he becomes a source for understanding the what and the who of God”. (JSG, s. 359).

<sup>39</sup> Zwłaszcza R. Bultmanna – por. np. JSG, s. 34.

<sup>40</sup> „[...] encounter with God relies on God's presence and power in those to whom God is revealed”. (JSG, s. 359). W zdaniu tym ujawnia się zresztą dość zasadnicza niekonsekwencja Haighta w stosowaniu założenia, że Bóg działa wyłącznie za pośrednictwem historycznych rzeczywistości. Tu zdaje się sugerować bezpośrednie działanie w pojedynczej osobie. Kontekst sugeruje jednak, że zdanie to wskazuje przede wszystkim, iż „przestrzenią” objawienia boskości jest wierzący podmiot, a nie historyczna postać Jezusa.

<sup>41</sup> Oczywiście mowa o sensie szerokim, w którym zawiera się węższe rozumienie siedmiu sakramentów Kościoła. Ten szeroki (i do pewnego stopnia analogiczny) sens terminu „sakrament” został usankcjonowany przez Sobór Watykański II w słynnym zdaniu: „Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis” (*Lumen gentium* 1).

*Sakrament spotkania z Bogiem*<sup>42</sup>; na nią zresztą amerykański teolog *explicitie* się powołuje. Haight oczywiście ma świadomość, że aby opisać osobę i dzieło Jezusa, nie wystarczy odwołanie do najprostszego rozumienia symbolu jako czegoś obecnego i konkretnego, co odsyła do czegoś innego – nieobecnego. Nie chce posługiwać się terminem „sakrament”, gdyż uważa go za zbyt uwikłany konfesyjnie, aby stanowił podstawę dla interpretacji przeznaczonej nie jedynie dla katolików; wprowadza zatem pojęcie „symbolu konkretnego”<sup>43</sup>, które na pierwszy rzut oka wydaje się być bardzo zbliżone, jeśli nie wręcz tożsame pod wieloma względami z pojęciem „sakrament”, zwłaszcza że, wprowadzając je, Haight posługuje się przykładem relacji ludzkiego ciała do ludzkiego ducha<sup>44</sup>. Uważniejsza jednak analiza, uwzględniająca tło hermeneutyczne systemu Haighta, a w szczególności jego koncepcję radykalnej transcendencji Boga, prowadzi do zgoła innych wniosków. Pojęcia zarówno „sakramentu”, jak i „symbolu konkretnego” zakładają bowiem ontologiczną tożsamość rzeczywistości oznaczającej i oznaczanej, przy czym mediacja oznaczającej jest konieczna, ponieważ rzeczywistość oznaczana nie podpada pod zmysłowy ogląd. To wszak nie wyklucza (lecz wręcz zakłada) jej realnej, konkretnej obecności. Jak więc pogodzić ową tożsamość z twierdzeniem o radykalnej transcendencji Boga? Jeżeli Jezusa uznamy za *konkretny* symbol Boga, uznamy zarazem, że Bóg staje się przez Niego realnie obecny w ludzkiej historii. W jaki sposób pogodzić powyższy wniosek z twierdzeniem o radykalnej transcendencji Boga?

Innymi słowy, aby Jezus mógł być przedstawiony jako konkretny symbol Boga, konieczne jest uznanie, że przynajmniej w jednym przypadku nastąpiło wejście Boga w ludzką historię (które klasyczna chrystologia nazywa wcieleniem), że raz przynajmniej Bóg transcendował swoją własną transcendencję, by się udostępnić człowiekowi w Jezusie. Moim zdaniem, porażka chrystologii Haighta tu właśnie znajduje swoje przyczyny. Istotę doświadczenia chrześcijańskiego stanowi bowiem przekonanie, że Bóg działa w historii, a w Jezusie „przetłumaczył się” na człowieczeństwo, by zbawić swój lud od jego grzechów (por. Mt 1,21). W ludzkiej historii jest miejsce dla Boga, w Bogu jest miejsce dla człowieka, a boskość i człowieczeństwo nie są radykalnie niekompatybilne. Oczywiście: takie pojmowanie Boga i człowieka pociąga za sobą daleko idące konsekwencje światopoglądowe, można zatem spodziewać się, że pogląd spotka się z kontestacją – Jezus był i jest „zgorzeniem dla Żydów i głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23). Haight niestety przed tą kontestacją – mimo jak najlepszych, jak możemy zakładać, intencji pojednania chrześcijaństwa i ponowoczesnej kultury – rejteruje, przedkładając pozycje kontestatorów nad tradycję własnej wiary.

<sup>42</sup> Kraków 1966; oryginał: *Christus, sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1959.

<sup>43</sup> Por. JSG, s. 12 nn.; FC, s. 41.

<sup>44</sup> „For example, the human body mediates a presence of the human spirit on several levels: to others by gesture and speech; to conscious self-awareness by reflection on one's action; ontologically, in different ways as construed in different metaphysical systems”. (JSG, s. 13).

Przy lekturze pracy amerykańskiego jezuitę czytelnik odnosi wrażenie, że istnieje pewna analogia pomiędzy jego pozycjami a arianizmem. Intencje Ariusza – na ile jesteśmy w stanie je odtworzyć – były najprawdopodobniej podobne. Chodziło o wypowiedzenie chrześcijańskiego doświadczenia w kategoriach panującej kultury. Ariusz jednak przyjął, że kategorie te są nadrzędnymi kryteriami interpretacji. I tak neopłatońskie założenie, że Bóg nie może stykać się bezpośrednio z materią, prowadziło go do heterodoksyjnego pojmowania tożsamości Logosu, a tym samym i misterium wcielenia. Główny nurt chrześcijaństwa uznał wszelako, opierając się na doświadczeniu wiary, że w Jezusie takie właśnie zetknięcie się dokonało. U Haighta dominuje przekonanie, że Bóg nie może się bezpośrednio stykać z ludzką historią. Czy przeświadczenie to nie jest w istocie nowożytną (a raczej ponowoczesną) wersją starożytną herezji? Metafizyczna dialektyka ducha i materii, doskonałego Boga i zdegenerowanego stworzenia zostaje zastąpiona hermeneutyczną dialektyką ponadhistorycznego Boga i historycznej przygodności, boskiej transcendencji i ludzkiego kategoriałnego poznania. W swym rdzeniu problem jest ten sam i sprowadza się do pytania, jaka jest „odległość” pomiędzy Bogiem i człowiekiem, czy możliwy jest ich bliski, bezpośredni związek. Haight biedzi się z tym pytaniem, usiłując uniknąć pułapki, w którą wpadł Ariusz, co niezupełnie mu się udaje.

W konsekwencji także soteriologia amerykańskiego teologa (tę zresztą w perspektywie historycznej, nie bez racji, uznaje za pierwotną w stosunku do chrystologii) nie przekonuje. Jeżeli bowiem zbawienie nie ma być samozbawieniem czy samousprawiedliwieniem, którego sam człowiek – w taki czy inny sposób – jest źródłem, musi być „odgórne”<sup>45</sup>, musi być obecnym i doświadczalnym w historii skutkiem działania Boga. Bóg absolutnie transcendentny nie zbawia, a przynajmniej nie poprzez ludzką historię.

Na tej uwadze pragnę zawiesić<sup>46</sup> krytykę chrystologii Rogera Haighta. Konieczna jest jeszcze uwaga pozytywna: idea zaadaptowania kategorii symbolu do interpretacji osoby i dzieła Jezusa Chrystusa niekoniecznie musi być ślepym zaułkiem. Haight ma rację, kiedy twierdzi, że owa adaptacja nadaje się do nawiązania dialogu z ponowoczesną kulturą. Od strony chrześcijańskiej kategoria symbolu obejmuje jak najbardziej tradycyjną kategorię „sakramentu”, współczesna kultura zaś może w niej odnaleźć bliskie sobie akcenty, takie jak dialektyczne napięcie (człowiek – Bóg, historia – transcendencja) czy nieskończone wręcz otwarcie na nowe horyzonty, znaczenia, interpretacje. Ważne jednak, by kategoria ta była nie tyle

---

<sup>45</sup> Warto zauważyć, że właśnie na styku z soteriologią chrystologie „oddolne” popadają w największy kryzys. Jako że zbawienie ze swej istoty jest „odgórne”, domaga się inicjatywy i interwencji Boga, ta zaś może być jedynie „odgórną” nawet wtedy, gdy manifestuje się od początku do końca wewnątrz przygodnych wydarzeń ludzkiej historii.

<sup>46</sup> Sporo innych kwestii można by podjąć – np. powierzchowność, z jaką Haight dokonuje reinterpretacji danych historycznych odnoszących się do okresu kształtowania się dogmatów chrystologicznych; problematyczne stosowanie zasady, że wszelki język o Bogu jest symboliczny, a zatem niekonkluzywny (por. JSG, s. 457); czy wreszcie aprioryczność stwierdzenia, że „ludzie spotykali Boga w Chrystusie” (por. np. JSG, s. 14).



punktem dojścia w chrystologii, lecz raczej punktem wyjścia do refleksji nad podstawowymi założeniami hermeneutycznymi, warunkującymi czy determinującymi ogląd całej rzeczywistości, a w szczególności relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem (światem).

## **SOTTOFONDO ERMENEUTICO DI UNA CRISTOLOGIA: ATTORNO AL CASO ROGER HAIGHT**

### R i a s s u n t o

Lo studio è dedicato alle questioni ermeneutiche che stanno alla base della cristologia di Roger Haight, come essa fu espressa nel libro *Jesus Symbol of God* che suscitò la reazione della Congregazione per la Dottrina della Fede (*Notificazione* del 13 XII 2004). Dapprima vengono analizzati criticamente i criteri che Haight propone per la costruzione di una cristologia “moderna” (della fedeltà alla tradizione, dell’intelligibilità e della capacità di rafforzare la vita cristiana) e che di fatto portano a una forte soggettivizzazione del messaggio cristiano. In un secondo luogo viene affrontato il concetto della trascendenza di Dio che presso Haight porta in pratica all’esclusione *a priori* di un agire diretto di Dio nella storia umana. In terzo luogo viene analizzata l’idea portante della cristologia del gesuita americano: che Gesù è simbolo di Dio. Questa categoria, come viene presentata da Haight, non basta per esprimere il mistero dell’incarnazione – il nucleo della fede e dell’esperienza cristiana.

Ks. JAN TWARDY

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## CHRYSTOCENTRYZM W KAZNODZIEJSKIEJ POSŁUDZE SŁOWA

Każdy kaznodzieja skupia swoją uwagę na treści, którą powinien przekazać słuchaczom. Dlatego pyta: Co głosić? Co akcentować? W związku z tym stoi przed doбором treści potrzebnych do zbudowania konkretnej jednostki kaznodziejskiej. Pytania te są w pełni uzasadnione, gdyż głosiciel słowa Bożego ma do dyspozycji obfite treści zawarte w Piśmie Świętym, nauczaniu Kościoła i wiernej jemu teologii, a powinien także czerpać z różnych dziedzin wiedzy o człowieku i jego problemach. Celowe jest zatem pytanie o główną zasadę doboru i akcentowania treści w kaznodziejskiej posłudze słowa. Wokół czego powinna zatem skupiać się cała posługa słowa? Jeżeli zapytamy, co należy głosić, odpowiedź nasza skoncentruje się na treści, tj. na słowie Bożym lub kerygmacie. Jeżeli zapytamy, kogo należy głosić, odpowiedź skupi się na osobie Jezusa Chrystusa. Stąd też, pełniąc kaznodziejską (lub katechetyczną) posługę słowa, należy przede wszystkim głosić osobę i dzieło, słowa i czyny zbawcze Jezusa Chrystusa. Wynika z tego, że w doborze, porządkowaniu i akcentowaniu treści kaznodzieja powinien kierować się zasadą chrystocentryzmu. Inaczej mówiąc, obowiązuje go koncentracja chrystologiczna. Spróbujmy zatem wniknąć w genezę homiletycznej zasady chrystocentryzmu i przybliżyć jej zastosowanie w kaznodziejskiej posłudze słowa Bożego.

### 1. Od teorii kazania o Chrystusie do zasady chrystocentryzmu w homiletyce XX w.

Teologia pastoralna wywodzi swoją nazwę od Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza, który zna swoje owce, prowadzi je i za nie oddaje swe życie (por. J 10, 11-18). Jako dyscyplina teologiczna ze swej natury oparta jest na mocnych podstawach chrystologicznych, gdyż dotyczy urzeczywistniania się Kościoła we współczesnym świecie<sup>1</sup>. Nie zawsze jednak w ten sposób pojmowano tę dyscyplinę teologiczno-praktyczną, bowiem przez długi okres była ona pod wpływem antropocentryzmu<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992, s. 91–97; F. Woronowski, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1972, s. 66–71.

<sup>2</sup> A. L. Szafranski, *Chrystologiczny aspekt teologii pastoralnej*, [w:] *Chrystocentryzm w te-*

Jako samodzielna dyscyplina uniwersytecka, wprowadzona w 1777 r. na uniwersytetach monarchii austro-węgierskiej, miała przede wszystkim służyć kształceniu i wychowywaniu duszpasterzy posłusznych władzy państwowej, a przez nich formowaniu katolików na wzorowych obywateli cesarstwa<sup>3</sup>. Była więc pod silnym wpływem nurtów oświeceniowych i czynników ludzkich, co decydowało o jej antropocentrycznym nastawieniu, trwającym do połowy XX w.<sup>4</sup> Miało to również wpływ na ówczesną homiletykę.

Niemiecki homileta Anzelm Günthör podkreśla, że w wieku XX w nauce i działalności Kościoła oraz w teologii dokonał się wyraźny zwrot ku Chrystusowi<sup>5</sup>. Chrystocentryzm zainspirowany został bowiem nauczaniem papieskim, począwszy od Piusa X, który kierował się zawołaniem: „Instaurare omnia in Christo”, czyli „Odnowić wszystko w Chrystusie”. Pius XI, przez swoją encyklikę *Quas primas* o Chrystusie Królu (11 XII 1925 r.), wprowadził do liturgii uroczystość Chrystusa Króla. Natomiast przez encykliki *Miserentissimus Redemptor* (8 V 1928 r.) i *Caritate Christi* (3 V 1932 r.) uwydatnił znaczenie kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa. Papież ten podkreślił więc decydującą rolę Chrystusa w Kościele i świecie. Z kolei papież Pius XII w encyklice o Piśmie Świętym – *Divino Afflante Spiritu* (30 IX 1943 r.) wezwał biskupów i kapłanów do głoszenia Ewangelii Chrystusa. Tenże papież w czasie II wojny światowej, powodującej śmierć i cierpienia milionów ludzi, wydał encyklikę *Mystici Corporis*, czyli *O mistycznym Ciele Chrystusa* (19 VI 1943 r.), wskazując na chrystocentryczny aspekt eklezjologii. Po wojnie zaś w encyklice *Mediator Dei* (20 XI 1947 r.) podkreślił obecność i działanie Chrystusa w liturgii<sup>6</sup>. W związku z tym nurtem w Kościele – także i w teologii katolickiej – coraz bardziej rozwijała się chrystologia. Wywierało to również wpływ na homiletykę, w której coraz mocniej zarysowywał się nurt biblijny i liturgiczny.

Chcąc uwydatnić homiletyczne przemiany w spojrzeniu na kazanie chrystologiczne, cofnijmy się do XIX w. Wówczas homileci częściej zajmowali się kazaniem dogmatycznymi i moralnymi, a niektórzy z nich zwracali uwagę na treści chrystologiczne, podając wskazania dotyczące głoszenia kazań na uroczystości Jezusa Chrystusa<sup>7</sup> i o męce Pańskiej<sup>8</sup>. Pisząc na temat głoszenia tajemnic wiary, zwracali także uwagę na kazania ku czci Boskiego Zbawiciela<sup>9</sup>. Trudno jednak

ologii, red. E. Kopec, Lublin 1977, s. 79, 80; A. Misiaszek, *Teologia pastoralna (podręcznik)*, Gdańsk 1994, s. 23.

<sup>3</sup> Zob. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii...*, s. 16–22.

<sup>4</sup> F. X. Arnold, *Wort des Heiles als Wort in die Zeit*, Trier 1961, s. 13; F. Blachnicki, *O eklesjalną koncepcję teologii pastoralnej*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1965, 8, nr 1, s. 63, 64; P. Poręba, *Dzieje katechetyki*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. III, cz. 2, Lublin 1977, s. 139.

<sup>5</sup> *Die Predigt. Theoretische und praktische theologische Wegweisung*, Freiburg 1963, s. 89–91.

<sup>6</sup> Tamże, s. 90.

<sup>7</sup> Zob. J. Krukowski, *Teologia pasterska katolicka*, t. I, Przemyśl 1869, s. 373–375.

<sup>8</sup> Tamże, 384–389; J. Skideł, *Celniejsze prawidła homiletyki*, Wilno 1835, s. 110–112; J. Wilczek, *Pastoralna o homiletyce*, t. I, Kraków 1864, s. 197, 198; J. Szpaderski, *O zasadach wymowy*, t. I, Kraków 1870, s. 237–238.

<sup>9</sup> J. Wilczek, *Pastoralna o homiletyce...*, s. 195, 196; A. Ważyński, *Homiletyka*, Kraków 1891, s. 205–212; B. Markiewicz, *O wymowie kaznodziejskiej*, Kraków 1898, s. 473–476. Zalicza

mówić o zwartej i szerszej refleksji homiletycznej na temat kazań chrystologicznych w XIX w. Podobnie jest w homiletyce polskiej pierwszego trzydziestolecia XX w., o czym świadczą przykłady podręczników Władysława Krynickiego<sup>10</sup> i Henryka Haducha<sup>11</sup>.

Dopiero homileci okresu międzywojennego rozwinęli teorię kazania chrystologicznego, postulując, aby kaznodzieje więcej mówili o Chrystusie. Wyraził to w 1917 r. niemiecki benedyktyn Fortunat Ibscher, którego publikacja na temat kazania o Chrystusie została przetłumaczona na język polski i wydana w 1918 r. w Krakowie<sup>12</sup>. W zamieszczonych na początku tej książki dwu recenzjach, pt. „Z głosów krytyki” czytamy najpierw wypowiedź ks. Klemensa Loenartza TJ: „Streszczeniem i skróceniem Ewangelii jest osoba Jezusa Chrystusa. Słowo Ewangelii w Jezusie Chrystusie stało się ciałem [...] Otóż musimy opowiadać Chrystusa; musimy opowiadać o Jego osobie, Jego przykładzie, Jego życiu i charakterze, Jego działaniu w Kościele i w każdej duszy ludzkiej. Bo w Chrystusie wszystko inne się mieści”<sup>13</sup>. Dlatego autor ten bardzo zaleca głoszenie kazań chrystologicznych. Z kolei o. dr Thaddäus Soiron OFM napisał: „Wywody zaś o treści dochodzą do postulatu, żeby każde kazanie zbudować chrystocentrycznie, każdą prawdę religijną i obyczajową oprzeć na Chrystusie i w Nim ją obrazowo i żywo przedstawić”<sup>14</sup>. Wspomniany homileta wskazuje więc na potrzebę kierowania się chrystocentryzmem w głoszeniu kazań, co już wówczas było uzasadnione szukaniem jasnej zasady doboru i porządkowania rozległych treści kaznodziejskich.

Natomiast Fortunat Ibscher, przytaczając motto: „[...] omni modo Christus annuntietur” – „[...] na wszelki sposób głosi się Chrystusa” (Flp 1,18), w przedmowie pisze: „Życie i działalność kapłana całą swoją treść zawdzięczają temu, że krążą około słońca, którym jest Jezus Chrystus. Zadanie to, zastosowane do kaznodziei i kazania, brzmi tak: O tyle jesteś zwiastunem i posłańcem Boga, i twoje słowo o tyle jest słowem Bożym, o ile głosisz Chrystusa i jesteś kaznodzieją Chrystusowym”<sup>15</sup>. Stąd autor ten w pierwszej części swojej publikacji poświęca sporo uwagi treści kazania o Chrystusie, które powinno przybliżać Boga Ojca, a więc to, co Bóg objawił ludziom, czyli wolę Bożą. Takie kazanie stanie się dla słuchaczy drogowskazem w dążeniu do zbawienia, przyniesie im pociechę ducho-

---

te kazania do panegiryków i nazywa je „mowami pochwalnymi na cześć Boskiego Zbawiciela”, tamże, s. 473; J. Szpański, *O zasadach wymowy...*, s. 233–234.

<sup>10</sup> *Wymowa święta*, wyd. II, Poznań 1921, s. VIII (pisze o kazaniach dogmatycznych i moralnych, nie pisze na temat kazań o tajemnicach wiary świętej i o Chrystusie).

<sup>11</sup> *Zasady wymowy ogólnej i kościelnej*, Kraków 1927, s. 401, 402 (omawia kazania o tajemnicach wiary świętej i kazania pasyjne).

<sup>12</sup> *Chrystusa opowiadajcie. Słowo w piekącej sprawie*, nakładem towarzystwa kapłanów „Czytelnia księży” w Krakowie, Kraków 1918.

<sup>13</sup> „Chrysologus” 1917/18, 58, nr 5, s. 451. Podaje się za: F. Ibscher, *Chrystusa opowiadajcie...*, s. III.

<sup>14</sup> „Theologie und Glaube” 1917, 9, nr 8, s. 564. Podaje się za: F. Ibscher, *Chrystusa opowiadajcie...*, s. IV.

<sup>15</sup> *Chrystusa opowiadajcie...*, s. VII.

wą, zainteresuje, będzie praktyczne. Powinien więc kaznodzieja obrazowo i plastycznie przedstawiać Chrystusa, pobudzać do naśladowania Go oraz jednoczenia się z Nim na modlitwie i w Eucharystii<sup>16</sup>. W części drugiej Ibscher pisze, że kaznodzieja powinien opowiadać Chrystusa na wzór św. Pawła Apostoła i św. Franciszka z Asyżu. Aby zaś głosiciel słowa mógł to przekonująco czynić, powinien gorąco miłować i ciągle poznawać Chrystusa<sup>17</sup>. W końcowej części autor zamieścił 11 szkiców kazań o Chrystusie<sup>18</sup>.

Tak więc w dobie panowania neoscholastyki i propagowania kazań katechizmowych Fortunat Ibscher zaproponował skupianie treści kaznodziejskich na osobie i dziele zbawczym Chrystusa. Można powiedzieć, że stopniowo kierowało to myśl homiletyczną ku biblijnemu kerygmatowi, którego świadectwem głoszenia jest Nowy Testament<sup>19</sup>.

W okresie międzywojennym w Polsce, za homiletami niemieckimi, przepowiadanie Chrystusa propagował ks. Zygmunt Pilch<sup>20</sup>. Opublikował on najpierw artykuł pt. *Zbliżanie Chrystusa w naszym przepowiadaniu*<sup>21</sup>, a następnie w podręczniku zbiorowym przybliżył założenia kazań o Chrystusie<sup>22</sup>. Założenia te wyraził następująco: „Cała praca kaznodziejska Kościoła jest w swej istocie przepowiadaniem Chrystusa. Wszyscy kaznodzieje głoszą tylko jego naukę, jego dzieła i jego Osobę. Do tej najważniejszej postaci odnosi się wszystko na ziemi, w niej ześrodkowują się nawet dzieje całego świata”<sup>23</sup>. Powinien więc Chrystus być w centrum kaznodziejskiego nauczania, w którym należy przybliżać: „Wszystko, co służy do poznania Osoby, życia, nauki i dzieła”. Kaznodzieja powinien „dawać w przepowiadaniu pełny obraz ziemskiego życia i nauczania. Idąc krok za krokiem za Jezusem w ewangeljach, wykładać etapami jego naukę, cuda, prorocstwa, jego ofiarę i chwałę. Przedstawiać wiernym w Jezusie ideał do naśladowania w życiu i w cierpieniu”<sup>24</sup>.

Wyrazem chrystologicznego kierunku w homiletyce międzywojennej jest zawarta w polskim podręczniku z 1935 r. teoria kazań na uroczystości Pańskie, a w tym kazań o sercu Jezusowym, Ciele mistycznym Chrystusa i Eucharystii<sup>25</sup>. Tak więc

<sup>16</sup> *Chrystusa opowiadajcie...*, s. 13–73.

<sup>17</sup> Tamże, s. 76–90.

<sup>18</sup> M.in. na temat: „Chrystus a pokój” (Boże Narodzenie); „Chrystus, Zbawiciel świata i król narodów” (Trzech Króli); „Chrystus a bohaterstwo” (do młodzieży w Niedzielę Palmową, w czasie wojny); „Krew Chrystusowa” (Wielki Piątek); „Miłość Zbawiciela Zmartwychwstałego” (Wielkanoc). Tamże, s. 93–105. Autor zamieścił m.in. szkic homilii o wskrzeszeniu młodzieńca z Naim na XV niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego. Tamże, s. 120–122.

<sup>19</sup> Zob. A. L. S z a f r a ń s k i, *Chrystologiczny aspekt teologii...*, s. 83.

<sup>20</sup> Oparł się m.in. na autorach: C. K r i e g, *Homiletik oder Wissenschaft von der Verkündigung des Gotteswortes*, Freiburg in Br. 1915, s. 122–125; G. K i e f f e r, *Predigt und Prediger*, Paderborn 1924, s. 100–103; Th. S o i r o n, *Die Christuspredigt*, „Kirche und Kanzel” 1926, s. 15–37.

<sup>21</sup> „Przegląd Homiletyczny” 1935, 13, s. 97–116; Z. P i l c h, *Zbliżanie Chrystusa w kościelnym przepowiadaniu*, Kielce 1935.

<sup>22</sup> *Przepowiadanie Chrystusa*, [w:] *Homiletyka duszpasterska* [dalej: HDp], Kielce 1935, s. 315–320.

<sup>23</sup> Tamże, s. 315.

<sup>24</sup> Tamże, s. 317.

<sup>25</sup> Z. P i l c h, *Kazania Pasyjne*, [w:] HDp, s. 320–322; S. Ż u k o w s k i, *Kazania eucharystycz-*

w porównaniu z podręcznikami homiletyki XIX w. i pierwszego trzydziestolecia XX w., w podręczniku zbiorowym homileci o wiele więcej miejsca poświęcili kazaniom chrystologicznym, przez co stopniowo dojrzał kierunek chrystocentryczny<sup>26</sup>. W okresie międzywojennym ukazało się też wiele zbiorów kazań o tematyce chrystologicznej<sup>27</sup>.

W 1936 r. z postulatem chrystocentryzmu w głoszeniu kazań zwrócił się profesor uniwersytetu w Innsbrucku jezuita Josef Andreas Jungmann w swojej słynnej książce pt. *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*<sup>28</sup>. Inspirując ke rygmatyczną odnowę kościelnego przepowiadania, wskazywał na potrzebę skupiania głoszonych treści wokół osoby i dzieła zbawczego Chrystusa. Chrystusa bowiem głosili Apostołowie i takie kazanie konieczne jest do odnowy życia Kościoła<sup>29</sup>.

Ks. Marian Rzeszewski w 1957 r. napisał: „Ośrodkiem objawienia jest Chrystus. Dlatego kaznodziejstwo nasze musi być chrystocentryczne. W Chrystusie Panu wypełniło się objawienie. Wyjaśniamy Chrystusa ukazując, jak przyniósł zbawienie i jak je kontynuuje (sakramenty, Kościół). Wówczas prawdy wiary biorą od Chrystusa wartość i głębię”<sup>30</sup>. Natomiast w podręczniku pt. *Wykład zasad kościelnej wymowy*<sup>31</sup> ks. Zygmunt Pilch, chociaż nie omawia osobno typologii kazań, podkreśla jednak, że Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa i uwytadnia znaczenie kazania o mszy św., liturgii i roku kościelnym<sup>32</sup>. Tego rodzaju akcenty płynące z międzywojennego nurtu liturgicznego w homiletyce torowały również drogę do chrystocentrycznego traktowania liturgii, co w pełni dojdzie do głosu pod wpływem nauki II Soboru Watykańskiego.

Kaznodzieja powinien wiernie głosić słowo Boże, a przez to przybliżyć słuchaczom wolę Bożą i uczyć jej wypełniania. Nie może zatem obchodzić się ze słowem Bożym w sposób dowolny, ale musi je dobrze poznać, należycie wyłożyć i odpowiednio akcentować. Kierując się zaś dobrem słuchaczy, będzie poznawał także ich potrzeby, co pozwoli mu wyjść im naprzeciw i spełnić ich oczekiwania. Dlatego złotą regułą doboru i akcentowania treści teologicznych jest zasada chrystocentryzmu.

---

ne, [w:] HDp, s. 322–326; J. J a r o s z e w i c z, *Kazania o Kościele*, [w:] HDp, s. 335–337; tenże, *Kazania o Ciele mistycznym Chrystusa*, [w:] HDp, s. 337–339.

<sup>26</sup> Ks. Kazimierz Bieszk wskazywał na znaczenie liturgii jako źródła kazań, pisał na temat kazań o mszy św., roku kościelnym, sakramentach i sakramentaliach, co torowało również drogę do chrystocentryzmu. Zob. HDp, s. 225–273.

<sup>27</sup> Zob. np. J. S. A d a m s k i, *Kazania o Najśw. Sercu Jezusowym*, Włocławek 1920; I. B o b i c z, *Jezus Chrystus Syn Boży. Wykład Ewangelii św. Marka w 65 homiliach*, Lwów 1938; F. B o d z a n o w s k i, *Kazania. Jezus Chrystus*, t. I: *Odkupiciel*, Owińska 1934; W. S t a i c h, *Król w cierniowej koronie. Kazania i szkice o Chrystusie Królu*, Kraków 1926; *Serce Jezusa. Kazania i szkice księży Towarzystwa Jezusowego*, wyd. 2, Kraków 1928; T. T o t h, *Triumf Chrystusa. Kazania*, Kraków 1947.

<sup>28</sup> Regensburg 1936, s. 20–27. 30–44.

<sup>29</sup> A. J u n g m a n n, *Die Frohbotschaft...*, s. 29 n., 119 n.

<sup>30</sup> *Kaznodziejstwo*, Warszawa 1957, s. 60.

<sup>31</sup> Poznań 1958.

<sup>32</sup> *Wykład zasad kościelnej wymowy...*, s. 370 n. Nie rozwinął teorii kazania chrystologicznego w swoim podręczniku: ks. Jan Czuj, *Wymowa kościelna*, Warszawa 1955, s. 85.

Z pomocą homiletom i kaznodziejom śpieszy współczesna teologia, w której refleksja rozwija się pod kątem chrystologicznym i chrystocentrycznym<sup>33</sup>. Świadczy o tym historiozbowcze ujęcie teologii dogmatycznej wyrażone między innymi w wydaniu zbiorowym *Misterium zbawienia*<sup>34</sup>. Podobnie chrystocentryzm akcentowany jest w teologii pastoralnej ogólnej<sup>35</sup>. Ks. Alfons Nossol zaznacza, że dopiero od połowy XX w. w teologii praktycznej miejsce antropocentryzmu zajmuje chrystocentryzm. Według tego teologa współczesna „teologia pastoralna koncentruje wszystkie zagadnienia chrystocentrycznie”<sup>36</sup>. Również w takich jej dyscyplinach szczegółowych, jak liturgika i katechetyka<sup>37</sup>.

Podobnie i we współczesnej homiletyce obowiązuje zasada chrystocentryzmu, na co wskazuje szereg publikacji<sup>38</sup>, a wśród nich książka Josefa Andreeasa Jungmanna<sup>39</sup>. Współcześni homileci postulują, aby refleksję na temat kaznodziej-skiej posługi słowa rozwijać wokół Osoby i dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa. Należy zatem przybliżyć definicję chrystocentryzmu, a następnie uwydatnić główne przesłanki i motywy zajmowania się nim w teorii i praktyce kaznodziej-skiej.

Ks. Romuald Łukaszyk podał następującą definicję: „Chrystocentryzm, pogląd lub postawa, zgodnie z którymi Jezus Chrystus jako Bóg-Człowiek jest punktem centralnym całej rzeczywistości świata rozumnego, przede wszystkim człowieka, jego działania; w sensie przedmiotowym – polega na ześrodkowaniu przez Boga w Chrystusie, jako centrum historii zbawienia, dzieła stworzenia, objawienia, odkupienia, zbawienia i pełni eschatycznej człowieka; w sensie formalnym polega na koncentracji wszystkich zagadnień teologicznych, antropologicznych i kosmo-

<sup>33</sup> Zob. R. Łukaszyk, A. Nossol, *Chrystocentryzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, k. 296–301; *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopeć, Lublin 1977; A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978 (Chrystocentryczny charakter teologii, s. 25–40); A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 11 n. Zob. także: P. Góralczyk, *Chrystocentryzm ewangeliczny*, [w:] Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jezyna, Radom 2005, s. 98–104; M. Chmielewski, *Chrystocentryzm*, [w:] *Lexykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków, 2002, s. 121–123; T. Dola, *Chrystocentryzm*, [w:] *Lexykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 192–198; H. Küng, *Christozentrik*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. II, Freiburg 1958, k. 1169–1174; A. Schilson, *Christozentrik*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. II, Freiburg 1994, k. 1176–1177.

<sup>34</sup> T. I–II, Poznań 1967–1969. Zob. A. Nossol, *Nowe próby ujmowania tajemnicy Chrystusa w teologii dogmatycznej*, [w:] *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 41–49.

<sup>35</sup> A. Nossol, *Chrystocentryzm w teologii praktycznej*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III..., k. 299; A. L. Szafranski, *Chrystologiczny aspekt teologii...*, s. 79–96. (*Chrystocentryzm w przepowiadaniu Kościoła*, s. 83–85).

<sup>36</sup> A. Nossol, *Chrystocentryzm...*, k. 299.

<sup>37</sup> A. L. Szafranski, *Chrystologiczny aspekt teologii...*, s. 85–89.

<sup>38</sup> H. Pagiowski, *Zbawcze pośrodictwo słowa*, [w:] *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, red. L. Kuc, H. Pagiowski, J. Nalaskowski, Warszawa 1971, s. 38–59; S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 99–115.; P. E. Duda, *Teologiczna koncepcja przepowiadania według Tadeusza Soirona OFM. Studium historyczno-systematyczne*, Katowice 1990, s. 135–146; A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, Warszawa 1980, s. 13; J. Ratzinger, *Christozentrik in der Verkündigung*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 1961, 70, Nr. 1, s. 1–14; A. Günthör, *Die Predigt...*, s. 76–164; L. Schefczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966, s. 22, 117–123; T. Lubartowski, *Zasada chrystocentryzmu we współczesnym przepowiadaniu słowa Bożego*, Kraków 1980 [mps pracy magisterskiej XX Misjonarzy].

<sup>39</sup> *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, s. 67–75.

logicznych wokół idei Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie, zgodnie z zasadą Jego działania w historii zbawienia[...]; w sensie podmiotowym – jest podstawą egzystencjalną, charakteryzującą się tzw. chrystostyczną formacją życia osobistego i wspólnotowego [...]”<sup>40</sup>.

W tym znaczeniu współcześni teologowie skupiają swoją refleksję na Chrystusie. Cała bowiem historia zbawienia ma wymiar chrystocentryczny. Podobnie życie chrześcijańskie powinno być ściśle związane z Jezusem Chrystusem, a przez Niego z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym, czyli włączone w życie Trójcy Świętej. Kaznodzieja powinien zatem głosić Chrystusa, ponieważ „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Zwróćmy więc uwagę na znaczenie i zastosowanie chrystocentryzmu w kaznodziejskiej posłudze słowa.

## 2. Znaczenie i zastosowanie chrystocentryzmu w posłudze słowa

### a. Biblijny fundament i źródło chrystocentryzmu

Zasada chrystocentryzmu lub koncentracji chrystologicznej ma swoje podstawy w Nowym Testamencie<sup>41</sup>. Ks. bp Alfons Nossol napisał: „Przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem nadeszło i zaczęło się w całej pełni realizować zapowiedziane w Starym Testamencie królestwo Boże, czyli «nowe niebiosa i nowa ziemia» (Iz 65,17)”<sup>42</sup>. Stary Testament zmierza bowiem ku Chrystusowi, a Nowy wypływa od Chrystusa i zmierza ku ostatecznemu wypełnieniu w paruzji. Wskazuje na to jedność całego Pisma Świętego, a w nim perspektywa zapowiedzi i przygotowania w Starym Testamencie – wypełnienia i realizacji w Chrystusie – oraz pełni eschatycznej w paruzji. Z zasadą wypełnienia i kontynuacji wiąże się interpretacja typologiczna. Biblia ze swej natury jest chrystocentryczna i w tym aspekcie może być należycie rozumiana. Kaznodzieja może więc układać teksty biblijne w perspektywie historiozbawczej, na co wskazuje między innymi Kurt Frör<sup>43</sup>.

Pismo Święte Nowego Testamentu jest głównym świadectwem chrystocentrycznego głoszenia słowa Bożego: Chrystus głosił siebie, objawiał, kim jest, mówił, że w Nim nadeszło królestwo Boże. „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). Znakami mesjańskiego posłannictwa Jezusa i obecności królestwa Bożego są cuda ewangeliczne, a szczególnie męka, śmierć, zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego.

<sup>40</sup> *Chrystocentryzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III..., k. 296.

<sup>41</sup> H. L a n g k a m m e r, *U podstaw idei chrystologicznych w Nowym Testamencie*, [w:] *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 25–35.

<sup>42</sup> *Chrystocentryzm...*, k. 296.

<sup>43</sup> Tamże, k. 296; J. T w a r d y, *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, Kielce 2001, s. 50–64; K. F r ö r, *Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt*, 3. Aufl., Düsseldorf 1967, s. 337–339.



Chrystocentryczny charakter miało głoszenie słowa Bożego w Kościele pierwotnym. Główną treścią kerygmatu apostołskiego było świadectwo o Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Świadczą o tym Dzieje Apostolskie, począwszy od kazania Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,32-36). Wymowne są teksty z listów św. Pawła Apostoła: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan...” (1 Kor 1,23); „Nie głosimy bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a nas – jako sługi wasze przez Jezusa” (2 Kor 4,5); „Biada mi bowiem, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9,16). Apostołowie żądali od słuchaczy wiary w Chrystusa – Mesjasza i Zbawiciela, stawiali ich przed decyzją, wzywali do nawrócenia i chrztu w imię Jezusa (Dz 2,38; 3,19; 4,12)<sup>44</sup>.

Pismo Święte Nowego Testamentu stanowi świadectwo głoszenia Jezusa jako Mesjasza i Pana, jest świadectwem ukierunkowanej i postępującej refleksji chrystologicznej. Na przykład w Ewangelii Janowej chrystologia jest już bardzo rozwinięta i skupia się między innymi na symbolach wskazujących na Jezusa<sup>45</sup>. Świadczy o tym również refleksja chrystologiczna zawarta w listach apostołskich. Św. Paweł Apostoł mówi o Chrystusie, że jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,16), „pośrednikiem między Bogiem i ludźmi” (1 Tm 2,5)<sup>46</sup>.

W myśl zasady chrystocentryzmu ułożone zostały czytania liturgiczne, w których tekst ze Starego Testamentu wiąże się z Ewangelią na zasadzie historiozbawczej, a czytanie drugie uwydatnia realizację słowa Bożego w Kościele<sup>47</sup>. Taki zaś układ czytań rzutuje na chrystologiczne ukierunkowanie treści homilii.

Na wzór Apostołów powinniśmy w dalszym ciągu głosić Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Każde chrześcijańskie kazanie ze swej natury powinno być zatem chrystocentryczne. Można powiedzieć, że zasada chrystocentryzmu stanowi kryterium oceny kaznodziejskiej (i katechetycznej) posługi słowa. Nie może być zatem kazania, które w pewien sposób nie kierowałoby się ku Chrystusowi, nie budowało wspólnoty Kościoła, którego głową jest Chrystus.

## **b. Nauka Kościoła źródłem chrystocentryzmu**

Naukę Kościoła o Chrystusie zawierają symbole wiary, a wśród nich Skład Apostolski i Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański. Treść tych tekstów w dużym stopniu ma charakter chrystologiczny i powinna służyć kaznodziejom w nauce o Chrystusie.

Na potrzebę stosowania zasady chrystocentryzmu w kaznodziejskiej posłudze słowa wskazuje współczesne nauczanie Kościoła. Chrystocentrycznie ukierunkowana została nauka II Soboru Watykańskiego, czego wyrazem jest m.in.

<sup>44</sup> A. Günthör, *Die Predigt...*, s. 76–88.

<sup>45</sup> A. Lapple, *Die Botschaft der Evangelien – heute. Ein Handbuch für die Schrifillesung und Verkündigung*, 4. Aufl., München 1968, s. 190; L. Langkammer, *U podstaw idei chrystologicznych...*, s. 25–26.

<sup>46</sup> A. Nossol, *Chrystocentryzm...*, k. 296.

<sup>47</sup> *Lekcjonarz mszalny*, t. I, Poznań 1972, s. 10.

*Konstytucja o świętej liturgii* (KL 5–13; 47–58; 102–111), *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* (KK rozdz. I i VII), *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym* (KO rozdz. I. i V) i *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (KDK 11.32.45). Chrystologicznie ukierunkowane jest także nauczanie papieży okresu posoborowego.

Szczególną zaś wymowę nabrało inauguracyjne wołanie Jana Pawła II: „Nie bójcie się, otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi i jego zbawczej władzy! [...] Nie lękajcie się! Chrystus wie, co nosi w swoim wnętrzu człowiek. On jeden wie! [...] Pozwólcie Chrystusowi mówić do człowieka! On jeden ma słowa życia, tak, życia wiecznego”<sup>48</sup>. Chrystocentryzm wyrażają encykliki Jana Pawła II: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et Vivificantem*, *Redemptoris Mater*, *Redemptoris missio*, *Ecclesia de Eucharistia*. Podobnie adhortacje: *Reconciliatio et poenitentia*, *Redemptoris custos*. W tych i innych dokumentach<sup>49</sup> oraz w rozlicznych przemówieniach Papież wykazywał, że człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa<sup>50</sup>. Szczególną okolicznością chrystocentrycznego nauczania Papieża stał się jubileusz roku 2000 pod zawołaniem słów Pawłowych: „Jezus Chrystus – wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8). Podobnie chrystocentryczna była inauguracja trzeciego tysiąclecia, podczas której Papież wezwał chrześcijan do kontemplowania oblicza Zbawiciela<sup>51</sup>.

Realizując zasadę chrystocentryzmu, kaznodzieja powinien czerpać także z *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który w wielu miejscach mówi o Chrystusie i jego dziele zbawczym<sup>52</sup>. Podobnie chrystocentryzm uwydatnia deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Jesus*<sup>53</sup>. Objawienie Boże zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła wykładają i interpretują współcześni teologowie. Niektórzy z nich mówią o potrzebie chrystologicznej koncentracji we współczesnej teologii, co również oznacza kierowanie się zasadą chrystocentryzmu<sup>54</sup>. Kaznodzieja powinien zatem ciągle pogłębiać wiedzę teologiczną i czerpać z niej podczas głoszenia słowa Bożego.

### c. Inspiracje płynące z historii kaznodziejstwa

Chrystocentrycznie ukierunkowane było nauczanie ojców Kościoła. Ich teologia stanowiła niejako komentarz do Pisma Świętego w myśl zasady: „Sacra doctrina

<sup>48</sup> Kazanie Ojca św. Jana Pawła II – 22 X 1978 r. podczas inauguracji swego pontyfikatu na placu św. Piotra, „Kronika Diecezji Przemyskiej” 1978, 64, z. 6, s. 125.

<sup>49</sup> Np. *List apostolski „Salvifici doloris”*. O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (11 lutego 1984), Wrocław 2001, nr 14–27.

<sup>50</sup> Zob. I. Tokarczyk, *XX lat pontyfikatu papieża Jana Pawła II*, [w:] *XX lat pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. S. Budzyński [i in.], Warszawa 1998, s. 19–31.

<sup>51</sup> *List apostolski „Novo millennio ineunte”* na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000, Poznań 2001, nr 24–28.

<sup>52</sup> Zob. Indeks tematyczny, s. 712.

<sup>53</sup> *O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Kraków 2000, nr 5–15.

<sup>54</sup> E. Kopec, *Znaczenie chrystologicznej koncentracji w teologii współczesnej*, [w:] *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopec, Lublin 1977, s. 7–16.

– Sacra Pagina”, czyli „święta nauka to święta stronica”<sup>55</sup>. Przeniknięte Pismem Świętym i zarazem chrystocentryczne było kaznodziejstwo ojców Kościoła, którzy ściśle łączyli chrystologię z soteriologią, akcentowali Wcielenie i Misterium Paschalne Chrystusa<sup>56</sup>. Nie odrywali bowiem męki od zmartwychwstania, co nastąpiło w średniowiecznym doloryzmie<sup>57</sup>.

Podobnie wielcy i wybitni kaznodzieje w ciągu wieków kierowali się zasadą chrystocentryzmu, przez co przyczyniali się do odrodzenia posługi słowa i odnowy życia religijnego. Kazania o Chrystusie, Jego nauce i dziele zbawczym zajmują bowiem ważne miejsce w historii kaznodziejskiego przepowiadania<sup>58</sup>. Kazania te mogłyby być przedmiotem osobnych badań homiletycznych.

Warto zaznaczyć, że twórcy reformacji oparli się na Biblii i w głoszeniu słowa Bożego połączyli problem hermeneutyczny z homiletycznym. Kierując się zasadą „sola scriptura” – „jedynie Pismo”<sup>59</sup>, ukazywali Chrystusa jako główną postać Pisma Świętego (Mitte der Schrift)<sup>60</sup>. Kaznodzieja powinien zatem głosić Chrystusa, mówiąc o Nim nie tylko w aspekcie Jego istoty, ale także o Jego działaniu dla nas<sup>61</sup>. Dobitnie wyraził to niemiecki homileta J. B. Schneyer, pisząc, że główną „treścią Pisma Świętego [...] i kazania jest Chrystus dla nas, czyli pro nobis”<sup>62</sup>. Natomiast baptystowski homileta Charles Haddon Spurgeon apelował: „Bracia moi, głoscie Chrystusa, ciągle głoscie Chrystusa! On jest całą ewangelią. Jego osoba, posłanie i dzieło musi być naszym wszystko obejmującym tematem. Światu musi się ciągle głosić Zbawiciela i ukazywać drogę do Niego”<sup>63</sup>. Widzimy więc, że protestanci, przyjąwszy biblijną zasadę w homiletyce, opierają się na sło-

<sup>55</sup> J. K u d a s i e w i c z, *Pismo Święte w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 18.

<sup>56</sup> A. J u n g m a n n, *Die Frohbotschaft...*, s. 45–52; W. Ł y d k a, A. Z u b e r b i e r, *Chrystologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, k. 306–307; A. N o s s o l, *Chrystocentryzm...*, k. 297.

<sup>57</sup> J. J. K o p e ć, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyska, J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 44–53; S. W i t e k, *Doloryzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, k. 46–47.

<sup>58</sup> J. B. S c h n e y e r, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg 1969, s. 383.

<sup>59</sup> M. U g l o r z, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995 s. 88–89; tenże, *Sola Scriptura*, [w:] *Veritati et caritati. W służbie teologii pojednania. Prace dedykowane ks. bp. A. Nossolowi z okazji 70. rocznicy urodzin i 15-lecia święceń biskupich*, red. P. Jaskóła, Opole 1992, s. 82–90.

<sup>60</sup> „Die Reformation verknüpft das homiletische mit dem hermeneutischen Problem und lehrt, Christus die Mitte der Schrift zu erkennen [...]” A. N i e b e r g a l l, *Homiletik*, [w:] *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. II, Göttingen 1958, k. 198. A. N o s s o l, *Chrystologia. III W teologii protestanckiej*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, k. 318–322.

<sup>61</sup> „Zu predigen ist Christus nicht nur «an sich», sondern «für mich», der zwischen Gesetz und Evangelium zugunsten Evangeliums scheidet [...]”. Th. S o r g, P. B. S c h ö l l, *Predigt*, [w:] *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. III, Wuppertal 1994, s. 1597.

<sup>62</sup> „Inhalt der Schrift [...] und der Predigt ist der Christus pro nobis [...]” *Predigt. V. Die protestantische Predigt*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VIII, Freiburg 1963, k. 712.

<sup>63</sup> „Meine Brüder, predigt Christus und immer wieder Christus! Er ist das ganze Evangelium. Seine Person, sein Amt, sein Werk muss unser grosses, alles umfassendes Thema sein. Der Welt muss immer noch ihr Heiland und der Weg zu ihm verkündet werden.” *Ratschläge für Prediger. 21 Vorlesungen*, Wuppertal 1975, s. 32.

wie Bożym, akcentują zasadę chrystologiczną w kaznodziejstwie, koncentrują swoją uwagę na głoszeniu Chrystusa<sup>64</sup>.

Odchodzenie od Pisma Świętego w głoszeniu kazań prowadziło niejednokrotnie do niedoceniań, a nawet pomijania niektórych treści chrystologicznych na ambonie. Tacy kaznodzieje przybliżali wiernym niepełną chrystologię, a przez to zaciemniali obraz Chrystusa. Systematyzowanie treści teologicznych w okresie scholastyki i neoscholastyki wywierało z jednej strony swój pozytywny wpływ na przejrzystość kaznodziejstwa, a z drugiej prowadziło do przeakcentowania sfery intelektualnej w kazaniu, które stawało się głoszeniem systemu prawd i służyło propagowaniu ideologii religijnej. Kaznodzieje głoszący kazania katechizmowe przekazywali wiernym kompendium wiedzy religijnej, skrót teologii systematycznej zawarty w katechizmie Soboru Trydenckiego. Jedną z cech tych kazań był doktrynalizm i historycyzm<sup>65</sup>. Natomiast w dobie oświecenia przeniknął do głoszenia kazań antropocentryzm, naturalizm i świecki humanitaryzm, służący wychowaniu człowieka na uczciwego i wzorowego obywatela.

Co więc powinien czynić kaznodzieja, aby głoszone przez niego kazania były chrystocentryczne? Anselm Günthör zwraca uwagę kaznodziejów na doświadczenia misjonarzy, którzy głoszą Ewangelię niechrześcijanom lub poganom. Pracujący w Indiach misjonarz Stanley Jones starał się od początku jak najwierniej przybliżyć hindusom objawienie Boże. Przedstawiał je więc szczegółowo od pierwszej do ostatniej księgi Pisma Świętego. Treści było wiele, ale ta droga przybliżania wiary chrześcijańskiej okazała się zbyt długa i dlatego zawiodła. Musiał zatem uczynić to w formie skróconej; zawarł swoje nauczanie w temacie wiodącym: „Jezus jest Ewangelią”. Głosił Chrystusa i Jego dzieło. Ujęcie chrystologiczne miało decydujące znaczenie, rozwiązało dotychczasowe trudności. Chrystocentryzm okazał się najlepszym programem w pracy misyjnej, pozwolił przybliżyć osobę i działanie Zbawiciela, a przez to budził wiarę i pomógł mieszkańcom Indii nawiązać z Bogiem kontakt osobisty<sup>66</sup>.

Podobnie misjonarze pracujący w Afryce, głosząc Chrystusa, stawiają Jego krzyż. Na przykład w jubileuszowym roku 1983 odbywała się w Kamerunie peregrynacja z krzyżem, który przenoszono procesyjnie od wioski do wioski murzyńskiej. Pomogło to uczestnikom uroczystości przybliżyć misterium paschalne Chrystusa, budzić wiarę i wdzięczność za Jego miłość i poświęcenie.

---

<sup>64</sup> J. Rothermundt, *Der Heilige Geist und die Rhetorik. Theologische Grundlinien einer empirischen Homiletik*, Gütersloh 1984, s. 51–52.

<sup>65</sup> A. Günthör, *Die Predigt...*, s. 133–140; M. Brzozowski, *Kryzys współczesnego kaznodziejstwa i sposoby jego przezwyciężania*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1973, 20, z. 6, s. 87, 88.

<sup>66</sup> A. Günthör, *Die Predigt...*, s. 92. Zob. St. Jones, *Der Christus der indischen Landstrasse*, Berlin 1930, s. 11 n.

#### d. Aspekty treściowe chrystocentryzmu

Chrystocentryzm w posłudze kaznodziejskiej przybiera konkretne ukierunkowanie treściowe, na które powinniśmy zwracać uwagę.

Kaznodzieja powinien najpierw pamiętać, że Chrystus jest głównym (lub pierwszorzędnym) podmiotem, czyli głosicielem słowa Bożego (homilii, kazań tematycznych, konferencji, nauk). Gdy wiernie przybliży słuchaczom słowo Boże, wówczas sam Chrystus mówi, głosi Ewangelię. Wyraża to dobitnie łacińskie sformułowanie „Christus praedicat Christum”, to znaczy „Chrystus głosi Chrystusa”, czyli głosi samego siebie. Chrystus mówi, gdy w kościele czytamy i wyjaśniamy Pismo Święte. Skoro służymy Chrystusowi, winniśmy jak najlepiej aktualizować Jego Ewangelię, aby słuchacze ją rozumieli, unikać zaś tego, co ją przesłania i zaciemnia. Przeciwnością chrystocentryzmu jest antropocentryzm głoszonych kazań i egocentryzm kaznodziei, które powodują kryzys i niepowodzenie kaznodziejstwa. Takie kazania oddalają od Chrystusa, źródła Boskiego światła i zbawczej mocy.

Cała posługa słowa powinna prowadzić do Chrystusa, którego Ewangelia jest najlepszą odpowiedzią na problemy egzystencjalne człowieka. Przybliżaniem tych problemów możemy rozpocząć kazanie, aby następnie podać odpowiedź Chrystusa. Możemy także rozpoczynać kazanie od przybliżenia Ewangelii, a następnie przechodzić do problemów życiowych, aby je oświetlać słowem Bożym. W jednym i drugim wypadku aktualizacja Ewangelii będzie chrystocentryczna, wykaże, że Chrystus jest fundamentem życia chrześcijańskiego: do Niego kieruje się człowiek ze swoimi problemami, a od Niego czerpie światło i moc do realizacji swojego powołania.

Kaznodzieja ma obowiązek ukazywać wiernym poprawny teologicznie i pełny obraz Chrystusa, co wyraża łacińskie określenie: „totus Christus” czyli „cały Chrystus”. Dobrze akcentowany chrystocentryzm jest nierozdzielnie związany z teocentryzmem, którego wyrazem powinno być przybliżanie Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga Stworzyciela i Ojca wszystkich ludzi. Mówiąc o działaniu Boga Ojca i Syna Bożego, kaznodzieja pouczy wiernych o osobie i działaniu Ducha Świętego, który jest darem Zbawiciela. Duch Święty jednoczy ludzi z Chrystusem i buduje braterską wspólnotę Kościoła.

Ukazując pełny obraz Chrystusa, należy starannie przybliżać wiernym etapy i misteria jego życia: wcielenie, dzieciństwo, chrzest, nauczanie, cuda, przemienienie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zesłanie Ducha Świętego. Są to główne treści i tematy kaznodziejskie. Wierność zasadzie chrystocentryzmu gwarantuje rok liturgiczny, w którym rozważamy i aktualizujemy historię zbawienia, a w niej misteria życia Chrystusa. Stąd też homilie na uroczystości i święta Pańskie powinny być starannym przybliżaniem życia i działalności Chrystusa, Jego osoby, słów i czynów. Ukazując pełny obraz Chrystusa w homiliach głoszonych w ciągu roku liturgicznego, powinniśmy wiernych wzywać do jednoczenia się z Nim w celu prowadzenia głębokiego życia religijnego.

Jezus Chrystus nauczał o przychodzącym w Nim królestwie Bożym, które jest darem Boga Ojca miłującego ludzi. Podobnie i dzisiaj tematem przewodnim kaznodziei powinno być głoszenie królestwa Bożego. Każde chrześcijańskie kazanie ze swej natury jest chrystocentryczne, jeśli jego tematem wiodącym jest zbawienie dokonane przez Chrystusa i uobecnianie w Kościele

Mówiąc o Chrystusie, należy w kazaniach wskazywać na Jego obecność i działanie w Kościele. Szczególnym zaś miejscem uobecniania się zbawczego dzieła Chrystusa jest liturgia roku kościelnego i sprawowanie sakramentów. Z kolei Chrystus przez Ducha Świętego żyje i działa w swoich wiernych, udziela im światła i mocy do życia chrześcijańskiego. Stąd chrystocentryczny charakter ma cała moralność chrześcijańska – Jezus Chrystus jest źródłem i najdoskonalszym wzorem chrześcijanina kierującego się miłością Boga i bliźniego. Chrystocentryczne powinno być również głoszenie eschatologii, gdyż całe życie chrześcijańskie i działalność Kościoła zmierza do paruzji, czyli pełni zbawienia. Tak więc głoszenie Chrystusa powinno przenikać wszystkie główne aspekty chrześcijańskiego kazania, porządkując je wokół dzieła zbawienia uobecnianego w liturgii.

Zbierając powyższe myśli, przytoczmy wymowną wypowiedź ks. prof. Adama Ludwika Szafrąńskiego, związaną z chrystocentryzmem kościelnej posługi słowa: „Zadaniem przepowiadania nie jest wytworzenie sympatii dla osoby Chrystusa i pobudzanie słuchaczy do naśladowania Jego życia, a tym samym do wyrzeczenia się zła. Choć jednak wszystko to ma na pewno pozytywne znaczenie dla przepowiadania, to jednak chodzi o coś bardziej ważnego i istotnego, a mianowicie o takie zawierzenie zmartwychwstałemu Chrystusowi i takie oddanie się Mu, ażeby włączenie się w Jego życie i posłannictwo utożsamiało się z całkowicie nowym życiem (por. J 3,3; Ef 4,21–5,20). W przepowiadaniu chodzi więc o Chrystusa, będącego ucieleśnioną obecnością królestwa Bożego między ludźmi i w nich”<sup>67</sup>.

Chrystocentryczna posługa słowa zmierza do tego, aby słuchacze uznali w Chrystusie jedyne Zbawiciela i nieodwołalnie złączyli z Nim swoje życie. Dopiero wtedy będą mogli budować królestwo Boże na ziemi i spotkać się z Chrystusem w chwale. Jednocześnie z Chrystusem przez żywy udział w liturgii, słuchacze kazań na Jego wzór ukształtują swoje życie.

### 3. Wnioski

Skupianie treści kaznodziejskich wokół osoby i dzieła zbawczego Chrystusa jest nakazem chwili. W świecie zalewanym przez nadmiar informacji, propagowanie liberalnych i szkodliwych ideologii, konieczne jest głoszenie niezmiennej prawdy i pewnej drogi wiodącej do celu. Dlatego dzisiejszy człowiek potrzebuje krótkiej i jasnej formuły wiary, którą zapewnia chrystocentryzm. Chrystus bowiem mówi dziś każdemu człowiekowi: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt

<sup>67</sup> *Chrystologiczny aspekt teologii...*, s. 84.

nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze Mnie” (J 14,6). Całe bowiem życie chrześcijanina powinno być skierowane ku Chrystusowi i z Nim nieodwołalnie związane.

Głównym zadaniem kaznodziei powinno być ukazywanie słuchaczom pełnego obrazu Chrystusa, wierne przybliżanie jego nauki i dzieła zbawienia. Kierując się zasadą chrystocentryzmu, kaznodzieja przekaże wiernym główne prawdy wiary i zasady życia chrześcijańskiego oraz wprowadzi ich w święty kult Kościoła. Chrystus nadal wzywa człowieka do naśladowania siebie i zapewnia mu swoją łaskę potrzebną do wypełniania Ewangelii, jest źródłem boskiego światła i zbawczej mocy. Wzorem takiego pójścia za Chrystusem jest św. Paweł, który mówi: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13).

Kaznodzieja powinien być heroldem Chrystusa, bez reszty oddanym pełnieniu Jego posłannictwa. Poglębiając ciągle znajomość Chrystusa i jego dzieła zbawczego, jednocząc się z Nim, będzie realizował słowa św. Pawła: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1,21). Dzięki temu stanie się wiarygodnym świadkiem Zbawiciela nie tylko słowem, ale i życiem przybliży Jego Ewangelię współczesnemu człowiekowi.

Wzorem pełnienia chrystocentrycznej posługi słowa jest papież Jan Paweł II, który w rozlicznych przemówieniach i pismach przybliżał współczesnemu światu jedyne Zbawiciela i torował Mu drogę do ludzkich serc. Wielokrotnie też uczył chrystocentrycznej modlitwy, sam ją żarliwie praktykował i pozostawił wiele tekstów godnych wykorzystania w kaznodziejskiej posłudze słowa. Zakończmy więc nasze rozważania jedną z modlitw Jana Pawła II.

„O Chryste! Prosimy Cię, stań pośród nas, jak w wieczór wielkanocny stanąłeś pośród Apostołów w wieczerniku, i powiedz raz jeszcze: «Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». I daj tym słowom potężne technienie Pięćdziesiątnicy! Spraw, abyśmy tym słowom zostali wierni! Spraw, byśmy byli wszędzie tam, gdzie Ty nas posyłasz, bo Ciebie posłał Ojciec!”<sup>68</sup>

## THE CHRISTOCENTRISM IN THE PRIEST'S WORD MINISTRY

### S u m m a r y

Contemporary homiletists in their works on priercher's homilies stress a principle concentrating them round the main imperative – the Christocentrism. In Polish homiletics of the first half of 20th century under the influence of German homiletics and biblical and liturgical current one may see that the Christological sermons has been stressed. In turn – under the impact of kerygmatic revival – more and more the principle of the

<sup>68</sup> Modlitwa z homilii na zakończenie Krajowego Kongresu Eucharystycznego, Mediolan, 21 V 1983 r. *Refleksje modlitewne Jana Pawła II*. Zebrał i opracował Tomasz Bartel, Kraków 1985, s. 34, 35.

Christocentrism in the post-Vatican II theology and in homiletics based on it has been developed. The Christocentrism is then the main principle that allows to select and put the sermon in a right way. It has its deep biblical justification, arises from the teaching of the Second Vatican Council and post-Vatican II popes' teaching – especially from the teaching of John Paul II (among others „Redemptor hominis”). The preacher should take under consideration the principle of the Christocentrism while teaching about the faith truths (e.g. about the Church, Virgin Mary and saints, liturgy) and about principles of Christian life. His word ministry will not be then only a dry and abstractive interpretation of doctrine, but through Christ in the Holy Spirit it will lead the listeners to unity with God the Father. The Christocentrism from its nature will force the priest to accentuate the truth about the influence of the Holy Trinity on people lives.



Ks. ALOJZY DROŹDŹ

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## WSPÓŁCZESNE NEGACJE ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Każdy baczny obserwator życia powie, że jest dziś w naszej kulturze jakiś nieuzasadniony lęk przed etyką. Szczególnie dotyczy to lęku przed etyką normatywną. Na gruncie teoretycznym panuje szeroka moda na propagację etyk opisowych, które obok wielu zalet mają jedną niekonsekwencję, a mianowicie – nie wyciągają wniosków praktycznych dla życia, jakby lękając się naruszenia absolutyzowanego indywidualizmu etycznego. W wielu dyskusjach, w wielu potocznych opiniach można spotkać, najczęściej ukryte rozumowanie, że etyka – to zasady, zasady – to przymus, przymus – to brak tolerancji, brak tolerancji – to zabieranie ludziom wolności, brak wolności – to zniewolenie. Takie błędne rozumowanie jest dosyć powszechne w otaczającej nas kulturze. Dlaczego takie rozumowanie jest błędne? A jest błędne z tego prostego powodu, iż już Arystoteles wiedział, w imię obrony niesprzeczności życia, że „ten, kto mówi, iż nie uznaje żadnej normatywności, tym samym głosi już normę negatywną”.<sup>1</sup>

Ważną inspiracją do negacji etyki chrześcijańskiej jest szerokie dziedzictwo ateistyczne ubiegłego wieku.<sup>2</sup> Pozostałości te wydają się być nadal silne. Warto na przykład przypomnieć, że filozof niemiecki Hans Jonas przestrzega teologów przed przyjmowaniem z powrotem słownictwa chrześcijańsko-żydowskiego używanego przez Heideggera w kontekście zlaicyzowanym. Takie terminy, jak wina, troska, lęk, wezwanie sumienia, zdecydowanie, autentyczność, upadek, w systemie myślowym Heideggera niewiele mają wspólnego z głębią ich chrześcijańskiego znaczenia.<sup>3</sup> „Wraz z Heideggerem – pisze J. Tarnowski – pryska chyba ostatecznie mit o twórczym podmiocie rozumnym, konstytuującym sens rzeczywistości: podmiot myślący wędruje, «dzieje się» i może jedynie interpertować «to bycie» jedynie «pod swoją opieką»”.<sup>4</sup> Można powiedzieć, człowiek, z własnego wyboru, skazuje się sam na siebie. To samo dotyczy prób budowania etyki na bazie ateistycznego marskizmu, egzystencjalizmu, strukturalizmu czy pesymistycznego agnosty-

<sup>1</sup> J. Maritain, *La philosophie morale*, Paris 1967, s. 137 n.

<sup>2</sup> Por. C. Fabro, *Genèse historique de l'athéisme philosophique contemporaine*, [w:] tenże, *L'athéisme dans la philosophie contemporaine*, Paris 1970, s. 74 nn.

<sup>3</sup> Por. np. H. Jonas, *Heidegger und die Theologie*, [w:] *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Red. G. Noller, München 1967, s. 323.

<sup>4</sup> Por. J. Tarnowski, *Filozofia współczesna i chrześcijaństwo*, „Więź” 1983, 1, s. 12.

cyzmu. W tych nurtach myślenia tkwią zręby licznych kontrowersji z otwartymi propozycjami etyki chrześcijańskiej i integralnej teologii moralnej.

W niniejszych analizach pragniemy przybliżyć najważniejsze kontrowersje wokół sumienia. Kontrowersje te pierwszorzędnie dotyczą sumienia jako miejsca wartościowania moralnego. Po drugie – trzeba omówić krótko spory idące od Oświecenia, a związane z desakralizacją sumienia. W postmodernistycznych etykach – po trzecie – sporo mówi się o sumieniu ludzkim, ale *de facto* jest to „sumienie bez głosu”. Po czwarte – konsekwencją praktyczną takiego patrzenia na sumienie jest negacja etyki normatywnej. Nie jest to też jedyna konsekwencja takiego podejścia teoretycznego. W kulturze medialnej mamy bowiem – po piąte – do czynienia z szeroką propagacją etyk konwencjonalnych (są one dziś bardzo modne dzięki mediom). Oznacza to także, że w dialogu moralnym nie można zignorować tzw. świeckości rozumianej już nieco inaczej niż jeszcze dziesięć lat temu. Głównym więc kluczem metodycznym, który pozwala nam na dokonywanie obecnych analiz, jest klucz przyjęty i zastosowany w wykładzie o sumieniu w encyklice *Veritatis splendor* (1993 r.).

## 1. Kontrowersje wokół sumienia i wartości

Niemal codziennie można usłyszeć głosy, że wystarczy żyć zgodnie z sumieniem. Poważny problem moralny tkwi w tym, czy to sumienie jest prawidłowo ukształtowane. Co więcej, w kulturze masowej nie akceptuje się powszechnie tego, co nazywamy wartościami chrześcijańskimi. Badania socjologiczne i psychologiczne wyraźnie ukazują, że panuje dosyć powszechna ignorancja odnośnie do ich rozumienia i ważności. Można bez cienia większego błędu wyciągnąć wniosek, że istnieje pilna potrzeba ich nowego przedstawienia ludziom współczesnym. W przeciwnym razie kontrowersje dotyczące sumienia i wartości będą się pogłębiać.

Bardzo dużo nieporozumień jest wokół rozumienia wartości na linii „być” i „mieć”. W wielu swych wypowiedziach już papież Paweł VI sygnalizował tak często dziś podkreślaną różnicę pomiędzy „mieć” i „być”, wcześniej w sposób precyzyjny sformułowaną przez Sobór Watykański II. „Posiadanie” rzeczy i dóbr samo przez się nie doskonali podmiotu ludzkiego, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacenia jego „być”, czyli do urzeczywistnienia powołania ludzkiego jako takiego. Z pewnością różnica między „być” i „mieć” nie musi przekształcać się koniecznie w antynomię.<sup>5</sup> Wybór zależy od prawych ludzkich sumień.

W tym miejscu trzeba przypomnieć, że w chrześcijańskiej filozofii scholastycznej (tzn. uniwersyteckiej), która wiele pojęć i zasad zaczerpnęła z dorobku myśli starożytnej, zagadnienie sumienia, czyli świadomości moralnej, nierozdzielnie łączyło się z rozumieniem człowieka jako istoty stworzonej przez Boga. Ta rozumowa prawda o zależności człowieka od Stwórcy w porządku istnienia wymaga,

---

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis* (30 XII 1987) [dalej: SRS] 28.

by również w porządku swego działania człowiek świadomie i dobrowolnie zachowywał zależność od woli Bożej. Wielu ludzi nie mogło i dziś nie może zrozumieć, że to właśnie dzięki niej człowiek staje się w pełni człowiekiem. Daje się ona człowiekowi poznać w wolności jako głos sumienia wówczas, gdy człowiek ulega pokusie popełnienia czynu, który został rozpoznany przez rozum w danej sytuacji jako zły. Ten głos sumienia, wiążący człowieka w sposób całkowity i niezbywalny, ale bez naruszenia wolności ludzkiej, był – nie tylko w chrześcijańskiej myśli – uważany za głos samego Boga.<sup>6</sup>

Źródłem wiążącej mocy sumienia i kształujących ją wartości jest – zdaniem św. Tomasza – poznane przykazanie Boże czy to pisane, czy też naturalne. Przykazania bowiem nie są ze swej natury czymś pustym: one są istotnie związane ze światem wartości. Potocznie mówi się, że stoją na straży wartości. Wartością Najwyższą jest sam Bóg, wartością jest świętość, wartością jest Imię Boże, wartością jest niedziela, wartością jest rodzicielstwo, wartością jest życie ludzkie, wartością jest małżeństwo, istnieje szereg wartości materialnych i duchowych, itp. Św. Bonawentura uważał sumienie za herolda Bożego, pozwalającego wybierać właściwe dobra. Herold ten mówi i nakazuje nie za siebie – oczywiście bezwzględnie szanując ludzką wolność – ale właśnie w imieniu Boga.<sup>7</sup>

Sumienie i wartości nie są w jakiejś próżni pozaosobowej. Mają one też swe odniesienie do prawa moralnego. Według nauki św. Tomasza, najwyższą ostateczną normą moralności jest prawo Boże odwieczne – jak się to dziś określa – Boży zamysł względem człowieka: jest to więc norma moralności transcendentna i zewnętrzna człowiekowi, ponieważ natura ludzka, stworzona przez Boga, jest uczestnictwem i naśladowaniem natury Bożej. Jako taka właśnie jest wewnętrzną człowiekowi normą moralności, stąd też wywodzi się określenie „naturalne prawo moralne”, które nie może być w żaden sposób utożsamiane z fizykalizmem czy biologizmem. Jest to prawo odwołujące się do faktu stwórczości i równocześnie do faktu rozumności i wolności (nie działa więc ono deterministycznie).<sup>8</sup>

## 2. Kontrowersje wokół desakralizacji

W tym momencie należy przypomnieć, że klasyczna kultura antyczna i chrześcijańska zawsze wskazywała na eschatologiczny wymiar ludzkiego życia i obecność Transcendencji. Tymczasem kultura ponowoczesna w sposób ostentacyjny zrywa z tą tradycją, co na terenie sztuki na przykład objawia się w profanowaniu symboli i wartości chrześcijańskich.<sup>9</sup> Desakralizacja kultury postmodernizmu uzewewnętrznia się przede wszystkim w odchodzeniu od etyki chrześcijańskiej, w tym

<sup>6</sup> Por. szerzej A. L. Szafranski, *Sumienie i jego struktura i wychowanie*, Lublin 1958, s. 111 nn.

<sup>7</sup> A. Chollet, *Conscience*, [w:] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 3, Paris 1922, s. 1170.

<sup>8</sup> R. M. Pizzorini, *Legge morale, diritto naturale e libertà*, Roma 1980, s. 432.

<sup>9</sup> Sakralne symbole judaizmu i islamu nie są bezczeszczone z obawy przed konsekwencjami ze strony ich wyznawców.

od normatywności Dekalogu. Warto zauważyć, że już w pierwszych encyklikach Jan Paweł II mówił o źródłach alienacji współczesnego człowieka i o skutkach desakralizacji: „Mając przed oczyma obraz pokolenia, do którego należymy, *Kościół podziela niepokój tylu współczesnych ludzi*. Musi poza tym niepokoić *upadek* wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwe dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu *ludzkiej moralności, kultury moralnej* – takich, jak poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozzerwalnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w tę najczulszą dziedzinę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatrata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w «dehumanizację». Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest «święte» – wbrew wszelkim pozorom – ulega moralnej dekadencji”.<sup>10</sup>

O postmodernistycznej kulturze pisze także Zygmunt Bauman, między innymi w *Etyce ponowoczesnej*<sup>11</sup> oraz w *Nowoczesność i zgoda*<sup>12</sup>. Słusznie zwraca on uwagę na wpływ strukturalizmu i jego dziedzictwa w sposobie myślenia oraz w rozumieniu natury i funkcji kultury. Kultura w tradycyjnym rozumieniu potwierdzała przejście człowieka od stanu dzikości i barbarzyństwa do moralno-społecznego ładu. W kulturze ponowoczesnej mówi się o tym, że przestała ona być jednolitym i trwałym systemem wartości, propagując przede wszystkim opisowo-indywidualistyczne podejście do norm i kryjących się w nich wartości. Mówi się nawet powszechnie, zwłaszcza w mediach, że kultura nie jest już spontanicznym przyjmowaniem zastanych norm i wartości, lecz staje się jedynie płaszczyzną wolnych ludzkich wyborów. Kultura przestała być wszechogarniającym ładem, jest zaś traktowana instrumentalnie. Nie jest już domeną elit, lecz służy masowemu i niewybrednemu odbiorcy, kierującemu się prawami konsumpcji. Ponowoczesna kultura jest podobna do wielkiego marketu, w którym każdy może wybrać i nabyć odpowiadające mu towary. Tym samym kultura traci profil kontemplacyjny na rzecz charakteru konsumpcyjno-pragmatycznego. Zauważa to Jan Paweł II choćby w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, kiedy pisze: „Wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji: przede wszystkim jakiś rażąco materializm, przy równoczesnym radykalnym nienasyceniu; jest bowiem rzeczą łatwo zrozumiałą, że jeśli się nie jest uodpornionym na wszechobecną reklamę i nieustannie kuszące propozycje nabycia nowych produktów, wówczas im więcej się posiada, tym więcej się pożąda, podczas gdy najgłębsze pragnienia pozostają niezaspokojone, a może nawet zagłuszone”.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> DM 12.

<sup>11</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. pol. J. Tokarzewska-Bakir, Warszawa 1996.

<sup>12</sup> Warszawa 1992.

<sup>13</sup> SRS 28.

### 3. Kontrowersje wokół „sumienia bez głosu”

Śledząc myśl etyczną w czasach nowożytnych, łatwo zauważyć, że sporo jest w niej refleksji na tematy moralne. Ważne miejsce w tej refleksji stanowi także kwestia sumienia.<sup>14</sup> Dużo uwagi, zwłaszcza pod wpływem psychoanalizy Freuda, poświęca się sprawom tzw. wyciszenia głosu sumienia albo – mówiąc innymi słowami – pozachrześcijańskiego uwalniania ludzi z poczucia winy.

Powstaje zatem pytanie: czy można w sposób psychologiczny lub psychoterapeutyczny wyjaśnić przebaczenie ludzkich win i grzechów? Samoanulowanie grzechów jawi się bowiem jako coś w rodzaju wymazania dokonanych czynów, jako przeobrażenie w niebyt tego, co było złe. Tym samym człowiek sprzeciwia się zdecydowanie jednej z najbardziej pewnych prawd filozoficznych, a mianowicie: „quod factum est, factum non esse non potest” jak to stwierdził choćby św. Bernard<sup>15</sup>. Tak zwane pozachrześcijańskie rozgrzeszenie – albo lepiej samorozgrzeszenie – z filozoficznego punktu widzenia staje się czymś więcej niż tylko bezkarnym niemartwieniem się swoją przeszłością: staje się kolejną utopią moralną.<sup>16</sup>

Wydaje się, że dyskusja na ten temat toczy się przez całe minione stulecie. Włączył się w nią także i Max Scheler, który ujmując „skruczę jako wzniesienie poziomu życia duchowego, które to wzniesienie pozwala nam głębiej dostrzec całą dawną sytuację”<sup>17</sup>. Jest to wzniesienie samousprawiedliwiającej się. To samousprawiedliwienie ukazuje więc motyw i czyn, czyn wraz z jego korzeniami, wydobywając go niejako z samego jądra człowieka, a tym samym zapoczątkowuje wolny, spontaniczny etap, umożliwiając „dziewiczy początek nowego okresu życia”, albowiem pozwala na wyzwolenie się „młodych, niewinnych mocy duszy z centrum niezwiązanej i nieskrępowanej już więcej jaźni”<sup>18</sup>. Taki zaś „rodzaj samooswiecenia duszy”<sup>19</sup> jest możliwy dlatego, że nasza własna przeszłość, w przeciwieństwie do wydarzeń czysto naturalnych, wypierana jest w każdym następnym momencie życia, gdyż tylko człowiek może sam nadawać wartość swemu życiu.<sup>20</sup> Owo samorozgrzeszenie jest wynikiem żalu (skruczy), który jest tutaj czymś obiektywizującym i przerywającym przykre wspomnienie. Jest siłą wyzwalającą nas z fatalności działań dawnego życia ku teraźniejszości.<sup>21</sup> Takie doświadczenie owego

<sup>14</sup> Por. np. m.in. J. Sieg, *Problem sumienia w nowożytnej myśli filozoficznej*, [w:] *Służyć prawdzie i miłości. Księga Pamiątkowa dla Stefana Bareły, Ordynariusza Częstochowskiego*, Częstochowa 1884, s. 338 nn.

<sup>15</sup> Bernard z Clairvaux, *De consideratione*, V, XII, 26: „Co zostało dokonane, nie może nie być dokonane. Jeżeli zatem czyn realizuje się w czasie, to czyn zrealizowany trwa na zawsze” („Proinde et si facere in tempore fuit, sed fecisse sempiternum manet”). Podobne ujęcie można spotkać u Pautusa (*Aulularia* IV, 10, 11) i u Kartezjusza (*Principia* I, 49).

<sup>16</sup> Spinoza, *Etyka* IV, 54: „Paenitentia virtus non est, sive ex Ratione non oritur; sed is, quem facti paenitet, bis miser seu impotens est”.

<sup>17</sup> M. Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, [w:] *Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke)*, Bd. 5, Bern 1954), s. 41.

<sup>18</sup> Tamże, s. 36.

<sup>19</sup> Tamże, s. 33.

<sup>20</sup> Tamże, s. 34.

<sup>21</sup> Tamże, s. 35.

żału wiąże się u Schelera nie tyle z odpuszczeniem grzechów, ile z odrodzeniem, jak to zresztą sam tytuł publikacji schelerowskiej daje do zrozumienia.

Dyskusja nad znaczeniem i sposobami uwalniania ludzi z poczucia winy trwa. Pół wieku później Albert Esser postawił ponownie to samo filozoficzne pytanie w opracowaniu *Das Phänomen Reue*, krytykując zdecydowanie ujęcie Schelera. Zarzucił mu „przyglądanie się sobie w lustrze”<sup>22</sup> i stwierdził, że nie potrafi ono wyjaśnić, w jaki sposób wina, którą trzeba przecież pojmować jako coś innego, aniżeli brak faktycznej odpowiedzi i niezbędnej tożsamości, może być rzeczywiście zgładzona.<sup>23</sup> Doprowadzenie siebie do stanu bezgłośnego sumienia jest próbą „wypalenia sumienia” albo próbą jego laksyzacji. Esser powraca osobiście do faktu „obciążenia innych poprzez mój grzech”<sup>24</sup> i nie pojmuje żalu tak, jak Scheler, jako wymazania winy, lecz przeciwnie, jako jej przyjęcie i uznanie<sup>25</sup>. Problem w tym jednak, że nie jest to uznanie „coram Deo” – wobec Boga.

Mówi się też dziś, że tzw. wyciszenie głosu sumienia jest możliwe dzięki wejściu człowieka w szybkie tempo zmian. „Są ludzie, którzy dążą do zmian i wolności. Akceptują wszystko, co nowe, chętnie podejmują ryzyko, a przyszłość, którą pojmują jako wielką szansę, stoi przed nimi otworem. Dlatego też obawiają się oni wszelkich ograniczeń, w tym również tradycji, norm i zasad, które dla osób innych stanowią właśnie zasadniczą wartość. Można powiedzieć, że żyją oni w myśl znanego niemieckiego powiedzenia „Einmal ist keinmal”, co ma oznaczać, że nic nie jest ostatecznie zobowiązujące i wiecznie ważne. Dla osób tego typu wszystko jest względne, zmienne i barwne. Ważna jest tylko teraźniejszość, chwila obecna. Dlatego jedyną stałą zasadą uwalniającą od przykrych wspomnień jest „carpe diem”.<sup>26</sup> Ta wypowiedź Riemanna świadczy między innymi o tym, że liczne odmiany współczesnego epikureizmu mają się chyba w kulturze całkiem dobrze.

Kontrowersje dotyczące pozachrześcijańskich sposobów odpuszczania grzechów trwają do dziś. Można powiedzieć, że w samym ich centrum znajduje się zapomniana prawda, iż to tylko sam Bóg może rzeczywiście odpuszczać grzechy. Przypomina to wyraźnie *Reconciliatio et paenitentia* (ReP) Jana Pawła II: „Z objawienia wartości tego posługiwania i władzy odpuszczania grzechów, przekazanej przez Chrystusa Apostołom i ich następcom, rozwinęła się w Kościele świadomość znaku przebaczenia, udzielanego poprzez Sakrament Pokuty. To znaczy

---

<sup>22</sup> A. Esser, *Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses*, Köln–Olten 1963, s. 140.

<sup>23</sup> Tamże, s. 143 nn. Przynajmniej w przypisie zwróćmy uwagę na występującą również w przypisach kontrowersję między obu autorami w odniesieniu do relacji żalu do sakramentu pokuty. Podczas gdy Scheler, u którego w całym wywodzie przebija katolicka nauka o odpuszczającej grzech mocy doskonałego żalu, uważa, że „uwalniający winę «żal doskonały» pociąga za sobą, sam z siebie, gotowość wyspowiadania się i wyznania tak dalece, że w braku tej gotowości trudno byłoby uważać taki żal za «doskonały»” (s. 38, przypis), to Esser (s. 204, przyp. 128) zwraca słusznie uwagę na to, że zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego *votum sacramenti* nie jest zwykłą konsekwencją żalu, ale uzasadnia, jako takie, jego moc wymazywania grzechów.

<sup>24</sup> A. Esser, *Das Phänomen Reue...*, s. 70–78: Die Schuld als Betroffenheit des Anderen.

<sup>25</sup> Tamże, s. 175–190.

<sup>26</sup> Por. F. Riemann, *Oblicza lęku*, Kraków 2005, s. 187, 188.

pewność, że sam Pan Jezus ustanowił i powierzył Kościołowi, jako dar swojej dobroci i swojej «philantropia» wobec wszystkich, specjalny Sakrament dla odpuszczenia grzechów popełnionych po Chrzcie.

Natomiast *co do istoty tego Sakramentu* istniała zawsze w świadomości Kościoła mocna i niezmienna  *pewność, że z woli Chrystusa* przebaczenie dawane jest każdemu poprzez sakramentalne rozgrzeszenie, którego udzielają szafarze Sakramentu Pokuty: pewność ta ze szczególną mocą została potwierdzona zarówno przez Sobór Trydencki, jak przez Sobór Watykański II: «Ci (zaś), którzy przystępują do Sakramentu Pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrażonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu, grzesząc, zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą». Raz jeszcze, jako *zasadniczy element wiary* odnoszącej się do wartości i celu Pokuty należy potwierdzić, że Zbawiciel nasz Jezus Chrystus ustanowił w swoim Kościele Sakrament Pokuty, aby wierni, którzy popełnili grzech po Chrzcie, mogli otrzymać łaskę i pojednać się z Bogiem<sup>27</sup>.

#### 4. Negacja etyki normatywnej

Negacja etyki normatywnej w kulturze nowożytnej jest związana przede wszystkim z propagacją materialistycznego światopoglądu. Wydaje się, że mniej więcej od ponad dwustu lat w kulturze przeżywamy nierozwiązane do końca dziedzictwo rozmaitego typu materializmów. Mówi o nich Jan Paweł II już w swej pierwszej encyklice. *Redemptor hominis*: „To wołanie do Ducha – i o Ducha – jest odpowiedzią na wszystkie «materializmy» naszej epoki. One bowiem rodzą wieloraki niedosyt w sercu człowieka. To wołanie odzywa się z różnych stron i – zdaje się – że w różny sposób też owocuje. Czy można powiedzieć, że w tym wołaniu Kościół nie jest sam? Można tak powiedzieć, skoro «zapotrzebowaniu» na to, co duchowe, dają wyraz różni ludzie, pozornie nieraz stojący poza widzialnymi wymiarami Kościoła. Ale czyż to nie jest zarazem dowodem tej prawdy o Kościele, którą tak wnikliwie uwydatnił Sobór w Konstytucji *Lumen gentium*, ucząc, że jest on Sakramentem, czyli widzialnym znakiem zjednoczenia z Bogiem, a zarazem jednością całego rodzaju Ludzkiego? To wołanie do Ducha – i o Ducha – nie jest niczym innym, jak wciąż aktualizującym się wchodzeniem w pełny wymiar Tajemnicy Odkupienia, w której Chrystus, zjednoczony z Ojcem i z każdym człowiekiem, nieustannie udziela nam tego Ducha, który daje nam świadomość synostwa Bożego i kieruje nas ku Ojcu (por. Rz 8,15; Gal 4,5)»<sup>28</sup>.

Kultura postmodernistyczna kwestionuje coś tak oczywistego, jak istnienie natury ludzkiej. Można powiedzieć, że – jak nigdy dotąd od samego średniowiecza – jesteśmy świadkami ogromnego sporu o uniwersalia (powszechniki). W kultu-

<sup>27</sup> ReP 30.

<sup>28</sup> Por. KK 1, 9; KDK 42.

rze ponowoczesnej nie bierze się poważnie pod uwagę niezbywalnej godności człowieka, wprowadzając w jej miejsce dynamizm ślepej gry. Tym samym podważa się ontologiczno-antropologiczne podstawy etyki normatywnej. Potwierdzają to czołowi przedstawiciele tego nurtu, w tym Rorty i Bauman. Richard Rorty problematykę etyczną omawiał w pracy pt. *Przygodność, ironia i solidarność*, w której wyróżnia szereg stanowisk w tym względzie. Pierwszym z nich jest etyka E. Kanta, którą można określić jako etykę moralnej powinności. Myśliciel z Królewca nie odwoływał się wprawdzie do sfery emocjonalnej (np. do sympatii dla cierpiącego człowieka), lecz mówił o człowieczeństwie, sumieniu, obowiązku i imperatywach moralnych. Kantowska teoria powinności moralnych posiada swoich oponentów, którzy wysuwają przeciw niej różnorodne zarzuty, między innymi brak empirycznych podstaw do koncentrowania się na kategoriach powinności i obowiązku, z pominięciem realnych problemów człowieka. Rorty także oponuje przeciw Kantowi i twierdzi, że zasady moralne (imperatyw kategoryczny, zasada użyteczności itd.) mają sens o tyle tylko, o ile zawierają milczące odniesienie do całej gamy instytucji, praktyk moralnych i politycznego namysłu. Stanowią przypomnienia, skróty tego rodzaju praktyk, a nie ich uzasadnienia. Czymś wręcz zaskakującym jest przekonanie, że – według autora – nie da się uzasadnić filozoficznie żadnych uniwersalnych norm etycznych. Przyjmowane zaś w życiu codziennym zasady moralne mają charakter tylko zwyczajowy i pragmatyczny. O powinnościach można jedynie mówić jako o konsekwencji uczucia solidarności z określoną grupą ludzką. W encyklice *Veritatis splendor* (VS) Jan Paweł II pisze: „Więź między wiarą a moralnością ujawnia w pełni swój blask w *bezwartunkowym poszanowaniu niezaprzeczalnych wymogów wypływających z osobowej godności każdego człowieka*, wymogów chronionych przez normy moralne, które zakazują bez wyjątku dokonywania czynów wewnętrznie złych. Powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśniejże blask Boży (por. Rdz 9,5). Konieczność odrzucenia teorii etycznych «teologicznych» – «konsekwencjalizmu» i «proporcjonalizmu» – które zaprzeczają istnieniu norm moralnych negatywnych odnoszących się do określonych sposobów postępowania obowiązujących bez wyjątków, znajduje szczególnie wyraziste potwierdzenie w chrześcijańskim męczeństwie, które zawsze było i nadal jest obecne w życiu Kościoła”.<sup>29</sup> W tym samym dokumencie czytamy: „Należy także wspomnieć o pewnych nadużyciach w interpretacji badań naukowych w dziedzinie antropologii. Wskazując na wielką różnorodność tradycji, obyczajów i instytucji, istniejącą w ramach ludzkiej cywilizacji, dochodzi się, jeśli nie zawsze do negacji istnienia uniwersalnych ludzkich wartości, to przynajmniej do relatywistycznej koncepcji moralności”.<sup>30</sup>

„«Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?». Pytanie moralne, na które odpowiada Chrystus, *nie może pomijać zagadnienia wolności*,

---

<sup>29</sup> VS 90.

<sup>30</sup> Tamże, 33.



*przeciwnie – stawia je w samym centrum*, ponieważ nie istnieje moralność bez wolności: «Człowiek [...] może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny». *Ale o jakiej wolności tu mowa?* Wypowiedź Soboru skierowana do ludzi współczesnych, którzy «wysoko sobie cenią wolność» i «żarliwie o nią zabiegają», ale często «sprzyjają jej w sposób fałszywy, jako swobodzie czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także i zła», ukazuje im «*prawdziwą*» wolność: «Wolność prawdziwa [...] to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego (por. Syr 15,14), żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i, Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości». Jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie. To miał na myśli kard. J. H. Newman, wybitny obrońca praw sumienia, gdy głosił z naciskiem, że «sumienie ma swoje prawa, ponieważ ma obowiązki»<sup>31</sup>.

„Niektóre nurty współczesnej teologii moralnej, pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują *zależność wolności od prawdy*”<sup>32</sup>.

Sprawa wygląda dziś wręcz szokująco, kiedy czytamy, że zależność od prawdy jest czymś niemal śmiertelnym dla człowieka. Takie podejście jest widoczne w licznych i wyrafinowanych atakach na etyki normatywne (jak się najczęściej określa – kodeksowe). Na przykład Z. Bauman pisze: „Uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych (albo też wyzbycie się ambicji utrzymania jej w nim) oznacza powtórne jej uczłowieczenie, spersonalizowanie”<sup>33</sup>. Autor tej wypowiedzi nawiązuje (czy świadomie?) do stanowiska marksizmu, który humanizm identyfikował z konsekwentnym naturalizmem i ateizmem. Jedyną korektą autora *Etyki ponowoczesnej* jest odwołanie się do języka personalizmu i wykorzystanie go do gry człowiekiem. Rdzeń takiego myślenia tkwi głęboko w kulturze, skoro Benedykt XVI pisze: „W krytyce chrześcijaństwa, która poczynając od czasów Oświecenia, w miarę rozwoju stawała się coraz bardziej radykalna, ta nowość miłości osobowej została oceniona w sposób absolutnie negatywny. Według Friedricha Nietzschego chrześcijaństwo jakoby dało «*erosowi*» truciznę do picia, a chociaż z jej powodu nie umarł, to przerodził się w wady. W ten sposób filozof niemiecki wyrażał bardzo rozpowszechnione spostrzeżenie, a mianowicie to, czy Kościół swymi przykazaniami i zakazami nie czyni gorzkim tego, co jest w życiu najpiękniejsze?”<sup>34</sup>. Można powiedzieć, że w pytaniu Nietzschego ukryte

<sup>31</sup> VS 34.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 47.

<sup>34</sup> Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 3.

jest ważniejsze pytanie, a mianowicie pytanie o granice ludzkiej wolności i o obraz Boga w kulturze. Tymczasem nie od dziś wiadomo, że tak zwana wolność w imię ucłowieczania jest tylko zabiegiem filozoficznym, mającym na celu propagację idei niechrześcijańskich, nazywanych niekiedy konwencjonalnymi.

## 5. Szeroka propagacja etyk konwencjonalnych

W kulturze masowej społeczeństw informatycznych dużo się mówi o znaczeniu tzw. etyk konwencjonalnych. Przeważnie zakłada się ukrytą prawdę, iż to wszystko, co jest umowne i to, na co zgadzają się ludzie, jest poprawne, dobre i dopuszczalne. Takie myślenie jest związane z pozytywistycznym dziedzictwem społecznym. Sięga czasów Oświecenia. Na swój sposób wyraża także dziedzictwo myślenia liberalnego.<sup>35</sup> Etyka klasyczna, w tym także etyka arystotelesowsko-tomistyczna, uznaje społeczną naturę człowieka.<sup>36</sup> Zgodnie z nią człowiek, dzięki temu, że jest człowiekiem, ma możliwość odczytania w sobie wiele elementów prawa moralnego. Jest to także związane z możliwością owych konwencji, ale niesprzecznych ze stwórczo-zbawczym powołaniem osoby. W czasach nowożytnych jednym z najważniejszych myślicieli, który starał się podważyć koncepcję Arystotelesa, jest Th. Hobbes. Hobbes kwestionuje rozumienie bytu ludzkiego. Powód tego jest jasny: człowieka definiuje bowiem materialistycznie jako byt fizyczny, ciało ożywione, ciało ożywione doznające wrażeń, ciało ożywione rozumne.<sup>37</sup> Trzeba powiedzieć, że choć angielski myśliciel wspomina o biblijnym opisie stworzenia człowieka, to równocześnie – ku zdumieniu egzegetów – stwierdza, że „człowiek powstaje niemal tak samo, jak powstają rośliny”.<sup>38</sup> Zapowiada w pracy wiele razy, że będzie się zajmował duszą człowieka, ale rozumie to prawie wyłącznie jako badanie ludzkich zmysłów i wrażeń. Takie naturalistyczne rozumienie człowieka, typowe dla autora *Lewiatana*, nie pozwoliło mu na wyodrębnienie autonomicznej sfery duchowo-psychicznej. Nie zna on pojęcia „osoba ludzka”. Konsekwencją tego jest spory redukcjonizm przy wyjaśnianiu nie tylko motywów ludzkiego postępowania, ale znaczenia samego człowieczeństwa. Co więcej, Hobbes opowiada się za teorią psychologicznego egoizmu, widząc w człowieku źródło do stanowienia egoistycz-

<sup>35</sup> Por. np. S. K o w a l c z y k, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 9 nn. (zob. pojęcie i formy liberalizmu).

<sup>36</sup> W naszych czasach A. MacIntyre jest zdania, że powrót do tych założeń jest konieczny dla cywilizacji zachodniej; por. tenże, *„Dziedzictwo cnoty”*. *Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996. Autor stawia pytanie: „Nietzsche czy Arystoteles?” – i odpowiada: „Współczesna wizja świata ma w głównej mierze charakter weberowski, aczkolwiek w szczegółach odbiega od weberowskiego schematu. I tu rozlegną się od razu głosy protestu. Przeciwno tej tezie liberalowie powiedzą, że nie ma coś takiego, jak jedna wspólna wizja świata; istnieje wielość takich wizji, a każda z nich wywodzi się z mnogości wartości [...]. W takiej sytuacji zasady pozbawione są jakiegokolwiek statusu, który zabezpieczałby ich autorytet”. Tenże, *„Dziedzictwo cnoty”*..., s. 207, 212.

<sup>37</sup> Por. Th. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 1, Warszawa 1956, s. 85–97.

<sup>38</sup> Por. Th. H o b b e s, *Lewiatan*..., t. 2, s. 3.

nych praw i konwencji.<sup>39</sup> Takie konwencje są zawsze grą. I można powiedzieć, że lęk wielu współczesnych ludzi przed normatywnością związaną ze światem wartości jest lękiem przed pozbawieniem ich złudzeń co do zasadności, zainspirowanej przez Hobbesa, redukcjonistycznego modelu konwencji społeczno-moralnych. Według tego angielskiego myśliciela, tak naprawdę każdy człowiek liczy wyłącznie na siebie i dba wyłącznie o własne prywatne interesy.<sup>40</sup> Do podstawowych uczuć i postaw człowieka należy napędowy motywacyjnie egoizm, zawiść, a nawet nienawiść, współzawodnictwo, konkurencja, panowanie nad innymi.<sup>41</sup> Wszystko to są uczucia i postawy przeciwchrześcijańskie. Propozycja Hobbesa jest przeciwieństwem tego, co proponuje etyka chrześcijańska. Według autora *Lewiatana*, człowiekiem rządzą despotyczne pragnienia posiadania rzeczy, władzy i przyjemności. Człowiek-maszyna biologiczna nie jest zdolny do miłości bliźniego, życzliwości, poświęcenia czy ofiarności. Etyka konwencji ma jedynie zabezpieczać egoistyczne dążenia przed nadmierną zachłannością innych ludzi.

Th. Hobbes, podejmując problematykę podstaw filozofii społeczno-politycznej, nie mógł pominąć milczeniem kwestii wolności człowieka. Jest też jednym z autorów, który tę kwestię stawia w kulturze na przysłowiowym ostrzu noża. Wolność, która była traktowana w filozofii klasycznej jako wartość i atrybut przysługujący osobie, w filozofii Hobbesa została sprowadzona do reakcji materialistycznej, przysługującej nawet jestestwom nieożywionym i nierozumnym. Dlatego mówi on – mieszając płaszczyzny rozumowania logicznego – o wolności płynącej wody, zwierzęciu żyjącym na wolności czy roślinie przebijającej się w stronę słońca.<sup>42</sup> Wolność człowieka natomiast „polega – zdaniem Hobbesa – na tym, że nic go nie zatrzymuje w czynieniu tego, co chce lub pragnie uczynić albo do czego ma skłonność”.<sup>43</sup> Tak sformułowana zasada indywidualistycznej, skrajnej wolności rozszerza się w kulturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku, dając podstawy tzw. fun morality (moralności zabawy). Nie wolno jednak przy tym zapomnieć, że w spojrzeniu krytycznym na taki pogląd widać wyraźnie, że zasada czynienia tego, co się chce i czego się pragnie, również jest zasadą. Co więcej, w sposób skrajny wpisuje się ona także we współczesne etyki konwencjonalne, które zdają się nie zauważać tego, iż u swych postaw też mają jakieś zasady, od których niepokojnie pragną się uwolnić.

Wydaje się, że ten kierunek dosyć szeroko rozpowszechnionego myślenia poddaje jasnej ocenie *Veritatis splendor*. Jan Paweł II mówi w tym dokumencie: „I tak, w niektórych nurtach myśli współczesnej *do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości*. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy

<sup>39</sup> Por. Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 11, 12.

<sup>40</sup> Por. szerzej S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia...*, s. 28, 29.

<sup>41</sup> Por. Th. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 147–149.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 185 nn.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 186.

najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego. Jak łatwo zrozumieć, istnieje związek między tą ewolucją a kryzysem wokół zagadnienia prawdy. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej.

Te różnorodne koncepcje stanowią podłoże nurtów myślowych, według których istnieje antynomia między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością<sup>44</sup>.

W związku z tym powstaje problem, a mianowicie potrzeba odpowiedzi na pytanie: czy i w jakim stopniu chrześcijaństwo może mówić o etyce konwencjonalnej? Otóż odpowiedź idzie w tym kierunku, że moralność głoszona i proponowana przez Jezusa Chrystusa jest równocześnie bardzo wymagająca i bardzo ludzka. Sam Jezus jest Osobowym wzorem – jeśli tak można powiedzieć – takiego humanistycznego postępowania.<sup>45</sup>

Można powiedzieć, że moralność chrześcijańska akceptuje całą moralność konwencjonalną, ale nie w takim znaczeniu jak ją rozumie Hobbes i cała współczesna zlaicyzowana kultura. Prawdziwa moralność konwencjonalna jest – jeśli tak można powiedzieć – darem nowego stworzenia człowieka w Chrystusie. Koncentruje się nie tyle na indywidualistycznych postawach człowieka, ile raczej na „uwarunkowaniach” wynikających z przyjętych powszechnie dobrych i godziwych zachowań społecznych. W tym wypadku często sprowadza się moralność indywidualną do konieczności bycia przykładem dla innych. Owo bycie przykładem jest wprawdzie jakąś konwencją, ale tak naprawdę w swej głębi jest wcieleniem nowości egzystencji w Chrystusie.<sup>46</sup> Akcent jest zatem położony na osobowo-bytową przemianę człowieka, w której nabierają mocy konwencje zewnętrzne, dla-

<sup>44</sup> VS 32.

<sup>45</sup> Por. G. V e n d r a m e, *Il problema morale oggi*, [w:] *Corso di teologia morale*, Venezia 1979, s. 15–37; M. V i d a l, *L'atteggiamento morale*, [w:] tenże, *Morale fondamentale*, Assisi 1976, s. 94–122.

<sup>46</sup> Por. szerzej A. F. D z i u b a, *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996, s. 36.

tego iż wcześniej zostają zakorzenione w dziele zbawczym Chrystusa. Co więcej – ludzkie i chrześcijańskie działanie nie zostają oderwane od wszystkich relacji międzypersonalnych w Kościele. Można powiedzieć, że nowość życia chrześcijanina niesie z sobą konieczność wymagań spełnianych dla innych, gdyż są one realizowane we wspólnocie ludu Bożego.<sup>47</sup>

## 6. W dialogu moralnym nie można zignorować świeckości

Jednym z najpoważniejszych problemów duchowo-moralnych dzisiejszego świata jest to, że „Kościół nie może zignorować świeckości”<sup>48</sup>. Oznacza to, że świeckość nie jest przeciwieństwem tego, co chrześcijańskie. W encyklice *Dominum et Vivificantem* (DV) Jan Paweł II stwierdza: „«Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, *popadł* wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został *wyzwolony przez Chrystusa* ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, *po złamaniu potęgi złego*, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł od pełni doskonałości». W relacji do tego, bardzo syntetycznego tekstu należy odczytywać w konstytucji duszpasterskiej wiele innych fragmentów, które stają się ukazywać z całym realizmem wiary sytuację grzechu w świecie współczesnym, a także – od różnych stron – wyjaśniać jego istotę”<sup>49</sup>. Przeciwieństwem tego, co jest chrześcijańskie, nie jest fundamentalnie świeckie, ale właśnie to wszystko, co jest złem i grzechem. Widać to wyraźnie w tekstach św. Pawła i w licznych wypowiedziach ojców Kościoła.

Utarło się od kilku dobrych dziesięcioleci, że słowo „religijny” w sensie technicznym, używane na co dzień, jest przeciwieństwem „świeckiego”. Kto jednak powiedział, że tak być musi? Rzecz dziś, po Soborze Watykańskim II i po świadectwie Jana Pawła II, jest w tym, że sporo zostało powiedziane o słusznej autonomii rzeczywistości stworzonych przez Boga. Chrześcijaństwo bowiem na co dzień spotyka się zarówno z tym, co jest religijne (także z obszaru innych religii), jak i tym, co jest świeckie (nawet, gdy jest apologetycznie bronię przez deklarujących się ateistów). Kto powiedział, że to, co świeckie, jest wyłączną własnością ateistów? Nie ma powodów, by lękać się zarówno tego, co jest religijne, jak i tego, co jest świeckie. Co więcej, jedno i drugie może być (albo nie być!) chrześcijańskie.

W tym momencie naszych analiz warto może wrócić, po ponad czterdziestu latach, do znanej w tamtym czasie książki *Honest to God (Uczciwie wobec Boga)*<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> A. F. D z i u b a, *Oredzie moralne...*, s. 36.

<sup>48</sup> Cyt. za Z. Z d y b i c k a, *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 1999, s. 4.

<sup>49</sup> DV 29.

<sup>50</sup> Książka anglikańskiego biskupa Woolwich, Johna A. T. Robinsona, ukazała się w 1963 r. W ciągu pierwszych kilku miesięcy książka miała kilkanaście tłumaczeń (w tym na język japoński i szwedz-

Autor wyraźnie stawia w niej tezę, że istnieje coś takiego, co może być nazwane świętością w powszedniości (czyli świeckości). Sprawa nie jest prosta, i wcale nie dotyczy tylko samego języka. Autor pisze: „Wydaje się, że może dobrym sposobem zdefiniowania pojęcia «religijny», postawić sobie pytanie, jaka jest różnica pomiędzy filmem religijnym a «chrześcijańskim». Ludzie, najczęściej bez zastanowienia, kładą między nimi znak równości. A przecież jasne jest, że trzeba tu wprowadzić rozróżnienia. Chrześcijański jest taki film, który wciela chrześcijański osąd sytuacji, chrześcijańskie oceny stosunków osobistych, chrześcijańskie poglądy na cel i sens życia. Film religijny dotyczy określonej dziedziny przeżyć i działalności. Może mieć nawet jakiś określony temat biblijny lub niby-biblijny, może być o zakonnikach, o Lourdes albo o jakimś ruchu religijnym czy religijnym przeżyciu. Film chrześcijański może nie zajmować się niczym specyficznie religijnym, a film religijny, jak wiemy, może być odrażająco i głęboko niechrześcijański”.<sup>51</sup>

W tym kontekście pojawia się zagadnienie nowej moralności. Wspomniany Robinson zauważa: „Twierdzenia moralne, znane w swej interpretacji z nauk proroków i z Nowego Testamentu, o stosunkach międzyludzkich nie są wyprowadzane «z drugiej ręki». Wywodzą się one z faktu, że Byt zwany Bogiem interesuje się nieprzypadkowo wszystkim, zwłaszcza niesprawiedliwością. Wiązą się bezpośrednio i organicznie z twierdzeniem o Bogu istniejącym «dla nas ludzi». Nie ma potrzeby więc dowodzić, że w moralności konieczna jest rewolucja. Dawno już bowiem wybuchła i nie jest wcale «rewolucją nieskwapliwą». Powiew zmian jest tu prawdziwą wichurą [...]. I tu oczywiście leży niebezpieczeństwo. Chrześcijaństwo identyfikowane jest «tout court» ze starą tradycyjną moralnością. Szkoda, że nie bierze się pod uwagę tego, że w dużych swych obszarach moralność ta była także w przeszłości nie-chrześcijańska [...]. Dla jej sposobu myślenia zło i dobro są wyprowadzane «z drugiej ręki», a nie – tak jak to jest w Biblii – «z ręki Dobrego Boga»”.<sup>52</sup>

Z tego powodu etyka chrześcijańska jest powszechna, to znaczy, że jest dla wszystkich ludzi, a nie – jak się to często mówi – tylko dla wierzących. Najbardziej zasadniczym zarzutem przeciwko etyce chrześcijańskiej nie jest to, że „pochodzi ona z ust Pana”, ale to, że „słowo Pana może być przez ludzi wypaczone”. Przez „jasną naukę Pana” rozumie się to, że Jezus objawił normy moralne, które są powszechnie wiążące. Oznacza to, że są one dla wszystkich ludzi i że obowiązują wszędzie. Według tych norm rzeczy i relacje są albo zawsze i wszędzie dobre, albo zawsze i wszędzie złe.

---

ki). Propozycje *Honest to God* były żarliwie dyskutowane w radio i rodzącej się lawinowo telewizji. Mówiono o niej podczas licznych konferencji, ale i wielokrotnie podczas soboru watykańskiego II. Pod koniec soboru jej hiszpańskie tłumaczenie ukazało się z wprowadzeniem kapelana „Pax Romana”. Była to – przed *Przekroczyć próg nadziei* i *Tryptykiem rzymskim* Jana Pawła – chyba jedyna książka teologiczna, która w ciągu jednego roku przekroczyła milion egzemplarzy bez reklamy. Wydanie polskie por. A. T. R o b i n s o n, *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966.

<sup>51</sup> J. A. T. R o b i n s o n, *Spór o uczciwość wobec Boga...*, s. 108.

<sup>52</sup> Tamże, s. 130, 131.

W świetle tego Kazanie na Górze należy traktować jako nową sytuację dla ludzi z każdego czasu. Ciekawą sprawą jest to, że pierwszorzędnie jest to – mówiąc językiem antropologii – sytuacja świecka, tak jak czymś świeckim jest ubóstwo, pokój, sprawiedliwość, pokora i cichość, jak łaknienie, jak czystość, jak prześladowanie, jak ziemia itp. Moralne przesłanie Jezusa nie może być rozumiane legalistycznie (sam dał temu wielokrotnie wyraz) jako przepis na to, co mają czynić chrześcijanie bez względu na okoliczności. Kazanie na Górze jest „ilustracją”, która pokazuje, czego miłość może zażądać od nas w każdej chwili. W *Veritatis splendor* Jan Paweł II tak to wyjaśnia: „W tym sensie można powiedzieć, że także błogosławieństwa wchodzą w przestrzeń otwartą przez odpowiedź, jakiej Jezus udzielił na pytanie młodzieńca: «co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?». Istotnie, każde błogosławieństwo, we właściwej sobie perspektywie, obiecuje właśnie owo «dobro», które otwiera człowieka na życie wieczne, więc jest – jest samym życiem wiecznym.

*Błogosławieństwa* nie mówią bezpośrednio o konkretnych normach postępowania, raczej o życiowych postawach i o wewnętrznym usposobieniu, a więc *nie pokrywają się ściśle z przykazaniami*. Z drugiej strony *nie istnieje rozdział czy też rozbieżność* między błogosławieństwami a przykazaniami: jedno i drugie odwołują się do dobra, do życia wiecznego. Kazanie na Górze rozpoczyna się ogłoszeniem błogosławieństw, ale zawiera także wzmiankę o przykazaniach (por. Mt 5,20-48). Zarazem Kazanie ukazuje, że przykazania są otwarte i ukierunkowane na perspektywę doskonałości, właściwą dla błogosławieństw. Te ostatnie to przede wszystkim *obietnice*, z których pośrednio wypływają także *wskazania normatywne* dotyczące życia moralnego. W swojej pierwotnej głębi są one swoistym *autoportretem Chrystusa* i właśnie dlatego stanowią *zaproszenie do naśladowania Go i do komunii życia z Nim*<sup>53</sup>. Z tego też powodu *Błogosławieństwa*, dlatego, że są Chrystusowe, pierwszorzędnie są chrześcijańskie i są ludzkie. I nikt rozsądny nie odważy się ich kwestionować, gdyż w każdym czasie spotykamy ubogich, prześladowanych, łaknących sprawiedliwości, czystości, delikatności itp.

\* \* \*

W podsumowaniu należy stwierdzić, że etyka najściślej wiąże się z antropologią. Jest też nierozdzielnie związana z samoobjawieniem się Boga człowiekowi i konsekwentnie z tajemnicą Odkupienia. Etyka chrześcijańska bowiem należy do etyk soteryjnych. „Ta nowość wiary biblijnej – pisze Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* – staje się widoczna przede wszystkim w dwóch aspektach, które zasługują na podkreślenie. Chodzi najpierw o nowy obraz Boga [...]. Istnieje jedynie Bóg, Stworzyciel nieba i ziemi i dlatego też jest Bogiem wszystkich ludzi. Dwa fakty są wyjątkowe w tym określeniu: że wszyscy inni bogowie naprawdę

<sup>53</sup> VS 16.

nie są Bogiem i że cała rzeczywistość, w której żyjemy, pochodzi od Boga, jest przez Niego stworzona. Z pewnością idea stworzenia istnieje także gdzie indziej, ale jedynie tutaj wynika całkowicie jasno, że nie jakikolwiek bóg, ale jedyny Bóg prawdziwy, On sam jest autorem całej rzeczywistości [...]. Drugim aspektem, fundamentalnie związanym z pierwszym, jest obraz człowieka, tego człowieka, którego Bóg chce dla niego samego [...]”.<sup>54</sup> Taki punkt wyjścia otwiera wciąż nowe możliwości dialogu ze wszystkimi koncepcjami moralnymi, jakie istnieją we współczesnej kulturze.

## LA NEGAZIONE DELL'ETICA CRISTIANA NEL MONDO CONTEMPORANEO

### S o m m a r i o

L'autore riassume i problemi più scottanti della cultura post-modernista. Innanzitutto tocca l'eredità ateistica del secolo scorso (soprattutto quella di Hobbes, Heidegger, Sartre e pensatore americano – Z. Bauman). Il fondamentale piano della negazione del cristiano si fonda intorno al problema della libertà umana. Il discorso sulla libertà ha uno spessore enorme, vastissimo, che tocca tutti gli ambiti dell'agire umano: dalla filosofia alla teologia, dalla psicologia alla politica, dalla morale alla religione.

La coscienza morale è la proprietà più saliente e più qualificante dell'essere umano: quella che distacca maggiormente l'uomo dagli animali, conferendogli il potere di essere l'artefice di se stesso. È una cosa interessante che nella cultura post-informatica si sviluppa il concetto della coscienza morale come „coscienza senza senso di colpa”. Essa si presenta anche come l'esperienza senza responsabilità umana. Con tale esperienza nasce la pressione culturale verso la negazione dei valori cristiani. Nelle discussioni sulla libertà umana alcuni pensatori negano che l'uomo sia libero (così Spinoza, Schopenhauer, ecc.), altri affermano la totale libertà umana, senza limiti (così Hobbes, Nietzsche, Bauman, ecc). L'etica costruita sul questo piano antropologico si manifesta come „l'etica liberata dalle norme universali o l'etica permissiva”.

L'autore presenta nel suo articolo la tesi sulle controversie culturali. Il modello della cultura secolarizzata è l'uomo „libero e bello”. Nella cultura cristiana il modello è Gesù Cristo (*Veritatis splendor*). Egli non è soltanto il nostro Salvatore che con la sua passione, morte e risurrezione ci libera dal peccato e ci dona la grazia di Dio, perché possiamo partecipare alla vita divina, ma egli è anche il nostro modello etico. Tutti i misteri di Cristo costituiscono esempi per chi vuole seguire la sua condotta. Questo ultimo criterio si presenta come criterio personalistico per ogni uomo moralmente integrato.

---

<sup>54</sup> *Deus caritas est*, 9–11.



Ks. MARIAN SZYMONIK

Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego w Warszawie

## GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W SPOŁECZEŃSTWIE OBYWATELSKIM

Europejską kulturę ukształtowało wiele czynników. Niepowtarzalne jej bogactwo zostało ukształtowane dzięki dziedzictwu Akropolu, Kapitolu i Golgoty. Wyjątkową zaś rolę odegrały wartości ewangeliczne, takie jak: miłość bliźniego, bezinteresowność, przebaczenie i duch modlitwy oraz altruistyczne poświęcenie i współczucie. Nic zatem dziwnego, że tak rozumiane dziedzictwo Europy staje w opozycji do niektórych standardów tak zwanych nowoczesnych społeczeństw. Rewolucja ewangeliczna zostaje zastąpiona rewolucją, której naczelne hasła to: sukces, komercja i konsumpcja, hedonistyczne korzystanie z przyjemności i indywidualizm<sup>1</sup>. „Wyzwania niesione przez pluralizm wymagają wspólnej troski o godność człowieka i o te podstawowe wartości, które stanowią konieczny warunek humanizmu”<sup>2</sup>. Wyżej zacytowane słowa znakomitego badacza ponowoczesnej kultury mogą stanowić poniekąd motto naszych rozważań. Idzie o to, że tylko wtedy mówienie o społeczeństwie obywatelskim ma sens, gdy respektowane są fundamentalne wartości ludzkie, z wartością nadrzędną na czele, którą jest ludzka godność.

Problem jednakże w tym, że ani kategoria obywatelskości czy społeczeństwa obywatelskiego, ani kategoria ludzkiej godności nie poddają się łatwo klarownej i jednoznacznej obróbce teoretycznej. Znakomity polski badacz Jerzy Szacki zauważa, że w naukach społecznych powszechna jest świadomość, że pojęcie społeczeństwa obywatelskiego nie jest zrozumiałe samo przez się, przeciwnie: „wymaga stosunkowo długiego komentarza, który za każdym razem musi zaczynać się niemal od abecadła”. Ta wieloznaczność wspomnianego pojęcia zdaje się natomiast w ogóle nie przeszkadzać ideologom i politykom, a przeciwnie, w określonych sytuacjach może być dla nich wygodna<sup>3</sup>. Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego nie jest samoistne. Znaczy to, że gdy posługujemy się tym pojęciem, sięgamy zazwyczaj do innych pojęć. Z drugiej strony wartość tej kategorii polega na tym, że możemy dzięki niej naświetlić wiele problemów społeczno-politycznych<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Życiński, *Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka*, Kraków 2005, s. 34, 35.

<sup>2</sup> Tamże, s. 35.

<sup>3</sup> J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, red. J. Szacki, Kraków 1997, s. 6, 7.

<sup>4</sup> D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, s. 316.

Podobnie też kategoria ludzkiej godności, choć bardzo popularna zarówno wśród badaczy różnych dziedzin wiedzy, jak i w powszechnym użyciu, ujmowana bywa z punktu widzenia różnych tradycji filozoficznych czy religijnych. Dla pewnego uporządkowania na wstępie spróbujemy krótko ująć zagadnienie godności człowieka. Refleksja ta stanie się podstawą do dalszych dociekań, przez które zostanie, jak ufamy, pogłębione samo rozumienie „dignitas hominis”. Będąca bowiem podwaliną społeczeństwa obywatelskiego ludzka godność posiada aksjologiczny wymiar i decyduje o głębszym spojrzeniu na cały kontekst życia społecznego człowieka, nadając mu mądrościowy wymiar.

## 1. Filozofie godności człowieka

Truizmem jest stwierdzenie, że po II wojnie światowej mamy do czynienia z niebywałym wprost rozwojem problematyki antropologicznej. Stąd wiek XX bywa nazywany wiekiem antropologicznym. W rozwoju zainteresowania się problemami człowieka szczególne zasługi położyło chrześcijaństwo i Organizacja Narodów Zjednoczonych. Problem jednak w tym, że do przedstawicieli antropologii filozoficznej możemy zaliczyć tak przeciwstawne sobie kierunki ludzkiej myśli, jak: egzystencjalizm, personalizm i materializm dialektyczny<sup>5</sup>. W łonie samej współczesnej antropologii, która charakteryzuje się wielką różnorodnością, nastąpił ideowy rozkład człowieczeństwa. Przyczynili się do tego m.in. J. P. Sartre, Z. Freud i C. Levi-Strauss. Przeciwko takiej destrukcyjnej myśli w sprawach człowieka występuje szeroko rozumiany personalizm, który chce patrzeć na człowieka we wszystkich jego wymiarach<sup>6</sup>.

Paradoksalnie ten sam wiek XX, który ogłosił śmierć i koniec człowieka, stanowi jednocześnie epokę praw człowieka. Szczególnym punktem odniesienia jest w tym względzie wiekopomna Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Program myśli personalistycznej nie jest czysto teoretyczny. Zawiera w sobie istotny aspekt praktyczny. Chce uczyć sztuki bycia człowiekiem. Analizy teoretyczne mają przyczynić się do lepszego zrozumienia godności człowieka, bogactwa jego wewnętrznego świata. Może także przestrzegać przed spływaniem rozumienia natury ludzkiej. „«Być człowiekiem» oznacza nie tylko poznać naturę ludzką, ale również dążyć do jej pełnego rozwoju, szanując prawa każdej osoby ludzkiej, która nigdy nie może stać się narzędziem i rzeczą”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> W. Grana t, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 39.

<sup>6</sup> Tamże, s. 40. „Po śmierci Boga, pisze Józef Tischner, którą pod koniec minionego stulecia ogłosił światu ustami Zaratustry F. Nietzsche, nadszedł w XX w. czas na ogłoszenie śmierci człowieka. Rolę herolda odegrał francuski strukturalizm. [...] Strukturalizm doprowadził sprawę do końca – pozbawił człowieka jego własnego Ja. Dowodził, że ludzkie Ja, z którego od czasu Kartezjusza był tak dumny, jest jedynie maską, służącą do zasłonięcia bezosobowego «się»”. J. T i s c h n e r, *Śmierć człowieka*, „Akcent” 1998, nr 3(73), s. 180.

<sup>7</sup> W. Grana t, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 5, 6. Oczywiście należy pamiętać, że sam termin personalizm jest kategorią bardzo pojemną. Personalistą jest bowiem Mounier, jak

W najbardziej podstawowym rozumieniu godność – to szczególna wartość człowieka jako osoby, która pozostaje w relacjach interpersonalnych, w ostateczności do osoby Boga. O godności można mówić w różnych kontekstach i rozpatrywać ją z punktu widzenia rozmaitych nauk, a mianowicie filozofii, teologii, psychologii, socjologii, prawa czy nawet politologii<sup>8</sup>. Fundamentalne jest filozoficzne rozumienie godności ludzkiej. W kontekście rozważań filozoficznych mówimy o godności osobowej. I tak w sensie filozoficznym godność to taka właściwość człowieka, która wypływa z jego struktury bytowo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, a nigdy jako środek ludzkiego działania. Podstawą tak rozumianej godności jest akt istnienia człowieka, który jest mu udzielany przez duszę istniejącą w sobie jako podmiocie i stworzoną przez Boga. Ludzka dusza jako źródło życia i działania specyficznie ludzkiego, czyli rozumnego i wolnego, nie może bowiem zaistnieć inaczej, jak tylko przez stwórczą ingerencję Boga. Transcendencja człowieka przejawiająca się w ludzkich aktach osobowych czyni niedorzecznym przyjęcie powstania ludzkiej duszy przez działanie sił przyrody<sup>9</sup>.

Doceniając współczesne osiągnięcia personalistów w sprawie godności człowieka, należy jednak pamiętać, że kategoria „dignitas hominis” towarzyszy ludzkiej kulturze od bardzo dawna. Temat ten był szczególnie popularny w dobie renesansu i jest przez wielu historyków filozofii wprost uważany za symbol antropologii XV i XVI wieku<sup>10</sup>. Zgodnie ze swoim duchem eklektycznym antropologia renesansowa

---

i Maritain, a także Krapiec, Wojtyła i Tischner oraz przedstawiciele amerykańskiego personalizmu. Nazwa personalizm pochodzi od łac. słowa „persona” – osoba. Termin ten pierwotnie, w twórczości F. E. Schleiernachera określał ideę osobowego Boga, przeciwstawioną panteistycznej. Obecnie przez personalizm określa się doktrynę podkreślającą wartość człowieka jako osoby i postulującą jej pełną afirmację. Przez personalizm rozumie się także programy działań, które wspierają pełny rozwój osoby ludzkiej. W programach tych ma miejsce podporządkowanie wartości ekonomicznych i technicznych wartościom osobowo-duchowym. Do upowszechnienia pojęcia personalizmu przyczynił się Charles Renouvier, który dzielił filozofów na personalistów i apersonalistów, a także Wilhelm Stern. Obecnie mamy do czynienia z dużą różnorodnością nurtów personalistycznych. Taki stan rzeczy nie ułatwia jego klarownej i jednoznacznej charakterystyki. Stąd mamy wiele określeń personalizmu. Stanisław Kowalczyk stwierdza, że miano personalizmu nadaje się każdemu nurtowi filozoficznemu, religijnemu czy społecznemu, który spełnia następujące warunki: najpierw uznaje osobowy byt człowieka z materialno-duchowym wymiarem ludzkiej natury. Następnie uznaje rozumność człowieka i jego wrażliwość na wartości wyższe. Wreszcie uznaje nadrzędną wartość osoby względem struktur politycznych i ekonomiczno-społecznych oraz całego świata rzeczy. Ostatecznie, zdaniem Kowalczyka, personalizm przeciwstawia się skrajnym postaciom indywidualizmu i kolektywizmu. Uznając nieodzowność życia społecznego dla pełnego rozwoju ludzkiej osoby, personalizm sprzeciwia się wszelkim formom jej instrumentalizacji. M. Ż a r d e c k a, *Personalizm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 422, 423; S. K o w a l c z y k, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 304, 305.

<sup>8</sup> Z. C h l e w i ń s k i, Z. Z a l e s k i, *Godność*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1231, 1232.

<sup>9</sup> M. A. K r a p i e c, *Godność*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15.

<sup>10</sup> J. C z e r k a w s k i, *Etyczne aspekty renesansowych koncepcji godności człowieka*, [w:] *Człowiek i polityka. Księga jubileuszowa z okazji 65. Urodzin Profesora Jerzego Galkowskiego*, red. J. Kłos, A. Noras, Lublin 2002, s. 41. „W renesansowej literaturze, zajmującej się człowiekiem od strony przysługującego mu stopnia doskonałości, podawane są różnorodne filozoficzne i teologiczne racje godności człowieka. Racje filozoficzne dadzą się sprowadzić do pięciu najczęściej wymienianych: 1) przysługujące człowiekowi centralne miejsce we wszechświecie; 2) pogłębione rozumienie czło-

skumulowała w sobie najcenniejsze zdobycze zarówno chrześcijaństwa, jak i myśli antycznej, dotyczące godności człowieka. Problematyki godności człowieka nie sposób oderwać od chrześcijaństwa. Jest tak dlatego, że przesłanie o wyjątkowej pozycji człowieka wyczytujemy z ksiąg natchnionych. Biblia nie jest wprawdzie traktatem o godności człowieka, ale przecież tę ideę odnajdujemy już w Starym Testamencie. Godność człowieka jako obrazu Boga zostanie jeszcze potwierdzona i podniesiona w tajemnicy Słowa Wcielonego. Nic zatem dziwnego, że problematyka ta towarzyszyć będzie młodemu Kościołowi do tego stopnia, że godność ludzka może być uznana za syntezę myśli patrystycznej<sup>11</sup>. Tak więc trudno nie zauważyć, że idea godności człowieka jest głęboko zakorzeniona w myśli chrześcijańskiej, zarówno dawnej, jak i współczesnej, którą ze względu na nią (tj. godność) obdarzamy mianem personalizmu.

## 2. Człowiek w relacjach społecznych

Bardzo popularna dzisiaj kategoria społeczeństwa obywatelskiego może być wykorzystana na wiele sposobów w opisie życia społecznego. Można za jej pomocą ukazać historyczny rozwój instytucji politycznych i ekonomicznych. Posługując się nią, można także opisać zespół procedur i instytucji koniecznych do zaistnienia społeczeństwa obywatelskiego, czyli podkreślić aspekt formalny tej kategorii. Historia myśli politycznej podpowiada, że społeczeństwo obywatelskie było najczęściej pojmowane jako pewien ideał porządku społecznego. Ideał ten zawierał w sobie koncepcję porządku opartego na wolności oraz dobrze funkcjonującym życiu społecznym. W ten oto sposób, zdaniem Doroty Pietrzyk-Reeves, na plan pierwszy w rozumieniu kategorii społeczeństwa obywatelskiego wysuwa się jego normatywny charakter<sup>12</sup>. Warto też zaznaczyć, iż niejako u źródeł nowożytnego rozumienia społeczeństwa obywatelskiego znajdujemy jego powiązanie z kategorią cywilizacji. Pojęcia „cywilizacja” i „obywatelskość” były przez angielskich i szkockich autorów, aż do końca XVIII wieku, używane zamiennie<sup>13</sup>. Reperkusje

---

wieka jako mikrokosmosu; 3) wyróżniające człowieka uzdolnienia twórcze; 4) radykalna wolność samostanowienia; 5) nieśmiertelność duszy. Najczęściej zaś wymieniane racje teologiczne to: 1) stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga; 2) wcielenie; 3) odkupienie; 4) zmartwychwstanie ciała; 5) przeznaczenie człowieka do życia wiecznego”. Tamże, s. 49. Rzetelne opracowanie problemu godności człowieka w perspektywie historycznej znajdujemy m. in. u Juliusza Domańskiego: zob. J. Domański, *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, [w:] *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, red. J. Rudniański, K. Murawski, Warszawa 1985, s. 11–71; tenże, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz o nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.

<sup>11</sup> F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 23–26.

<sup>12</sup> D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego...*, s. 299.

<sup>13</sup> „Dla Fergusona, Hutchesona, Smitha, Millara, Hume’a i innych społeczeństwo obywatelskie oznacza społeczeństwo ucywilizowane czy też ogładzone, dobrze wychowane, w odróżnieniu od nieokrzesanego, barbarzyńskiego czy dzikiego. Co sprawia, że społeczeństwo staje się obywatelskie? Dla Szkotów obywatelskość wiąże się z wychowaniem, odpowiednią wiedzą i manierami, wyrażającymi respekt dla rozumnej wrażliwości innych”. Ch. G. A. Bryant, *Obywatelski naród, obywa-*

takiego powiązania społeczeństwa obywatelskiego z ucywilizowaniem odnajdujemy i współcześnie. Idzie o to, że liczące się zachodnie środowiska opiniotwórcze uznały upadek komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej za triumf idei i instytucji Zachodu. Uznano także, że zwycięstwo „demokratycznego kapitalizmu” oznacza, jak to określił Francis Fukuyama, koniec historii<sup>14</sup>.

Z historycznego punktu widzenia można mówić o dwóch podstawowych koncepcjach rozumienia społeczeństwa obywatelskiego. Pierwsza, to wywodząca się od Arystotelesa tradycja republikańska. Druga wielka tradycja społeczeństwa obywatelskiego, to – mająca swój początek pod koniec XVII wieku – tradycja liberalna. U początków jest ona związana z nazwiskami Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a, a pełne rozwinięcie znajduje w filozofii szkockiego oświecenia. Jeśli idzie o republikański model społeczeństwa obywatelskiego, to jego istota sprowadza się do myślenia o społeczeństwie w kategoriach wolnej wspólnoty politycznej i jej dobru. W centrum uwagi stoi to, co publiczne. Status obywatela wiąże się przede wszystkim z obowiązkiem troski o dobro publiczne. Podkreślona zostaje także rola praktykowania cnót obywatelskich z cnotą sprawiedliwości na czele. Natomiast w modelu liberalnym społeczeństwa obywatelskiego wyakcentowana zostaje przede wszystkim niezależność i wolność jednostek, które mają być chronione przez państwo. Społeczeństwo obywatelskie w tym rozumieniu – to niejako przestrzeń usytuowana między jednostką a państwem, której państwo nie może naruszać. W tej przestrzeni ma miejsce realizacja świętych praw jednostki szczególnie w obszarze ekonomii. Wolnorynkowe rozumienie gospodarki zajmuje miejsce centralne w liberalnej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego<sup>15</sup>.

Jak zatem widać, sprawą dużej wagi w charakterystyce społeczeństwa obywatelskiego jest właściwe ukazanie relacji między jednostką a społeczeństwem. Warto w tym miejscu odwołać się do ustaleń znakomitego francuskiego myśliciela Jakuba Maritaina. Krytykując nowoczesny liberalizm, francuski filozof posługuje się rozróżnieniem jednostki i osoby, przez co naraża się na krytykę. Przy całej kontrowersyjności tego rozróżnienia, należy jednak zauważyć, że jest ono dość dogodne dla naświetlenia relacji człowieka do społeczności. Pojęcie osoby zawiera w sobie „coś Boskiego, czym jest duch”. Godność bytu osobowego związana jest z nieśmiertelną duszą. Ten czynnik decyduje też o tym, że osoba, jak powtarza Maritain za św. Tomaszem, to coś najszlachetniejszego i najwznioślejszego w całej naturze<sup>16</sup>. Natomiast kategoria jednostki odnosi się zarówno do człowieka, jak i do zwierzęcia, rośliny, mikroba i atomu. Jako jednostka człowiek potrzebuje pomocy ze strony społeczności i jest podporządkowany dobru społecznemu.

---

*telskie społeczeństwo, obywatelska religia*, przekł. E. Woydyłło-Osiatyńska, [w:] *Ani książę, ani kupiec: obywatel...*, s. 208.

<sup>14</sup> J. Gray, *Od postkomunizmu do społeczeństwa obywatelskiego: powrót historii i zmierzch zachodniego modelu*, przekł. B. Szacka, [w:] *Ani książę, ani kupiec: obywatel...*, s. 260.

<sup>15</sup> D. Pietrzyk-Reeves, *Społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1281–1285.

<sup>16</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz, Rousseau*, przekł. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 51, 52.

Natomiast w aspekcie życia osobowego społeczność zostaje podporządkowana człowiekowi jako osobie. „Tak więc, konkluduje swój wywód francuski tomista, każda indywidualna osoba, jako jednostka, część społeczności, istnieje dla społeczności i powinna w razie potrzeby poświęcić dla niej swoje życie. Ale jako dla osoby, której celem jest Bóg, społeczność istnieje dla niej, daje jej dostęp do życia moralnego, duchowego i do dóbr boskich, dostęp, który jest właściwym celem osobowości”<sup>17</sup>.

Wyróżnione przez Maritaina kategorie człowieka jako jednostki i człowieka jako osoby dość dobrze pokrywają się z dwoma funkcjonującymi dziś obrazami człowieka. Pierwszy traktuje człowieka jako egzemplarz zbiorowiska i widzi w człowieku najdoskonalszy produkt ewolucji przyrodniczej i społecznej. Drugi – to, krótko mówiąc, personalistyczna, osobowa wizja człowieka, która jest szczególnym dziedzictwem kultury chrześcijańskiej<sup>18</sup>. W dobie współczesnej jesteśmy, jak to podkreśla znakomity polski filozof Mieczysław Albert Krąpiec, świadkami wielkiego zagrożenia owej osobowej wizji człowieka. Zagrożenie płynie przede wszystkim z dwóch stron. Najpierw ze strony wybujałego rozwoju nauk technicznych, a następnie z coraz intensywniejszej socjalizacji życia. To instrumentalne potraktowanie człowieka ma miejsce zarówno w ustrojach społecznych dyktatorskich, jak i liberalistycznych. Zdaniem znakomitego lubelskiego filozofa, dla ratowania człowieka potrzebna jest swego rodzaju kulturowa rewolucja na płaszczyźnie naukowej, religijnej i filozoficznej. Szczególną rolę powinna tu odegrać filozofia. Skoro źródło zagrożenia wytrysnęło pierwotnie na jej polu, stąd jej powinna przyspaść rola pogłębionego spojrzenia na człowieka jako osobowy byt działający. Taka filozoficzna praca mogłaby stanowić bardzo wdzięczny temat wielu prac uniwersyteckich, zwłaszcza uniwersytetów humanistycznych<sup>19</sup>. Niezależnie jednak od perspektywy badawczej, ustalenie relacji między człowiekiem a społeczeństwem nie jest łatwe. Podstawowa trudność tkwi w tym, że zarówno osoba, jak i społeczność, to dwa byty suwerenne, mające autonomiczne cele. Człowiek jako osoba posiada swoje suwerenne prawa, ale i społeczność wolnych osób posiada swoje prawa suwerenne<sup>20</sup>. Z pomocą w rozwiązaniu tej trudności przychodzi związana z personalistycznymi nurtami filozofii koncepcja dobra wspólnego. W aspekcie swoich działań osobowych człowiek jest celem społeczeństwa i jako taki jest niezależny i niezwiązany nakazami i zakazami społecznymi. W tym kontekście rola społeczności sprowadza się do umożliwienia człowiekowi jak najpełniejszej realizacji jego osobowych potencjalności w aspekcie ludzkiego poznania, wolnego działania i miłości na płaszczyźnie nauki, moralności i religii. Natomiast wszędzie tam, gdzie wchodzi w grę dobra materialne, jako określone i konieczne środki do realizowania przez społeczność wspólnego dobra rozumianego oso-

<sup>17</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, s. 52–54.

<sup>18</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 150.

<sup>19</sup> Tamże, s. 149, 150.

<sup>20</sup> Tamże, s. 157.

bowo, człowiek zostaje przyporządkowany społeczności i jej w sposób wolny powołanej władzy<sup>21</sup>.

Jednak nawet najbardziej trafna teoria nie łagodzi postępującego coraz bardziej w dobie współczesnej napięcia między nowoczesnym społeczeństwem a człowiekiem. Z punktu widzenia bowiem dzisiejszych technokratów, im lepiej będzie funkcjonować nowoczesne społeczeństwo, w sensie jego technicznych rozwiązań i procedur, tym bardziej będzie zbliżać się do swego ideału. Tymczasem spisano już całe tomy różnorodnej literatury zarówno religijnej, jak i świeckiej proveniencji, które dobitnie stwierdzają, iż nie ma prostego przełożenia między coraz lepiej funkcjonującymi rozwiązaniami społecznymi a coraz bardziej godnym życiem człowieka. Sprawa godnego życia człowieka w jakkolwiek pojętej społeczności jest bardziej złożona niż techniczne rozwiązania funkcjonowania społeczeństw. Ponadto dla personalisty już sam nowoczesny język socjologii i ekonomii może budzić zastrzeżenia. Idzie zwłaszcza o kategorię „zarządzania zasobami ludzkimi”, która staje się przedmiotem wykładów i książkowych publikacji. To, co dla politologa czy socjologa jest czysto techniczną kategorią pozwalającą oddać określony problem ekonomiczno-społeczny, dla personalisty jest argumentem na coraz bardziej instrumentalne traktowanie człowieka, po prostu jako zwykłego towaru, którym należy odpowiednio zadysponować<sup>22</sup>. Jakkolwiek patrzenie na kwestie społeczne z perspektywy rzetelnego humanizmu i personalizmu jest dość łatwym łupem wielu krytyk, chociażby z prostego powodu, a mianowicie małej precyzji w toku prowadzonych wywodów (duża trudność w precyzyjnym określeniu terminów: personalizm i humanizm, a także wspólnej im kategorii godności ludzkiej), to z drugiej strony zawiera ono w sobie spory ładunek optymizmu w patrzeniu na człowieka i jego dzisiejszy świat. Jeżeli bowiem w relacji: człowiek – społeczeństwo istotny akcent pada na rozwój osobowych możliwości człowieka, a te ze względu na istnienie czynnika duchowego w ludzkim byciu są poniekąd nieskończone, to mówienie o końcu historii ze względu na wyczerpanie technicznych możliwości funkcjonowania określonego modelu społecznego (w tym wypadku zachodnia demokracja rozumiana jako taki kres) jest po prostu niedorzeczne. Bowiem historycznie uwarunkowane modele życia społecznego pełnią w tej personalistycznej perspektywie jedynie rolę służebną wobec osoby. I jest czymś normalnym, że ich konkretne aplikacje się wyczerpują, ale to nie oznacza, że wyczerpują się możliwości ludzkiego ducha.

Swoistego rodzaju przestrogą przed zbytnią gloryfikacją liberalnych modeli społeczno-ekonomicznych są z pewnością badania znakomitej myślicielki Hannah Arendt. Ta wybitna uczennica luminarzy współczesnej filozofii niemieckiej (Heideggera, Husserla i Jaspersa) podkreśla w swoich badaniach, iż indywidualistyczny liberalizm zawiera w sobie ukryte niebezpieczeństwa, które mogą prowadzić, choć to brzmi paradoksalnie, do totalitaryzmów. Do takiego wniosku

<sup>21</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba...*, s. 158, 159.

<sup>22</sup> J. Galarowicz, *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005, s. 276.

upoważniają jej analizy dotyczącego zjawiska mas. Jej zdaniem, człowieka mas charakteryzuje nie tyle brutalność czy prymitywizm, ile przede wszystkim jego izolowanie i brak normalnych kontaktów społecznych. Masy wyrastają bowiem z elementów bardzo zatowimowanego społeczeństwa<sup>23</sup>. Bliska prawdy jest zatem następująca konkluzja dotycząca relacji człowieka do społeczeństwa. Ujmowanie tej relacji od strony li tylko struktur społecznych może prowadzić do ich absolutyzacji. Natomiast spojrzenie na tę relację od strony człowieka, który poprzez uczestnictwo w życiu zbiorowym realizuje osobowo rozumiane dobro wspólne, prowadzić może do absolutyzacji człowieka, rozumianej jako maksymalny rozwój własnych potencjalności, co w żaden sposób nie szkodzi drugim. Bowiem im bardziej człowiek staje się ludzki, poprzez swój integralny rozwój, tym bardziej ludzkie staje się społeczeństwo<sup>24</sup>.

### 3. Aksjologia społeczeństwa obywatelskiego

„Podstawowym mankamentem liberalno-indywidualistycznej demokracji, pisze w zakończeniu swoich rozważań o aksjologicznych podstawach demokracji Stanisław Kowalczyk, jest propozycja aksjologicznej pustki w życiu społeczno-politycznym. Postulaty całkowitej separacji państwa i religii, a tym bardziej postulat etycznej neutralności państwa, redukują demokrację do ram jurydyczno-proceduralnych”<sup>25</sup>.

Z wcześniejszych rozważań o godności człowieka wynika, że jest ona związana na płaszczyźnie jej uzasadniania z dwoma sprawami. W aspekcie uzasadnienia o charakterze naturalnym, filozoficznym wiąże się z ludzką wolnością. Natomiast w aspekcie uzasadnień teologiczno-filozoficznych, sięgających sfery nadprzyrodzoności, dotyka kwestii religii. Gdy idzie o kwestię pierwszą, to należy po prostu powtórzyć, że aksjologię społeczeństwa obywatelskiego wyznaczają dwa niejako podstawowe aksjomaty. Podstawowy aksjomat dotyczy respektowania zasady wolności i nie budzi żadnych kontrowersji. Społeczeństwo obywatelskie to takie, które zapewnia realizację ludzkiej wolności poprzez swobody obywatelskie. Drugi aksjomat wypływa z pierwszego. To, co jest istotą swobód obywatelskich, musi być jakoś skodyfikowane. Kodyfikacja taka przyjmuje formę katalogu praw człowieka. Nie ma chyba bardziej popularnej kategorii, używanej tak powszechnie w odniesieniu do życia społecznego, jak właśnie prawa człowieka. I w tym momencie, to znaczy, że prawa takie są i przysługują wszystkim ludziom, zgoda powszechna

<sup>23</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, przekł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 367; A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005, s. 148.

<sup>24</sup> Oczywiście zawsze można zgłaszać zastrzeżenia, że takie absolutyzowanie człowieka jest nieuprawnione i może być pojęte np. jako zabobon. Wydaje się jednak, że mniej zgodne z ludzką naturą i przynoszące wielkie szkody w życiu społecznym są wszelkie próby redukcjonistycznych ujęć fenomenu ludzkiego. Nawet jeśli są one przedstawiane w formie żartobliwie-trywialnej. J. B o c h e Ń s k i, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 56–59.

<sup>25</sup> S. K o w a l c z y k, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 188.



się kończy. Właściwie owa zgoda kończy się na stwierdzeniu, że one są, bo ich odnośnienie do każdego człowieka nawet dziś budzi zastrzeżenia w wielu obszarach ludzkiego globu. Główny problem dotyczy uzasadnienia praw człowieka. W sposób szczególnie drażliwy pojawia się tu kwestia prawa naturalnego i problem aksjologicznej wartości prawa stanowionego.

Staje się zatem zrozumiałe, że używanie sformułowania standardy społeczeństwa obywatelskiego i związanego z nim państwa prawa – to dość poważne uogólnienie. Na płaszczyźnie wiedzy popularno-publicystycznej dyskusja na temat przywołanych wyżej zagadnień daje się niekiedy sprowadzić do przepychanki ideologicznej między różnymi koncepcjami życia społecznego czy też szerzej, różnymi światopoglądami. Dlatego wydaje się, że debata publiczna w kwestii godności człowieka w społeczeństwie obywatelskim i związanymi z nią prawami człowieka musi z należytymi rygorami respektować prawdę. Bez tej kategorii dyskusja z merytorycznej przeradza się w ideologiczną i z natury rzeczy musi prowadzić do wręcz cynicznego relatywizmu. Pluralistyczny świat ponowoczesnej doby nauczył nas widzenia wielu rzeczy w perspektywie opcji. Przyjęcie w sposób nieograniczony zasady tolerancji dawać może następujący efekt: zostajemy każdy przy swoim w sprawach najbardziej istotnych dla ludzkiego życia, takich jak kwestie moralno-prawne i moralno-religijne. Natomiast w kwestiach gospodarczych poddajemy się dyktatowi ekonomicznemu. Czy tak funkcjonujące społeczeństwo zasługuje na miano obywatelskiego i czy jest w stanie należycie respektować ludzką godność w integralnym jej widzeniu? Należy chyba zgłosić pewną wątpliwość.

Dlatego wydaje się, iż niejako pewnym paradygmatem w należytym naświetleniu pozycji osób ludzkich w nowoczesnych społeczeństwach są słowa zapisane w *Veritatis splendor*: „Tak zatem pogłębiona wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należny respekt dla decyzji sumienia stanowi niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury. Wrażliwość ta, sama w sobie autentyczna, wyraża się na różne sposoby, mniej lub bardziej odpowiednie. Niektóre jednak odchodzą od prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga i Jego obrazie i dlatego muszą zostać skorygowane lub oczyszczone w świetle wiary” (*Veritatis splendor* nr 31)<sup>26</sup>. W przekonaniu Jana Pawła II zauważenie nierozzerwalnego związku między prawdą i wolnością ma bardzo doniosłe znaczenie dla ludzkiej egzystencji na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej. Integralny obraz człowieka musi zawierać w sobie podkreślenie transcendentnego wymiaru godności człowieka (*Veritatis splendor*, nr 99)<sup>27</sup>.

Jeżeli chce się, by mówienie o godności człowieka we współczesnym świecie miało rzeczowy charakter, a nie było tylko pustą deklaracją ideową, należy podej-

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 741, 742.

<sup>27</sup> „Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo”. Tamże, s. 814, 815.

mować poważne dyskusje filozoficzne i teologiczne. W epoce nowożytnej w ciągu, jak to podkreśla Vittorio Possenti, ostatnich czterech wieków mamy wprawdzie do czynienia ze sprowadzaniem wszystkiego do płaszczyzny antropologicznej, co jednakże wcale nie oznacza, iż w sprawie człowieka wiemy coś więcej. Przeciwnie, mamy do czynienia raczej ze swoistym paradoksem, który polega na tym, że „im bardziej staramy się określić prawa człowieka oraz działania i manipulacje na nim, tym mniej wiemy, kim on jest”<sup>28</sup>. Podstawowa oś współczesnego sporu o człowieka da się określić jako polemika między humanizmem i antyhumanizmem. Scjentyistycznie i strukturalistycznie nachylona myśl postmodernistyczna obala pojęcie humanizmu. Rozpad humanizmu wiąże się z rozmontowaniem metafizyki i metafizycznego spojrzenia na człowieka. „Nie może być już humanizmu, ponieważ rozpadł się jego podmiot”<sup>29</sup>. Tymczasem wydaje się, że sprawa humanizmu jest wieczna, ponieważ dotyczy człowieka. W tym kontekście należy stwierdzić, iż nawet humanizm tomistyczny nie umarł. Przeciwnie, myśl Akwinaty stwarza możliwości jego odrodzenia. Jest tak dlatego, ponieważ newralgicznym punktem antyhumanistycznego ataku jest odrzucenie samej idei natury ludzkiej<sup>30</sup>. Powrót do rzeczowego mówienia o ludzkiej godności musi być uwarunkowany odrodzeniem metafizycznego ujmowania spraw ludzkich. Dlatego, zdaniem Possentiego, humanizm Tomaszowy może przyczynić się do odrodzenia kultury. Humanizm Tomasza, będący szczytowym wyrazem humanizmu chrześcijańskiego i dokonujący rehabilitacji człowieka w Bogu, jest także humanizmem cywilnym, uznającym własne prawa rzeczywistości, która przecież pochodzi od Boga-Stwórcy. „Taki cywilny humanizm, konkluduje swój wywód włoski myśliciel, mógłby znaleźć swoje najwyższe urzeczywistnienie, stając się podstawą dla Zachodu. Jeruzolima, Ateny, Rzym są dlań pewniejszym spoiwem aniżeli technika i euro. W tym humanizmie cywilnym i politycznym nie może zostać zapomniana... pedagogiczna funkcja prawa, polegająca na tym, że prawo, zamiast poprzestawać na uznawaniu niemal każdego zachowania, poprzez kryteria ocen wskazuje kierunek dobra wspólnego i cnót obywatelskich. Pedagogiczna racjonalność prawa stanowionego opiera się na prawie naturalnym: prawo stanowione jest wyjaśnieniem albo sprecyzowaniem tego, co w prawie naturalnym pozostaje nieokreślone”<sup>31</sup>.

Można powiedzieć, że choć w obecnej dobie ponosi klęskę naiwny, świecki dziewiętnastowieczny triumfalizm głoszący wyzwolenie człowieka, to nie ozna-

---

<sup>28</sup> V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, przekł. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 247. „Czy na początku ponowoczesności nie powinna znaleźć się jakaś *Oratio de hominis ambiguitate*? Czy historia tragedii nie nauczyła nas, że człowiek jest bytem ambiwalentnym, dynamicznym w dobru i w zlu, ciągle otwartym na te dwie możliwości? Ambiwalencja człowieka odbija się w fundamentalnej ambiwalencji kultury, w której wahadło może przechylić się z jednego skrajnego położenia w drugie. O ile niegdyś człowiek był uważany za istotę prometejską, zdolną do pełnej autodeterminacji i pełnego samowyzwolenia, o tyle dzisiaj horyzonty bardzo się zacieśniły: człowiek nie jest już uważany za byt tytaniczny, lecz za istotę słabą i ograniczoną”. Tamże, s. 249.

<sup>29</sup> Tamże, s. 250.

<sup>30</sup> Tamże, s. 333–335.

<sup>31</sup> Tamże, s. 337, 338.

cza, iż należy zrezygnować na sposób dekadencji z możliwości budowania świata „coraz bardziej ludzkiego”. To prawda, że „humanizm przestał już być dumną doktryną”, natomiast „stał się solidarny z głosem sumienia prostych ludzi, potrafiących trafnie wskazać na różnicę między tym «co ludzkie» a tym, «co nieludzkie»”<sup>32</sup>. Z powyższych uwag włoskiego filozofa jasno widać, że bardzo trudno mówić w sposób rzeczowy o godności człowieka bez takich kategorii filozoficznych, jak: ludzki podmiot, osoba ludzka czy ludzka natura. Zatem bez metafizycznego aspektu ujęcia ludzkiej godności mówienie o niej oraz o humanistycznych standardach nowoczesnych demokracji pozostaje słabo udokumentowaną deklaracją ideologiczną. Godność ludzka bowiem to coś więcej niż godność obywatela, choć i ta ma bardzo długą tradycję filozoficzną. To prawda, że taka obywatelska godność wiąże się z posiadaniem pełni praw, które ją zabezpieczają<sup>33</sup>. Niemniej jednak sama godność ludzka nie wyczerpuje się w prawach obywatelskich, bo przecież ona jest dla nich podstawą. Godność człowieka przedstawiana w bardzo różnych tradycjach antropologicznych jawi się jako wartość fundamentalna i niestopniowalna. Absolutny i obiektywny charakter ludzkiej godności zostaje zachowany niezależnie od tego, czy jest ona opisywana i uzasadniania językiem li tylko filozoficznym, czy także religijno-teologicznym<sup>34</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć, że kategoria ludzkiej godności jest obecna w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, jako podstawa i obiektywistyczna motywacja ludzkich praw w tejże deklaracji zawartych<sup>35</sup>. W myśl Deklaracji przyrodzona ludzka godność, istniejąca niezależnie od czyjejkolwiek woli, w tym także woli państw, jest podstawą praw człowieka<sup>36</sup>. Jako przyrodzona jest ludzka godność oparta na naturze człowieka, która jest rozumna i obdarzona sumieniem<sup>37</sup>. W ten oto sposób normy podane przez Powszechną Deklarację stanowią sposób kodyfikacji niepisanego prawa naturalnego, wypływającego z natury ludzkiej i związanej z tą naturą ludzkiej godności<sup>38</sup>. Chociaż Deklaracja nie ustanawia praw człowieka, „lecz tylko je precyzuje, kodyfikuje, głosi ich uznanie, popieranie, poszanowanie, zachęca do prze-

---

<sup>32</sup> J. Strzelecki, *Niegodność i godność człowieka w wieku XX*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkowski, Lublin 1994, s. 143. Syntezę nowoczesnych redukcjonistycznych ujęć człowieka, które leżą u podstaw współczesnego dramatu ludzkości, może stanowić następująca wypowiedź Romano Guardiniego: „Nikt świadomy swego człowieczeństwa nie powie, że odnajduje siebie w obrazie czy bilogicznym, czy psychologicznym, czy socjologicznym, jaki przedstawia nowoczesna antropologia. Są to zawsze tylko aspekty poszczególne, właściwości, powiązania – ale nie sam człowiek. Mówi się o człowieku, ale się go nie widzi. Chce się go dotknąć, ale nie można go dosięgnąć ani pochwycić. Obejmuje go statystyka, daje mu się miejsce w organizacjach, używa się go do różnych celów, ale staje się wtedy wobec dziwnego widowiska – przerażającego i groteskowego, że to wszystko odnosi się tylko do widma”. R. G u a r d i n i, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przekł. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 67.

<sup>33</sup> M. Ś r o d a, *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993, s. 44.

<sup>34</sup> Tamże, s. 105.

<sup>35</sup> H. A n d r z e j c z a k, *Filozoficznoprawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, z. 2, s. 83.

<sup>36</sup> Tamże, s. 86.

<sup>37</sup> Tamże, s. 88–90.

<sup>38</sup> Tamże, s. 95.

strzegania”, to wcale nie oznacza, że ujmuje i prawa ludzkie, i ich podstawę, czyli ludzką godność w sposób statyczny<sup>39</sup>. Przeciwnie, „mimo niezmienności podstaw, treść ludzkiej godności kształtuje się historycznie”. Ludzkie działanie tak jednostkowe, jak i społeczne przyczynia się bowiem do coraz lepszego rozumienia godności. Dokonuje się to poprzez postęp ekonomiczny, społeczny, cywilizacyjny i kulturalny. Ujęty przez Deklarację poziom godności to wzorzec i standard. Co nie oznacza, że ten bogaty katalog uprawnień osobistych, ekonomicznych, społecznych i kulturalnych nie może być dalej ubogaczany<sup>40</sup>. Na przyrodzony charakter ludzkiej godności wskazują także inne, późniejsze dokumenty międzynarodowe, takie jak: Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, Paryska Karta Nowej Europy, Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, Afrykańska Karta Praw Człowieka<sup>41</sup>. Zatem przyrodzona godność osoby ludzkiej jawi się jako powszechnie akceptowana zasada systemów ochrony praw człowieka w całym szeregu ważkich dokumentów międzynarodowych<sup>42</sup>. Należy też podkreślić, że kategoria godności trafiła do języka prawnego z filozofii „i posiada silne zabarwienie aksjologiczne”<sup>43</sup>. Ponadto należy dodać, że choć dzisiaj w ponowoczesnym świecie pojęcie godności może być różnie rozumiane, to jednak jego obiektywistycznego charakteru broni także fakt, że w kodeksach karnych krajów Europy i Ameryki odnajdujemy odpowiednie artykuły, które przewidują bardzo surowe sankcje za naruszenie cudzej godności<sup>44</sup>.

#### 4. Polityka i mądrość

„Począwszy od XVI wieku, pisze Maritain, nastąpił charakterystyczny przewrót w świecie nowożytnym. Cały ten porządek intelektualny załamał się. Pojęciem świata nowożytnego określam epokę, która kończy się na naszych oczach, nie była ona światem harmonii różnych rodzajów mądrości, ale okresem konfliktu mądrości i nauk, i zwycięstwa nauki nad mądrością”<sup>45</sup>. Diagnoza francuskiego myśliciela jest ciągle aktualna, ponieważ w nowoczesnym świecie zwycięstwo nauki nad mądrością wyznacza paradygmaty współczesnego życia intelektualnego, jak również oddziałuje na jakość życia społeczno-politycznego. Tymczasem należy pamiętać, że kulturę chrześcijańską, podobnie jak każdą kulturę, zdają się określać postacie filozofa, proroka oraz świętego i mistyka. Do kultury chrześcijańskiej fi-

<sup>39</sup> H. Andrzejczak, *Filozoficznoprawne...*, s. 84.

<sup>40</sup> Tamże, s. 90–91.

<sup>41</sup> J. Krukowski, *Godność ludzka podstawą praw i wolności człowieka w umowach międzynarodowych*, [w:] *Kultura i prawo. Materiały I Międzynarodowej Konferencji na temat: Postawy jedności europejskiej. Lublin 23–25 września 1998*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 185–191; J. Zajądło, *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1989, R. 51, z. 2, s. 106, 107.

<sup>42</sup> J. Krukowski, *Godność ludzka...*, s. 191.

<sup>43</sup> J. Zajądło, *Godność jednostki...*, s. 109.

<sup>44</sup> M. Ossowska, *Normy moralne w obronie godności*, „Etyka” 1969, nr 5, s. 7.

<sup>45</sup> J. Maritain, *Nauka i mądrość*, przekł. M. Reutt, Warszawa–Ząbki 2005, s. 43.

lozof trafił z antycznej Grecji, natomiast prorok z tradycji żydowskiej. W dobie średniowiecza dołączył do nich święty i mityk. Wspomniane wyżej postacie poprzez swoją mądrość i styl życia wyznaczają standardy postępowania dla pozostałych członków społeczeństwa<sup>46</sup>. Wobec postępującej erupcji życia politycznego uświadamiamy sobie, jak bardzo także dzisiejsze społeczeństwa potrzebują tego typu wzorów, jako swoistych punktów odniesienia. Sporządzanie nowych deklaracji, nawet o charakterze międzynarodowym, na temat ochrony godności człowieka pozostanie martwą literą bez egzemplifikacji możliwości jej jak najpełniejszego spełnienia w określonym kontekście społecznym. Idzie między innymi o to, że i dzisiejsze demokracje nie mogą się obyć bez filozofów. Filozof, stając na straży wolności myśli i słowa, broni samej wolności, która jest podstawą ładu społecznego. Jego rola polegać może również na przypominaniu o absolutnym i niezmiennym charakterze prawdy, która stanowi wielki filar życia społecznego. Staje się wreszcie w społeczności świadkiem wielkiej godności myśli i tego, co w człowieku wieczne. Z takiej perspektywy może filozof podejmować także krytykę wielu tych rzeczy, do których w sposób naiwny są przywiązani pozostali członkowie społeczeństwa<sup>47</sup>. Zdaniem Maritaina, filozof to „racjonalizujący prorok lub wieszcz”. Spełnia on poniekąd rolę mistyczną i religijną. Poprzez głębię własnych doświadczeń duchowych poznaje prawdy dotyczące ludzkiego życia i może wskazywać kierunek innym. Jego zadanie nie jest czysto teoretyczne, gdyż powinien, znając wagę wartości najwyższych dla życia społecznego, zabiegać o nie i dawać im świadectwo. Poprzez wierność zasadom i rzetelne poszukiwanie prawdy filozof staje się obrońcą centralnych wartości cywilizacji<sup>48</sup>. Zatem szczególna rola przypada filozofom w społeczeństwach będących w stadium transformacji<sup>49</sup>.

Aktualność myśli Maritaina w kwestii godnego urzędowania społeczno-politycznego wymiaru ludzkiej egzystencji polega i na tym, że francuski filozof zdaje sobie sprawę z tego, iż w kwestii wyjaśniania ludzkiej godności i jej zabezpieczania poprzez prawa człowieka mamy do czynienia ze zderzeniem się zasadniczo odmiennych filozofii politycznych. Przy rozważaniu tego problemu francuski myśliciel posługuje się bardzo ciekawym obrazem gry na instrumencie. W jego bowiem przekonaniu „na tej samej klawiaturze” można grać muzykę w harmonii lub dysharmonii z godnością człowieka. „Można sobie wyobrazić, pisze Maritain, że zwolennicy społeczeństwa typu liberalno-indywidualistycznego, komunistycznego czy personalistycznego wypiszą podobne, może identyczne, listy praw człowieka. Nie będą jednak oni tak samo grać na tym instrumencie. Wszystko zależy od naczelnej wartości, zgodnie z którą prawa te będą uporządkowane i będą się wzajemnie ograniczały”<sup>50</sup>. Dlatego wydaje się, że istotną sprawą dla właściwego fun-

<sup>46</sup> E. Niesyty, *Jacquesa Maritaina koncepcja roli filozofa w demokratycznym świecie*, [w:] *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk, Lublin 2004, s. 457.

<sup>47</sup> Tamże, s. 461.

<sup>48</sup> Tamże, s. 462, 463.

<sup>49</sup> Tamże, s. 464.

<sup>50</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, Kraków 1993, s. 114, 115. O wielkim

kcjonowania nowoczesnych społeczeństw demokratycznych jest nieograniczanie dyskursu na ich temat do zagadnień li tylko strukturalnych, uwzględniających najwyżej jakieś badania z zakresu politologii, socjologii, psychologii społecznej czy też „piar”. Ponadto kwestia godności człowieka w nowoczesnym społeczeństwie nie może się ograniczać do formuł i podręczników kodeksów prawa oraz do, skądinąd ważnych, zapisów zawartych w konstytucjach krajowych i ich prawodawstwie czy też w ważkich dokumentach o randze ogólnościatowej. Właściwe bowiem pojmowanie ludzkiej godności wiąże się bowiem z całym kontekstem pojmowania wartości wyższych, gdzie poważną rolę odgrywają odniesienia zarówno historyczne, a przede wszystkim filozoficzne i religijne. Siłą rzeczy napotykaemy w tym miejscu problem relacji tradycji chrześcijaństwa, która niesie z sobą wielkie dziedzictwo o godności człowieka, do aksjologii struktur unijnych w dzisiejszej Europie. Jednym z punktów wyjścia w dyskusji na ten temat może być Maritainowska propozycja demokracji personalistycznej o charakterze chrześcijańskim. W modelu tym zostają zaniechane błędy przeszłości, natomiast w duchu poszanowania autonomii tego, co świeckie i tego, co duchowe, próbuje się ukazać głębsze spojrzenie na człowieka i jego miejsce w kontekście społecznym<sup>51</sup>. Głębsze spojrzenie na życie społeczno-polityczne prowadzi do wniosku, że polityka nie jest tylko prostą techniką w odniesieniu do spraw publicznych. Przeciwnie, jako realizacja sprawiedliwości ma naturę etyczną. Zatem ważne jest spotkanie polityki i filozofii moralnej. Poprzez kontekst moralny i społeczny spotykają się z sobą także polityka i wiara. Rola wiary w tym spotkaniu nie polega na wchodzeniu w kompetencje państwa, ale na udziale „w oczyszczaniu rozumu” i pomocy we właściwym rozpoznaniu tego, co sprawiedliwe. Nie tylko zresztą w rozpoznaniu, ale także w realizacji ideałów sprawiedliwości wiara może nieść pomoc (Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 28)<sup>52</sup>. Co do chrześcijańskiego zaangażowania w sprawy publiczne pewną normę, może nawet swoisty paradygmat, może stanowić postawa starożytnych ojców chrześcijaństwa wobec świata. W zakończeniu znakomitej książki na ten temat pisze Dariusz Karłowicz: „To ważny element filozoficznego testamentu ojców. Dobrze widać go w ich postawie otwartości, która nie jest naiwna. To

---

znaczeniu filozofii w odrodzeniu kultury świadczy także program filozofii zaproponowany przez Edmunda Husserla. Twórca fenomenologii pisał: „Wprawdzie uniwersalna filozofia wraz ze wszystkimi naukami stanowi tylko cząstkowy przejaw kultury europejskiej, ale sensem wszystkich moich wywodów jest to, że część ta jest, by tak rzec, funkcjonującym mózgiem, od którego normalnego funkcjonowania zależna jest rzetelna, zdrowa duchowość europejska. Bycie człowiekiem na wyższym szczeblu człowieczeństwa albo rozumu wymaga zatem autentycznej filozofii”. E. H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 39.

<sup>51</sup> J. M a r i t a i n, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s. 78–92. „Tak więc odnowa społeczna żywotnie chrześcijańska będzie dziełem świętości, albo jej nie będzie; świętości zwróconej ku temu, co doczesne, świeckie. Czyż świat nie miał świętych wodzów narodów? Jeśli nowa społeczność chrześcijańska wyrośnie w historii, będzie ona dziełem takiej świętości”. Tamże, s. 92.

<sup>52</sup> B e n e d y k t X V I, *Encyklika „Deus caritas est”*, Katowice 2006, s. 41, 42. „Polityka, która stała się amoralną sztuką działania, degradowuje człowieka. Polityka musi, dla dobra ludzi, zostać na nowo osadzona w polu moralności”. M. A. K r a p i e c, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 258.

ludzie, którzy na klęczkach czytają tylko Pismo. Mają świadomość podobieństw, ale widzą też różnice, nie boją się zakreślić granic ortodoksji i granic poszukiwań, mają odwagę wchodzenia w spór, a przede wszystkim – co niełatwo nazwać, a co widać na każdej napisanej przez nich stronie – nie brakuje im odwagi, nie wycofują się do katakumb. Jest w nich śmiałość i ofensywność ludzi, którzy naśladując swego Pana, chcą przeobrazić swój świat. Nie chcą go ani usprawiedliwiać, ani potępiać – chcą go zbawiać<sup>53</sup>.

Najgłębszy dramat doby współczesnej jest dramatem człowieka wyemancypowanego i odurzonego swoją wolnością. Jest to jednocześnie dramat kultury chrześcijańskiej. Idzie o to, że w dobie współczesnej podważa się nie tylko niektóre aspekty chrześcijańsko-kościelnego doświadczenia w porządku historycznym, lecz także metafizycznym, politycznym lub socjologicznym. Współczesna kontestacja chrześcijaństwa dotyka samego serca chrześcijaństwa, to znaczy jego duchowości i koncepcji życia. Krótko mówiąc, ideałowi chrześcijańskiemu zostaje przeciwstawiony ideał pogański<sup>54</sup>.

## Podsumowanie

Filozofia ludzkiej godności posiada bardzo długą tradycję. Jest ona zapisana zarówno w profesjonalnych tekstach filozoficznych, jak i w najstarszych pomnikach poezji i prozy. Dzisiaj literatura ta jest pomnażana z dnia na dzień. Dla pewnej orientacji w tym bogatym materiale należy przypomnieć, że dawniejsze wypowiedzi dotyczące godności człowieka były osadzone nie – jak większość współczesnych – w kontekście refleksji społecznej, obyczajowej, czy politycznej, ale filozoficznej lub teologicznej. Należały zatem do ontologii człowieka, a nie socjologii. Idzie o to, jak podkreśla Juliusz Domański, że kategoria „*dignitas hominis*” była odnoszona do człowieka jako bytu o obiektywnej wartości. Nie chodziło natomiast o rozumienie ludzkiej godności jako prestiżu, poczucia honoru<sup>55</sup>. Warto też zaznaczyć, że takie ontyczne spojrzenie na godność związane jest z bytową strukturą człowieka, w której szczególne miejsce przypada wolności ściśle powiązanej z ludzką rozumnością, będącą synonimem duchowości<sup>56</sup>. Wydaje się zatem, że mozaikowy klimat ponowoczesnego świata nie sprzyja głębszej refleksji nad zagadnieniem ludzkiej godności i aksjologicznego wymiaru życia społecznego. Dzieje się tak dlatego, iż w myśl standardów postmodernistycznej kultury należy odrzucić wszelkie próby ujmowania ludzkiego losu w kategoriach obiektywnie rozumianej prawdy odnoszonej zarówno do rozumienia natury człowieka, jak i jego postępo-

<sup>53</sup> D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005, s. 154.

<sup>54</sup> H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przekł. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 132, 133.

<sup>55</sup> J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 138.

<sup>56</sup> Tamże, s. 138, 139.

wania, czyli moralności. Sedno problemu tkwi w tym, że dzisiejsza, zdominowana przez technologię kultura staje się kulturą bez prawdy, której miejsce od razu zajmują mitologie i utopie. W ten sposób widzenie człowieka nacechowane jest coraz to nowymi błędami. Błędne zaś rozumienie człowieka funduje fatalne skutki na płaszczyźnie życia społecznego<sup>57</sup>. Dlatego jednym z zadań społeczeństwa obywatelskiego powinno być stwarzanie przestrzeni do rzetelnego dyskursu na temat akceptowanych przez siebie wartości. Wydaje się bowiem, że poważnym błędem zarówno jednostek, jak i określonych społeczności jest bezkrytyczne, w imię poprawności politycznej i respektowania zasad wielokulturowości, przyjmowanie wszystkiego, co stwarza bardzo szeroko pojęta wolna twórczość ludzka, szczególnie w dziedzinie przewartościowania zasad moralnych. Respektowanie godności ludzkiej może znajdować także solidne oparcie w strukturach społeczno-politycznych, pod warunkiem, że coraz większa liczba uczestników życia zbiorowego zechce przyjąć, iż „polityka jest sferą działania rozumu, a dokładniej – nie rozumu uformowanego przez technikę i maszyny matematyczne, lecz rozumu moralnego, ponieważ cel państwa i cel ostateczny wszelkiej polityki jest natury moralnej, a chodzi o pokój i sprawiedliwość”<sup>58</sup>.

## DIGNITÉ DE L'HOMME DANS LA SOCIÉTÉ DE CITOYENS

### S o m m a i r e

Parler de la société de citoyens n'a de sens que si l'on respecte les valeurs humaines fondamentales. Or la valeur première est l'homme lui-même pourvu de dignité. Si le terme même de dignité humaine n'évoque pas d'objections, bien au contraire, le temps moderne c'est le temps de la dignité de l'homme, son justification fait apparaître des divergences et naître la multitude d'humanismes et de personnalismes. L'article essaie de montrer qu'il n'est pas possible de bien expliquer la dignité humaine sans faire appel aux notions fondamentales de la métaphysique classique. Dans le monde postmoderne, la notion de dignité est différemment comprise, bien qu'elle ait un caractère objectif. Une discussion sérieuse sur la dignité humaine est aujourd'hui nécessaire. La discussion qui prendra en considération la très riche tradition de philosophie de la dignité humaine y compris les éléments métaphysiques et religieux.

<sup>57</sup> P. Skrzydlewski, *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 240, 241.

<sup>58</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przekł. S. Czerwik, Kielce, 2005, s. 58.



Ks. ARKADIUSZ NOCŃ

Rzym

## DZIEJE USTANOWIENIA ŚW. JACKA GŁÓWNYM PATRONEM POLSKI

Kult świętych patronów, opiekujących się poszczególnymi ludźmi, grupami społecznymi czy narodami, znany był i popularny w Kościele już od pierwszych wieków<sup>1</sup>. Sama procedura ustanawiania patronów, podobnie zresztą jak procedura ustanawiania świętych czy błogosławionych, bardzo długo nie była jednak dokładnie sprecyzowana.

W przypadku kanonizacji i beatyfikacji, ważnymi etapami na drodze krystalizowania się zasad obydwu tych aktów było utworzenie w 1588 r. przez papieża Sykstusa V (1585–1590) Kongregacji Obrzędów oraz wydanie w 1634 r., za pontyfikatu papieża Urbana VIII (1623–1644), dekretów dotyczących spraw kanonizacyjnych<sup>2</sup>. Od tego mniej więcej czasu zaznacza się też podział na beatyfikację i kanonizację<sup>3</sup>.

Za pontyfikatu Urbana VIII, a dokładnie 23 III 1630 r., po raz pierwszy również zostały sprecyzowane normy dotyczące wyboru i zatwierdzania nowych patronów dla poszczególnych miejscowości bądź królestw<sup>4</sup>. W największym skrócie, patro-

---

<sup>1</sup> Por. D. Cortesini, *De caelestium patronorum titulariumque electione atque confirmatione. Studium historicum et iuridicum, theologicum ac liturgicum*, Romae 1963, s. 3; *Leksykon liturgii*, red. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1162.

<sup>2</sup> Por. W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów 1588–1632. Studium z dziejów Kurii Rzymskiej*, (seria „Bobolanum”, 13), Rzym–Warszawa 1988, s. 216, przypis nr 3. Proces ustalania zasad kanonizacji nie został jednak całkowicie zakończony wraz z pontyfikatem Urbana VIII. Kolejne, bardziej precyzyjne dekry w tej materii wydał w następnym wieku papież Benedykt XIV (1740–1758). Por. Z. Obertyński, *Dzieje kanonizacji św. Jacka*, „Prawo Kanoniczne” 1961, 1, s. 98.

<sup>3</sup> Zdaniem wielu współczesnych autorów, np. Z. Obertyńskiego (tamże..., s. 98, 99), ścisły podział na beatyfikację i kanonizację miałby się datować właśnie od czasów papieża Urbana VIII, a pierwszą oficjalną beatyfikacją miała być beatyfikacja Franciszka Salezego (8 I 1662 r.). Ponieważ zagadnienie początków beatyfikacji jest bardzo złożone, nie brak także uczonych, którzy twierdzą, że beatyfikacje, we właściwym tego słowa znaczeniu, miały miejsce także przed pontyfikatem Urbana VIII, a „wyjątkowość” beatyfikacji św. Franciszka Salezego polegała na tym, że uroczystość zewnętrzna beatyfikacji była po raz pierwszy sprawowana w bazylice watykańskiej. Por. F. Veraja, *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive* (Sussidi per lo studio delle cause dei santi, 2), s. 79, 97; H. Misztal, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura* (Sussidi per lo studio delle cause dei santi, 8), Città del Vaticano 2005, s. 148. Wydaje się, że ta druga opinia jest dzisiaj bardziej wiarygodna, o czym mógłby świadczyć wydany niedawno *Index ac status causarum*, zawierający beatyfikacje z początku XVII w. Por. Congregatio de Causis Sanctorum, *Index ac status causarum*, Città del Vaticano 1999, s. 471, 552, 554, etc.

<sup>4</sup> Por. Archiwum Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych [dalej: AKSK], *Decretum super electio-*

nem loci vel regni mógł od tej chwili zostać: a) tylko święty, nie zaś błogosławiony; b) do wyboru patrona nie wystarczył wniosek sprawujący władzę, powinien go wybrać lud za zgodą miejscowego kleru i biskupa; c) zatwierdzenia patrona dokonuje Kongregacja Obrzędów po zbadaniu przedłożonej prośby<sup>5</sup>.

Nasuwa się w tym miejscu pytanie, jak sprawa patronów przedstawiała się w Polsce, gdzie kult świętych, podobnie zresztą jak w całym ówczesnym świecie chrześcijańskim, był bardzo żywy. Wiadomo na przykład, jak boleśnie odczuwano utratę relikwii św. Wojciecha i Pięciu Braci Męczenników<sup>6</sup>. W świadomości ówczesnego człowieka oznaczało to bowiem brak opieki i błogosławieństwa. Z tego powodu biskup krakowski Gedko (zm. w 1185 r.) poprosił papieża Lucjusza III (1181–1185) o relikwie świętego Floriana, które w 1184 r. uroczyście złożono w katedrze na Wawelu i otoczono wielkim kultem<sup>7</sup>.

W tym samym wieku XII ma również swoje początki kult św. Stanisława, biskupa i męczennika, który obejmie cały kraj po kanonizacji Świętego w 1253 r.<sup>8</sup> Powszechnym kultem w tym czasie cieszył się nadal św. Wojciech (część jego relikwii ukrytych w Gnieźnie udało się bowiem odnaleźć<sup>9</sup>) oraz św. Waclaw, którego, wraz ze św. Stanisławem, książę Bolesław Wstydlivy (zm. w 1279 r.) nazwał *patroni nostri*<sup>10</sup>. Oprócz czterech wymienionych świętych znano i czczono także innych, którzy urodzili się bądź zmarli na terenach Polski, jak na przykład wspomnianych już Pięciu Braci Męczenników (zm. w 1003 r.), św. Andrzeja Świerada (zmarł ok. 1034 r.), św. Jadwigę Śląską (zm. w 1243 r.)<sup>11</sup> i innych. Wszyscy oni uważani byli generalnie za opiekunów, czyli patronów ziem polskich.

Bardzo ważną datą w porządkowaniu kultu świętych patronów był rok 1436. Biskup krakowski, Zbigniew Oleśnicki (zm. w 1455 r.), specjalnym statutem ustalił wówczas listę czterech głównych patronów Królestwa Polskiego (*patroni principales*), umieszczając na pierwszym miejscu św. Wojciecha, a następnie, św. Stanisława, św. Floriana i św. Waclawa. Wszystkich pozostałych świętych, czczonych w kraju, zaliczył ogólnie do patronów Królestwa (*patroni et apostoli Regni*)<sup>12</sup>.

---

*ne Sanctorum in Patronos a Sacra Rituum Congregatione de ordine Ss. D. n. Urbani Pp. VIII, emanatum die 23 martii 1630, [w:] Decreta Liturgica 1630–1631, 23.03.1630, f. 46a oraz [w:] Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum, vol. 1 (1588–1705), Romae 1898, n. 526, 129. Autor pragnie w tym miejscu podziękować pracownikom Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, ks. dr. Hieronimowi Fokcińskiemu SI i ks. dr. Bogusławowi Turkowi za pomoc w korzystaniu z Archiwum Kongregacji i cenne obserwacje.*

<sup>5</sup> Por. tamże.

<sup>6</sup> Według kronikarza Kosmy, w 1038 r., w czasie najazdu na Polskę, czeski książę Brzetysław miał zabrać ze sobą relikwie św. Wojciecha i Pięciu Braci Męczenników. Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1989, s. 199.

<sup>7</sup> Por. W. Schenk, *Z dziejów liturgii w Polsce, [w:] Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, s. 184.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 187.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 181.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 186.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 183, 188.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 182, 186, 189.

Kolejność ustalona przez biskupa Oleśnickiego nie oznaczała, oczywiście, definitywnego zamknięcia kwestii. Zresztą już wcześniej zdarzało się, i to nawet w odniesieniu do czterech głównych patronów, że natężenie kultu wobec nich ulegało zmianom<sup>13</sup>.

Dla nas jednak ważne jest pytanie, jakie miejsce wśród patronów Polski zajął św. Jacek Odrowąż (zm. w 1257 r.) po kanonizacji, która miała miejsce w 1594 r. Wiadomo bowiem, że w dziejach Polski odegrał on rolę wyjątkową, o czym świadczą następujące fakty.

W XI i XII w., a więc przed narodzeniem św. Jacka (ok. 1200 r.), chrześcijaństwo w Polsce nie było jeszcze ugruntowane, by przypomnieć tylko reakcję pogaństwa w XI w. Niewielka liczba kościołów, nieliczny i na niskim poziomie kler powodowały, że nie tylko możni odnosili się lekceważąco do chrześcijaństwa, ale także pozostałe warstwy ludności nie przejawiały większych oznak pobożności<sup>14</sup>. Tej trudnej sytuacji starały się, oczywiście, zaradzić działające wówczas na terenach Polski zakony: benedyktyni, kanonicy regularni, norbertanie, szpitalnicy i inne. W XII w. nastąpił jednak upadek najbardziej znaczącego wówczas zakonu benedyktynów, a przybyli na ziemie polskie cystersi nie prowadzili szerszej działalności duszpasterskiej, stąd ich wpływ na masy był stosunkowo niewielki<sup>15</sup>.

Świadom powagi sytuacji, biskup krakowski Iwo Odrowąż (zm. w 1229 r.) dostrzegał potrzebę sprowadzenia na ziemie polskie zakonu, który *sensu stricto* zająłby się działalnością ewangelizacyjną. Misji tej podjął się jego krewny – św. Jacek Odrowąż, który jako pierwszy polski dominikanin i twórca polskiej prowincji tego zakonu, obejmującej wówczas Czechy, Morawy, Śląsk, Brandenburgię, Pomorze, Prusy, Litwę i Rus<sup>16</sup>, stał się w krótkim czasie prawdziwym „Apostołem Północy”.

Przemierzający pieszo olbrzymie połacie kraju, był nie tylko znakomitym kaznodzieją i duszpasterzem, który w ojczystym języku zaszczeniał rodakom walory autentycznego chrześcijaństwa. Był także wybitnym organizatorem, który w głównych miastach Polski stworzył sieć klasztorów dominikańskich, stanowiących bazę nowej ewangelizacji. Nade wszystko jednak był on niezmiernym misjonarzem, który mimo niebezpieczeństw dotarł do pogańskich Prusów i Litwinów oraz do prawosławnych Rusinów, pomimo ich niechęci czy nawet wrogości. Nie wiado-

<sup>13</sup> Dla przykładu: w statutach synodalnych krakowskiego biskupa Nankera (lub Nankiera) z 1320 r. pomija się zupełnie milczeniem św. Waclawa, pochodzącego z czeskiego rodu Przemyślidów; być może ze względu na kontrowersyjne rządy poprzednika, biskupa Jana Muskaty (zmarł 1320), zagorzałego przeciwnika Władysława Łokietka, a stronnika czeskiego króla Waclawa II, również z dynastii Przemyślidów (por. tamże, s. 186). Innym przykładem może być osłabienie kultu św. Floriana po kanonizacji św. Stanisława, biskupa i męczennika, w 1253 r., oraz jego ponowny wzrost po zaliczeniu św. Floriana do czterech głównych patronów Królestwa Polskiego w 1436 r. (Por. W. S c h e n k, *Z dziejów liturgii...*, s. 184–186).

<sup>14</sup> Por. K. G ó r s k i, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, s. 325.

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> Por. V. S c h a u b e r, H. M. S c h i n d l e r, *Santi e patroni nel corso dell'anno*, Città del Vaticano 1997, s. 425.

mo czy głosił Ewangelię w Skandynawii i w Azji, jak chcą tego niektóre przekazy. Dla nas ważne jest, że jego misjonarski zapał nie znał granic i udzielał się jego słuchaczom, ci zaś, przekazując go z pokolenia na pokolenie, poszerzali prawdopodobnie zakres i tak już imponującej działalności misyjnej św. Jacka.

Nie ulega jednak wątpliwości, że jeśli wiek XIII był okresem wielkiego przebudzenia religijnego, jeśli zaowocował ożywieniem pobożności ludowej i był pierwszym stuleciem świętych w Polsce, było to przede wszystkim zasługą dwóch wielkich zakonów żebrzących, dominikanów i franciszkanów<sup>17</sup>. Niektórzy autorzy zauważają przy tym, że franciszkanie przybyli do Polski około 10–20 lat później i w przeciwieństwie do dominikanów, których wspólnoty prawie od razu składały się z kandydatów miejscowych, przynajmniej początkowo opierali się na misjonarzach proweniencji niemieckiej<sup>18</sup>. To zaś, szczególnie w pierwszej fazie działalności ewangelizacyjnej, musiało dawać przewagę dominikanom, ponieważ bardziej skuteczną pracę apostołską wykonywali niewątpliwie ludzie znający miejscowy język i zwyczaje.

Jak wielka była rola i wkład św. Jacka w dzieło tej drugiej, pogłębionej ewangelizacji Polski, najlepiej uświadamia fakt, że trzy podstawowe cechy jego apostołstwa, które starał się zaszczerpić w narodzie, a mianowicie: kult eucharystyczny i kult maryjny (wskazują na to atrybuty, z jakimi przedstawiany jest na obrazach) oraz nacisk na indywidualną spowiedź<sup>19</sup>, pozostały do dnia dzisiejszego wyróżnikiem duchowości polskiej na tle innych narodów.

Nawet tak pobieżna charakterystyka zasług św. Jacka uprawnia, by powrócić do pytania o jego miejsce w galerii narodowych patronów. Warto przy tym pamiętać, że sama kwestia patronów na przełomie XVI i XVII w. była nie mniej ważna niż 150 lat wcześniej, gdy biskup Zbigniew Oleśnicki ustalał listę opiekunów Polski. W tym czasie dawały bowiem o sobie znać zarówno pewna humanistyczna moda na nadawanie pogańskich imion, jak i wpływy protestantyzmu, który negował kult świętych<sup>20</sup>.

Nie należy się więc dziwić, że jeszcze przed kanonizacją, w liście postulacyjnym do papieża Sykstusa V, znany z pobożności król Polski – Zygmunt III Waza, który doprowadzenie do chwały ołtarzy św. Jacka uważał za jeden z pierwszych swoich obowiązków<sup>21</sup>, wyrażał nadzieję, że już wkrótce będzie on dla Królestwa „stałym patronem” (*assiduus patronus*)<sup>22</sup>. Można zrozumieć, że w perspektywie mającej się dopiero odbyć kanonizacji król nie wspominał o kategorii tej opieki.

<sup>17</sup> Por. K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce...*, s. 326–327.

<sup>18</sup> Por. J. Kornek, *Il culto di san Giacinto, Apostolo della Polonia*, Romae 2001, s. 35 (Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, maszynopis).

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>20</sup> Por. *Leksykon liturgii...*, s. 1162.

<sup>21</sup> Por. Z. Oberyński, *Dzieje kanonizacji św. Jacka...*, s. 135.

<sup>22</sup> Por. AKSK, *Fondo R*, nr 53 (oryginał) oraz Severinus [Lubomilius], *De vita, miraculis et actis canonizationis sancti Hyacinthi confessoris Ordinis Fratrum Praedicatorum, libri quatuor*, Romae 1594, s. 269: „[...] Erit hoc omnibus saeculis commemorabile, Beatum Hijacinctum Sanctitatis Vestrae Pontificatu sanctum esse declaratum, qui eo honore quasi deuinctus, perpetuo Sanctitatis Vestrae salutem, ac hanc Ecclesiae Dei procurationem, quam tanta uigilantia, Sanctitas Vestra mo-

Nie wspominają o niej, niestety, także dokumenty powstałe po kanonizacji, choć na podstawie pism zachowanych w Kongregacji Obrzędów zauważyć można, że przynajmniej w pierwszych latach troszczono się o umocnienie kultu Świętego. Dowodem na to może być prośba z 1604 r. o możliwość umieszczenia w relikwiarzu czaszki św. Jacka, uzasadniona wielką liczbą pielgrzymujących do jego grobu<sup>23</sup>.

Innym przykładem są wielokrotnie powtarzane prośby o przesunięcie jego święta z 16 sierpnia na pierwszą niedzielę po Wniebowzięciu Matki Bożej, motywowane bądź przypadającym już 16 sierpnia świętem św. Rocha<sup>24</sup>, bądź porą żniw, uniemożliwiającą wiernym udział w nabożeństwie<sup>25</sup>.

Bardzo ważna dla propagowania kultu św. Jacka była także prośba o wprowadzenie w całym Kościele mszy św. i liturgii godzin ku jego czci, w tzw. rycie zdwojonym, czyli jako święto wyższego rzędu<sup>26</sup>.

We wszystkich tych dokumentach temat św. Jacka jako patrona Polski pojawia się wyłącznie akcydentalnie<sup>27</sup>. Raz będzie to dopisek urzędnika w Rzymie: „Pro S. Hyacintho Tutelari Poloniae”, umieszczony na suplice króla o przeniesienie święta na niedzielę po Wniebowzięciu<sup>28</sup>, innym razem, słowa: „S. Hyacinthus patronus Poloniae”, w prośbie o włączenie oficjum do brewiarza rzymskiego<sup>29</sup>.

Nigdzie jednak sprawa św. Jacka jako patrona Polski nie została poruszona wprost, nie wiadomo więc dokładnie, czy za słowami *tutelarisi Poloniae* lub *patronus Poloniae* kryje się patron główny, czy jeden z patronów Królestwa (*patronus Regni*)?

Szkoda, że kwestia ta nie została wówczas podjęta, wiązał się z nią przecież stopień celebracji obchodów. Dla przykładu: kiedy w 1631 r., król Zygmunt III poprosił o włączenie do brewiarza rzymskiego oficjum z oktawą ku czci św. Wojciecha, patrona Polski, Kongregacja uzależniała swoją odpowiedź od faktu czy jest on (głównym) patronem Polski: „Si sanctus Adalbertus est patronus, posse concedi officium cum octava, si vero non est patronus, concedi pro die festi tantum iuxta rubricas”<sup>30</sup>.

---

deratur, et gubernat, Deo cui adstat, et quem praesens intuetur, commendabit, ac meus etiam regni-que mei in caelis assiduus erit patronus”.

<sup>23</sup> Por. AKSK, *Positiones Decretorum et Rescriptorum*, 8.05.1604, nr 751; por. także: W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*, s. 148.

<sup>24</sup> Por. AKSK, *Positiones Decretorum...*, 15.04.1606, nr 1192; por. także: W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*, s. 153, 154.

<sup>25</sup> Por. AKSK, *Positiones Decretorum...*, 10.12.1629, nr 8190; por. także: W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*, s. 234, 235.

<sup>26</sup> Por. AKSK, *Positiones Decretorum...*, 1.02.1625, nr 6088; por. także: W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*, s. 219, 220.

<sup>27</sup> Opieramy się tutaj na dokumentach, które Wiktor Gramatowski wyszukał w AKSK i opisał w wielokrotnie już cytowanej pracy pt. *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*

<sup>28</sup> Por. AKSK, *Positiones Decretorum...*, 15.04.1606, nr 1192; por. także: W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*, s. 153, 154.

<sup>29</sup> Por. AKSK, *Positiones Decretorum...*, 17.06.1606, nr 1242; por. także: W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*, s. 154.

<sup>30</sup> AKSK, *Positiones Decretorum...*, 22.11.1631, nr 8948; por. także: W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*, s. 240, 338, 339.

Dlaczego zatem nie doprowadzono po kanonizacji do oficjalnego ustanowienia św. Jacka głównym patronem Polski? Może z biegiem czasu kult jego po prostu osłabł? A może nie widziano potrzeby zwracania się w tej sprawie do Kongregacji, uważając, że wystarczy powszechne przekonanie, co do jego wyjątkowej opieki? Przypomnijmy, że dokładne normy dotyczące wyboru i zatwierdzania patronów przez Kongregację Obrzędów zostaną ustalone dopiero w 1630 r., czyli 36 lat po wyniesieniu św. Jacka do chwały ołtarzy. Za tym, że współcześni postrzegali go jednak w sposób wyjątkowy, przemawiają liczne świadectwa jego kultu, także te artystyczne. Przykładem może być tutaj obraz w głównym ołtarzu rzymskiego kościoła św. Stanisława, biskupa (fot. 1). Jego autorem jest włoski malarz Antiveduto Grammatica (1571–1626), którego przyjacielem i współpracownikiem był przez jakiś czas sam Caravaggio. Dzieło powstało w 1594 r., z okazji kanonizacji św. Jacka, która swoim splendorem i obecnością ogromnej rzeszy wiernych (tłum wypełniał przestrzeń od bazyliki św. Piotra do zamku Anioła) poruszyła cały ówczesny Rzym<sup>31</sup>. Sam obraz ukazuje Chrystusa w otoczeniu św. Stanisława, św. Wojciecha i klęczącego na tle polskiego krajobrazu – św. Jacka. Pierwsze spostrzeżenie – to zniknięcie z grona czterech głównych patronów Polski, ustalonych w 1436 r., św. Floriana i św. Waława. Fakt ten potwierdza, że na przestrzeni wieków liczba głównych patronów Polski ulegała zmianom, potwierdza również wrastający z czasem kult świętych – Polaków (wszyscy trzej święci ukazani na obrazie to Polacy)<sup>32</sup>.

Drugie spostrzeżenie to sama obecność św. Jacka w gronie głównych patronów Polski, którą można interpretować w kategoriach „przejęcia” miejsca zajmowanego dotąd przez św. Floriana i św. Waława. Wszystko to jednak są tylko artystyczne wizje i nasze przypuszczenia, namacalnych dowodów sprzed 1686 r., kiedy to oficjalnie ustanowiono św. Jacka głównym patronem Polski, nie udało nam się bowiem odnaleźć.

Wracając jeszcze do czasów kanonizacji, wiemy, że druga połowa XVI w., a zwłaszcza wiek XVII, to okres umacniania pozycji Kościoła katolickiego w Polsce. Miało to być antidotum na niepokoje wywołane falą reformacji<sup>33</sup>. W kraju daje się wówczas zauważyć znaczne ożywienie religijne, a jednym z jego przejawów jest rosnący kult świętych. W niedługim czasie, po kanonizacji św. Jacka, do Watykanu płyną więc nowe prośby w sprawie beatyfikacji bądź kultu Szymona z Lipnicy<sup>34</sup>, Jana z Dukli<sup>35</sup>, czy Stanisława Kostki<sup>36</sup>. W przypadku tego ostatniego, jak wykazuje badacz Archiwum Kongregacji Obrzędów, Wiktor Gramatowski, wkrótce po uzyskaniu zezwolenia na odprawianie mszy św. ku jego czci (10 VIII 1670)<sup>37</sup>,

<sup>31</sup> Por. M. Machajek, *Dzieła sztuki w kościele i hospicjum św. Stanisława w Rzymie*, [w:] *Kościół i hospicjum św. Stanisława w Rzymie*, red. H. J. Nowacki, Rzym 2000, s. 24–26.

<sup>32</sup> Por. W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*, s. 130.

<sup>33</sup> Por. tamże.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 165, 166, 170, 182.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 190–192.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 157.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 158.



Fot. 1. Obraz włoskiego malarza Antiveduto Grammatica (1571–1626), namalowany w 1594 r., z okazji kanonizacji św. Jacka (Kościół św. Stanisława, biskupa i męczennika, w Rzymie)

„przez cały rok 1673 [do Rzymu] napływały dziesiątki próśb o zaliczenie bł. Stanisława Kostki do głównych patronów Polski. Nadsyłali je nie tylko zwierzchnicy Kościoła i dostojnicy świeccy, ale także niższe duchowieństwo i obywatele miast”<sup>38</sup>. Presja tych próśb musiała być na tyle silna, że Stolica Święta zdecydowała się odstąpić od wydanego wcześniej przepisu (23 III 1630 r.) zabraniającego przyznawania tytułu patrona błogosławionym. W 1674 r. papież Klemens X (1670–1676) ogłosił, więc bł. Stanisława Kostkę głównym patronem Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litwy<sup>39</sup>, choć na jego kanonizację przyjdzie jeszcze czekać ponad 50 lat, do 31 XI 1726 r.

Wraz ze wspomnianą decyzją Klemensa X powraca także sprawa patronatu św. Jacka. Pomimo zapewnień, że na przyznanie bł. Stanisławowi tytułu głównego patrona Polski istnieje w kraju powszechna zgoda (*il commune consenso*)<sup>40</sup>, decyzja ta wywołała jednak w Polsce pewne *controversiae*<sup>41</sup>. Z perspektywy czasu możemy się jedynie domyślać, jaka była ich natura. Być może, pewne środowiska kościelne (a zwłaszcza zakon dominikanów), przekonane o wyjątkowej opiece św. Jacka nad narodem, uważały, że to właśnie on, w pierwszej kolejności, zasługuje na ten tytuł. Być może poczuły się „dotknięte”, że w jednym rzędzie wymienia się św. Wojciecha, św. Stanisława biskupa i bł. Stanisława Kostkę, a pomija tak wielkiego misjonarza Polski. A może po prostu obawiano się, że wraz z ogłoszeniem nowego patrona postać św. Jacka zostanie zepchnięta na dalszy plan. Rzecz z pewnością wymaga dalszych szczegółowych studiów. Dla badaczy dziejów patronów Polski ważne jest, że dopiero po decyzji w sprawie bł. Stanisława Kostki rozpoczęły się oficjalne starania na rzecz ustanowienia św. Jacka głównym patronem Polski i że stanęły za nimi największe ówczesne autorytety. W 1686 r. pisze bowiem w tej sprawie do papieża Innocentego XI (1676–1689) król Jan III Sobieski (1674–1696), któremu po zwycięstwie pod Wiedniem (1683 r.), ten sam papież nadał tytuł „Obrońcy wiary” (*Defensor fidei*). Prośbę króla przedkłada pełniący funkcję rezydenta przy papieskim dworze, późniejszy kardynał Jan Kazimierz Denhoff, stojący na czele poselstwa wysłanego do papieża po wiktorii wiedeńskiej.

Nie znamy, niestety, oryginału królewskiego pisma. W archiwum Kongregacji Obrzędów zachowało się jednak jego włoskie streszczenie (*memoriale*), które, wraz z tłumaczeniem, warto w tym miejscu przytoczyć:

Tekst włoski (pisownia oryginalna):

Beatissimo Padre,  
Grandissima fu mai sempre la devotione professata in tutto il Regno di Polonia verso San Giacinto dell'Ordine de Predicatori et infinite sono le gratie ch'il Signore

<sup>38</sup> Tamże, s. 128, 129.

<sup>39</sup> Por. AKSK, *Decreta Liturgica 1685–1686*, 31.08.1686, f. 163 v.

<sup>40</sup> Por. W. Gramatowski, *Polonica liturgiczne w Kongregacji Obrzędów...*, s. 78.

<sup>41</sup> Por. D. Cortesini, *De caelestium patronorum...*, s. 46.



Iddio si è degnato e si degna concedere a quelli popoli ad intercessione di questo suo gran servo, di modo che la Maestà del Re nell'uscire ultimamente in campagna l'ha invocato et assunto per uno de suoi tutelari perché gli presti assistenza in quelle eroiche imprese che medita a pro della Santa Fede. Mosso, pertanto, dal fervore della propria devotione non meno che dall'esempio regale, tutto quel Regno somamente desidera di annoverare fra li suoi principali Protettori e Patroni il Santo suddetto e con il mezzo di Lettera particolare di Sua Maestà porta alla Santità Vostra le sue humilissime suppliche per questa gratia<sup>42</sup>.

Tłumaczenie polskie (A. N.):

Ojcze Święty,

w całym Królestwie Polskim św. Jacek, z zakonu dominikanów, cieszył się zawsze największym kultem i niezliczone są łaski, które Pan Bóg, za wstawiennictwem tego wielkiego swojego Sługi, był i jest łaskaw udzielać zamieszkującym go ludom. To dlatego, Jego Królewska Wysokość, udając się na ostatnią wojnę, wzywał go i obrał sobie za jednego ze swoich obrońców<sup>43</sup>, aby towarzyszył mu w bohaterskich wyprawach, podejmowanych w imię Świętej Wiary. Całe Królestwo Polskie, rozpalone żarem pobożności i poruszone przykładem króla, pragnie zatem najgoręcej, aby św. Jacek zaliczony został pomiędzy jego głównych Patronów i Opiekunów, zanosząc do Waszej Świątobliwości, za pośrednictwem specjalnego listu Jego Wysokości, swoje najpokorniejsze błagania, aby łaska ta została mu udzielona.

Autorytet króla Jana III Sobieskiego i argumenty zawarte w liście odniosły skutek. Nie bez znaczenia było też zapewne pragnienie Stolicy Świętej, aby zaradzić nieporozumieniom powstałym w wyniku poprzedniej decyzji dotyczącej bł. Stanisława Kostki. „Dla wzrostu pobożności Króla i Królestwa” oraz „dla uśmierzania niepokojów”<sup>44</sup>, 31 VIII 1686 r. Sacra Rituum Congregatio ustanowiła św. Jacka, wyznawcę, głównym patronem Królestwa Polskiego, na równi (*aeque Principalem*) z bł. Stanisławem Kostką. Decyzja Kongregacji, zapisana ręcznie w księdze pt. *Decreta Liturgica*, trudna jest dzisiaj do odczytania, tym niemniej, ponieważ nigdy prawdopodobnie nie była opublikowana, uważamy za słuszne, aby ją tutaj przytoczyć w takiej formie, w jakiej udało nam się ją odtworzyć (*salvo meliøre iudicio*). W dekrete staramy się zachować oryginalną pisownię, interpunkcję jednak dostosowaliśmy do współczesnych zasad.

<sup>42</sup> Por. AKSK, *Positiones Decretorum...*, 31.08.1686.

<sup>43</sup> Król, udając się na wyprawę wiedeńską, modlił się długo przy grobie św. Jacka w Krakowie.

<sup>44</sup> Por. D. C o r t e s i n i, *De caelestium patronorum...*, s. 46: „Tum ad fovendam pietatem Regis et Regni, tum ad sedandas controversias”.

Tekst łaciński:

Poloniae

Piis precibus pro parte Serenissimi Joannis III Poloniae Regis, et totius sui Regni porrectis ab Eminentissimo et Reverendissimo Domino Carolo Cardinali Barberino eiusdem Regni Protectore; Necnon a Reverendissimo Domino Ioanne Casimiro ex Comitibus Donhoff<sup>45</sup>, Archihospitalis Sancti Spiritus Commendatario, praefati Regni apud Sanctissimum Dominum Nostrum Innocentium Papam XI. ablegato, et per Eminentissimum et Reverendissimum Dominum Cardinalem Aszolinum<sup>46</sup> relatis, Sacra Rituum Congregatio declaravit Sanctum Hyacinthum, Confessorem ordinis Praedicatorum, Patronum et Protectorem praedicti Regni eodem modo aequae Principalem ac Beatum Stanislaum Koskae<sup>47</sup> Societatis Jesu nuper sub die 2 Decembris 1673 declaratum, et die 20 eiusdem mensis et anni a Sanctissimo confirmatum, cum omnibus et singulis praerogativis similibus Patronis Regni competentibus, iuxta tamen ritum Rubricarum Breviarij et missalis romani, decretis eiusdem Sacrae Congregationis constitutionibus Apostolicis contrarium disponentibus quibuscumque non obstantibus. Hac die 31 Augusti 1686<sup>48</sup>.

Tłumaczenie polskie (A. N.):

Uwzględniając pobożne prośby, które w imieniu Najjaśniejszego Króla Polski Jana III i całego jego Królestwa przedłożył protektor tegoż Królestwa, Jego Eminencja Najczcigodniejszy kardynał Carlo Barberini<sup>49</sup>, oraz Najczcigodniejszy Jan Kazimierz z hrabiów Denhoff<sup>50</sup>, opat komendatoryjny Arcyszpitala pw. Ducha Świętego i legat wspomnianego Królestwa przy Naszym Najświętszym Panu, papieżu Innocentym XI, przedstawione przez Jego Eminencję Najczcigodniejszego kardynała Azzolini<sup>51</sup>, Święta Kongregacja Obrzędów ogłosiła św. Jacka, wyznawcę, z Zakonu Kaznodziejów, głównym Patronem i Opiekunem wspomnianego Królestwa, na równi z błogosławionym Stanisławem Kostką z Towarzystwa Jezusowego, ogłoszonym niedawno, dnia 2 grudnia 1673 r., a dnia 20 tego samego miesiąca i roku zatwierdzonym przez Ojca Świętego<sup>52</sup>, wraz ze wszystkimi

<sup>45</sup> Powinno być Dönhoff, albo Denhoff.

<sup>46</sup> Prawdopodobnie chodzi tutaj o kardynała Decio Azzolini (1623?–1689).

<sup>47</sup> Napisano Hoskae i poprawiono na Koskae, powinno być Kostkae.

<sup>48</sup> AKSK, *Decreta Liturgica 1685–1686*, 31.08.1686, f. 163 v.

<sup>49</sup> Carlo Barberini (1630–1704), kardynał, protektor Polski przy Kurii Rzymskiej w latach 1681–1693.

<sup>50</sup> Jan Kazimierz Denhoff (z niem. Dönhoff, 1649–1697), kardynał i dyplomata, reprezentujący w Rzymie interesy polskiego króla. Stał na czele delegacji, która po zwycięstwie pod Wiedniem (1683 r.) w imieniu Jana III Sobieskiego wręczyła papieżowi Innocentemu XI sztandar Mahometa oraz słynny list zaczynający się od słów: *Venimus, vidimus, Deus vicit*.

<sup>51</sup> Kardynał Decio Azzolini (1623?–1689), Sekretarz Stanu w latach 1667–1669.

<sup>52</sup> Brewe papieża Klemensa X, potwierdzające ustanowienie bł. Stanisława Kostki głównym Patronem Polski, napisane zostało później i nosi datę 8 I 1674 r. Por. np. w AKSK, Fondo Q, (*Stanislaus Kostka*), *Relazione degli atti più sostanziali fatti nella causa della canonizzazione del B. Stanislao Kostka della Compagnia di Gesù e stato di essa causa*, f. 58.



Fot. 2. List apostolski w formie brewe, z dnia 24 IX 1686 r., w którym papież Innocenty XI ustanawia św. Jacka głównym patronem Królestwa Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego (Kraków, Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów – dokumenty pergaminowe, nr 488)

i poszczególnymi przywilejami przysługującymi podobnym Patronom Królestwa, jednak z zachowaniem rubryk brewiarza i mszału rzymskiego. Żadne uchwalone Konstytucje Apostolskie, nakazujące teże Świętej Kongregacji coś przeciwnego, nie stoją temu na przeszkodzie. Dnia 31 sierpnia 1686 roku.

Zgodnie ze zwyczajem Kurii Rzymskiej, na podstawie decyzji Kongregacji Obrzędów sporządzony został następnie List Apostolski w formie brewe, noszący datę 24 IX 1686 r. (fot. 2). Papież Innocenty XI potwierdza w nim, że na prośbę króla Jana III Sobieskiego ustanawia św. Jacka głównym patronem i protektorem Królestwa Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz należących do nich ziem. Odnośnie do samej celebracji święta, powinno ono przebiegać według tych samych zasad jak pozostałych głównych patronów Polski – św. Wojciecha, św. Stanisława, biskupa i męczennika, oraz bł. Stanisława Kostki<sup>53</sup>.

Jakie były dalsze losy św. Jacka jako patrona Polski? Niestety, równie trudne jak jego droga do kanonizacji i ustanowienia głównym patronem Królestwa. Jak się bowiem okazało, powiększenie grona patronów głównych o bł. Stanisława Kostkę (1674 r.) i św. Jacka (1686 r.) nie zamknęło sprawy. Zapoczątkowało raczej pewną

<sup>53</sup> Oryginał papieskiego brewe w języku łacińskim (pergamin, o wymiarach 32 x 40 cm, ze śladami pieczęci Rybaka) znajduje się w Krakowie, w Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów (dokumenty pergaminowe, Kraków, nr 488).

tendencję do przyznawania tego tytułu każdemu Polakowi wyniesionemu w późniejszych latach na ołtarze, nawet jeśli był on „tylko” błogosławionym. W stosunkowo krótkim czasie kolejnymi głównymi patronami Polski zostali więc: bł. Kinga (beatyfikacja w 1690 r., patronka Polski i Litwy w 1715 r.), bł. Jan z Dukli (beatyfikacja w 1733 r., patron Polski i Litwy w 1739 r.), bł. Władysław z Gielniowa (beatyfikacja w 1750 r., patron Polski i Litwy w 1753 r.), bł. Jan Kanty (beatyfikacja w 1690 r., patron Polski i Litwy w 1737 r.)<sup>54</sup>.

Jak łatwo przewidzieć, praktyka zwiększania liczby głównych patronów, występująca zresztą nie tylko w Polsce, musiała w konsekwencji doprowadzić do pewnej „dewaluacji” samej idei. Wydana w ramach odnowy posoborowej Vaticanum II instrukcja na temat kalendarzy szczegółowych (*Calendaria particularia*) zalecała zatem wyraźnie, aby patron główny był tylko jeden(!), któremu, ze względu na jakieś specjalne okoliczności, mógłby towarzyszyć inny, ale tylko jako patron drugorzędny<sup>55</sup>.

W obowiązującym aktualnie na terenie Polski kalendarzu liturgicznym, Stolica Święta zgodziła się na wielokrotne odstępstwo od tej normy, zatwierdzając jako patronów głównych: Najświętszą Maryję Pannę – Królową Polski, św. Wojciecha, biskupa i męczennika, oraz św. Stanisława, biskupa i męczennika, natomiast jako patronów drugorzędnych: św. Stanisława Kostkę, zakonnika, i św. Andrzeja Bobolę, kapłana i męczennika.

W grudniu 2004 r. Konferencja Episkopatu Polski zwróciła się do Stolicy Świętej z prośbą o ustanowienie kolejnego patrona drugorzędnego. Ponieważ prośba ta nie uzyskała dotąd *recognitio*, ograniczymy się tylko do stwierdzenia, że nie dotyczyła ona „Apostoła Polski” – św. Jacka.

\* \* \*<sup>56</sup>

W wydanym niedawno opracowaniu pt. *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*<sup>57</sup>, jeden z jego autorów – Andrzej Datko, zwrócił uwagę na „nierozwinięty w Polsce kult świętych” oraz na „niewielką ilość relikwii i grobów świętych patronów miast i regionów”<sup>58</sup>. Stan ten, zdaniem autora, usiłowano w przeszłości zmienić „poprzez translacje relikwii, jak na przykład św. Zygmunta do Płocka i św. Floriana do Krakowa. Nie wystarczyło to jednak, aby wypełnić swoistą «pustkę

<sup>54</sup> Wszystkie daty za: W. S c h e n k, *Z dziejów liturgii w Polsce...*, s. 193–195.

<sup>55</sup> Por. Instrukcja *De Calendariis particularibus atque Officiorum et Missarum Propriis recognoscendis* (24 VI 1970), nr 31: „Patronus principalis unus tantum sit. Ob peculiare rationes, alius, tamquam secundarius, addi potest”.

<sup>56</sup> Ostatnia część artykułu to osobiste refleksje autora, mające zachęcić do dalszych badań i dyskusji na temat roli św. Jacka w dziejach polskiego narodu.

<sup>57</sup> *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Warszawa 2000 (Studia Socjologiczno-Religijne, 19).

<sup>58</sup> A. D a t k o, *Sanktuaria i pielgrzymki – Pątnictwo w Polsce po roku 1945*, [w:] *Kościół i religijność Polaków...*, s. 311.

sakralną» na polskim terytorium i dlatego funkcję patronatu, opieki i wstawiennictwa, które na Zachodzie pełnili święci, w Polsce przyznano Matce Bożej<sup>59</sup>.

Zważywszy na liczbę świętych i błogosławionych, jakimi cieszy się Kościół w Polsce przypuszczamy, że pisząc o „nierozwiniętym kulcie świętych”, autor porównywał go z takimi krajami, jak Hiszpania czy Włochy, gdzie jest on szczególnie żywy. Czy w Polsce mógł on się tak rozwinąć jak we wspomnianych krajach? Niewątpliwie, przynajmniej kilka razy na przestrzeni dziejów była ku temu okazja. Największa, naszym zdaniem, pojawiła się wraz ze św. Jackiem, najbardziej znanym w świecie polskim świętym<sup>60</sup>.

Co więc przeszkodziło, że nie powstał wokół niego kult na miarę na przykład św. Antoniego, a na naszych ziemiach nie doczekaliśmy się drugiej „Padwy Północy”?

O tym, że porównanie obydwu świętych nie musi być na wyrost, możemy się przekonać, analizując ich życiorysy. Obydwaj urodzili się w tym samym czasie: św. Antoni w 1195 r., św. Jacek około 1200 r. Obydwaj byli niestrudżonymi misjonarzami, doskonale uzupełniającymi się w ewangelizowaniu ówczesnej Europy: św. Antoni działał na Południu i Zachodzie, św. Jacek na Północy i Wschodzie. Obydwaj byli wybitnymi kaznodziejami, obydwaj cieszyli się sławą cudotwórców, a po śmierci do ich grobów pielgrzymowały rzesze wiernych.

O powodach, dla których św. Jacek nazwany został „Apostolem Północy” i zaliczany jest do „największych postaci XIII w. i jednego z najwybitniejszych mężów ówczesnej Europy”<sup>61</sup>, już wspomnieliśmy. W perspektywie rozwoju jego kultu, a zwłaszcza pobożności ludowej, warto zwrócić jeszcze uwagę na niezwykle ludzki, dobrotliwy, charakter tej postaci, która głosząc Ewangelię i wzywając do nawrócenia, nie piętnowała i nie rzucała na ludzi gromów. To on sam raczej był takim śląskim *pieronem*, twardym i odpornym na przeciwności (kilkakrotnie pie szo przemierzył Polskę), ale o łagodnym, gołęmbim sercu, wrażliwym na los każdego człowieka. Mówi się, że szczególną troską otaczał matki proszące o zdrowie dla swoich dzieci, którym poprzez modlitwy i cuda starał się ulżyć w cierpieniu. Można tu wspomnieć jeszcze o słynnych *pierogach* św. Jacka, którymi, w czasie wielkiego głodu, miał nakarmić biednych. Jest w tej legendzie jeszcze jeden rys jego śląskiej natury, której bliżej do czynu (sam owe pierogi wymyślił i zrobił) aniżeli do pióra (św. Jacek, przeciwieństwie do św. Antoniego, nie pozostawił po sobie żadnych pism).

Zarówno do czynu, jak i pióra zabrakło jednak jego rodakom w rychłym doprowadzeniu św. Jacka do chwały ołtarzy. O. Seweryn Lubomlczyk (1532–1612), gor-

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Por. H. F r o s, F. S o w a, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1988, s. 294, oraz różnojęzyczną bibliografię dotyczącą św. Jacka, opracowaną przez R. G u s t a w a [w:] *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny*, red. tenże, t. 1 (A–K), Poznań–Warszawa–Lublin 1971, s. 448–456.

<sup>61</sup> Taką opinię o św. Jacku reprezentował m.in. znany historyk i historiozof Feliks Koneczny. Por. B. G a n c a r z, *Ruchliwy misjonarz*, [w:] [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl); por. także G. T u r o w s k i, *Ilustrowany leksykon polskich świętych, błogosławionych i sług Bożych*, Kraków 2005<sup>2</sup>, s. 44.

liwy prokurator i kronikarz procesu, skarżył się na „zaniedbania” (*negligentia*) władz zakonnych w tej materii, a szczególnie na wieloletnie przerwy w spisowywaniu łask otrzymanych dzięki jego wstawiennictwu, rzecz szczególnie ważną dla procesu<sup>62</sup>. Faktem jest, że jeśli św. Antoni czekał na kanonizację niespełna rok (1231 r.), w przypadku św. Jacka trzeba było czekać aż 337 lat!

Na szczęście przez cały ten czas jego kult nie osłabł, a kanonizacja w 1594 r., umocniła jego światowy zasięg. W 1625 r. coroczny obchód św. Jacka wpisany został do Kalendarza liturgicznego Kościoła<sup>63</sup>, a msza św. i liturgia godzin ku jego czci sprawowane były w tzw. rycie zdwojonym, czyli jako święto wyższego rzędu (*festum duplex*). Obchód dwóch innych polskich świętych obecnych w mszale rzymskim, tzn. św. Kazimierza i św. Stanisława, biskupa i męczennika, sprawowany był w tzw. rycie połowicznym lub półświętecznym (*festum semiduplex*)<sup>64</sup>.

Wraz z obecnością w liturgii pojawiła się także obecność w sztuce. W XVII w. św. Jacek należał do grona najczęściej malowanych świętych we Włoszech. Jego obrazy i rzeźby można było spotkać także w Austrii (Friesach, Graz, Wiedeń), w Niemczech (Bamberg, Düsseldorf, Monachium), Francji (Bordeaux, Paryż), Belgii, Anglii, Holandii i wielu innych krajach na wszystkich kontynentach<sup>65</sup>. Oprócz dzieł sztuki, tworzonych często przez takich mistrzów, jak El Greco (zmarł w 1614 r.), Ludovico Carracci (zm. w 1619 r.), którego obraz znajduje się w Luwrze, czy Giovanni Battista Tiepolo (zm. w 1770 r.), imię św. Jacka nadawano nowym dzielnicom, miastom czy diecezjom<sup>66</sup>.

Dlaczego zatem, wracamy do naszego pytania, jego kult, rozpowszechniony na całym świecie, nie rozwinął się na miarę kultu, jakim cieszył się i cieszy św. Antoni? W samych Włoszech, dodajmy, kult św. Antoniego w niczym nie ograniczył ani nie przeszkodził kultowi Matki Bożej, by przywołać tylko sanktuaria w Loreto, Pompejach czy Syrakuzach? Może więc w przypadku św. Jacka jego kult, po prostu, po latach się wyczerpał? A może znowu zawiniła owa *negligentia*, która, jak to już kiedyś gorzko zauważył o Seweryn, „jest pożywką i karmicielką zapomnienia” (*fomentum et nutrix oblivionis*)<sup>67</sup>. Wiadomo, że każdy kult wymaga pielęgnacji; samo słowo „kult” (od łacińskiego czasownika *colo*) oznacza uprawę i pielęgnację. Wymaga więc modlitw, nabożeństw, pielgrzymek, kościołów. Słynną bazylikę św. Antoniego w Padwie zaczęto budować już 7 lat po śmierci świętego, w Polsce, jeszcze ponad 250 lat po śmierci św. Jacka były kło-

<sup>62</sup> Por. Severinus [Lubomlius], *De vita, miraculis et actis canonizationis sancti Hyacinthi...*, s. 113.

<sup>63</sup> Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Commentarius in Annum Liturgicum instauratum, in Novum Calendarium Generale et in Litanias Sanctorum*, [w:] *Calendarium Romanum* (editio typica), Typis Polyglottis Vaticanis 1969, s. 135.

<sup>64</sup> Por. np. *Missale Romanum ex decreto ss. Concilii Tridentini restitutum* (wydanie z roku 1648).

<sup>65</sup> Por. P. Birkner, *Beiträge zur Ikonographie des hl. Hyazinth*, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte” 1958, 16, s. 111–136.

<sup>66</sup> Na przykład w 1852 r. powstała w Kanadzie (Québec) diecezja Saint-Hyacinthe.

<sup>67</sup> Por. Severinus [Lubomlius], *De vita, miraculis et actis canonizationis sancti Hyacinthi...*, s. 113.

poty z powołaniem komisarzy do procesu kanonizacyjnego<sup>68</sup>, a wcześniej kilkakrotnie przerywano spisywanie cudów. Opóźnienia związane z procesem, miały niewątpliwie wpływ na rozwój kultu św. Jacka, podobnie jak pewnego rodzaju poczucie „spełnienia misji”, dające się zauważyć po początkowej euforii wywołanej kanonizacją. Tym, co najbardziej, naszym zdaniem, zaważyło na osłabieniu kultu św. Jacka w Polsce, a pośrednio także na całym świecie, była wspomniana już tendencja do mnożenia liczby głównych patronów Królestwa, rozpraszająca kult najważniejszych świętych w kraju na wiele ośrodków, powstających najczęściej według pewnego zakonnego klucza.

Znamienny dla nas może być jeden przykład, ukazujący dobitnie, że zamiast pielęgnować i jeszcze bardziej rozwijać kult znanego w całym świecie Apostoła Północy – św. Jacka, skupiono się na promowaniu nowego, mało wówczas znanego świata bł. Stanisława Kostki. Otóż, kiedy na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVII w., zaczęły do Watykanu napływać dziesiątki listów, najpierw z prośbą o zezwolenie na odprawianie mszy św. i odmawianie brewiarza ku jego czci (zezwolenie otrzymano w 1670 r.), a następnie o ustanowienie go głównym patronem Polski (1674 r.), prawie dokładnie w tym samym czasie, pomiędzy sierpniem 1670 r. a marcem 1673 r., na kolumnadzie Berniniego wokół placu św. Piotra, umieszczono rzeźbę jedyne go spośród 139 świętych przedstawiciela Polski – św. Jacka<sup>69</sup>. W zamyśle autorów projektu jawił się on bowiem jako misjonarz Starego Kontynentu, sąsiadujący z św. Franciszkiem Ksawerym i św. Ludwikiem Bertrandum, reprezentującymi ewangelizację nowych lądów<sup>70</sup>. Dla nas ważny jest tutaj fakt, że jeszcze w XVII w. św. Jacek był postrzegany jako jeden z najważniejszych misjonarzy Europy i że jego kult w Rzymie był nadal bardzo żywy, mimo upływu 80 lat od kanonizacji.

Trudno to powiedzieć o bł. Stanisławie Kostce, choć jego sprawy akurat w tym czasie były omawiane w Wiecznym Mieście, a ponadto znajdował się tam jego grób. Być może to czysty przypadek, ale na oryginale przytoczonego przez nas dekretu z 1686 r. widać, że nawet pracownik Kongregacji Obrzędów miał kłopoty z zapisaniem jego nazwiska: zamiast *Kostkae* napisał bowiem *Hoskae*, a następnie „poprawił” na *Koskae*(!)<sup>71</sup>

Wracając do rzeźby św. Jacka, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden jej szczegół. Niewiele osób wie, że autor rzeźby, Lazzaro Morelli, nadał twarzy naszego świętego rysy... św. Antoniego z Padwy!<sup>72</sup> Prawdopodobnie jest to kolejny przypadek: dla pielgrzyma z Polski, patrzącego na rzeźbę z placu św. Piotra, brzmi on jednak jak wyrzut, dotyczący pewnej zmarnowanej szansy. Nie tylko bowiem nie udało się w Polsce stworzyć ośrodka kultu na miarę „Padwy Północy”, ale nie uda-

<sup>68</sup> Por. Z. Ober ty ń s k i, *Dzieje kanonizacji św. Jacka...*, s. 93.

<sup>69</sup> Por. J. S. P a s i e r b, M. J a n o c h a, *Polonica artystyczne w zbiorach watykańskich*, Warszawa 1999, s. 146, 151, 152.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 149.

<sup>71</sup> Archiwum Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, *Decreta Liturgica 1685–1686*, 31.08.1686, f. 163 v.

<sup>72</sup> Por. J. S. P a s i e r b, M. J a n o c h a, *Polonica artystyczne w zbiorach watykańskich...*, s. 151.

ło się nawet „zatrzymać” św. Jacka w Kalendarzu liturgicznym Kościoła. Po przeszło 300 latach jego obecności w mszale rzymskim i brewiarzu został on stamtąd usunięty (nie mylić z *Martyrologium Romanum*), ponieważ, jak stwierdzono, „non agitur de Sancto «momentum universale revera prae se ferente»”<sup>73</sup>.

Istnieje obawa, że nie udało się także „zatrzymać” św. Jacka jako jednego z Ojców naszej wiary, w zbiorowej świadomości narodu: „nemo propheta in patria sua?”. Jest jednak rzeczą zastanawiającą, jak wielki, by nie powiedzieć zasadniczy wkład w doprowadzenie do jego kanonizacji mieli przedstawiciele innych narodów. Przynajmniej kilku wypada tutaj wspomnieć. Niemca – Rudolfa (lub Ludolfa), wybitnego dominikanina i profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, który propagował sprawę kanonizacji św. Jacka na początku XVI wieku<sup>74</sup>. Włocha – Dominika de Castelledulo, dominikanina z Brescii i prowincjała Ziemi Świętej, autora formularza mszy św. i brewiarza o św. Jacku<sup>75</sup>. Innego Włocha – kardynała Hipolita Aldobrandini, który jako legat w Polsce nawiedził grób św. Jacka<sup>76</sup>, a następnie, już jako papież Klemens VIII, z wielką życzliwością odnosił się do jego kanonizacji: sam jej zresztą później dokonał. Największy jednak wpływ, jak się powszechnie uważa, miał polsko-szwedzki król Zygmunt III Waza, który sprawę kanonizacji uważał za jeden ze swoich podstawowych obowiązków<sup>77</sup>, oraz wielokrotnie już tutaj przywoływany o. Seweryn Lubomlczyk – urodzony na Wołyniu Żyd, ochrzczony w dojrzałym wieku u dominikanów w Łucku i tam przyjęty do zakonu<sup>78</sup>.

Paradoksalnie, jakby w „dowód wdzięczności”, kilka wieków później, 1 X 1999 r., polski papież, Jan Paweł II, Listem apostolskim *Spes Aedificandi* ustanowił jako trzech nowych patronów Europy, przedstawiciele najbardziej zasłużonych przy kanonizacji św. Jacka nacji: Włoszkę – św. Katarzynę Sieneńską, Szwedkę – św. Brygidę oraz niemiecką Żydówkę – św. Teresę Benedyktę od Krzyża (Edyte Stein).

\* \* \*

Nie ma dzisiaj możliwości, aby patronem Europy został św. Jacek, nie ma również możliwości, aby został patronem Polski (nawet tym drugorzędnym), z pewnością mógłby on jednak zostać patronem Dzieła Nowej Ewangelizacji. Patrząc na jego życie i dokonania, jedno jest pewne – byłby to patron skuteczny.

<sup>73</sup> Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia, *Commentarius in Annum Liturgicum instauratum...*, s. 135.

<sup>74</sup> Por. Z. O b e r t y ń s k i, *Dzieje kanonizacji św. Jacka...*, s. 91.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 117.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 132, 151.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 135.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 125.



**STORIA DELLA PROCLAMAZIONE DI SAN GIACINTO PATRONO PRINCIPALE DELLA POLONIA**

## S o m m a r i o

Il culto dei santi in Polonia nell'epoca precedente al sec. XV costituisce il retroterra storico-religioso che sovrintese alla redazione da parte del vescovo di Cracovia Zbigniew Oleśnicki nel 1436 della prima lista di santi patroni della Polonia: Adalberto, Stanislao, Floriano e Venceslao. La canonizzazione di san Giacinto, avvenuta ad oltre tre secoli dalla sua morte (1257), costituì il coronamento di una tradizione di culto rimasta, tuttavia, sempre viva. L'importanza del santo slesiano nell'universo ecclesiale polacco sta nel fatto che tre elementi chiave del suo apostolato costituiscono tuttora degli elementi fortemente caratterizzanti del cattolicesimo in Polonia: il culto eucaristico, la pietà mariana e la confessione individuale. La volontà di nominarlo come «patronus assiduus» della Polonia fu espressa per la prima volta dal re Sigismondo III Waza nella lettera da lui indirizzata al papa Sisto V in vista della canonizzazione. Tuttavia, già nei primi decenni successivi alla proclamazione l'interesse per la sua figura come patrono della Polonia pare notevolmente affievolirsi fino ad comparire in modo solo del tutto incidentale nelle fonti. L'idea fu rilanciata nel 1686 da una lettera del re Giovanni III Sobieski, di cui un prezioso riassunto in lingua italiana è conservato nell'Archivio della Sacra Congregazione dei Riti. Il testo viene riprodotto dall'A. in originale, tradotto in polacco e brevemente commentato. All'intervento del re seguì, il 31 agosto 1686, la decisione della Sacra Congregazione dei Riti di proclamare san Giacinto patrono principale della Polonia, al pari di san Stanislao Kostka, provvedimento poi riconfermato dal Breve di papa Innocenzo XI del 24 settembre 1686. La proclamazione di altri santi patroni della Polonia nei decenni successivi contribuirà ad una certa svalutazione del significato stesso del titolo. Lo studio pone in rilievo la questione della mancata propagazione del culto di san Giacinto in Polonia, affiancata da un certo disinteresse per l'approfondimento della figura del santo e da un'eccessiva moltiplicazione di patroni principali e secondari. La noncuranza del suo culto in patria contrasta con la sua fama di uno dei più importanti missionari del continente, comprovata dalla testimonianza artistica che fa di san Giacinto l'unico polacco raffigurato fra 139 santi sul colonnato del Bernini in Piazza San Pietro.

WANDA MUSIALIK

Politechnika Opolska

## ŚLĄSCY DUCHOWNI ZASIADAJĄCY W SEJMIE USTAWODAWCZYM I W I SEJMIE II RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Z uwagi na brak ostatecznych rozstrzygnięć granicznych, na Górnym Śląsku nie przeprowadzono 26 I 1919 r. wyborów powszechnych do Sejmu Ustawodawczego. Dlatego do pierwszego ogólnopolskiego ciała parlamentarnego włączono reprezentantów z tego obszaru, którzy piastowali funkcje poselskie z ramienia polskich list wyborczych w parlamencie ogólnoniemieckim. W ten sposób 7 II 1919 r. do polskiego gremium poselskiego powołano Górnoszlązaków: ks. Pawła Brandysa i ks. Pawła Pośpiecha<sup>1</sup>. Obaj wymienieni byli posłami Reichstagu. Jako pierwszy prawo zasiadania w niemieckim parlamencie uzyskał w 1907 r. ks. P. Brandys i utrzymał je do końca I wojny światowej. W tym samym czasie zakończył tam swą aktywność ks. P. Pośpiech, którego wyborcy wprowadzili w szeregi poselskie w 1912 r.<sup>2</sup>

Poza wspomnianymi księżmi do polskiej konstytuanty na podobnych zasadach zaproszono ks. Józefa Londzina jako reprezentanta Śląska Cieszyńskiego. W monarchii austro-węgierskiej był on przez cztery lata, w okresie od 1907 do 1911 r., posłem do Rady Państwa – austriackiego parlamentu w Wiedniu<sup>3</sup>.

Wspomniani kapłani w chwili wejścia do Sejmu Ustawodawczego RP, byli w sile wieku: najmłodszy był ks. Pośpiech (urodzony w 1878 r.), liczył 41 lat, a najstarszy – ks. Józef Londzin (urodzony w 1863 r.) – miał wówczas 56 lat, zaś Paweł Brandys obchodził „Abrahama”. Średnia wieku śląskich posłów duchownych wyniosła 49 lat. Przeciętna ta była o 6,2 pkt wyższa od ówczesnej średniej wieku 42,8 lat wszystkich śląskich posłów<sup>4</sup>.

Po przyjęciu święceń kapłańskich (Londzin w 1889 r., Brandys w 1896 r., a Pośpiech w 1903 r.) kapłani ci byli inkardynowani do diecezji wrocławskiej.

---

<sup>1</sup> M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*, Lublin 1994, s. 175, 177, 186; *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. J. M. Majchrowski, współpr. G. Mazur i K. Stepan, Warszawa 1994, s. 401.

<sup>2</sup> Z. Grot, *Księża polscy w parlamentach niemieckich 1848–1918*, [w:] *Na okazanie drogi. Praca zbiorowa poświęcona pokoleniu księdza Piotra Wawrzyniaka*, Poznań 1975, s. 160; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim...*, s. 175, 177; *Kto był kim...*, s. 401.

<sup>3</sup> Z. Kirkor-Kiedroniowa, *Wspomnienia, cz. II: Ziemia mojego męża*, Kraków–Wrocław 1988, s. 34; *Kto był kim...*, s. 338, 528.

<sup>4</sup> Por. Tabela 6. Średnia wieku posłów śląskich w latach 1919–1939 w pracy W. Musialik, *Górnoszlązacy w parlamentach II Rzeczypospolitej (1919–1939)*, Opole 2004, s. 36, 37.

W jej strukturach ks. Brandys, cztery lata po święceniach, został proboszczem i objął parafię w Dziergowicach (pow. kozielski)<sup>5</sup>. Ks. Londzin pracował najpierw jako wikary w Strumieniu, potem w Międzyrzeczu i w Cieszynie, w końcu objął obowiązki katechety w Macierzy Szkolnej w Cieszynie. Zadania wyłącznie duszpasterskie wrocławska kuria powierzała ks. Pośpiechowi najpierw w Prószkowie (Proskau), potem Orzegowie, następnie w Krapkowicach koło Opola, w końcu w Jaworze na Dolnym Śląsku<sup>6</sup>.

Wspomniani duchowni aktywnie wspierali miejscową społeczność polskojęzyczną. Ks. Paweł Brandys organizował polskie stowarzyszenia, tj. Związek Młodzieży Katolickiej, Związek Rolników, współpracował też z polskimi gazetami („Katolik”, „Gazeta Opolska” i „Nowiny Raciborskie”). Długoletnim redaktorem „Gwiazdki Cieszyńskiej” był ks. J. Londzin, a także sekretarzem i skarbnikiem, a potem prezesem Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego. Założył też organizację pod nazwą „Opieka nad kształcąca się młodzieżą katolicką im. bł. Melchiora Grodzieckiego”, a także wspomagał „Dziedzictwo bł. Jana Sarkandra dla ludu polskiego na Śląsku”. Ks. P. Pośpiech był członkiem honorowym Zjednoczenia Zawodowego Polskiego, członkiem Rady Nadzorczej Banku Ludowego w Katowicach, a także wiceprezesem Związku Spółek Śląskich<sup>7</sup>.

Uznanie, jakie dzięki zaangażowaniu uzyskali wymienieni kapłani, odzwierciedliły zwycięstwa odnoszone przez nich w wyborach do niemieckich parlamentów. Obowiązki parlamentarzysty pełnili od 4 do 12 lat. Praktyka ta umożliwiła im w 1919 r. zajęcie pozycji zgodnej z własnymi przekonaniami: ks. Paweł Brandys początkowo nie wszedł w skład żadnego z klubów, po 7 XI 1919 r. był członkiem Klubu Poselskiego Związku Sejmowego Ludowo-Narodowego<sup>8</sup>. Spotkał tam ks. Pawła Pośpiecha, który uczestniczył w pierwszych posiedzeniach tego grona poselskiego<sup>9</sup>. Natomiast do klubu Narodowego Zjednoczenia Ludowego należał ks. Józef Londzin<sup>10</sup>. Stosunkowo późne włączenie kapłanów górnośląskich do gremium poselskiego wpłynęło zapewne na brak ich w składach poselskich komisji sejmowych<sup>11</sup>.

Wśród mówców sejmowych ks. Pośpiech wystąpił jako pierwszy z górnośląskich kapłanów. Dnia 18 III 1919 r. podczas XV plenarnego posiedzenia Sejmu Ustawodawczego zabrał głos, by w trybie przyspieszonym rozpatrzone jego wnioski, dotyczący brutalnego postępowania rządu i wojska niemieckiego wo-

<sup>5</sup> M. Smogorzewska, *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej Polskiej 1919–1939. Słownik biograficzny*, t. I: A–D, Warszawa 1998, s. 192.

<sup>6</sup> *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, red. M. Pater, Katowice 1996, s. 47–49, 240–242, 328–329.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim...*, s. 175; *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej...*, s. 191, 192.

<sup>9</sup> T. Rzepicki, *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 1919 roku*, Poznań 1920, s. 282

<sup>10</sup> Tamże, s. 286.

<sup>11</sup> Ks. Michał Piela podaje, że ks. P. Pośpiech uczestniczył w pracach komisji Petycyjnej i Przemysłowo-Handlowej. M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim...*, s. 219.

bec Polaków na Śląsku<sup>12</sup>. Trzy miesiące później, 16 VI 1919 r. podczas LI posiedzenia głosowano nad przedstawionym przez niego wnioskiem w sprawie okrucieństw niemieckich i przesładowania Polaków na Górnym Śląsku<sup>13</sup>. Po raz kolejny występował na sejmowej mównicy 24 VI 1919 r. na LIV posiedzeniu, gdy toczyła się dyskusja na temat reformy rolnej<sup>14</sup>. Dwadzieścia cztery dni później – 18 lipca – podczas LXXII sejmowego posiedzenia plenarnego ów kapłan wystąpił w sprawie internowania Polaków na Górnym Śląsku przez władze wojskowe i policyjne<sup>15</sup>. Ponownie zabrał głos w przedostatnim dniu tegoż miesiąca (30 VII 1919 r.) podczas LXXXI posiedzenia parlamentu. Zajmowała go wówczas sprawa ratyfikowania traktatu pokojowego między mocarstwami sprzymierzonymi a Niemcami<sup>16</sup>. Podpisem swym ks. Pośpiech poparł także wnioski skierowane do Komisji Zagranicznej w sprawie Pruskiej Straży Bezpieczeństwa na Górnym Śląsku oraz pozbawionych pracy górnośląskich robotników<sup>17</sup>.

Pod względem aktywności ks. Pawłowi Pośpiechowi nie dorównywał żaden z jego ówczesnych śląskich poselskich konfratrów. Poza nim jedynie nazwisko ks. Józefa Londzina odnotowano w stenografach sejmowych. Sygnował, obok posłów Pawła Bobka, Ryszarda Kunickiego, Karola Jungi i Tadeusza Regeera, wniosek o natychmiastowe uregulowanie prawno-politycznego stosunku Śląska Cieszyńskiego do Polski. 10 VII 1919 r. podczas LXVII posiedzenia parlamentu zabierał też głos w sprawie tego wniosku<sup>18</sup>. Ponadto sygnował sześć innych wniosków podejmujących zagadnienia społeczne ludności byłego Księstwa Cieszyńskiego. Wśród spraw, do których rozwiązania chciał uzyskać interwencję parlamentu, były m.in. takie, jak: uregulowanie serwitutów leśnych w gminach górskich, budowa kolei z Ustronia do Istebnej i Jaworzynki, zapomogi dla pogorzalców Zabrzega w pow. białskim, uwolnienie od obowiązku służby wojskowej na byłych terenach plebiscytowych<sup>19</sup>.

W wyborach do ogólnopolskiego parlamentu pierwszej kadencji Górnoszlązacy, mieszkający w granicach państwa polskiego, mogli już skorzystać zarówno z czynnego, jak i biernego prawa wyborczego. Ludność Śląska Cieszyńskiego wybrała do parlamentu ks. J. Londzina<sup>20</sup>, a niemieccy mieszkańcy okręgu 16. w Królewskiej Hucie – ks. Otto Krayczarskiego<sup>21</sup>. Trzeci kapłan śląski, P. Brandys, został sena-

<sup>12</sup> T. Rzepecki, *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 1919 roku...*, s. 59, 60.

<sup>13</sup> Tamże, s. 78.

<sup>14</sup> Tamże, s. 79; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim...*, s. 199.

<sup>15</sup> T. Rzepecki, *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 90.

<sup>16</sup> Tamże, s. 95.

<sup>17</sup> M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim...*, s. 213.

<sup>18</sup> T. Rzepecki, *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 88; M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim...*, s. 200; H. Olszar, *Duchowieństwo katolickie diecezji śląskiej (katowickiej) w Drugiej Rzeczypospolitej*, Katowice 2000, s. 529.

<sup>19</sup> M. Piela, *Udział duchowieństwa w polskim...*, s. 210; H. Olszar, *Duchowieństwo katolickie diecezji...*, s. 530.

<sup>20</sup> I. Ppanic, *Londzin Józef (1863–1929)*, [w:] *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa...*, s. 242.

<sup>21</sup> J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999, s. 128; J. Fałkowski, *Parlamentarzyści mniejszości niemieckiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Częstochowa 2000, s. 56.

torem, po zrzeczeniu się przez Wojciecha Korfantego mandatu uzyskanego w 39. okręgu wyborczym<sup>22</sup>. W chwili wyborów przedstawiciel mniejszości niemieckiej liczył 46 lat, będąc najmłodszym w gronie śląskich konfratrów, Brandys miał 53 lat, a Londzin – 59 lat.

Średnia wieku śląskich duchownych parlamentarzystów wyniosła 52 i pół roku – była o 7,3 roku wyższa od ogólnej przeciętnej wieku wszystkich posłów śląskich, wybranych do ogólnopolskich ciał parlamentarnych. Średni wiek duchownych śląskich był wyższy także w grupach narodowościowych: o 0,7 roku w stosunku do średniej wieku przedstawicieli mniejszości niemieckiej, a o 10 lat w przypadku Polaków<sup>23</sup>.

W Sejmie I kadencji duchowni śląscy zasilili członków dwóch klubów: ks. P. Brandys i ks. J. Londzin weszli w szeregi poselskiego klubu Chrześcijańsko-Narodowego, a ks. O. Krayczarski dołączył do członków Zjednoczenia Posłów Niemieckich. Z ramienia swoich klubów ks. J. Londzin zgłosił akces do Komisji Opieki Społecznej i Inwalidztwa, a ks. Krayczarski – do Komisji Zdrowia Publicznego. Ks. P. Brandys, jako senator, nie brał udziału w żadnej z komisji sejmowych<sup>24</sup>.

Posłowie duchowni ze Śląska występowali w imieniu klubów, które reprezentowali, i zazwyczaj poruszali sprawy dotyczące okręgów, z których byli wybrani na posłów. Na przykład w marcu 1926 r. ks. dr Józef Londzin, w imieniu klubu Chrześcijańsko-Narodowego, zwrócił się do kierownika Ministerstwa Reform Rolnych w sprawie przydziału ziemi z folwarku Kalembice w dobrach Komory Cieszyńskiej obywatelom niepolskim<sup>25</sup>.

Śląscy kapłani z polskimi mandatami poselskimi solidaryzowali się z chadeckimi parlamentarzystami ze Śląska, wyrażającymi w okresie zamachu majowego poparcie dla inicjatywy zwołania poza Warszawą przez marszałka Sejmu RP Zgromadzenia Narodowego. Postulowali także zwolnienie „obrońców prawa i praworządności” internowanych przez organizatorów przewrotu majowego oraz rozbrojenie istniejących w państwie organizacji półwojskowych. Ponadto opowiadali się za wprowadzeniem bezwzględnego zakazu organizowania prowokacyjnych demonstracji partii na cześć piłsudczyków. W razie gdyby żądania nie zostały wykonane, zapowiadano wezwanie ludności do czynnej obrony ładu i porządku w państwie. Odpowiednią deklarację Franciszka Roguszczyka i Jana Mildnera z dnia 17 V 1926 r., przyjętą na spotkaniu pod przewodnictwem W. Korfantego, podpisali obaj górnośląscy księża-parlamentarzyści: senator ks. Brandys z klubu Chrześcijańskiej Demokracji i poseł ks. Londzin z klubu Chrześcijańsko-Narodowego<sup>26</sup>.

Senator ks. Brandys dystansował się także od postępowania części członków Związku Powstańców Śląskich, którzy manifestowali poparcie dla organizatorów

<sup>22</sup> J. Pabisz, *Wyniki wyborów parlamentarnych (do senatu i sejmu Rzeczypospolitej Polskiej oraz do Sejmu Śląskiego) na terenie województwa śląskiego w latach 1919–1939*, „Studia i materiały z dziejów Śląska” 1966, t. VII, s. 423.

<sup>23</sup> Por. W. Musiałik, *Górnoślązacy w parlamentach...*, s. 36.

<sup>24</sup> *Posłowie i senatorowie Rzeczypospolitej...*, s. 192.

<sup>25</sup> Tamże; *Stenogram Sejmu RP z posiedzenia 279 z 25 III 1926 r.*, łam 53.

<sup>26</sup> „Polonia” 1926, nr 136 z 19 maja, s. 1.

przewrotu majowego. Dał temu wyraz w maju 1926 r., podpisując „Odezwę działaczy śląskich do powstańców i byłych żołnierzy”. W kroku tym nie był odosobniony wśród śląskich parlamentarzystów chadeckich, chociaż jedynym w gronie posłów duchownych<sup>27</sup>. Ów brak wynikał nie z odmienności poglądów, a raczej odrębności środowisk, w których funkcjonowali obaj kapłani, wybrani na przedstawicieli województwa śląskiego w parlamencie RP. Opozycję wobec dokonanych zmian w rządzie ks. Londzin wyraził podczas głosowania poselskiego nad wnioskiem o odrzucenie prowizorium budżetowego na maj 1926 r.<sup>28</sup>. Swoje stanowisko wobec rządu potwierdził także w styczniu następnego roku przy dyskusji nad budżetem Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, podczas 314 posiedzenia Sejmu RP. Uczestniczył też w głosowaniu imiennym nad wnioskiem klubu Polskiego Stronnictwa Ludowego „Wyzwolenie” w sprawie wyrażenia votum nieufności ministrowi sprawiedliwości oraz ministrowi rolnictwa i dóbr państwowych<sup>29</sup>.

Podczas dyskusji nad preliminarzem budżetowym na rok 1927/28 na forum parlamentarnym wystąpił senator ks. Paweł Brandys – włączył się do debaty dnia 10 III 1927 r. w ósmym dniu trwania obrad. Poza postulatem zwiększonego udziału skarbu państwa w budowie katedry śląskiej, podniósł sprawę szkolnictwa mniejszościowego. Podkreślał, że utrzymujący się stan przewagi tam nauczycieli orientacji niemieckiej oraz korzystania przez nich z podręczników niemieckich z jednej strony wynika z postanowień konwencji genewskiej, z drugiej zaś – z postaw części społeczeństwa górnośląskiego. Na sytuację taką oddziaływały poglądy części mieszkańców województwa, zwłaszcza tych wszystkich nie w pełni uświadomionych narodowo, którzy pod groźbą poszerzenia liczby bezrobotnych, a także agitacji niemieckiej zgłaszali do władz polskich wnioski o prowadzenie szkół z niemieckim językiem wykładowym. Zauważył też, że skalę problemu zwiększała postawa osób pracujących po stronie niemieckiej, mających tam krewnych; obawiano się, że brak znajomości języka niemieckiego utrudnić może w przyszłości ich dzieciom uzyskanie zatrudnienia, kiedy przyjdzie potrzeba szukania pracy w państwie niemieckim. W pozyskiwaniu przychylności tejże ludności dla polskiej oświaty mówca dostrzegał misję duchowieństwa. Dla spełnienia tego zadania domagał się od rządu dofinansowania duszpasterstwa kapłanów polskich na obszarze województwa śląskiego<sup>30</sup>. Postulaty natury finansowej, stawiane przez śląskiego kapłana senatora, zauważone zostały przez członków rządu, stając się – prawdopodobnie – kanwą rozmów zmierzających do rozszerzenia kręgu osób znajdujących się pod wpływami politycznymi obozu prorządowego. Ze strony senatora ks. Brandysa krokiem w kierunku określenia politycznej pozycji śląskiego kleru stały się rozmowy podjęte z konfratrami. Inicjował je bez konsultacji ze swym

<sup>27</sup> Odezwę z 17 V 1926 r. podpisali m.in.: Stanisław Breliński, dr Włodzimierz Dąbrowski, Michał Grajek, poseł Emil Gajdas, Jan Hlond, Franciszek Roguszczak, ks. Władysław Robotka, Edward Rybarz, Adolf Sobota, Ignacy Sikora, ks. Aleksander Skowroński, Wojciech Sosiński, Władysław Tempka, Wolny Konstanty, Maksymilian Wilimowski. „Polonia” 1926, nr 140 z 23 maja, s. 1.

<sup>28</sup> *Stenogram Sejmu RP z posiedzenia 285 z 26 IV 1926 r.*, łam 49–52.

<sup>29</sup> *Stenogram Sejmu RP z posiedzenia 327 z 22 III 1927 r.*, łam 4.

<sup>30</sup> „Polonia” 1927 nr 69 z 11 marca, s. 2.

kościelnym zwierzchnikiem, biskupem katowickim ks. Arkadiuszem Lisickim. Spotkania, jakie senator podjął z niektórymi śląskimi kapłanami, nie przybrały formy oficjalnych negocjacji, a raczej prywatnych spotkań z okazji uroczystości kościelnych. Niedyskrecja jednego z uczestników doprowadziła do ujawnienia przez lokalną prasę treści przygotowywanej rezolucji. Przebieg konsultacji i ich następstw ujawniony został przez lokalną prasę, uświadomił istnienie w łonie duchowieństwa przeciwników i sprzymierzeńców sanacyjnej władzy. Postępowanie ich było już wielokrotnie analizowane przez historyków<sup>31</sup>.

Inicjatywa ks. Brandysa została zanegowana przez ówczesnego ordynariusza śląskiego. Jego postawa wynikała z dążności do zachowania kontroli nad stosunkami księży z przedstawicielami obozu rządzącego. Taktyka ta mogła zostać mu zalecona podczas wizyty w Rzymie, dokąd udał się przed swym ingresem<sup>32</sup>. Sytuacja materialna diecezji śląskiej w znacznym stopniu uzależniona była od stanowiska władz państwowych. W gestii wojewody pozostawała wysokość preliminowanych subwencji np. na budowę kościołów. Z argumentu tego korzystał wojewoda w pozyskaniu przychylności ordynariusza diecezji. Zakładał przy tym, że poprzez biskupa śląskiego zdoła zneutralizować przychylną chadecji postawę większości miejscowego duchowieństwa<sup>33</sup>. Stąd inicjatywa ks. P. Brandysa, mimo zamieszczenia w rezolucji deklaracji warunkowego podjęcia współdziałania z wojewodą śląskim, nie mogła zyskać jednoznacznie pełnego poparcia katowickiego ordynariusza.

Redakcja „Polonii” zarzucała nawet ks. Brandysowi, że uroczystości odpustowe wykorzystał do zjednywania wśród konfratrów zwolenników sanacji. Istotnym argumentem wpływającym na owe działania była możliwość reelekcji posłów do składu izby wyższej polskiego parlamentu. Atut uzyskania wsparcia rządowego dla reprezentowanego regionu przemówił w przypadku cieszyńskiego posła ks. Londzina<sup>34</sup>. W 1927 r. został burmistrzem m. Cieszyna, zaś w kolejnych wy-

<sup>31</sup> E. Długajczyk, *Sanacja śląska 1926–1939. Zarys dziejów politycznych*, Katowice 1983, s. 86, 87; M. Czaplinski, *Brandys Paweł*, [w:] *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa...*, s. 49; J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej...*, s. 129; W. Musialik, *W kręgu polityki i władzy. Polskie środowiska przywódcze górnośląskiego obszaru plebiscytowego z lat 1921–1939*, Opole 1999, s. 146; H. Olszar, *Duchowieństwo katolickie diecezji...*, s. 535.

<sup>32</sup> J. Macała, *Zaangażowanie polityczne duchowieństwa śląskiego w latach 1926–1939*, [w:] *Duchowieństwo śląskie wobec przemian społeczno-kulturalnych w XIX i pierwszej połowie XX wieku. Materiały sesji historycznej zorganizowanej w Warszawie 7 XI 1995*, red. naukowa W. Musialik, J. Myszor, Warszawa 1995, s. 83.

<sup>33</sup> H. Rechowicz, *Wojewoda śląski dr Michał Grażyński*, Warszawa–Kraków 1988, s. 269, 271; W. Musialik, *Michał Grażyński (1980–1965). Biografia polityczna*, Opole 1989, s. 118; J. Macała, „Polska Zachodnia” wobec duchowieństwa diecezji katowickiej 1926–1930 (wybrane problemy), „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 1992, nr 3/4, s. 414; tenże, *Zaangażowanie polityczne duchowieństwa...*, s. 84.

<sup>34</sup> W styczniu 1930 r., zgodnie z relacją socjalistycznego posła Tadeusza Regera, na posiedzeniu komisji budżetowej Sejmu RP Michał Grażyński „podszedł do ks. Londzina, obiecując mu różne korzyści dla miasta, ale nie dotrzymał obietnicy, że nie będzie tworzył na Śląsku nowych organizacji (P. Barańczyk: ks. Londzin przeszedł do BB z przekonania). Ja znałem go przez 3 lata – ripostował Reger – to nie jest prawda. Gdy ks. Londzin umierał, odwrócił się plecami do p. Grażyńskiego, który go odwiedził. To samo zrobił cały Śląsk, i to samo powinien temu panu zrobić rząd i wtedy dopiero będzie porządek”. „Polonia” 1930, nr 1896 z 16 stycznia, s. 5.

borach otrzymał mandat senatora RP. Kalkulacje przedwyborcze w zestawieniu z powyborczymi realiami sytuacji – nie przebiegającej w środkach walki między chadecją i sanacją – uniemożliwiła kapłanom odegranie istotnej roli w określaniu norm prawnych kształtujących ramy praw i obowiązków społecznych, wytyczania kierunku rozwoju życia narodowego. Odrywała ich od zajęć duszpasterskich, nie przynosząc widocznych korzyści, a wikłając ich samych, przez nich zaś stwarzając pozory udziału instytucji Kościoła katolickiego w rozgrywkach politycznych. Toteż od 1928 r. spadła aprobatą hierarchii do udziału duchownych w życiu parlamentarnym II Rzeczypospolitej. Przyzwolenie uzyskiwały jedynie osoby kandydujące do składu Senatu RP.

## **CLERO SLESIANO NELLA DIETA COSTITUZIONALE E DELLA I DIETA DELLA II REPUBBLICA POLACCA**

### **S o m m a r i o**

L'articolo presenta le figure e l'attività del clero slesiano come parlamentari delle prime Camere elette nella Polonia indipendente dopo il 1918. Alle sedute della Dieta Costituzionale parteciparono i preti membri del parlamento tedesco, perché le elezioni ebbero luogo prima dei trattati sulla sorte della Slesia Alta. La loro carica parlamentari tedeschi per il tempo di più mandati fu segno della riconoscenza che godevano nella società. Nonostante tutti gli aspetti positivi la diretta partecipazione del clero alla vita politica si mostrò svantaggiosa cosicché dal secondo mandato le autorità della Chiesa non accettavano la presenza del clero nella Camera Bassa.



GREGOR PLOCH

Wiedeń / Münster

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI A STOSUNKI POLSKO-NIEMIECKIE. ANALIZA Z PERSPEKTYWY MŁODEGO POKOLENIA

Przez długi okres badacze nie zajmowali się zbyt rolą Kościoła katolickiego w stosunkach polsko-niemieckich. Dopiero po przełomowym roku 1989/1990 zaczęto badać wpływ tej instytucji na pojednanie obu narodów<sup>1</sup>, a od niedawna historycy zaczęli stopniowo naświetlać proces tworzenia się inicjatyw i kontaktów w Kościele katolickim po obu stronach Odry i Nysy, zadając sobie pytanie, kto odgrywał w tym procesie kluczową rolę.<sup>2</sup>

Początki procesu polsko-niemieckiego pojednania w Kościele katolickim można datować na rok 1960, kiedy to 16 października tegoż roku biskup Berlina, kard. Julius Döpfner (1913–1976)<sup>3</sup>, w swojej słynnej homilii stwierdził, że Polska stała się ofiarą wielkich zbrodni, które były przyczyną wysiedlenia Niemców i utraty niemieckich terenów wschodnich.<sup>4</sup> Z kolei 14 X 1965 r. oddział Kościoła Augsbursko-Protestanckiego (EKD), zajmujący się publiczną odpowiedzialnością<sup>5</sup>, opublikował orędzie zatytułowane *Sytuacja wysiedlonych i stosunek narodu niemieckiego do sąsiadów wschodnich* (*Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn*), nawołujące do uznania granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej jako granicy zachodniej Polski. Pismo to zrobiło duże wrażenie na biskupach polskich, którzy pod wpływem Soboru Watykańskiego II, zbliżającego się millennium chrztu Polski oraz istniejących kontaktów między prymasem kard. Wyszyńskim a kard. Döpfnerem (kontakty te istniały już od 1957 r.)<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Por. E. Heller, *Macht Kirche Politik. Der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen im Jahre 1965*, Köln 1992; P. Madajczyk, *Na drodze do pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku*, Warszawa 1994.

<sup>2</sup> O roli Kościołów chrześcijańskich w pojednaniu polsko-niemieckim w pierwszych latach powojennych zob.: R. Żurek, *Zwischen Nationalismus und Versöhnung. Die Kirchen und die deutsch-polnischen Beziehungen 1945–1956*, Köln 2005.

<sup>3</sup> W latach 1948–1957 biskup Würzburga, 1957–1961 biskup Berlina, w 1958 r. kreowany na kardynała, 1961–1976 arcybiskup Monachium i Freisingu, 2 XII 1965 r. wybrany na przewodniczącego Episkopatu Niemiec.

<sup>4</sup> Por. R. Żurek, *Die Rolle der katholischen Kirche Polens bei der deutsch-polnischen Aussöhnung 1966–1972*, „Archiv für Sozialgeschichte” 2005, 45, s. 146; tenże, *Zwischen Nationalismus...*, s. 4; G. Albert, „Gott hat uns als Nachbarn gewollt”: *Der Beitrag der katholischen Kirche zur Versöhnung zwischen Polen und Deutschen*, [w:] *Die Deutschen und ihre östlichen Nachbarn, II: Deutsche und Polen*, Dillingen 1989, s. 256 nn.

<sup>5</sup> Kammer für öffentliche Verantwortung.

<sup>6</sup> P. Raina, *Kardynał Wyszyński. Orędzie biskupów a reakcja władz*, t. 6, Warszawa 1995, s. 5.

18 XI 1965 r. podpisali orędzie do biskupów Niemiec, na które niemieccy duszpasterze odpowiedzieli dnia 5 grudnia tegoż roku. Z kolei ta spektakularna akcja spowodowała, że wielu katolickich intelektualistów zebrało się w 1966 r. w mieście Bensberg niedaleko Kolonii, aby w imieniu katolików niemieckich wystosować memorandum w duchu podobnym do postulatów ewangelickich. Pismo to, podpisane przez 149 sygnatariuszy, aktywnie udzielających się w tym przedsięwzięciu, oraz przedstawicieli życia katolickiego, jak np. prof. Josepha Ratzingera z Tybingi<sup>7</sup>, przedstawione zostało 5 III 1968 r. pod tytułem *Memorandum niemieckich katolików do kwestii polsko-niemieckich (Ein Memorandum deutscher Katholiken zu den polnisch-deutschen Fragen)*<sup>8</sup>. Episkopat niemiecki zdystansował się od tego memorandum i zakazał występowania grupce osób w imieniu całego Kościoła katolickiego. Przyczyną tego kroku nie była chęć torpedowania inicjatyw pojednawczych. Postawa biskupów miała bowiem powody natury moralnej. Po doświadczeniach historycznych episkopat Niemiec wrażliwie reagował na postulaty polityczne grupki ludzi, którzy występowali w imieniu wszystkich katolików, zatem też w imieniu hierarchii kościelnej. Z drugiej strony postawa katolików niemieckich była podzielona w tej kwestii. Jedni opowiadali się za bezwarunkowym przekazaniem Polsce byłych niemieckich terenów wschodnich<sup>9</sup> oraz politycznym uznaniu granicy na Odrze i Nysy jako granicy państw, drudzy – przede wszystkim kręgi wysiedlonych Niemców – podkreślali swoje prawo do powrotu do ojczyzny jako *lex naturalis* („*Recht auf Heimat*”)<sup>10</sup>. Pozycja obu stron była uzasadniona moralnie, a biskupi niemieccy nie chcieli zajmować się sprawami politycznymi, gdyż – jak podkreślali – sprawa granic podlega kompetencji rządu. To powściągliwe stanowisko niemieckich hierarchów do dzisiaj jest dla wielu Polaków niezrozumiałe i budzi kontrowersje.<sup>11</sup>

Po zmianach politycznych na przełomie 1989/1990 r. przedstawiciele Kościoła w Polsce i w Niemczech uwolnili się od nacisku rządzących państwem, którzy wcześniej utrudniali podjęcie dalszych kroków w kierunku pojednania. Warto zatem postawić pytanie, kto w Kościele katolickim jest dzisiaj inicjatorem zbliżenia się obu narodów.

Niezmiernie ważnym czynnikiem jest zapewne fakt, że po papieżu Polaku ster rządów przejął niemiecki kardynał, Joseph Ratzinger, jako Benedykt XVI. Jedną z jego pierwszych pielgrzymek zagranicznych prowadziła właśnie do Polski, gdyż

<sup>7</sup> Prof. J. Ratzinger napisał w liście do inicjatorów, że dawno oczekiwał takiego kroku i popiera go.

<sup>8</sup> Najważniejszą publikacją środowiska katolickich wysiedleńców przeciwko temu memorandum jest *Dialog mit dem Bensberger Kreis*, Red. O. Golombek, Köln 1968.

<sup>9</sup> W Polsce nazywanych Ziemią Północnymi i Zachodnimi.

<sup>10</sup> Por. np. R. L a n g e, *Theologie der Heimat. Ein Beitrag zur Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Habilitationsschrift vorgelegt an der Theologischen Fakultät der Universität München*, Freilassing-Salzburg 1965.

<sup>11</sup> W grudniu 1970 r. prymas Polski, kard. Stefan Wyszyński wystosował list do kard. J. Döpfnera, w którym otwarcie podkreślał swoje rozczarowanie powściągliwą postawą episkopatu niemieckiego. Dla kościoła w Polsce kwestia granic była również kwestią kościelną. Por. H. S t e h l e, *Der Briefwechsel der Kardinäle Wyszyński und Döpfner im deutsch-polnischen Dialog von 1970–1971*, „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte” 1983, 31, s. 536–553.

pragnął podążyć drogą życiową Karola Wojtyły i odwiedzić jego rodaków. W poprawę stosunków polsko-niemieckich za pośrednictwem papieża wierzy prezydent Lech Kaczyński, czemu dał wyraz w mowie powitalnej na Okęciu. Co po tych słowach pojednawczych pozostało na arenie politycznej, to inna sprawa, lecz sam fakt przychylnego nastawienia Polaków do papieża-Niemca jest wyraźnym sygnałem, że ten pontyfikat może przyczynić się do pozytywnych stosunków polsko-niemieckich oraz do pogłębienia wiedzy o sąsiedzie.

Równie ważnym czynnikiem zbliżenia narodów jest stanowisko biskupów polskich i niemieckich, ale to nie oni jako wspólnota są głównymi inicjatorami pojednania. Brak nieraz jednolitej postawy we wspólnych komunikatach, orędziach czy listach pasterskich nie oznacza, że episkopaty Polski i Niemiec nie są zainteresowane budowaniem stosunków w duchu chrześcijańskim. Należy jednak podkreślić, że do pogłębienia stosunków polsko-niemieckich najbardziej przyczyniają się Kościoły lokalne – kwestia ta zależy od położenia geograficznego lub kontaktu z sąsiadem. Wiadomo, że największe możliwości pod tym względem istnieją na Śląsku. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia doszło tu do różnych inicjatyw na szczeblu komunalnym czy parafialnym. Ważną rolę odegrało środowisko naukowe, gdyż dzisiaj historycy polscy i niemieccy mogą wspólnie i obiektywnie poruszać problematykę historyczną.

Na terenach związanych historycznie z Niemcami, gdzie do dziś pozostała mniejszość narodowa, jak na Opolszczyźnie czy na zachodzie Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego, kontakty polsko-niemieckie są najbardziej widoczne. Na uwagę zasługuje wymiana diakonów w diecezjach opolskiej i Münster, zainicjowana przez abp. Nossola, która daje możliwość przyszłym księżom poznania sąsiada i jego języka. Kurie diecezjalne były i są przychylne takim przedsięwzięciom.

Podobną sytuację można zauważyć po stronie niemieckiej. Mimo spadającej liczby wiernych<sup>12</sup> Kościół katolicki ma jeszcze niemały wpływ na niemieckie społeczeństwo. Diecezja Görlitz, leżąca na południowo-wschodnim krańcu kraju, nawiązuje do swojej śląskiej kultury i przeszłości (Śląsk Łużycki). Diecezja ta (założona w 1994 r.), jedna z najmniejszych w Niemczech, utrzymuje ścisłe kontakty z Polską – odbywają się wspólne spotkania kleru diecezji Görlitz i diecezji legnickiej, wspólne uroczystości, istnieje współpraca na szczeblu kurialnym. Życie kulturalne jest również mocno związane z tradycją śląską, zatem nawiązywane są kontakty z Polską oraz z Czechami, jak np. przez Muzeum Śląskie (Schlesisches Museum) w Görlitz, które urządza imprezy kulturalne i sesje naukowe związane ze Śląskiem.

Kościół katolicki we wschodnich Niemczech podejmuje współpracę z Kościołami ewangelickimi, mając nadzieję, że ożywi życie religijne w faktycznie ateistycznym społeczeństwie. W samej diecezji Görlitz żyje tylko 35 tys. katolików (4% ludności). Zaledwie około jednej trzeciej ludzi przyznaje się tam do chrześcijaństwa.

---

<sup>12</sup> W Niemczech sytuacja wyznaniowa wygląda w przybliżeniu następująco: ok. 32% to katolicy, 31% ewangelicy, 4% muzułmanie, a 30% to ateści.

Dwie pozostałe archidiecezje graniczące z Polską, archidiecezja berlińska i hamburska, gdzie żyje liczna wspólnota z polskimi korzeniami, również próbują utrzymywać kontakty ze wschodnim sąsiadem. Ludność wiejska, przede wszystkim na północnym wschodzie Niemiec, nie ma większego kontaktu z Polakami, nie licząc pasma granicznego oraz nielicznych pracowników sezonowych.

Na zachodzie Niemiec kontakty z Polską są szczególnie żywe tam, gdzie żyje ludność pochodzenia polskiego. Są to większe miasta lub aglomeracje położone w pobliżu przemysłu, jak np. Zagłębie Ruhry. Ludzie ci w dużej mierze mieli wpływ na stosunki polsko-niemieckie.

Problematyka tzw. polskich Niemców jest istotna dla zrozumienia tej tematyki, gdyż poprzez swoją obecność nie tylko mieli wpływ na rozwój polityczny w spornych punktach, jak kwestia mniejszości niemieckiej w Polsce czy stosunek do byłych niemieckich terenów wschodnich. Ludność ta wpłynęła również na zmianę socjologiczno-pastoralną w społeczeństwie niemieckim, co się odbiło na podejściu katolików do relacji polsko-niemieckiej. Ta ważna kwestia praktycznie nie została jeszcze naświetlona w literaturze fachowej, pomijając nieliczne publikacje opisujące problemy zaistniałe po masowym wyjeździe tych ludzi ze Śląska.<sup>13</sup> Po niemieckiej stronie od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia koncentrowano się na problematyce integracji<sup>14</sup>, a od lat dziewięćdziesiątych w większości zwracano uwagę na ludność z niemieckim obywatelstwem, która przyjechała z byłego Związku Radzieckiego. W języku niemieckim ludzie ci określani są jako *Aussiedler*. Przetłumaczenie tego słowa na język polski należy do rzeczy dosyć kontrowersyjnych, gdyż terminologia historyczna jest po obu stronach zupełnie inaczej rozumiana. Dosłowne tłumaczenie słowa niemieckiego na *wysiedlenie* nie wchodzi w rachubę, ponieważ takie określenie używa się w odniesieniu do Niemców wysiedlonych za Odrę i Nysę zaraz po II wojnie światowej, co z kolei Niemcy znowu definiują jako *Vertriebener*, czyli *wypędzony*. Słowo *Aussiedler* często tłumaczy się na *przesiedlenie*<sup>15</sup>, co również jest problematyczne. W pierwszych miesiącach akcji wysiedleńczej Niemców, czyli późną wiosną i latem 1945 r., terminów *wysiedlenie* i *przesiedlenie* często używano równolegle oraz mówiono o *akcjach przesiedleńczych*. Znowu dosłowne tłumaczenie słowa *przesiedlenie* na niemieckie *Übersiedler* może być irytujące, gdyż tak komunistyczna propaganda Niemieckiej Republiki Demokratycznej (NRD) w 1950 r. nazywała wysiedleńców niemiec-

<sup>13</sup> Por. P. M a d a j c z y k, *Niemcy polscy 1944–1989*, Warszawa 2001.

<sup>14</sup> Por. *Empfehlungen für die pastorale und caritative Arbeit mit Aussiedlern im Bistum Essen*, hrsg. vom Bistum Essen, Diözesancaritasverband und Dezernat für pastorale Dienste, Essen 1985 (Sonderdruck); I. H a t z a c k, *Pastorale Begleitung von Spätaussiedlern. Sonderdruck aus CARITAS '86 – Jahrbuch des Dt. Caritasverbandes*, hrsg. vom Deutschen Caritasverband, Freiburg 1986; *Integration von Aussiedlern. Eine Herausforderung für die Weiterbildung*, Red. H.-P. B a u m e i s t e r, Weinheim 1991; W. Lanquillon, *Eingliederungsschwierigkeiten, Fakten und Gründe*, [w:] *Bundeszentrale für politische Bildung, Politische Bildung mit Spätaussiedlern*, Bonn 1982, s. 116–120; M. K r o n e r, *Als Deutscher unter Deutschen*, [w:] tamże, s. 44–46.

<sup>15</sup> Por. A. T r z c i e l i ń s k a - P o l u s, *Polska misja katolicka w Niemczech – jej rola w integracji środowiska polskiego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2004, t. 37, z. 1, s. 25.

ckich, którzy najpierw osiedlili się na terenie strefy radzieckiej.<sup>16</sup> Po tym czasie ludność ta oficjalnie należała do zintegrowanych, zatem zaprzestano publicznie rozmawiać na ten temat. Również niepoprawnie byłoby zaliczać *Aussiedlerów* do Polonii, gdyż różnią się oni od czysto polskich obywateli żyjących w Niemczech, o czym zaraz będzie mowa.

Na początku należy zdefiniować, kto należy do grona tych ludzi. Według Federalnej Ustawy o Wypędzonych z dn. 3 IX 1971 r.

Aussiedlerem jest ten, kto po zakończeniu ogólnych środków wysiedleńczych jako niemiecki obywatel (*deutscher Staatsangehöriger*) lub przynależący do niemieckiej ludności (*deutscher Volkszugehöriger*) opuścił lub opuszcza niemieckie tereny wschodnie, znajdujące się pod obcą administracją, Gdańsk, Estonię, Łotwę, Litwę, Związek Radziecki, Polskę, Czechosłowację, Węgry, Rumunię, Bułgarię, Jugosławię, Albanie oraz Chiny.<sup>17</sup>

Tutaj trzeba wyjaśnić parę kwestii:

1. „Ogólne środki wysiedleńcze”, według rządu Republiki Federalnej Niemiec (RFN), oficjalnie zakończyły się w 1950 r. Kto po tym czasie opuścił byłe niemieckie tereny wschodnie, otrzymał status *Aussiedlera*, chociaż aż do 1991 r. ci ludzie otrzymywali tzw. dowód wypędzonego (*Vertriebenenausweis*), który przyznawał im przynależność do narodu niemieckiego.

2. Istnieje wielka różnica między niemieckim obywatelstwem a przynależnością do narodu niemieckiego. Ostatnia grupa to przede wszystkim Polacy żyjący przy granicy Rzeszy (przede wszystkim na wschodzie Górnego Śląska), którzy zostali wpisani na tzw. folkslistę. Właśnie dużo *Aussiedlerów* pochodzących z tych stron otrzymało obywatelstwo poprzez przynależność dziadka czy babci do folkslisty.<sup>18</sup> Ta różnica pokazuje, jak problematyczne jest angielskie określenie *Aussiedlerów* jako *ethnic Germans*, gdyż to sugeruje tę samą etniczną przynależność obu grup do narodu niemieckiego.<sup>19</sup>

3. Przez „obcą administrację” rozumiano rząd PRL, gdyż do podpisania traktatu o uznaniu granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej w 1990 r. Odrę i Nysę uważano tylko za linię demarkacyjną, powołując się na artykuł IX układu poczdamskiego, stwierdzającego, że ostateczną granicę ustali przyszły traktat pokojowy, do którego nie doszło podczas zimnej wojny.

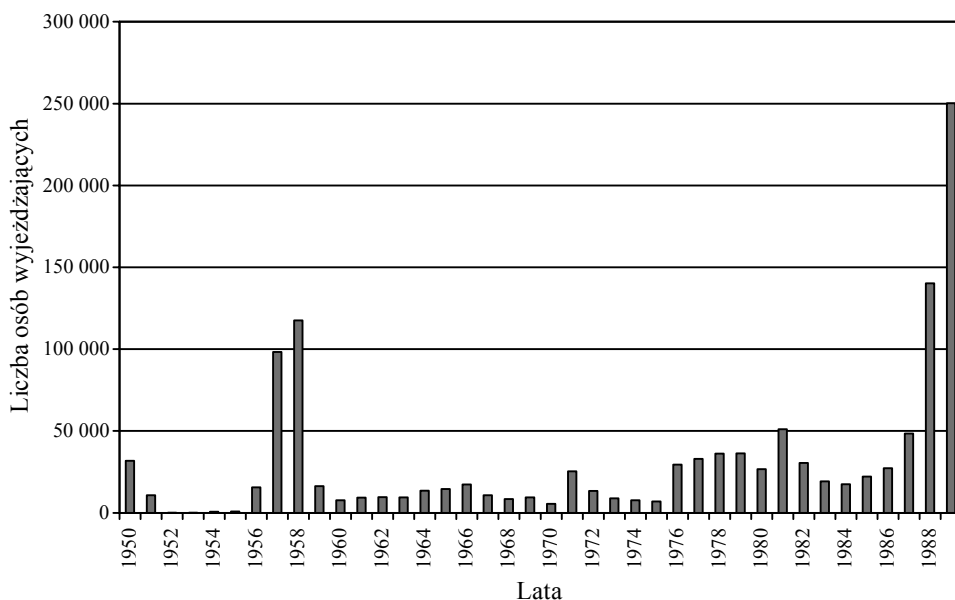
<sup>16</sup> Notabene warto przypomnieć, iż do końca lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia większość wysiedlonych Niemców żyła właśnie w radzieckiej strefie okupacyjnej NRD, zanim, do czasu budowy muru berlińskiego w 1961 r., wywędrowała do Niemieckiej Republiki Federalnej.

<sup>17</sup> § 1 Art. 2, Nr. 3.

<sup>18</sup> W 1945 r. żyło około 2,5 mln. folksojczów na tych terenach (por. P. M a d a j c z y k, *Niemcy polscy...*, s. 33 n.). O kwestii stosunku bp. Stanisława Adamskiego do wpisywania ludności na folkslistę por. J. M y s z o r, *Bischof Stanislaw Adamski und die Aussiedlung der Oberschlesier in den Jahren 1945–1949*, [w:] *Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Deutschland und Polen 1939–1989*, hrsg. von H. J. Karp, J. Koehler, Koeln–Weimar–Wien 2001, s. 195–207.

<sup>19</sup> Dlatego często pozostawia się w języku angielskim oryginalne niemieckie określenie.

Między rokiem 1950 a zakończeniem przyjmowania *Aussiedlerów* w roku 1991 przyjechało około 1,3 mln ludzi, z czego niecałych 900 tys. przybyło w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.<sup>20</sup> Ta liczna grupa nowej ludności miała istotny wpływ na niemieckie społeczeństwo, a przede wszystkim na Kościół katolicki, gdyż większość z nich należała do tej wspólnoty. Największa grupa *Aussiedlerów* pochodzi z Górnego Śląska oraz z Opolszczyzny, w dalszej kolejności z Warmii, Mazur oraz z Pomorza. Mimo że rozsyłano tych ludzi po całej RFN, powstały jednak centra kumulacji. Najwięcej *Aussiedlerów* przyjmował kraj związkowy Nadrenia-Westfalia<sup>21</sup>, gdyż w Zagłębiu Ruhry znajdował się ciężki przemysł (górnictwo i hutnictwo), co pozwalało Ślązakom pracować w wyuczonym zawodzie. W dalszej kolejności *Aussiedlerzy* osiedlali się w Badenii-Württembergii (ze stolicą w Stuttgarcie), Bawarii, Hesji (Wiesbaden) oraz Dolnej Saksonii (Hanower).



Liczba *Aussiedlerów* wyjeżdżających z Polski w latach 1950–1989  
(Bundesausgleichsamt Registrierverfahren, zob. *Integration von Aussiedlern...*, s. 39)

Liczba *Aussiedlerów* opuszczających Polskę kształtowała się różnie w poszczególnych latach, w zależności od uwarunkowań politycznych (zob. wykres). Do pierwszej większej fali wyjazdów doszło po tzw. akcji łączenia rodzin, gdy do 1959 r. pozwolono opuścić Polskę liczным Niemcom o niewątpliwym pochodzeniu, których część rodziny znajdowała się już za Odrą i Nysą. Druga fala rozpoczę-

<sup>20</sup> Por. *Integration von Aussiedlern...*, s. 44.

<sup>21</sup> Sam ten kraj federalny ma 18 mln mieszkańców, czyli przed 1989 r. mieszkała tam ponad jedna czwarta Niemców.

ła się w 1976 r., kiedy na konferencji w Helsinkach doszło do porozumienia między I Sekretarzem Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej E. Gierkiem a kanclerzem Helmutem Schmidtem. Po przydzieleniu Polsce przez Niemcy miliardowych kredytów, rząd PRL pozwolił ubiegać się obywatelom o wize turystyczne, co było jedyną możliwością opuszczenia kraju.

*Aussiedlerzy* mieli ogromny wpływ na życie religijne. W miastach Nadrenii-Westfalii praktycznie nie ma parafii, w której nie udzielaliby się *Aussiedlerzy*, niejedna też parafia ponownie zaczęła funkcjonować. To aktywne zaangażowanie wpłynęło również na postawę niektórych proboszczów, dzięki którym doszło do nawiązania stosunków partnerskich, do wycieczek do Polski.

Dla wielu młodych Niemców *Aussiedlerzy* stanowili pierwszy kontakt z Polską, który nie był obciążony przeszłością historyczną. Ciekawa rzecz, że właśnie po rewolucji społecznej roku 1968 młodzi potomkowie niemieckich wysiedleńców z terenów wschodnich w większości angażowali się w lewicowych zgrupowaniach i przestali się interesować pochodzeniem ich rodziny. Niejeden Niemiec, stwierdzający dziś, że jego babcia czy dziadek pochodzi ze wschodu, nie potrafi dokładnie sprecyzować, skąd. A właśnie kontakt z nowym pokoleniem przyjeżdżającym z Polski, które deklaruje przynależność do narodu niemieckiego, wzbudziło podczas ostatnich dwudziestu lat nowe zainteresowanie własną historią oraz sąsiadem.

Ciekawą rolę odgrywają dzieci *Aussiedlerów*, które albo się urodziły już w Niemczech, albo przyjechały tutaj w pierwszych latach życia. Dzieci te wychowywały się już jako rodowici Niemcy i przybrały kulturę oraz mentalność niemiecką. Dla rodziców stanowiły jedyną okazję do nauczenia się języka, zatem często rozmawiano w domu tylko w języku niemieckim. Efekt tego jest taki, że sporo tych dzieci ma trudności w porozumieniu się po polsku lub zupełnie nie włada tym językiem. W ostatnich latach zauważono zainteresowanie kursami języka polskiego wśród tej młodzieży, a nawet przyjeżdżają do Polski, by uczestniczyć w takich kursach. Ci młodzi ludzie również chętnie spędzają urlop w Polsce, biorąc z sobą przyjaciół niemieckich, dla których jest to nieraz pierwszy kontakt z Polską.

Podobnie kapłani, wywodzący się z kręgów *Aussiedlerów*, którzy wychowali się w Niemczech, zatem dobrze znają obie kultury, potrafią pośredniczyć w nawiązaniu stosunków polsko-niemieckich. Zwłaszcza na wsi, gdzie ludność ma znikomy kontakt z Polakami czy Polską, mogą oni stworzyć dobre warunki do zbliżenia się obu narodów. Ich działanie można porównać do działań polskich księży przebywających w czasie urlopu na zastępstwach w Niemczech, dzięki którym nawiązano stosunki partnerskie między parafiami. Można zatem stwierdzić, iż *Aussiedlerzy* stanowią pomost w stosunkach polsko-niemieckich.

Nie można jednak pominąć zagadnienia związanego z tymi *Aussiedlerami*, którzy stoją na rozdrożu. W Polsce byli uważani za Niemców, a w Niemczech – za Polaków. Jest to największym problemem przede wszystkim dla tych, którzy przebywając w otoczeniu polskim, nie nauczyli się władać językiem niemieckim. Oczekiwanie społeczeństwa, że *Aussiedler* ma się zaaklimatyzować jako Niemiec, doprowadziło niejednego do stanu niepewności. Pierwsze badania socjologiczne

na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia ujawniły niepewność młodych *Aussiedlerów* wobec nowego otoczenia, ponieważ nie zawsze byli dobrze przyjęci przez ludność miejscową.<sup>22</sup> Ponadto, inaczej niż w Polsce, wygląda tu życie religijne, gdyż Kościół katolicki w Niemczech diametralnie się różni od Kościoła w Polsce. Inna praktyka wiary, odmienne modlitwy i pieśni oraz inne obyczaje w kościele o surowej architekturze, chłodnym wyposażeniu wnętrza sprawiały, że dla wielu świątynia była obca, „protestancka”. Duszpasterze, mający takich wiernych, obawiali się, że więzi *Aussiedlerów* z parafią mogą się rozluźnić.<sup>23</sup> Wielu uczęszcza zatem do kościołów polskiej misji katolickiej, aby móc się porozumiewać „językiem serca”. Mimo to nie można zaliczać tej ludności do Polonii.<sup>24</sup>

Można więc podkreślić, że do pogłębienia stosunków polsko-niemieckich przyczyniają się wierni. Ludzie związani z Polską w wielkiej mierze są inicjatorami czy pośrednikami wspólnych działań. Jeżeli miejscowy proboszcz jest otwarty na nawiązywanie takich kontaktów, akcje polsko-niemieckie mogą zostać zrealizowane. Kurie diecezjalne i biskupi są do tego przychylnie nastawieni i popierają inicjatywy partnerskie czy pojednawcze.

Pozytywnie można ocenić postawę episkopatu Polski i Niemiec jako wspólnoty biskupów, gdyż to one stwarzają warunki sprzyjające pogłębieniu pojednania obu narodów. Mimo to polscy wierni często obawiają się, że czynniki polityczne mogą wpłynąć ujemnie na wspólne relacje w Kościele. Istnieje bowiem opinia, że różne poglądy polityczne, dzielące katolików, mogą mieć negatywny wpływ na kreowanie stosunków z Niemcami. Niejeden katolik twierdzi, że grupy działające w Kościele, jak np. Radio Maryja, mogą mieć duży wpływ na opinię niemiecką dotyczącą relacji z polskim sąsiadem. Jest to złudny pogląd. Kwestie te są wprawdzie postrzegane za granicą, lecz nie należy ich zbyt przeceniać.

Jeżeli chodzi o stronę niemiecką, Polacy mają obawę, że Związek Wypędzonych z Eriką Steinbach na czele, czy Powiernictwo Pruskie, kierowane przez Rudiego Pawelkę, mogą przyczynić się do ochłodzenia stosunków polsko-niemieckich nawet w Kościele katolickim w Niemczech. Faktem jest, że organizacje te nie mają wielkiego wpływu nawet na politykę krajową. Poprzez głośną kampanię medialną w Polsce obywatele polscy są tym sporem przewrażliwieni i obawiają się zaangażowania niemieckich biskupów w sprawy wysiedleń. Wypowiedź przewodniczącego episkopatu Niemiec, kard. Karla Lehmana, dotycząca wpływu niemieckiego rządu na planowaną wystawę o wysiedleniach Niemców, nie powinna być źle odebrana.<sup>25</sup> Arcybiskup Moguncji, jak inni biskupi niemieccy, nie występuje aktywnie politycznie i nie chce zainicjować nowej politycznej debaty o wysiedleniach. Jest on zdania, że taka ekspozycja powinna zostać zorganizowana przez instytucję, która zapewni historyczną obiektywność i nie oddzieli przebiegu wysiedleń

<sup>22</sup> Por. *Integration von Aussiedlern...*, s. 69, 92 n.; G. Dittrich, *Erfahrungen von Aussiedlern in der Bundesrepublik Deutschland*, [w:] *Integration von Aussiedlern...*, s. 91–93.

<sup>23</sup> Por. *Empfehlungen für die pastorale...*, s. 2–4.

<sup>24</sup> Por. A. Trzecielińska-Polus, *Polska misja...*, s. 25.

<sup>25</sup> Zob. *Niemiecki Kościół popiera Polskę*, „Rzeczpospolita” 2006, nr 241 z 14 października.



od skutków wybuchu II wojny światowej. A taką obiektywność prędeż zapewnią instytucje kulturalne, podlegające państwu niemieckiemu, niż grupa ludzi, podążająca swoim szlakiem politycznym. Episkopat Niemiec próbuje zatem uspokoić emocje i zapewnić obiektywny dialog.

Widoczne są zmiany, które nastąpiły w ostatnich latach. Rośnie liczba wspólnych inicjatyw oraz zainteresowanych lub zaangażowanych w ten proces. Niemcy, nie mający wcześniej styczności z Polską, odkrywają Polskę nie tylko turystycznie, ale również kulturowo. Dialog młodego pokolenia nie jest dziś pod wpływem wydarzeń historyczno-politycznych. Jest to wprawdzie cichy i w mediach mało widzialny proces, ale przynosi skutki i stwarza sprzyjające warunki do dalszego rozwoju stosunków polsko-niemieckich.

Katolickie organizacje wysiedlonych Niemców podkreślały przez parę dekad, że przynależność większości Polaków oraz (wówczas) około połowy Niemców do tej samej wspólnoty religijnej jest dobrym fundamentem poprawy wzajemnych stosunków. Głosiły, że między katolikami może dojść prędeż do porozumienia niż na szczeblu ziomkostw czy rządowym. Jak wiadomo, proces ten był praktycznie niemożliwy ze względu na ówczesną sytuację polityczną, która wywierała zbyt duży wpływ na wszystkich uczestników. Dzisiaj opinia publiczna nie podlega cenzurze, a Kościoły są suwerenne i wolne, można więc łatwiej zrealizować ten postulat. Wspólne polsko-niemieckie przedsięwzięcia katolików udowadniają, że przede wszystkim młodzi ludzie są o wiele swobodniejsi w obcowaniu z sąsiadem i nie mają zakorzenionych uprzedzeń.

Ważne jest, aby zarówno Polacy, jak i Niemcy nie dali się manipulować negatywnymi opiniami, regularnie pojawiającymi się w mediach. Rzadko mówi się o licznych małych i płodnych inicjatywach, gdyż to nie wywołuje sensacji. Dlatego środki masowego przekazu wybierają najchętniej kontrowersyjne i negatywne kwestie, którymi można emocjonalnie podsycać społeczeństwo. Widz, nie znający realiów, w ten sposób może niesłusznie dojść do wniosku, że stosunki polsko-niemieckie nawet w Kościele katolickim są coraz gorsze. Trzeba więc uważnie śledzić poczynania wiernych po obu stronach Odry i Nysy. Niekoniecznie tylko z nagłówek gazet.

## **DIE KATHOLISCHE KIRCHE UND DIE DEUTSCH-POLNISCHEN BEZIEHUNGEN**

### **Z u s a m m e n f a s s u n g**

Der Beginn des Versöhnungsprozesses zwischen Deutschen und Polen innerhalb der katholischen Kirche lässt sich erst im Verlauf der 1960er Jahre feststellen, nachdem beide Völker erst ihre unmittelbaren materiellen und seelischen Nöte überwunden hatten. Zu den wichtigsten Initiativen, die die Verständigung entscheidend voranbrachte, gehörten

die Predigt des Berliner Bischofs Julius Kardinal Döpfner von 1960, in der er als einer der ersten offen von den ungeheuren Opfern des polnischen Volkes während des Naziregimes sprach, die sog. EKD-Denkschrift von 1965 mit der Aufforderung nach der Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als Staatsgrenze und dem Verzicht auf die deutschen Ostgebiete, der Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen, sowie das Memorandum des Bensberger Kreises von 1968.

Heute ist die Situation der Kirche nicht mehr vom politischen Tagesgeschehen geprägt, so dass sich Gläubige und Klerus offen artikulieren können. Zu einem wichtigen Multiplikator der deutsch-polnischen Beziehungen in der katholischen Kirche könnte der deutsche Papst werden, der sich in Polen höchsten Ansehens erfreut. Aber auch die positive Haltung der Bischofskonferenzen lässt eine gute Atmosphäre entstehen, auf deren Grundlage fruchtbare Aktivitäten gedeihen können.

Die wirklich antreibende Initiative der deutsch-polnischen Beziehungen kommt jedoch von der Basis. Es sind die Gläubigen vor Ort, die Bezug zu Polen haben, sei es über Abstammung oder Familienbindung, die sich am Gemeindeleben beteiligen und die Ortskirchen dahingehend beeinflussen. Eine große Rolle fällt dabei den Aussiedlern aus Polen zu, die trotz häufiger Integrationsprobleme als kulturelle Brückenbauer fungieren.

Die vielen guten Aktivitäten sind ein Zeichen dafür, dass sich die gemeinsamen Beziehungen intensivieren, auch wenn das häufig leise und unbemerkt passiert. Dabei darf man sich nicht von politischer Missstimmung, die häufig von den Medien verbreitet wird, zu stark irritieren lassen, denn politische Prozesse werden zu oft in der öffentlichen Debatte gravierender dargestellt, als sie wirklich die Beziehungen beeinflussen können.

KATARZYNA ŚLEBARSKA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## KONTAKTY MIĘDZYLUDZKIE W OBLICZU UTRWALONYCH STEREOTYPÓW (NA PRZYKŁADZIE POLSKI I NIEMIEC)

„Miłość człowieka [...] jest najwyższą wartością w porządku doczesnym, zapewnia warunki dla pokoju zarówno społecznego, jak i międzynarodowego, ponieważ umacnia braterską więź, łączącą wszystkich ludzi”<sup>1</sup>. Miłość stanowi „pozytywną postawę ku” i umiejscawiana jest na przeciwległym do nienawiści krańcu kontinuum wszelkich ludzkich odczuć<sup>2</sup>. Często można spotkać się z nieco wyświechtanym określeniem: „miłość to mocne słowo”. W kontaktach międzyludzkich chodzi jednak nie tyle o powszechnie rozumianą miłość, lecz przede wszystkim o „postawę ku” drugiemu człowiekowi, a więc serdeczności i życzliwości wobec niego. U podstawy ludzkiego stowarzyszania się i współdziałania leżą bowiem uczucia, jakie żywią do siebie ludzie<sup>3</sup>. Prawdziwa miłość wymaga wiedzy o obiekcie kochania. Trudno jest bowiem kochać kogoś, kogo się nie zna. Określone uczucia do drugiej osoby są zatem wynikiem sposobu, w jaki ją spostrzegamy. Percepcja otoczenia zależy w głównym stopniu od postaw przejawianych przez człowieka, czyli względnie stałych skłonności do pozytywnego lub negatywnego ustosunkowania się do innych osób, przedmiotów i zdarzeń. Ludzie opierają często swój emocjonalny stosunek do określonego obiektu na przekonaniach i świadomych opiniach na jego temat. Konkretnie postawy będą się zatem kształtowały na bazie posiadanej na dany temat wiedzy, która determinować może emocjonalny stosunek jednostki, a także konkretne zachowania przejawiane przez nią wobec obiektu postawy. Jeżeli człowiek nie dysponuje dostateczną wiedzą dotyczącą np. innej osoby, sięga często po gotowe i dostępne informacje na jej temat. W takich okolicznościach najłatwiej skorzystać z utrwalonych od pokoleń stereotypów.

„Niemcy są dokładni, Szkoci skąpi, chorzy złośliwi” – ta często słyszana i powtarzana kategoria określeń charakteryzuje wybraną grupę jako pewną homogeniczną całość. Stereotypy stanowią zatem nadmiernie uproszczone oraz nasycy-

---

<sup>1</sup> Cyt. P a w e ł V I, *Oreędzie na IV Światowy Dzień Pokoju 1971*, za: P a w e ł V I, *List apostołski „Octogesima adveniens”*, nr 23, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, Rzym, Lublin 1996, s. 63.

<sup>2</sup> M. G r z y w a k - K a c z y ń s k a za: W. S z e w c z y k, *Rozumieć siebie i innych*, Tarnów 2002, s. 123.

<sup>3</sup> Por. D. J o h a n s o n, *Podaj dłoń*, Warszawa 1992, s. 24.

ne wartościowaniem schematy osób lub grup<sup>4</sup>. Określone postawy wobec innych kształtować się mogą na bazie osobistych doświadczeń bądź mogą być przejmowane od innych. W przypadku internalizowania postawy innych osób pojawia się niebezpieczeństwo ulegania stereotypom, a więc dokonywania bardzo uproszczonej charakterystyki określonych grup osób.

Idealizowanie grupy, do której przynależy jednostka, stanowi naturalną skłonność człowieka. Często towarzyszy temu zjawisku pogardliwy i nieprzychylny stosunek do przedstawicieli innych grup (traktowanych jako „obcy”). Percepcja międzygrupowa (na zasadzie „my” – „inni”) jest przejawem dążenia do porządkowania obrazu rzeczywistości. Wynikająca stąd skłonność do klasyfikowania ludzi na kategorie społeczne prowadzi często do asymilacji wewnątrzgrupowej, polegającej na przecenianiu podobieństw członków tej samej grupy, oraz do kontrastu międzygrupowego, mianowicie wyolbrzymianiu różnic między członkami różnych grup<sup>5</sup>. Ujednocnianie obrazu grupy nasila się szczególnie wobec osób należących do „obcych” grup, co sprzyja powstawaniu stereotypów.

Stereotypy rozpatrywane są jako powszechnie podzielana wiedza zbiorowa, która przekazywana jest w obrębie danej społeczności (podejście kulturowe)<sup>6</sup>. Stereotypy grupowe stanowią zatem rodzaj schematu kategoryjnego (jednostki wiedzy), dzięki któremu osoba, operując niewielką wiedzą faktyczną, może szybko wyrobić sobie subiektywnie pewne sądy na temat reprezentantów określonych grup społecznych<sup>7</sup>. Właśnie owa możliwość szybkiego wydawania ogólnego sądu na temat członków różnych grup, konkretyzowania wobec nich oczekiwań oraz podejmowania określonych działań, przy małym nakładzie intelektualnym, przyczynia się do łatwości tworzenia i długotrwałego utrzymywania się stereotypów<sup>8</sup>. Stereotypy grupowe (w tym stereotypy etniczne) rozpatrywane mogą być ze względu na posiadany pierwiastek deskryptywny oraz ewaluatywny. Zdarza się, że opis danej narodowości różni się znacząco od oceny dokonywanej przez inną nację. W deskrypcji Niemca na przykład przeważają cechy pozytywne, co nie zawsze zgadza się ze stosunkiem Polaków wobec tej grupy<sup>9</sup>.

Stereotypy powstają stosunkowo wcześniej, nawet kilkuletnie dzieci posiadają już wykrystalizowane stereotypy dotyczące określonych grup społecznych (m.in. stereotypy mniejszości etnicznych). Geneza stereotypów związana jest z dwoma

---

<sup>4</sup> Por. B. Weigl, *Stereotypy i uprzedzenia*, [w:] *Psychologia*, red. J. Strelau, t. 3, Gdańsk 2002, s. 206.

<sup>5</sup> Por. M. Kofta, *Stereotypy i uprzedzenia a stosunki międzygrupowe: stare problemy i nowe idee*, [w:] *Myślenie stereotypowe i uprzedzenia. Mechanizmy poznawcze i afektywne*, red. M. Kofta, Warszawa 2004, s. 24.

<sup>6</sup> Por. B. Weigl, *Stereotypy i uprzedzenia...*, s. 207.

<sup>7</sup> Por. M. Kofta, G. Sędek, *Struktura poznawcza stereotypu etnicznego, bliskość wyborów parlamentarnych, a przejawy antysemityzmu*, [w:] *Kolokwia Psychologiczne nr 1: Stereotypy i uprzedzenia*, red. Z. Chlewiński, I. Kurcz, Warszawa 1992, s. 69.

<sup>8</sup> Por. M. Kofta, *Stereotypy i uprzedzenia...*, s. 25.

<sup>9</sup> Por. I. Kurcz, J. Maciątek, *Stereotypy różnorodności narodowości występujące u dorosłych Polaków. Doniesienie z badań pilotażowych*, [w:] *Kolokwia Psychologiczne nr 1: Stereotypy i uprzedzenia*, red. Z. Chlewiński, I. Kurcz, Warszawa 1992, s. 201, 212.

zjawiskami, mianowicie z wzorcami postępowania przejmowanymi od innych oraz z procesami społecznej kategoryzacji<sup>10</sup>.

Na poziomie interpersonalnym, obejmującym relacje rodzice-dziecko, czy też nauczyciel-uczeń, stereotypy rozpowszechniane są poprzez wzorce społeczne na skutek obserwowania i internalizowania gotowych postaw np. rodziców wobec określonych grup społecznych. Transmisja stereotypów może obejmować przekazywanie wspólnych kulturowo stereotypów od osoby do osoby bądź też z pokolenia na pokolenie. Wyróżnić można tu oddziaływanie jawne, jak otwarte wyrażanie sądów na temat pewnych grup, jak również oddziaływanie pośrednie, poprzez ukazywanie np. zachowań pewnych osób lub grup w określonych sytuacjach. Dużą rolę w przekazywaniu stereotypów odgrywa komunikacja masowa, w której sądy oraz wizerunki etniczne czy też rasowe są wytwarzane i przetwarzane w programach informacyjnych, rozmowach, a także w reklamach<sup>11</sup>.

Stereotypy cechuje nadogólność, czyli skłonność do ujednociania wszystkich członków danej grupy poprzez przypisywanie im identycznych cech, oraz niewielka podatność na zmiany.<sup>12</sup> Istnieje pogląd, że raz sformułowany stereotyp jest niezwykle trwały oraz zasadniczo niemodyfikowalny<sup>13</sup>. Jednym ze szkodliwych czynników wpływających na utrzymywanie się niepożądanych percepcji i postaw międzygrupowych jest samospełniająca się przepowiednia<sup>14</sup>. Stawiając pewną hipotezę na temat natury drugiego człowieka lub grupy, osoba doprowadza często do pojawienia się rzeczywistych dowodów, potwierdzających wyjściowe założenie. Najczęściej proces ten przebiega etapowo i obejmuje sformułowanie błędnej hipotezy na temat określonej osoby oraz traktowanie jej zgodnie z własnymi oczekiwaniami, co z kolei powoduje reakcje danej jednostki w postaci zachowania potwierdzającego początkowe założenie<sup>15</sup>. Początkowo błędne przekonanie znajduje potwierdzenie w rzeczywistości, co, zgodnie z zasadą samospełniającej się przepowiedni, dowodzi słuszności posiadanych stereotypów i przyczynia się do ich utrwalania.

Posiadane schematy poznawcze osadzone są jednak w określonym kontekście informacyjnym. Dlatego też zmiana określonego kontekstu powinna istotnie wpływać na skłonność do posługiwania się stereotypami w ocenie innych. Modyfikację określonych postaw międzygrupowych umożliwi bezpośredni kontakt. Jednym ze sposobów osłabiania ingerencji stereotypu w tworzeniu sądu na temat innej grupy jest skłonienie określonych grup do współpracy: „Gdy bowiem pomiędzy cywilizacjami różnych ludów, podobnie jak między poszczególnymi ludźmi, nawią-

<sup>10</sup> Por. B. Weigl, *Stereotypy i uprzedzenia...*, s. 208.

<sup>11</sup> Por. A. Maass, L. Arcuri, *Język a stereotypizacja*, [w:] *Stereotypy i uprzedzenia*, red. C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewston, Gdańsk 1999, s. 163.

<sup>12</sup> Por. B. Weigl, *Stereotypy i uprzedzenia...*, s. 207, 208.

<sup>13</sup> Por. M. Kofta, *Stereotypy i uprzedzenia...*, s. 25, 26.

<sup>14</sup> Por. L. Jussim, Ch. Fleming, *Samospełniająca się przepowiednia a utrzymywanie się stereotypów społecznych: rola interakcji diadycznych i sił społecznych*, [w:] *Stereotypy i uprzedzenia*, red. C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewston, Gdańsk 1999, s. 136.

<sup>15</sup> Por. M. Lewicka, R. Wojciszke, *Wiedza jednostki i sądy o świecie społecznym*, [w:] *Psychologia*, red. J. Strelau, t. 3, Gdańsk, 2002, s. 75.

zuje się szczerzy dialog, z łatwością wytwarza się wówczas miłość braterska”<sup>16</sup>. Współpraca pomiędzy członkami różnych grup sprzyja bowiem wyjściu ponad podziały i utworzeniu nowej kategorii – „my”, dzięki której postawy międzygrupowe są bardziej pozytywne.

„Plany współdziałania dla rozwoju powiążą ludy z sobą, jeżeli wszyscy obywatele [...] będą ożywieni miłością braterską i szczerym pragnieniem ugruntowania na całym świecie jednej powszechnej cywilizacji. Wtedy rozpocznie się dialog skoncentrowany wokół człowieka [...]”<sup>17</sup>.

Przekształcenie kontaktów między grupami w kontakt indywidualny to kolejny sposób modyfikacji wpływu istniejących stereotypów na kontakty międzyludzkie. Osoby przestają się bowiem traktować schematycznie, przez pryzmat cech przypisywanych całej grupie. Spostrzegają się natomiast jako niepowtarzalne jednostki, posiadające indywidualne właściwości czy doświadczenia. Traktowanie określonej osoby jako odrębnej jednostki, a więc nie na tle całej grupy, powoduje, że wpływ stereotypów w tworzeniu sądu na jej temat wyraźnie maleje.<sup>18</sup>

Istniejące stereotypy rozpatrywane są często „tu i teraz” na podstawie aktualnego sposobu spostrzegania obcej grupy. Podejście takie nie zawsze jest wyczerpujące, gdyż kształtowanie się i funkcjonowanie określonego wizerunku innych ma swoje korzenie w przeszłości, wykraczając tym samym poza teraźniejszość. Jednym ze źródeł formułowania się określonych sposobów spostrzegania innych narodowości jest paradygmat narodów i grup etnicznych.<sup>19</sup> Paradygmat ten jest trwały i silnie zakorzeniony w przeszłości, nawet tej bardzo odległej, jednocześnie wciąż żywy i aktywny społecznie. Przykładem stać się mogą postawy przejawiane przez Polaków wobec Niemców, zakorzenione w odległej przeszłości, jednak wciąż kształtujące się wraz z biegiem wydarzeń.

Przekonanie „nie będzie nigdy Niemiec Polakowi bratem” funkcjonuje od wieków i, wydaje się, na stałe zagnieździło się w świadomości Polaków, co sprzyjało kształtowaniu stereotypu, kreowaniu emocji, postaw i ocen, często mijających się z rzeczywistością. Choć postawy Polaków były zróżnicowane, Niemców spostrzegano jako posiadaczy obcych wzorów kulturowych, innych zasad cywilizacyjnych i zasad organizacji życia, różniących się wiarą, językiem oraz ubiorem.

Pomimo że w wyniku rozbiorów znaczne ziemie polskie znalazły się pod panowaniem pruskim, nie wszyscy Prusacy spostrzegani byli przez Polaków jako wrogowie<sup>20</sup>. Niechęć skierowana była najczęściej w kierunku sprawujących władzę,

<sup>16</sup> Cyt. P a w e ł V I, *Populorum progressio*, nr 73 [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, Rzym–Lublin 1996, s. 32.

<sup>17</sup> Tamże, s. 32.

<sup>18</sup> Por. M. K o f t a, *Stereotypy i uprzedzenia...*, s. 25.

<sup>19</sup> Teoretyczne ujęcie formułowania stereotypów etnicznych wg Z. Bokszańskiego za: V. J u l k o w s k a, *Historiografia polska II połowy XIX wieku jako źródło i rezerwuar stereotypów narodowościowych*, [w:] *Stereotypy narodowościowe na pograniczu*, red. W. Bonusiak, Rzeszów 2002, s. 20.

<sup>20</sup> Por. W. W r z e s i ń s k i, *Wróg czy sąsiad? Z badań nad kształtowaniem się obrazu Niemca wśród Polaków*, [w:] *W cieniu przeszłości. O stosunkach polsko-niemieckich*, red. W. Wrzesiński, Warszawa 1986, s. 134.

zauważano jednak umiejętność lepszego od Polaków gospodarowania oraz lepszej organizacji życia. Wśród Polaków funkcjonował dychotomiczny obraz zachodnich sąsiadów, dzielący ich na Prusaków, spostrzeganych jako wrogów, zasługujących głównie na kpiny i szyderstwo, oraz zawsze zachowujących swoją odrębność Niemców. W potocznych wyobrażeniach Prusacy widziani byli jako przedsiębiorczy, sprytni, nieuczciwie i nieetycznie osiagający zyski. Niemcy natomiast uchodzili w oczach Polaków za niebezpiecznego i wrogiego sąsiada, któremu brak w życiu ideałów, poczucia estetyki, czy etyki w stosunkach międzyludzkich, ale od którego można się uczyć organizacji, gospodarki oraz techniki.

Stereotypy dotyczące innej grupy etnicznej kształtują się zazwyczaj przez długi czas, jednak pod wpływem gwałtownych wydarzeń ulegają krystalizacji. Kolejne rozbiory, polityka wynarodowienia, ograniczanie polskich swobód narodowych w zaborze pruskim, jak również dalsze wydarzenia zapoczątkowały kształtowanie nowych wyobrażeń na temat Niemców. Przestał funkcjonować podział na Prusaka i Niemca, powstawały natomiast sądy i ogólne opinie przedstawiające całą tę grupę narodową jako ludzi wyrachowanych, obłudnych, dbających wyłącznie o własne interesy, uniżonych jedynie wobec władzy. Dlatego też zabiegi Hitlera o uzyskanie i sprawowanie władzy nie były zaskoczeniem dla Polaków, ponieważ mieściły się w istniejącym już stereotypie Niemca. Twierdzono jednak, że nie można Niemców tylko krytykować, należy także poczynić starania w celu ich zrozumienia, a także czerpać od nich wiedzę, która przyczyni się do nadążania za rozwojem cywilizacyjnym świata<sup>21</sup>. Zauważano również, że wojna nie do końca zniszczyła wszystkie zalety i pozytywne cechy charakteru tej nacji, dlatego też w niektórych Niemcach nie widziano wroga, lecz niebezpiecznego sąsiada. Takiej postawie sprzyjała myśl, iż o zbrodni i okrucieństwa wojenne nie należy obwiniać całego narodu niemieckiego, lecz jedynie te osoby, które zostały wychowane w głębokim duchu nienawiści do tego, co obce i „nie niemieckie”.

Relacje polsko-niemieckie są bardzo zróżnicowane. Podłoże tej zmienności upatrywane jest często w różnicy interesów między oboma państwami, jak również posiadaniem odmiennych wartości i kultury politycznej. Stosunki polsko-niemieckie to jednak nie tylko relacje pomiędzy politykami, równie ważny jest sposób, w jaki obywatele obu krajów spostrzegają się nawzajem.

Stosunki polsko-niemieckie bardzo często opierają się na utrwalonych od pokoleń stereotypach, obecnych w życiu Polaków w postaci gotowych sądów, ocen, a nawet żartów i anegdot. Na postawy Polaków wobec zachodnich sąsiadów duży wpływ ma historia łącząca oba narody, przede wszystkim ta najmniej odległa, związana z II wojną światową i okupacją. Nie wszystkie jednak skojarzenia z Niemcami zawierają negatywny ładunek emocjonalny. Przykładowo, istnieje przekonanie, że mieszkańców tego kraju charakteryzuje pracowitość, dokładność oraz porządek, samo państwo kojarzy się często z dobrobytem, bogactwem i jakością wytwarzanych dóbr. Według istniejącego stereotypu „typowy” Niemiec spostrzegany jest

<sup>21</sup> Por. W. Wrzesiński, *Wróg czy sąsiad?...*, s. 160.

jako pracowity i dokładny, brak mu jednak bardziej „ludzkich” cech, jak ciepło, tolerancja, życzliwość, czy otwartość na innych. Również określenie oddające życiową filozofię okupacyjnych Niemiec „Übermensch” wydaje się, że na stałe zapadło w pamięci Polaków, przez co Niemcy często spostrzegani są jako zarozumiali oraz przekonani o własnej wyższości.

Istnieje pogląd, że wpływ na posiadane przekonania ma poziom wykształcenia. Im jest ono wyższe, tym bardziej osoby skłonne są do spostrzegania niemieckiego porządku, pracowitości lub dokładności, niski poziom edukacji jednostkowej wiąże się natomiast z kojarzeniem Niemiec przede wszystkim z wojną, prześladowaniami i uciskiem. Wykształcenie niewątpliwie odgrywa ogromną rolę w sposobie spostrzegania innych. Uwidacznia się to chociażby w jakości kontaktów z obcokrajowcami. Wizyta w innym państwie często nie jest równoznaczna z poznaniem jego mieszkańców. Wykształcenie, przejawiające się m.in. w znajomości języka obcego, literatury, otwarciem na nową wiedzę, przyczynia się do głębszego poznania kultury, zwyczajów oraz cech obcokrajowców. Indywidualny kontakt sprawia, że jednostka, w kształtowaniu konkretnej postawy, bazuje na własnym doświadczeniu, nie kierując się istniejącymi stereotypami.

Różnice w przekonaniach na temat państwa niemieckiego i jego mieszkańców zauważyć można także w poszczególnych grupach wiekowych. Osoby starsze, które osobiście doświadczyły okrucieństwa wojny, często spostrzegają obywateli niemieckich inaczej niż czynią to ludzie młodzi.

Na postawy wobec Niemców mają również wpływ przekonania Polaków o tym, jak myślą o nich sami Niemcy. Stosunek ten najczęściej spostrzegany jest jako nieprzychylny, a wręcz niechętny<sup>22</sup>. Rzadko uważają oni Polskę za kraj sympatyczny i atrakcyjny turystycznie, dość nisko ceniąc również osiągnięcia w nauce i kulturze.

Niemcy często nie posiadają skryształowanego zdania na temat Polaków. Wynikać może to z niewielkiej wiedzy na temat wschodnich sąsiadów. Informacje czerpane są najczęściej z kontaktów z polskimi emigrantami oraz z mediów, co powoduje przewagę skojarzeń negatywnych. Powszechnie funkcjonujący obraz Polaka obejmuje przestępczość, nielegalną pracę, brak kwalifikacji, jak również biedę.

Osobisty kontakt z Polską powoduje, że jest ona lepiej spostrzegana, wzrasta też sympatia do Polaków oraz akceptacja ich obecności w życiu codziennym. Coraz rzadziej także Polska spostrzegana jest przez Niemców jako zacofana i zapóźniona cywilizacyjnie, zauważane są natomiast pracowitość obywateli oraz wzrost gospodarczy kraju. Osoby, które miały bezpośredni kontakt ze swoim wschodnim sąsiadem, posiadają lepszy obraz tego kraju. Dostrzegana zaczyna być polska serdeczność, gościnność, kuchnia, a nawet coraz większa pracowitość. Typową cechą Polaków jest, według Niemców, przede wszystkim religijność.

---

<sup>22</sup> Por., M. Fałkowski, A. Popko, *Niemcy o Polsce i Polakach 2000–2006. Główne wnioski z badań*. Komunikat z badania Instytutu Spraw Publicznych, Badania przeprowadzone w ramach projektu *Polska–Niemcy. Wzajemny wizerunek Polaków i Niemców w obliczu wspólnej obecności w UE*, maj, 2006, s. 3.



Dużą rolę w tworzeniu własnej postawy wobec Polaków odgrywa wykształcenie. Osoby z wyższym wykształceniem mają skłonność do oceniania Polski przez pryzmat miejsca urlopowego, krajobrazów, korzystnych cen oraz cech obywateli, jak np. gościnność. W przeciwieństwie, osoby mniej wykształcone dostrzegają w obrazie Polski więcej negatywnych cech, przede wszystkim skłonność do przestępczości oraz podejmowania pracy „na czarno”. Ten ostatni aspekt jest szczególnie nasycony negatywnym ładunkiem, ponieważ traktowany jest jako zagrożenie, ze względu na potencjalnie zmniejszającą się ilość wolnych miejsc pracy dla samych Niemców.

Funkcjonujące stereotypy zmieniają się w czasie. Proces ten nie jest gwałtowny, lecz dokonuje się powoli. Określone stereotypy mogą tracić swoją wartość podczas wieloletniego nawet rozwoju człowieka. Zauważyć można, że stereotyp Niemca sprzed pięćdziesięciu lat różni się od obecnego.

Również wstąpienie Polski do Unii Europejskiej w znaczny sposób wpływa na stosunek Polaków do zachodnich sąsiadów. Spostrzeganie siebie jako obywateli Europy spowodowało, że mieszkańcy obu krajów zaczynają traktować się wzajemnie jak członkowie jednej grupy nadrzędnej, będącej ponad wszelkimi podziałami narodowościowymi. Bowiem: „wzajemne stosunki między państwami należy układać wedle zasady prawdy i sprawiedliwości, dlatego ich rozwój może zyskać przez czynne połączenie sił i umysłów”.<sup>23</sup> Koegzystencja w nowej Europie powoduje podważanie tożsamości jej mieszkańców, mianowicie zachowanie części tożsamości starej (narodowościowej) oraz przyswajanie nowej, interkulturowej (europejskiej). Proces kształtowania się europejskiej tożsamości opiera się na ciągłej adaptacji, zanikaniu dotychczasowych uprzedzeń, nabywaniu nowych cech kulturowych oraz ogólnej integracji.<sup>24</sup> Sprzyjać może to przełamaniu stereotypu Polski jako zacofanego kraju „z zewnątrz”, również stereotyp pracowitego, aczkolwiek chłodnego Niemca, kojarzonego z okrucieństwem okupacji, traci na znaczeniu. Niestety, nie oznacza to głębszej zmiany stereotypu i pełnego przełamania istniejących negatywnych wizerunków. „[...] Wolno jednak żywić nadzieję, że narody, poprzez rozwijanie wzajemnych kontaktów i porozumień, dojdą do lepszego poznania łączących je więzów, których źródłem jest ludzka natura”.<sup>25</sup>

W obliczu zjednoczonej Europy kształtuje się nowa postawa, otwarta na innych i świat. Coraz mniej istnieje ograniczeń i uprzedzeń, co uwidacznia się m.in. we wzroście obopólnej sympatii mieszkańców obu krajów, a także akceptowaniu ich obecności w bezpośrednim otoczeniu, jak rodzina, sąsiedztwo, czy miejsce pracy. Bezpośrednie kontakty z obywatelami Niemiec, a także szersza wiedza na temat sytuacji polityczno-gospodarczej kraju przełamują istniejące stereotypy oraz re-

<sup>23</sup> Cyt. J a n XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, nr 98, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Rzym–Lublin 1996, s. 385.

<sup>24</sup> Por. T. K a n i a, *Zagadnienia tożsamości regionalnej*, [w:] *Osobowość i społeczne funkcjonowanie młodzieży regionu podbeskidzia*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, Katowice 1997, s. 27.

<sup>25</sup> Cyt. J a n XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, nr 129..., s. 391.

dukują uprzedzenia. Wszystko to sprawia, że w kształtowaniu się indywidualnych postaw Polaków wobec Niemców coraz mniejszą rolę odgrywają stereotypy.

Ze względu na bliskie sąsiedztwo, współpracę i kontakty polityczno-gospodarcze, przede wszystkim jednak liczne grupy mniejszościowe, zamieszkujące oba kraje, pozytywne relacje polsko-niemieckie mają ogromną wagę, zarówno dla Polaków, jak i Niemców. Trudności pojawiające się w tych stosunkach najczęściej upatrywane są przez Polaków w doświadczeniach historycznych. Pamięć oraz wiedza historyczna stanowi ważne podłoże wzajemnych relacji. Refleksja historyczna uświadamia bowiem konieczność przestrzegania praw człowieka, poszanowania jego godności i obdarzania szacunkiem.

Coraz częściej dużą rolę przypisuje się nastawieniu na współpracę oraz osiągnięciu kompromisów niż zdecydowanej obronie własnych interesów. Przyszłość kontaktów polsko-niemieckich zależy w dużej mierze od osób młodych: „My, ludzie młodzi, którzy wkrótce będziemy mieć duży wpływ na losy świata i, jak powiedział Jan Paweł II, to od nas w dużej mierze zależeć będzie przyszłość, obiecujemy [...], iż będziemy pamiętać o historii, przekazywać ją kolejnym pokoleniom, wyciągać z niej wnioski i starać się nie popełniać tych samych błędów z przeszłości, które doprowadziły do potwornych tragedii. Tylko wtedy świat stanie się miejscem, gdzie panuje Radość, Miłość, Sprawiedliwość, Pokój i Wiara”<sup>26</sup>.

Osoby młode dążą do stworzenia własnego systemu wartości, często odrzucając stare wzorce, w zamian przyjmując nowe. Kierowanie się w życiu ustaloną hierarchią wartości pozwala na określony opis i ocenę otaczającego świata. Coraz częściej wysokie miejsce w systemie przekonań ludzi młodych zajmuje otwartość i tolerancja wobec odmienności i inności. Wynikać to może zarówno z ciekawości i chęci zdobycia nowych wrażeń, ale również z gotowości do poznania i głębszego zrozumienia innych. Przejawianiu postawy otwartości sprzyjają częste i coraz łatwiejsze bezpośrednie kontakty przedstawicieli obu narodowości, czemu służą organizowane wymiany uczniów lub studentów, staże zagraniczne, czy wyjazdy rekreacyjne. Intensyfikacja kontaktów międzynarodowych sprzyja ich indywidualizacji, a przez to zniesieniu sztywnych granic „my – oni”. W ten sposób osoby uczą się obcowania z inną grupą etniczną, odmienną kulturą i zwyczajami, jak również tolerancji wobec innych. W przeciwieństwie, brak bezpośredniego kontaktu przyczynia się do utrzymania nieprawidłowych uogólnień. Bilateralne postawy młodych ludzi kształtują się na bazie indywidualnych doświadczeń związanych z kontaktem z sąsiednim krajem, jego kulturą, historią oraz mentalnością obywateli, przy równoczesnym ograniczeniu wpływu istniejących stereotypów.

Uwrażliwianie na odmienne kultury powinno mieć swój początek już na podstawowych szczeblach edukacji. Zajęcia z komunikacji międzykulturowej bądź praktykowane w niektórych szkołach edukacja wielokulturowa sprzyjać mogą kształto-

---

<sup>26</sup> Ośrodek młodzieży oświęcimskiej do młodzieży świata z okazji Światowego Dnia Młodzieży w Kolonii w sierpniu 2005 r., materiały Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu.

waniu postawy otwartej już we wczesnych etapach życia. Wiedza odgrywa bowiem kluczową rolę w osłabianiu istniejących stereotypów.

Również Kościół katolicki przejawia postawę otwartości i szacunku wobec kultur różnych narodów. Nawołując do zrewidowania zwyczajów własnych, a także poznania cnót innych nacji staje się rzecznikiem kultury uniwersalnej. Dzięki styczności i poznaniu innych tradycji, nawyków czy zachowań można osiągnąć rozwój umysłowy, jak i duchowy<sup>27</sup>. Z inicjatywy władz kościelnych powstają centra współpracy oraz dialogu międzynarodowego, których celem jest przekraczanie granic oraz przełamywanie barier istniejących m.in. w stosunkach polsko-niemieckich<sup>28</sup>. Podejmowane inicjatywy mają na celu budowanie mostów pomiędzy ludźmi reprezentującymi określone grupy narodowe. Proces ten jest długotrwały, wymaga cierpliwości, jak również zaufania, miłości i wrażliwości każdej ze stron. W pojednaniu polsko-niemieckim podkreślana jest często wiedza o bolesnych wydarzeniach wpisanych we wspólną przeszłość, która staje się niejako fundamentem Wspólnoty Europejskiej. Dużą rolę odgrywają spotkania i tworzenie nowych więzi przyjaźni pomiędzy grupami, co sprzyja innemu spostrzeganiu się nawzajem, w którym stereotypy odgrywają coraz mniejszą rolę.

Problematyka stosunków polsko-niemieckich podejmowana jest przez różne osoby i instytucje zarówno na terenie Polski, jak i Niemiec. Do ulepszenia wzajemnych relacji przyczyniają się organizacje oraz fundacje współpracy polsko-niemieckiej<sup>29</sup>. Celem owych przedsięwzięć jest promowanie wspólnych działań, przybliżanie języka oraz kultury obu państw, a także wspieranie kontaktów gospodarczych. Organizowane są często konkursy wiedzy, projekty naukowe oraz wymiana naukowa. Wszystkie podejmowane działania mają na celu przede wszystkim intensyfikację bezpośrednich kontaktów, jak również udostępnianie i przybliżanie wiedzy na temat obu grup. Właśnie bezpośredni kontakt oraz pogłębianie rzetelnej wiedzy dotyczącej reprezentantów innej grupy etnicznej sprawia, że w ocenie innych jednostka przestaje kierować się stereotypami.

Nie można całkowicie wyeliminować stereotypów z codziennego życia. Można i warto natomiast dążyć do ich zmiany lub osłabienia. Przyczyni się to do poprawienia kontaktów międzyludzkich.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, nr 97..., s. 384.

<sup>28</sup> M.in. Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu.

<sup>29</sup> M.in. Fundacja „Polsko-Niemieckie Pojednanie”; Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej.

<sup>30</sup> Artykuł jest częściowo finansowany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Grant nr N 106 056 32/3804.

**INTERPERSONELLE KONTAKTEN ANGESICHTS  
EXISTIERENDEN STEREOTYPEN  
(BASIEREND AUF POLEN UND DEUTSCHLAND)**

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Bemerkung der Umgebung hängt hauptsächlich von der Haltung der Menschen ab, also die relativ stetige Neigungen zur positiven oder negativen Einstellung zu anderen Leuten, Sachen oder Vorfällen. Bestimmte Haltungen formen sich auf die persönliche Erfahrung, oder werden von anderen übernommen. In diesem Fall erscheint die Gefährlichkeit sich von den Stereotypen überwältigen zu lassen, also die Gefahr der Durchführung einer sehr einfachen Charakteristik von bestimmten.

Die deutsch-polnische Beziehungen stützen sich auf die existierende seit Generationen Stereotypen, die in dem Leben in der Gestalt der fertigen Meinungen, Beurteilungen, sogar in den Scherzen und Anekdoten anwesend sind. Der Zutritt Polens zur Europäischen Union hat einen Einfluß auf die Beziehung der Polen zu ihrem westlichen Nachbar. Angesichts des vereinigten Europas formt sich eine neue Haltung, die offen auf die anderen und die Welt ist. Die direkten Kontakte mit Deutschlandsstaatsbürgern und breitere politische und wirtschaftliche Kenntnisse brechen die Stereotypen und reduzieren Voreingenommenheiten. Das alles spielt eine große Rolle in der Gestaltung der Haltung den Deutschen gegenüber, die Stereotypen dagegen spielen eine kleinere Rolle.

IRENA MIERZWA  
Katowice

## ZESPÓŁ ROBOCZY KOMISJI WSPÓLNEJ PRZEDSTAWICIELI RZĄDU I EPISKOPATU POLSKI DS. WYDAWNICTW I CZASOPISM KATOLICKICH

### Powołanie Zespołu

Zespół powstał w ramach wymuszonej przez „Solidarność” liberalizacji sytuacji społeczno-politycznej, która objęła również płaszczyznę stosunków między państwem i Kościołem. Został powołany na zebraniu Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski 10 I 1981 r.<sup>1</sup> dla realizacji ustaleń podjętych na zebraniu Komisji Wspólnej 20 i 21 XI 1980 r.<sup>2</sup>

W skład Zespołu weszli: z ramienia Kościoła ks. bp Herbert Bednorz, ordynariusz diecezji katowickiej jako współprzewodniczący Zespołu, ks. Stefan Dusza, dyrektor Pallottinum w Poznaniu, ks. dr Michał Maciołka, dyrektor Księgarni św. Wojciecha w Poznaniu, dr Irena Mierzwa z Wydawnictwa Księgarni św. Jacka w Katowicach, prof. Jacek Woźniakowski, dyrektor Społecznego Instytutu Wydawniczego „Znak” w Krakowie (zastępowała go niejednokrotnie redaktor Józefa Hennelowa z „Tygodnika Powszechnego”); z ramienia rządu PRL Stanisław Puchała, podsekretarz stanu w Ministerstwie Kultury i Sztuki, współprzewodniczący Zespołu, dr Aleksander Skarżyński, dyrektor naczelny Naczelnego Zarządu Wydawnictw, Jan Kluczek, dyrektor naczelny Zjednoczenia Przemysłu Poligraficznego, Jan Czapczyński z Biura Rzecznika Prasowego Rządu, naczelnik Jerzy Janitz z Urzędu ds. Wyznań.<sup>3</sup>

Sekretarzem strony kościelnej Zespołu został ks. dyr Stefan Dusza, a obsługę sekretariatu strony kościelnej przejęło Wydawnictwo Księgarni św. Jacka – Barbara Sobańska i Irena Mierzwa.<sup>4</sup> Zebranie było przygotowane na poprzedzającym je

---

<sup>1</sup> *Posiedzenie Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski. Informacja o posiedzeniu 10 I 1981 r.*, „Dziennik Zachodni”, Katowice 1981 z 12 stycznia.

<sup>2</sup> Protokół pierwszego zebrania Zespołu Roboczego Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski ds. Wydawnictw i Czasopism Katolickich. Akta Zespołu Roboczego Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu PRL i Episkopatu Polski ds. Wydawnictw i Czasopism Katolickich. Archiwum Wydawnictwa Księgarni św. Jacka [dalej: Wyd.K.św.J.].

<sup>3</sup> Tamże; *Posiedzenie Komisji Wspólnej...*

<sup>4</sup> Z czasem, ze względu na rozrastające się prace Zespołu, Sekretariat otrzymał pomieszczenie biurowe w budynku katowickiej Kurii Biskupiej; w miejsce p. Barbary Sobańskiej zaangażowano p. Węgę Walecką. Sekretariat gromadził dokumentację strony kościelnej Zespołu, przygotowywał po-

zebraniu strony kościelnej Zespołu, na którym bp Bednorz przedstawił zadania Zespołu, omówiono sytuację i plan działania.

Zespół stanął wobec niezwykle trudnej sytuacji wydawnictw i czasopism katolickich, skazanych na wegetację na marginesie działalności wydawniczej kraju. Od lat pięćdziesiątych władze PRL kontrolowały drobiazgowo całość ruchu wydawniczego za pomocą gospodarki planowej i cenzury. Zlikwidowano większość wydawnictw katolickich, nie udzielając im koncesji. Pozostałe wraz z wszystkimi wydawnictwami działającymi w kraju podporządkowane zostały państwowym władzom centralnym. W latach osiemdziesiątych był to Naczelny Zarząd Wydawnictw (NZW) przy Ministerstwie Kultury i Sztuki, a po zmianach organizacyjnych – Departament Książki w Ministerstwie Kultury i Sztuki.

Podobny los spotkał czasopisma katolickie, zwłaszcza przeznaczone dla szerszego kręgu czytelników. Zgoda na ich wychodzenie zależała od opinii władz lokalnych, a udzielał je i decydował o wysokości nakładu prezes Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Papier przydzielał na tej podstawie NZW.

### Plany wydawnicze i przydział papieru

Wydawnictwa zobowiązane były do składania w NZW do zatwierdzenia dokładnych rocznych tytułowych planów wydawniczych z podaniem charakterystyki poszczególnych pozycji, ich objętości i ilości potrzebnego papieru. Na tym etapie następował odsiew niepożądanych autorów, tytułów oraz ustalenie objętości planu poprzez przydział papieru. Przydział ten trzeba było realizować w Państwowym Przedsiębiorstwie Zaopatrzenia Materiałowego Grafpapier w Warszawie.

W odniesieniu do wydawnictw katolickich ograniczenia były drastyczne. W większości nie dopuszczano naukowej literatury teologicznej i filozoficznej, zwłaszcza z dziedziny nauki społecznej Kościoła, skreślano opracowania popularne, hagiografię, absolutnie nie godzono się na książki dla dzieci i młodzieży. Na literaturę piękną – w bardzo ograniczonym zresztą wymiarze – monopol miało wydawnictwo PAX. W bardzo niskich nakładach ukazywało się Pismo Święte, a z podręczników do nauki religii tylko katechizmy dla dzieci przygotowujących się do I komunii św. i ewentualnie „Małe historie biblijne” (streszczenia wybranych fragmentów historii biblijnej). Ze względu na tradycyjne potrzeby szerokich kręgów społecznych zezwalano na druk modlitewników, jednak w niewystarczających nakładach. Zatwierdzone plany wydawnicze obejmowały po kilka, a najwyższej kilkanaście pozycji. Odbijało się to oczywiście na sytuacji finansowej wy-

---

rzątek obrad i sporządzał protokół zebrań do uzgodnienia ze stroną rządową, utrzymywał kontakt z zainteresowanymi wydawnictwami, czasopismami i drukarniami. Akta Zespołu, po zakończeniu działalności, zostały przekazane do Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach, gdzie jednak się nie zachowały. Niniejsze opracowanie opiera się na materiałach (kopiach akt Zespołu) Archiwum Wydawnictwa Księgarni św. Jacka, Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski oraz Archiwum „Gościa Niedzielnego”. Korzystałam także z pomocy ks. dyr. S. Duszy.

dawnictw, które w okresie większego nasilenia represji wobec Kościoła z trudem zdobywały środki zaledwie na przetrwanie.

Ograniczanie planów wydawniczych wiązało się ściśle z przydziałem papieru dokonywanym przez NZW. Udział wydawnictw i czasopism katolickich w podziale jego zasobów był znikomy. W 1978 r. wydawnictwa wyznaniowe, z wyłączeniem PAX, otrzymały na książki 385 ton papieru i 810 ton na czasopisma, podczas gdy także zależny od NZW „Czytelnik” otrzymał 2080 ton, PWN 4350 ton, Wydawnictwa Szkolne 10 400 ton<sup>5</sup>. Warto przy tym zaznaczyć, że był to już czas pewnej odwilży stosunku państwa do Kościoła. Papier przydzielany wydawnictwom i czasopismom katolickim był ponadto bardzo niskiego gatunku, co oczywiście odbijało się na jakości druku, ograniczało wprowadzenie ilustracji, nie pozwalało zwłaszcza na ilustracje kolorowe. W pewnej mierze wydawnictwa próbowały sobie radzić, starając się o pomoc z zagranicy. Za uzyskane w ten sposób dewizy można było kupić papier i wystąpić o zezwolenie na wydanie na „papierze własnym” – nie zawsze zresztą z pozytywnym skutkiem. Korzystano z tej pomocy przede wszystkim dla ksiąg liturgicznych, które dzięki temu ukazywały się na wysokogatunkowym papierze.

## Druk

Etap druku napotykał następne utrudnienia. Odzyskane i uruchomione po II wojnie światowej drukarnie kościelne zostały wraz z całym przemysłem poligraficznym upaństwowione w 1949 r. Odbudowa kościelnego stanu posiadania w tej dziedzinie postępowała bardzo powoli i z wielkimi trudnościami. Na początku lat osiemdziesiątych tylko Pallottinum dysponowało nowoczesną drukarnią offsetową, wyposażoną przez zagranicznych fundatorów ze względu na planowany druk brewiarza, mszału i innych ksiąg liturgicznych. Istniało ponadto kilkanaście niewielkich drukarni, słabo wyposażonych w stary sprzęt o tak nikłym potencjale, że wydawnictwa i czasopisma katolickie zmuszone były do korzystania z drukarni państwowych.<sup>6</sup> Pierwszeństwo mieli w nich oczywiście wydawcy państwowi. Wydawców katolickich przyjmowano w miarę możliwości, niejednokrotnie w ramach tzw. luzów produkcyjnych, tzn. przy założeniu, że ich zamówienia będą realizowane w luzach powstających na skutek opóźnień w pracy innych klientów. Nieoficjalnie wiadomo było, że władze partyjne patrzyły niechętnym okiem na pracę drukarni państwowych dla wydawnictw i czasopism katolickich i wywierają na nie w tym zakresie naciski. Życzliwi wydawcom katolickim pracownicy drukarni używali formuły „luzów produkcyjnych” jako osłony, trudno jednak było w tych warunkach o normalny przebieg druku. Dla czasopism szczególnym utrudnieniem było kierowanie ich do

---

<sup>5</sup> Informacja o przydziałach papieru dla wydawnictw katolickich. Materiały na 1. zebranie Zespołu Roboczego, Wyd.K.św.J.

<sup>6</sup> M. M a c i o ł k a, *Drukarnie kościelne w latach 1984–1991*, (maszynopis, Wyd.K.św.J.).

drukarń w miejscowościach odległych od siedziby redakcji, co bardzo utrudniało współpracę,<sup>7</sup> zwłaszcza przy licznych ingerencjach cenzury.

## Cenzura

Niezwykle uciążliwym i daleko sięgającym sposobem ograniczenia działalności wydawców była kilkuetapowa cenzura. Pierwsza dokonywała się, jak wspomniano, przy zatwierdzaniu planów. Potem dla zatwierdzonych w planie pozycji trzeba było przed oddaniem do drukarni uzyskać zgodę Okręgowego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk na skład. Następnym – zasadniczym etapem – była cenzura odbitek składu tekstu i po naniesieniu skreśleń i zmian – zgoda na druk. W końcu na podstawie kontroli wydrukowanego tekstu (badano m.in. zgodność objętości i zużycia papieru z zatwierdzonymi w planie) wydawano zgodę na rozpowszechnienie.

Procedury te często bardzo się przeciągały. Czekano się na rozpoczęcie pracy przez cenzora, potem następowały dyskusje i spory o ingerencje. Cenzorzy kierowali się bardzo szczegółowymi instrukcjami. Eliminowano fakty niezgodne ich zdaniem z panującą ideologią, narzucano interpretacje, istniały zakazy publikowania tekstów niektórych autorów, a nawet ich nazwisk i odniesień do nich w przypisach. Bywały też ingerencje wręcz kuriozalne, np. gdy kwestionowano w modlitewniku powszechnie znaną pieśń „Z tej biednej ziemi, z tej łez doliny” jako sugerującą krytykę współczesnej sytuacji w kraju.<sup>8</sup> Z tego rodzaju trudnościami borykały się także redakcje czasopism. Bywało, że materiały trzeba było składać w drukarni z trzytygodniowym wyprzedzeniem, skreśleniu ulegały całe artykuły, które trzeba było na poczekaniu zastąpić innymi tekstami.<sup>9</sup> Od cenzury wolne były księgi liturgiczne: mszały, rytuały sakramentów, brewiarz, na których druk wymagana jest zgoda rzymskiej Kongregacji dla Sakramentów i Kultu.

W sumie system radykalnie blokował udział Kościoła w rozwoju kultury w dziedzinie piśmiennictwa. Autorzy nie mogli liczyć na publikację swych prac, a tym samym na kontakt z szerszym środowiskiem, czytelnicy na dostęp do choćby skromnego wyboru książek – także przekładów oraz czasopism katolickich. Nie mogło to pozostać bez wpływu na poziom wiedzy religijnej i świadomości społeczeństwa, niszczyło także sam obyczaj sięgania po literaturę katolicką.

## Start pracy Zespołu

Pierwsze zebranie Zespołu (24 I 1981 r.)<sup>10</sup> odbyło się w atmosferze deklarowanej przez stronę rządową zrozumienia dla potrzeb Kościoła: „Kościołowi

<sup>7</sup> „Gość Niedzielny” przez 17 lat zmuszony był do korzystania z drukarni poza Katowicami. A. Grajewski, *Świadek i uczestnik. 70 lat „Gościa Niedzielnego” (1923–1993)*, Katowice [b.r.w.], s. 47, 56.

<sup>8</sup> Informacja autorki.

<sup>9</sup> A. Grajewski, *Świadek i uczestnik...*, s. 47, 49.

<sup>10</sup> Protokół pierwszego zebrania Zespołu Roboczego..., Wyd.K.św.J.



ułatwi się wykonanie zadań wydawniczych”. Ramy tego „ułatwienia” dotyczyły spraw istotnych, były jednak mocno ograniczone. Porządek obrad, zaproponowany przez stronę kościelną, nastawiony był na realizację ustaleń przyjętych na zebraniu Komisji Wspólnej 20 i 21 XI 1980 r. Obejmował on: 1) sfinalizowanie ustalenia Komisji Wspólnej dotyczącego swobodnego ustalania planu i dysponowania przydzielonym papierem; 2) przydział papieru, sprowadzanie papieru z zagranicy i wiążące się z tym sprawy; 3) sprawę drukarni. Strona rządowa otrzymała zwięzłe opracowanie stanu tych spraw i postulatów Kościoła: „Problemy wydawnictw katolickich wymagające rozwiązania”<sup>11</sup>.

Punkt pierwszy porządku dziennego nie budził kontrowersji. Dyr. Skarżyński oświadczył, zgodnie z ustaleniem Komisji Wspólnej, że „wydawnictwa katolickie będą od obecnej narady traktowane «normalnie», tzn. tak, jak wszystkie inne wydawnictwa”. Doprecyzowano, że same będą ustalały swój plan wydawniczy na podstawie informacyjnego przydziału papieru i prześlą go do wiadomości i rejestracji do NZW. Definitywny przydział papieru nastąpi w tym samym terminie, w którym otrzymają go inne wydawnictwa.

Zasadniczą dyskusję wywołał punkt 2. porządku obrad – przydział papieru, kluczowy dla objętości planów wydawniczych. Strona rządowa starała się przekonać, że możliwości jego powiększenia są bardzo ograniczone. Dyr. Skarżyński poinformował, że na rok 1981 będzie dysponował na cele wydawnicze 43–47 tys. ton papieru do podziału przez NZW. W niektórych dziedzinach (wymienił m.in. podręczniki uniwersyteckie i literaturę piękną) pozwoli to na zaspokojenie zapotrzebowania krajowego zaledwie w 40%, a działalność wydawnictw wykazuje tendencję spadkową. Pod względem ilości książek przypadających na statystycznego Polaka nasz kraj wykazuje najniższy w skali europejskiej standard.

Strona kościelna stwierdziła, że ta niewątpliwie zła sytuacja nie uzasadnia dyskryminacji wydawnictw katolickich. Papierem gospodaruje się nieracjonalnie, np. ogromne ilości zużywa się na druki akcydensowe (m.in. Puchała podał, że w 1979 r. było to 40 tys. ton, przewiduje jednak obcięcie tej ilości do 25 tys. ton). Znajduje się papier na wysokie nakłady książek mało wartościowych – jako przykład podano nakład 100 tys. wersji telewizyjnej Zoli *Nana* i 200 tys. Wisłockiej *Sztuka kochania*, kwestionowanej przez wychowawców (m.in. Puchała zapowiedział, że zwróci uwagę wydawców na to zjawisko). Rażąca dysproporcja w nakładach książek. W 1980 r. wydawnictwa podległe NZW wydały łącznie – jak poinformował dyr. Skarżyński – około 80 milionów egzemplarzy, podczas gdy wydawnictwa reprezentowane przez stronę kościelną, według jej obliczeń, około 1,5 miliona egzemplarzy (nie licząc wydawnictw PAX i CHSS). Wobec tego stanu rzeczy bp Bednorz wysunął postulat, by wydawnictwom katolickim przydzielono 10% papieru będącego w gestii NZW na potrzeby bieżące i 5% tejże puli na stopniowe usuwanie zaległości w zaspokajaniu potrzeb czytelniczych. Dyr. Skarżyński ocenił ten postu-

---

<sup>11</sup> „Problemy wydawnictw katolickich wymagające rozwiązania”. Materiały na 1. zebranie Zespołu Roboczego, Wyd.Ks.św.J. – Aneks.

lat jako wysoki, zwracając uwagę, że książki wydawane przez inne wydawnictwa służą całemu społeczeństwu, a więc i katolikom. Propozycję rządową – po przeliczeniach i przesunięciach w przydziałach – przedstawi na następnym posiedzeniu Zespołu. Bp Bednorz wyraził obawę, że w tej sytuacji zebranie nie doprowadzi do konkretnych rezultatów. Ostatecznie ustalono, że już „26. 1. NZW prześle wydawnictwom kościelnym wstępny przydział papieru, nieco wyższy niż w roku ubiegłym. Całościowy przydział papieru na rok 1981 zostanie ustalony na najbliższym zebraniu Zespołu Roboczego w lutym br”. Sprecyzowano, że będzie to przydział dla wydawnictw reprezentowanych przez Komisję Episkopatu ds. Wydawnictw Katolickich, a więc z wyłączeniem PAX i CHSS.

W punkcie 3. porządku obrad dotyczącym drukarni bardzo złą sytuację przemysłu poligraficznego przedstawił dyr Kluczek. Stwierdził, że w roku bieżącym drukarnie nie będą w stanie wydrukować około 30 milionów egzemplarzy zaplanowanych nakładów. Od 1976 r. nie było funduszy dewizowych na potrzeby przemysłu poligraficznego, a przyznane w roku bieżącym mogą przynieść poprawę stanu dopiero w 1982 r., ze względu na czas wyczekiwania na realizację zamówień.

W tej sytuacji ustalono, że zostaną wydane zezwolenia na założenie i prowadzenie drukarni reprezentowanym przez stronę kościelną wnioskodawcom, którzy złożyli podania, a dalsze będą rozpatrywane na zebraniach Zespołu. W dyskusji poruszono sprawę zaopatrzenia drukarni katolickich w materiały pochodzące z importu, za które żąda się zapłaty w dewizach, podczas gdy za wydawnictwa eksportowane za pośrednictwem Ars Polony wydawcom katolickim płaci się w złotych polskich. Dyr Kluczek zgodził się, że eksportujący powinni mieć możliwość zakupów za dewizy. Ks. dyr Dusza wysunął także postulat, by drukarnie i introligatorynie katolickie mogły kupować maszyny introligatorskie produkowane w Polsce. Został on przyjęty i potwierdzony ustaleniem. Zebranie zakończono sprecyzowaniem i zapisaniem przyjętych ustaleń, co weszło w stałą praktykę dalszych zebrań. Sekretariat strony kościelnej przysyłał następnie te ustalenia zainteresowanym wydawnictwom, czasopismom i drukarniom jako podstawę do dalszego załatwiania spraw. Niejednokrotnie przewlekało się ono, napotykało utrudnienia i w rezultacie wracało na forum Zespołu.

## Dalsze negocjacje

Wysokość przydziału papieru na rok 1981 zaproponował dyr Skarżyński na kolejnym zebraniu Zespołu (13 III 1981 r.).<sup>12</sup> Poinformował, że „zdejmując” z planu innych wydawnictw, zdołał przeznaczyć dla wydawnictw reprezentowanych przez stronę kościelną 1000 ton papieru. Po dyskusji ilość ta została podwyższona o 200 ton na podręczniki do nauki religii. Bp Bednorz przyjął propozycję rozdzielania tego przydziału, jednak oświadczył, że nie rezygnuje z postulowanych 10%

<sup>12</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 13 III 1981 r., Wyd.K.św.J.

puli papieru, którym dysponuje NZW, czyli z 4000 ton, i będzie o to nadal zabiegał. Strona rządowa – minister Puchała wyraził opinię, że realizację tego postulatu będzie się osiągało sukcesywnie na przestrzeni kilku lat.

Temat powracał na zebraniach w czerwcu i w październiku. Okazało się, że ewentualne podwyższenie przydziału na rok 1981, jak sugerował minister Puchała na zebraniu 13 marca, odpada, gdyż rezerwy papieru już się wyczerpały.<sup>13</sup> Negocjacje przydziału na rok 1982 przesunęły się na zebranie 27 listopada, ponieważ opóźniała się informacja o wysokości puli papieru, którą będzie NZW dysponował. Uzyskano przydział w wysokości 2000 ton, przy czym ustalono, że wnioski o papier na wydawnictwa jednorazowe dla wydawnictw niekoncesjonowanych będą załatwione przez NZW poza tą pulą.<sup>14</sup>

Przy okazji tych negocjacji strona kościelna uzyskała bliższe informacje o państwowego gospodarce papierem. Globalnie na wszystkie potrzeby produkowano 1 200 000 ton. Ministerstwo Kultury otrzymywało tylko 110 tys. ton, z czego 70 tys. ton przeznaczało na różne cele wydawnicze, a skromną ilość 40 tys. ton na książki.<sup>15</sup> Przydziały otrzymywali również inni gestorzy, jak MON, RSW Prasa, Krajowa Agencja Wydawnicza, resorty.<sup>16</sup>

Przy tak ustawionym systemie rozdzielczym musiało oczywiście brakować papieru na podręczniki, literaturę naukową i piękną. Niemniej nawet w tej sytuacji dyskryminacja wydawnictw kościelnych była nieporównywalnie wysoka. Pewne nadzieje według strony rządowej można było wiązać z zapowiadany zmianami: ze zwiększeniem kompetencji ministra kultury przy rozdziale papieru (dokonywanym przez Komisję Planowania) i włączeniem w ten proces odpowiedniej komisji sejmowej,<sup>17</sup> włączeniem druku książek i czasopism do priorytetowego planu, z powstaniem Rady Kultury i Funduszu Rozwoju Kultury, z mającym się odbyć kongresem kultury.<sup>18</sup> Przedstawiciel wydawnictw kościelnych miał brać udział w zebraniu wszystkich wydawców, na którym publicznie przedstawionoby podział całej puli papieru NZW.<sup>19</sup> Nadzieje te pokrzyżowało w niedługim czasie wprowadzenie stanu wojennego.

Aktualnie obok niskich przydziałów papieru problemem pozostawały inne niedostatki systemu rozdzielczego: przydziały papieru następowały z opóźnieniami, co komplikowało realizację zamówień w przedsiębiorstwie Grafpapier, również działającym opieszale, a w konsekwencji utrudniało współpracę z drukarniami. Było to szczególnie uciążliwe dla redakcji czasopism, hamując terminowe ich ukazy-

---

<sup>13</sup> Protokół 4. zebrania Zespołu Roboczego 9 X 1981 r., Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski [dalej: ASEP], K – 29 – 4 – 1.

<sup>14</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 27 XI 1981 r., Archiwum „Gościa Niedzielnego”, Komisje Episkopatu – Komisja Wydawnictw Katolickich, protokoły zebrań [dalej: GN.Kom.Wyd. protokoły].

<sup>15</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 13 III 1981 r., Wyd.K.św.J.

<sup>16</sup> Sprawozdanie z zebrania Zespołu Roboczego 5 VI 1981 r. oraz informacja o pracach Zespołu Roboczego na Konferencję Episkopatu z 2 IX 1981 r., Wyd.K.św.J.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 27 XI 1981 r., GN.Kom.Wyd. protokoły.

<sup>19</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 9 X 1981 r., ASEP, K – 0140 – 29 – 4 – 1.

wanie się. Tygodniki w skrajnych przypadkach stawały wobec groźby przerwania druku. W przydziałach przeważały najniższe klasy papieru. Sprawy te powracały pod obrady i były przedmiotem interwencji strony kościelnej, a strona rządowa nieodmiennie tłumaczyła braki niewystarczającą pulą papieru, którym dysponowała.<sup>20</sup>

## Czasopisma

Negocjacje w sprawie czasopism katolickich rozpoczęły się na drugim zebraniu Zespołu (13 III 1981 r.). W „Problemach wydawnictw katolickich wymagających rozwiązania” strona kościelna postulowała możliwość swobodnego tworzenia czasopism i zwiększenia nakładu już istniejących, stosownie do aktualnego zapotrzebowania, i do tych postulatów nawiązała. Strona rządowa zapowiedziała sukcesywne rozpatrywanie wniosków o reaktywowanie czasopism i zwiększenie nakładów. Wprowadzenie nowych czasopism uznała za „problem trudniejszy”. Na początek uzyskano zgodę na reaktywowanie „Przeglądu Powszechnego”, zwiększenie nakładów „W Drodze” i „Ateneum Kapłańskiego”, potwierdzono wznowienie „Niedzieli”.<sup>21</sup>

Na każdym z dalszych zebrań Zespołu w 1981 r. załatwiano po kilka wniosków z przedstawionej na zebraniu 5 czerwca i potem uzupełnianej listy. W sumie w 1981 r. wynegocjowano zgodę na reaktywowanie 8 czasopism, z czego 4 na papierze własnym, oraz zwiększenie nakładów i objętości czasopism w 9 przypadkach. Udało się też uzyskać zgodę na 2 nowe czasopisma: „Bóg sam daje nam znak” (dwutygodnik – Olsztyn) i „Dolnośląski Tygodnik Katolicki” (wstępnie jako dwutygodnik – Wrocław).<sup>22</sup> Szczególnym przypadkiem była zgoda na wznowienie „Małego Gościa Niedzielnego” w sytuacji, gdy literatura dla dzieci była bezwzględnie skreślana z planów. To wydarzenie strona rządowa uznała za „ewenement w skali bloku”.<sup>23</sup>

Były to w ówczesnej sytuacji niewątpliwie znaczne osiągnięcia, niemniej w skali krajowej ich rozmiary były skromne. Według szacunku strony kościelnej Zespołu czasopisma katolickie ukazywały się w nakładzie około 3/4 miliona egzemplarzy, podczas gdy – według informacji ministra Puchały – czasopisma wydawców państwowych osiągały nakład 30 milionów egzemplarzy.<sup>24</sup> Ważnym problemem, który udało się uregulować, była sprawa kolportażu, na który monopol posiadał „Ruch”

<sup>20</sup> Zebrania Zespołu Roboczego 5 VI, Wyd.K.św.J., 9 X, ASEP, K-29-4-1, 27 XI 1981 r., GN.Kom. Wyd. protokoły.

<sup>21</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 13 III 1981 r., Wyd.K.św.J.

<sup>22</sup> Ustalenia zebrań Zespołu Roboczego ds. Wydawnictw i Czasopism (1981–29 V 1982 r.), Wyd. K.św.J. Reaktywowano: „Królowa Apostołów” (na papierze własnym), „Ład Boży”, „Mały Gość Niedzielnny”, „Misyjne Drogi” (na papierze własnym), „Przegląd Powszechny”, „Przegląd Tomistyczny” (na papierze własnym), „Posłaniec Serca Jezusowego” (na papierze własnym), „Współczesna Ambona”.

<sup>23</sup> Informacja autorki.

<sup>24</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 27 XI 1981 r., GN.Kom.Wyd. protokoły.

i wykorzystywał go niejednokrotnie do ograniczenia dostępu do czasopism katolickich: nie kierowano ich na teren, gdzie były poszukiwane, wydawca nie miał pewności, że cały nakład rzeczywiście trafił do kiosków, podczas gdy „Ruch” zgłaszał „zwroty”. Monopol ten uchylono i ustalono, że wydawca, zawierając umowę z „Ruchem”, może zatrzymać część nakładu do własnej dyspozycji, on też ustala z „Ruchem” rozdzielnik na powierzoną mu część nakładu, a opłaty uiszcza za rzeczywiście przejęty przez to przedsiębiorstwo nakład.<sup>25</sup>

## Drukarnie

Ustalenie, że wnioskodawcom kościelnym zostaną wydane zezwolenia na założenie i prowadzenie drukarni, przyjęte na pierwszym zebraniu Zespołu w nawiązaniu do postanowień Komisji Wspólnej, miało znaczenie przełomowe. Otworzyło proces powolnego wychodzenia z trwającej od lat zapaści. Zakony i diecezje składały wnioski o zezwolenie na zakładanie nowych drukarni bądź rozbudowę istniejących zakładów. Realizacja tych przedsięwzięć trwała jednak długo, tak ze względu na duże koszty, jak i przeciągające się procedury w urzędach. Na zebraniu Zespołu 13 III 1981 r. strona rządowa poinformowała, że zezwolenie na budowę drukarni otrzyma diecezja katowicka; dostała ją 6 października tegoż roku, na rozpoczęcie budowy za rok, a na działalność dopiero w 1985 r. po wybudowaniu budynku.<sup>26</sup> Sprawami drukarni zajął się Zespół szerzej od połowy lat osiemdziesiątych, w miarę pojawiających się trudności, na jakie napotykali wnioskodawcy.

Duże znaczenie miało również ustalenie z pierwszego zebrania Zespołu, że drukarnie kościelne będą mogły kupować maszyny drukarskie i introligatorskie, tak z bieżącej produkcji krajowej, jak i z tzw. „upłynnienia”, tzn. odsprzedaży urządzeń używanych. Usunęło to przeszkodę blokującą dokonywanie remontów i choćoby skromny rozwój już pracujących zakładów.

Niemniej w aktualnej sytuacji przy małych możliwościach drukarni kościelnych korzystanie z państwowej bazy poligraficznej było nadal konieczne. W związku z tym strona kościelna podniosła problem niechętnego przyjmowania, a często również odmowy zamówień wydawców kościelnych przez drukarnie państwowe. Strona rządowa zapewniła, że nie wydano im żadnych dyspozycji, by nie przyjmowali zamówień wydawców kościelnych. Deklarowała też, że drukarnie państwowe przejmą tę część produkcji, której drukarnie kościelne nie są w stanie wykonać.<sup>27</sup> Na jednym z kolejnych zebrań dyr Kluczek wyraził opinię, że przemysł państwowy wywiązuje się z przyjętych na zebraniach Zespołu zobowiązań i poinformo-

<sup>25</sup> Tamże „Ustalenia”.

<sup>26</sup> Informacja ks. Rudolfa Broma, dyrektora Drukarni Archidiecezjalnej w Katowicach. Warunkiem otrzymania pozwolenia na rozpoczęcie budowy było przedłożenie planów koncepcyjnego i realizacyjnego. Warunkiem otrzymania zgody na rozpoczęcie działalności poligraficznej było wybudowanie budynku drukarni i jego odbiór techniczny, co nie przebiegało bez utrudnień. Na samo wydanie tego zezwolenia ks. dyr. Brom czekał w ministerstwie dobrych kilka godzin.

<sup>27</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 13 III 1981 r., Wyd.K.św.J.

wał, że w 1982 r. o przyjmowaniu tytułów drukarnie będą decydowały samodzielnie.<sup>28</sup> Rozwój sytuacji nie potwierdził jednak tej oceny i deklaracji.

Niezwykle ważne było negocjowane na zebraniach Zespołu zwolnienie z opłat celnych urządzeń i materiałów poligraficznych.<sup>29</sup> Umożliwiło ono korzystanie w szerokim zakresie z pomocy, która zaczęła napływać z zagranicy dla drukarni kościelnych i w dalszych latach pozwoliła na znaczny rozwój bazy poligraficznej Kościoła.

### Koncesje wydawnicze

Sprawa koncesji wydawniczych pojawiła się na drugim zebraniu Zespołu (13 III 1981 r.). Strona rządowa postulowała, by przy rozdziale przydziału papieru uwzględnić wydawnictwa, które się o nią starają. Zgodnie z przyjętym na kolejnym zebraniu ustaleniem otrzymali ją w 1981 r. oo. franciszkanie w Niepokalanowie i oo. dominikanie w Poznaniu.<sup>30</sup>

### Cenzura

W przygotowanym na pierwsze zebranie Zespołu opracowaniu „Problemy wydawnictw katolickich wymagające rozwiązania” jako czwarty zasadniczy problem ujęto „ograniczenie cenzury”. Nie został on jednak wprowadzony przez stronę kościelną do porządku obrad i w 1981 r. nie wszedł pod obrady. Ustawą o cenzurze zajmowała się Komisja Wspólna. Zespół został w październiku poinformowany, że wypracowane przez Komisję Wspólną szczegółowe ustalenia zostaną przekazane drukarniom w połowie miesiąca.<sup>31</sup>

W sumie rok 1981 przyniósł znaczące pozytywne zmiany w sytuacji wydawnictw i czasopism reprezentowanych przez Komisję Episkopatu ds. Wydawnictw Katolickich. Uwolniono spod cenzury plany wydawnicze, rozpoczął się proces reaktywowania czasopism, otworzyły się możliwości rozwoju bazy poligraficznej Kościoła i tworzenia nowych wydawnictw. Uzyskano zwiększenie przydziału papieru, wprawdzie w skali krajowej niskie, niemniej przełamujące istniejący w tej dziedzinie wieloletni całkowity zastój. Negocjacje były trudne, zwłaszcza w odniesieniu do przydziałów papieru, realizacja ustaleń przewlekła się, niemniej ocena osiągnięć i pracy Zespołu – pomijając tę ostatnią dziedzinę – była pozytywna, zarówno ze strony bpa Bednorza, jak i ministra Puchały.<sup>32</sup> Ta sytuacja, niestety, wkrótce uległa zmianie.

---

<sup>28</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 9 X 1981 r., ASEP, K – 0140 – 29 – 4 – 1.

<sup>29</sup> Zebrania Zespołu Roboczego 24 I, 13 III, 5 VI 1981 r. Zwolnienie z opłat celnych nie zostało załatwione ostatecznie – „Pro memoria” bpa Bednorza z 1984 r., GN.Kom.Wyd. korespondencja.

<sup>30</sup> Sprawozdanie z zebrania Zespołu Roboczego 5 VI 1981 r. oraz informacja o pracach Zespołu Roboczego z 2 IX 1981 r., Wyd.K.św.J.

<sup>31</sup> Protokół zebrania 9 X 1981 r., ASEP, K – 0140 – 29 – 4 – 1.

<sup>32</sup> Tamże.

## Narastanie kryzysu

Z nastaniem stanu wojennego Zespół nie przerwał pracy. W 1982 r. odbyły się 3 zebrania, 1. w niepełnym składzie 29 maja<sup>33</sup> W dalszym ciągu wiele uwagi poświęcano sprawom związanym z przydziałem papieru. Strona kościelna interweniowała w sprawie utrzymującego się niskiego udziału papieru wysokogatunkowego i samowolnych zmian na gorsze gatunki, dokonywanych przez Grafpapier, nadal jedyne państwowe dystrybutora. Protestowała przeciw kierowaniu do bpa Bednorza, zamiast bezpośrednio do NZW, wniosków o papier na wydawnictwa jednorazowe wydawców niekoncesjonowanych – wbrew ustaleniom przyjętym na zebraniu Zespołu 27 XI 1981 r. W związku z bardzo późnym przesłaniem wydawcom katolickim drugiego przydziału papieru na rok 1981, co utrudniało jego realizację do końca roku, strona kościelna zabiegała – bezskutecznie – o jego prolongatę na rok 1982.<sup>34</sup> Ten problem narastał w następnych latach. Pozytywnym osiągnięciem było zwiększenie przydziału papieru na rok 1983 o 500 ton (2000 ton na rok 1982, 2500 na rok 1983).<sup>35</sup> Załatwiono także zgodę na koncesję wydawniczą dla oo. werbistów w Pieniężnie oraz oo. oblatów w Poznaniu.<sup>36</sup>

Pogorszyła się natomiast sytuacja czasopism. Na zebraniu 29 V 1982 r. reaktywano tylko jedno czasopismo „Powściągliwość i Praca” i podniesiono nakład i objętość „Misyjnych Dróg”. Pozostałe 6 wniosków, w tym 2 o zgodę na nowe czasopisma, odłożono na dalsze zebrania. Sprawy te powracały jeszcze w 1983 r. Odwlekało się także załatwienie zgody na ukazywanie się w warunkach stanu wojennego dla powołanych pod koniec 1981 r. nowych czasopism: „Bóg sam daje nam znak”, „Posłaniec Warmiński” i „Nowe Życie”, których redakcje nie zdążyły jeszcze rozpocząć działalności.<sup>37</sup> Generalnie zgodę taką dla czasopism katolickich, których ukazywanie „zawieszono” z nastaniem stanu wojennego, wynegocjował w Urzędzie ds. Wyznań abp Bronisław Dąbrowski w lutym 1982 r.,<sup>38</sup> jednak uzyskanie jej przez poszczególne redakcje wymagało dalszych indywidualnych starań i nieraz trwało miesiącami.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Protokoły tych zebrań się nie zachowały. Dane pochodzą z: „Informacji o pracach Zespołu Roboczego ds. Wydawnictw Katolickich Rządu PRL i Episkopatu Polski” z 1 IX 1982 r. oraz „Materiałów na zebranie Zespołu Roboczego 29 V 1982 r.”, Wyd.K.św.J., a także „Pro memoria” J. Janitza z grudnia 1982 r., GN.Kom.Wyd. protokoły.

<sup>34</sup> Sprawy na zebranie Zespołu Roboczego 29 V 1982 r. oraz informacja o pracach Zespołu Roboczego z 1 IX 1982 r., Wyd.K.św.J.

<sup>35</sup> „Pro memoria” dotyczące wystąpienia J. Janitza na posiedzeniu Zespołu Roboczego Komisji Wspólnej ds. Wydawnictw i Czasopism w dniu 15 XII 1982, podpisany przez J. Janitza, GN.Kom.Wyd. protokoły.

<sup>36</sup> Sprawy na zebranie Zespołu Roboczego 29 V 1982 r. oraz Ustalenia zebrań Zespołu Roboczego 1981–1982, Wyd.K.św.J.

<sup>37</sup> Tamże; O „poślizgu” spraw na rok 1983 pisze też J. Janitz w liście przewodnim do swego „Pro memoria” z dnia 25 I 1983 r., GN.Kom.Wyd. protokoły.

<sup>38</sup> A. Grajewski, *Świadek i uczestnik...*, s. 64.

<sup>39</sup> Czasopisma. Zgody na wydawanie w warunkach stanu wojennego (dane z ankiety z dnia 29 VII 1982 r.), Wyd.K.św.J.

Czasopisma katolickie w różnym stopniu angażowały się w wydarzenia stanu wojennego, a zamieszczane w nich relacje i komentarze wywoływały ostrą reakcję władz i zaostrenie cenzury.<sup>40</sup> W podsumowaniu pracy Zespołu, jakiego dokonał pod koniec roku 1982 po zebraniu 15 grudnia naczelnik Janitz, zarysowała się w związku z tym wręcz groźba kryzysu. W swym „Pro memoria”<sup>41</sup> Janitz jako cel działalności Zespołu wymienił, obok zaspokojenia potrzeb katolików, „umocnienie nurtu porozumienia między Kościołem i państwem”. Wysoko ocenił realizację pierwszego, a więc osiągnięć na korzyść Kościoła: wysoki przyrost przydziału papieru na wydawnictwa książkowe, przejęcie przez Kościół uprawnień dotyczących podziału tego papieru i dysponowania nim przez wydawców na różne rodzaje literatury, a nawet (!) pozycje wydawnicze, zwiększenie nakładów prasy. Wymienił także starania, by „zapewnić Kościołowi stan zbliżony do poligraficznej samowystarczalności”, a więc decyzje przyznające uprawnienia na działalność poligraficzną i rozbudowę kościelnych drukarni, zwolnienie z cła maszyn i urządzeń poligraficznych. Natomiast w odniesieniu do porozumienia między państwem a Kościołem zajął stanowisko bardzo krytyczne. Ostro napiętnował okoliczności, „które deprecjonują ten dorobek, a nawet stanowią jego zagrożenie”. Stanowią je akcenty polityczne, jakie pojawiają się w czasopismach kościelnych na marginesie problematyki kościelnej. Zarzucił, że akcenty te są „dyktowane nienawiścią i wzorowane na wzorcach świeckich, zachodnich ośrodków antypolskiej propagandy”, skrytykował napływ do pism kościelnych „dziennikarzy o skrajnych postawach politycznych, bliskich ideowo ekstremie byłej Solidarności”. Wymienił, podając przykłady, „Niedzielę”, „Gościa Niedzielnego”, „Małego Gościa Niedzielnego”, „Królowę Apostołów”. Podkreślił przemilczenie „z zastanawiającą zgodnością” krytyki „rozczapierzonych palców” jako znaku nadziei i zwycięstwa przeprowadzoną przez ks. Prymasa w wieczornym kazaniu w Częstochowie na szczycie podczas sierpniowych uroczystości. Stwierdził też, że w stosunku do prasy politycznej, jak np. „Tygodnik Powszechny”, zarzuty byłyby jeszcze ostrzejsze.

W 1983 r. atmosfera rozmów i ich wyniki pogorszyły się do tego stopnia, że – jak zanotowano w sprawozdaniu z zebrania Zespołu Roboczego 16 listopada – „dwukrotnie wydawało się, że obrady tracą sens i wypada je zakończyć / przerwać”.<sup>42</sup> Bardzo żmudne i ostre były negocjacje w sprawie przydziału papieru na rok 1984. Już w lutym bp Bednorz, świadom narastających trudności, prosił abpa Dąbrowskiego i kard. Macharskiego, by poruszyli tę sprawę na zebraniu Komisji Wspólnej; otrzymał informację od abpa Dąbrowskiego (pismem z 1 X 1983 r.), że w sprawie papieru nie będzie trudności.<sup>43</sup> Tymczasem na zebraniu Zespołu 16 listopada tegoż roku strona rządowa zaproponowała 2000 ton, czyli o 500 ton mniej niż wynosił przydział na rok 1983. Strona kościelna podtrzymywała postulat stopniowego zwiększania przydziału papieru deklarowanego przez ministra

<sup>40</sup> Problem ujęty w Sprawie na zebranie Zespołu Roboczego 29 V 1982 r., Wyd.K.św.J.

<sup>41</sup> „Pro memoria...” J. Janitza, GN.Kom.Wyd. protokoły.

<sup>42</sup> Sprawozdanie z zebrania Zespołu Roboczego 16 XI 1983 r., ASEP, K – 0140 – 29 – 4 – 1.

<sup>43</sup> Tamże.



Puchałę w 1981 r. Żądała 3500 ton zgłoszonych już na zebraniu w maju. W toku ostrej dyskusji strona rządowa zgodziła się na 2300 ton, a strona kościelna obniżyła swe żądanie o 500 ton. Sporne 700 ton pozostawiono do załatwienia w kontaktach bpa Bednorza z ministrem Puchałą,<sup>44</sup> który ostatecznie podwyższył przydział o 350 ton. Swoistego posmaku dodaje sprawie fakt, że o zapewnieniu, które otrzymał abp Dąbrowski, iż nie będzie trudności w sprawie przydziału papieru, minister Puchała nie był przez swych przełożonych poinformowany.<sup>45</sup>

Pogorszeniu uległy też negocjacje w sprawie czasopism. Na zebraniu 11 V 1983 r. na 12 zgłoszonych wniosków o nowe czasopisma, reaktywowanie czasopism i podniesienie nakładu, pozytywnie załatwiono 2, ale bez przydziału papieru.<sup>46</sup> Na zebraniu 16 listopada dyr Wołowicz z Urzędu ds. Wyznań poinformował, że podjęto decyzję o zezwoleniu na wydawanie dla 4 czasopism z równoczesnym znacznym obniżeniem postulowanego nakładu oraz w 1 przypadku („Echo z Afryki”) o udzieleniu zgody na import zamiast postulowanego zezwolenia na druk.<sup>47</sup> Strona kościelna zaprotestowała przeciw tej zmianie trybu postępowania, tzn. przeciw podawaniu przez stronę rządową jednostronnych decyzji Urzędu ds. Wyznań bez negocjowania spraw na zebraniach Zespołu.<sup>48</sup> Rosnąca rola Urzędu ds. Wyznań i nacisków politycznych zaznaczyła się już na zebraniu 11 maja, gdy dyr. Wołowicz skutecznie sprzeciwił się wznowieniu „Roli Katolickiej” (Przemysł) i podniesieniu nakładu „W Drodze” (Poznań), motywując to dezaprobatą dla postawy ordynariusza przemyskiego i Prowincji Poznańskiej OO. Dominikanów.<sup>49</sup>

Nowe utrudnienia pojawiły się w odniesieniu do wniosków o koncesje wydawnicze i zgodę na budowę drukarni. Na zebraniu 16 XI 1983 r. wszystkie 6 wniosków w tej sprawie odłożono na życzenie strony rządowej, która wbrew dotychczasowej praktyce zażądała dodatkowych danych.<sup>50</sup>

W stosunku do drukarni pojawiła się ponadto kuriozalna propozycja, by Kościół zamiast budować nowe drukarnie – co trwa długo – przekazywał posiadane urządzenia poligraficzne drukarniom państwowym w zamian za zagwarantowane na określoną liczbę lat usługi poligraficzne. Strona kościelna ustosunkowała się do tej propozycji negatywnie i zażądała przedstawienia jej na piśmie. Przypomniała, że mimo przejęcia dużego potencjału drukarni kościelnych przy upaństwowieniu

---

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Notatka z rozmowy telefonicznej ks. bpa Bednorza z p. ministrem Puchałą 24 XI 1983 r. – dla Komisji Wspólnej Episkopatu Polski i Rządu PRL, ASEP, K – 0140 – 29 – 4 – 1.

<sup>46</sup> „Gwiazda Morza” na papierze własnym, „Studia Norwidiana” w ramach przydziału papieru dla KUL. Protokół zebrania Zespołu Roboczego 11 V 1983 r., GN.Kom.Wyd. protokoły.

<sup>47</sup> Były to: „Przegląd Katolicki”, „Duchowość” (przedtem „Głos Karmelu”), „Posłaniec Świętej Rodziny”, „Misjonarz, Biuletyn Verbinum”. Sprawozdanie z zebrania Zespołu 16 XI 1983 r., ASEP, K – 0140 – 29 – 4 – 1.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Protokół zebrania Zespołu Roboczego 11 V 1983 r., GN.Kom.Wyd. protokoły.

<sup>50</sup> Wnioski o koncesje wydawnicze dla chełmińskiej Kurii Biskupiej, Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu, diecezji szczecińsko-kamieńskiej oraz wnioski o budowę drukarni OO. Karmelitów Bosych (Kraków), Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy (Kraków) i Kurii Biskupiej w Gdańsku. Protokół zebrania Zespołu 16 XI 1983 r., ASEP, K – 0140 – 29 – 4 – 1. Na zebraniu Zespołu w maju 1983 r. warszawska Kuria Arcybiskupia otrzymała koncesję wydawniczą jeszcze bez utrudnień.

przemysłu poligraficznego wydawnictwa katolickie napotykały i stale napotykały trudności w lokowaniu swych zamówień w drukarniach państwowych. Zdają sobie przy tym sprawę, że przyczyną są nie względy ekonomiczne, lecz obawy dyrektorów dyktowane naciskami władz.<sup>51</sup>

Zaniepokojenie rozwojem sytuacji wyraził bp Bednorz w niedatowanym „Pro memoria” z 1984 r.<sup>52</sup> Uznając wyniki pracy Zespołu: wznowienie szeregu czasopism i powołanie 2 nowych na Ziemiach Zachodnich oraz przyjęcie ustaleń po myśli Kościoła normujących tryb postępowania w sprawie przydziału papieru i rocznych planów wydawniczych, przedstawił także pojawiające się braki. Wymienił przypadki nieszanowania ustaleń w sprawie planów wydawniczych, w których wbrew tym ustaleniom próbuje się wprowadzać skreślenia<sup>53</sup>, jednostronne decyzje o nakładach czasopism, nieścisłe informacje, zawile interwencje, na skutek czego sprawy powracają wielokrotnie na porządek obrad i rośnie liczba wniosków czekających na rozpatrzenie. Stwierdził, że przyjęta przez stronę rządową na pierwszym zebraniu Zespołu w 1981 r. zasada stopniowego zwiększania przydziałów papieru napotyka coraz większe trudności, podobnie jak potem realizacja uzyskanych przydziałów. Wydawnictwa kościelne nadal są dyskryminowane w drukarniach państwowych, a starania o koncesje poligraficzne się przewlekają. Dotąd nie załatwiono też ostatecznie zwolnienia z cła sprowadzanych z zagranicy urządzeń poligraficznych. Kończąc, bp Bednorz zwrócił także uwagę na coraz bardziej dowolne ingerencje cenzury. W sumie strona kościelna – zauważył – odnosi wrażenie, że mnoży się „praca pozorna” Zespołu. Prosił więc o rozważenie i usunięcie przedstawionych niedomagań „w imię dobrego rozwoju stosunków między Państwem i Kościołem, na których nam przecież zależy”.

Dalszy rozwój sytuacji nie przyniósł jednak pozytywnych zmian. Zamówienie zgodne z uzyskanym na rok 1984 przydziałem papieru nie zostało przez Grafpapier do końca roku zrealizowane, a zaległe 900 ton, jak się później okazało, przepadło. Co więcej, okrojony w ten sposób przydział papieru – 1800 ton (2650 minus około 900 ton) został „zamrożony” na dalsze lata.<sup>54</sup> Wprawdzie na jedynym w 1984 r. zebraniu Zespołu 6 listopada<sup>55</sup> strona kościelna uzyskała przydział papieru na rok 1985 w wysokości 3000 ton (o dalsze 500 ton miały się jeszcze odbyć negocjacje),<sup>56</sup> jednak nie został on zrealizowany. Kryzys, jaki ogarnął rynek papierniczy w 1985 r., spowodował generalne obcięcie przydziałów papieru dla wszystkich wy-

---

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> „Pro memoria” bpa Bednorza. Dokument niedatowany. Treść wskazuje na rok 1984/85. „Nie Rozpatrzone żadnego wysuniętego w r. 1984 wniosku o przydział papieru na czasopisma”. GN.Kom. Wyd. korespondencja.

<sup>53</sup> „Ministerstwo Kultury skreśliło 5 pozycji z planu tytułowego na rok 1984 Społecznego Instytutu Wydawniczego Znak oraz 5 pozycji Redakcji Wydawnictw KUL – po interwencji 2.” Tamże.

<sup>54</sup> Sprawozdanie Zespołu Roboczego ds. Wydawnictw i Czasopism Katolickich Komisji Wspólnej Episkopatu Polski i Rządu PRL za okres I I 1984–30 XII 1988 r. [dalej: Sprawozdanie Zespołu Roboczego za lata 1984–1988]. Podpisał bp Damian Zimoń, ASEP, 0305 – 13.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Informacja bpa Bednorza o przydziale papieru na rok 1985 z dnia 8 XI 1984 r., przesłana wydawnictwom, Wyd.K.św.J.

dawnictw i czasopism. O ile jednak w stosunku do wydawnictw państwowych wynosiło ono deklarowane przez władze 20%, to 1800 ton, które otrzymały wydawnictwa kościelne, stanowiło obniżkę o 40%. Na konferencji w Biurze Prasowym Rządu 8 III 1985 r., poświęconej sytuacji rynku papieru w Polsce, władze państwowe tłumaczyły przyczyny deficytu papieru niską produkcją krajową (przestarzała baza produkcyjna, rozpoczęta dopiero budowa kombinatu celulozowo-papierniczego w Kwidzynie), pogłębioną dodatkowo ostrą zimą oraz brakiem środków na import z krajów kapitalistycznych i trudnościami, jakie wystąpiły w imporcie z Czech i ZSRR. W konsekwencji, stwierdził minister Jerzy Gwiaździński, zastępca przewodniczącego Komisji Planowania przy Radzie Ministrów, pula papieru ulega zmniejszeniu o 20%. Wicedyrektor Departamentu Wydawnictw Ministerstwa Kultury i Sztuki, Władysław Ibisz, poinformował, że ten procent jako „kryterium demokratyczne” zostanie generalnie zastosowany przez departament, który reprezentuje. Przy tej okazji powiedział, że zwiększenie przydziału dla Episkopatu „okazało się po prostu niemożliwe”.<sup>57</sup>

### Konfrontacja z Urzędem ds. Wyznań

W drugiej połowie 1985 r. dokonano daleko idącej reorganizacji Zespołu. Zmienił się współprzewodniczący: bp Herbert Bednorz przeszedł w stan spoczynku, zastąpił go bp Damian Zimoń; min. Puchała został odwołany przez Urząd ds. Wyznań, a w jego miejsce wszedł dyrektor generalny tego urzędu Aleksander Merker. Pozostali w Zespole członkowie strony kościelnej: ks. dyr S. Dusza, ks. dyr M. Maciołka, dr I. Mierzwa, prof. J. Woźniakowski, dołączył mec. J. Ambroziak. Ze strony rządowej Zespołu odszedł dotychczasowy przedstawiciel Urzędu ds. Wyznań dyr. A. Wołowicz, pozostali w Zespole: dyr J. Czapczyński, dyr W. Ibisz, dyr T. Kurowski, B. Pijanowska.<sup>58</sup> Zmiana współprzewodniczącego ze strony rządowej miała znaczenie zasadnicze. Odtąd głównym partnerem strony kościelnej nie było Ministerstwo Kultury i Sztuki, co by się wydawało ze względu na przedmiot negocjacji naturalne, lecz Urząd ds. Wyznań. Zebrania z siedziby Ministerstwa Kultury i Sztuki zostały przeniesione do budynku Urzędu ds. Wyznań. Atmosfera rozmów uległa pogorszeniu.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Zdzisław Zwoźniak, Sprawozdanie z konferencji w Biurze Prasowym Rządu 8 III 1985 r., poświęconej sytuacji papieru w Polsce, GN.Kom.Wyd. korespondencja.

<sup>58</sup> Zespół Roboczy Rządu PRL i Episkopatu Polski ds. Wydawnictw i Czasopism, Struktura, kompetencje, procedura. Informacja z 3 IX 1985 r., sygnowana I. Mierzwa, GN. Kom. ds. Środków Masowego Przekazu; Sprawozdanie Zespołu Roboczego za lata 1984–1988, ASEP, 0305 – 13. W wyniku dalszych zmian ze strony rządowej odeszli: dyr W. Ibisz, dyr T. Kurowski i p. B. Pijanowska – sekretarka. Ich miejsce zajęli dyr T. Gorecki i p. D. Piwińska. Spośród członków, którzy rozpoczęli negocjacje w 1981 r., pozostał tylko dyr J. Czapczyński. Tamże.

<sup>59</sup> Przy tej okazji zaznaczyła się także zmiana stylu kontaktów. W Ministerstwie Kultury oczekiwano nas w holu i towarzyszone na salę obrad. W Urzędzie ds. Wyznań portier podał numer sali i piętro, na którym jej szukać. Do tej pory strony zasiadały przy stole naprzeciw siebie. W Urzędzie

Pierwsze zebranie w nowym składzie odbyło się 10 X 1985 r. po prawie rocznej przerwie w pracy Zespołu. Przewodniczył dyr Merker, protokołowała sekretarka strony rządowej.<sup>60</sup>

Dyr Merker zmierzał do narzucenia Zespołowi nowego kierunku pracy. Zespół został powołany do sfinalizowania ustaleń Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski, m.in. w sprawie przydziału papieru i swobodnego ustalania planów wydawniczych. Tymczasem przydział papieru, który zawsze był ważnym przedmiotem negocjacji, został w proponowanym przez dyr Merkera porządku obrad pominięty i wprowadzony dopiero na interwencję bpa Zimonia. Pominięte zostały również związane z tym sprawy czasopism i interwencyjne, które zostały włączone dopiero na wniosek ks. dyr Duszy. Tak uzupełniony porządek obrad obejmował: 1) propozycje działania Zespołu; 2) sprawy poligrafii kościelnej; 3) przydziały papieru dla wydawnictw i czasopism katolickich; 4) przepisy prawne (wraz ze zmianami i nowelizacją) dotyczące działalności gospodarczej o charakterze religijnym; 5) opinię nr 38 Komisji Spraw Wewnętrznych i Wymiaru Sprawiedliwości dotyczącą ingerencji cenzorskich w prasie katolickiej; 6) sprawy czasopism i interwencji.

Na wstępie dyr Merker odczytał dokument rządowy w sprawie poszerzenia zakresu działania Zespołu (sprawa cenzury) i ustalenia przedstawicielstwa obu stron, przyjęty na zebraniu Komisji Wspólnej 28 września (tekstu nie dołączono). W punkcie 1. omówił procedurę spotkań i poinformował, że „Strona rządowa z wielu przyczyn nie jest przygotowana do merytorycznej dyskusji, co nie oznacza uchylania się od rozmów na tematy merytoryczne”. Można to było odczytać jako zapowiedź niepodejmowania wiążących decyzji zgody na postulaty Kościoła, co przebieg zebrania potwierdził.

Przechodząc do punktu 2. porządku obrad, dyr Merker przedstawił zaskakującą propozycję „koncentracji bazy poligraficznej do kilku lub kilkunastu kościelnych ośrodków poligraficznych – drukarni tak rozmieszczonych, aby obsługiwały pewne (zamknięte) określone regiony kraju”. Uzasadniając swoją propozycję, przyznał, że obecny stan poligrafii kościelnej nie jest wystarczający w stosunku do potrzeb, zakwestionował jednak zbyt dużą liczbę małych zakładów poligraficznych i zgłoszoną ostatnio „ogromną ilość wniosków”. Za przedstawioną koncepcją przemawiają, jego zdaniem, także racje ekonomiczne. W „żagorzalej dyskusji” (dyr. Czapczyński) strona kościelna przypominała, że rozbudowa kościelnej bazy poligraficznej rozpoczęła się przy zachęcie i zapewnieniach strony rządowej w latach 1980/1981, jest w toku i jest „moralnym obowiązkiem nie utracić tego,

---

ds. Wyznań stół ustawiono w podkowie, a sekretarka strony rządowej próbowała zająć miejsce między bp. Zimoniem i członkami strony kościelnej.

<sup>60</sup> Protokół posiedzenia Zespołu Roboczego ds. Wydawnictw i Czasopism Katolickich dn. 10 X 1985 r. oraz załączniki: 1. Uzupełnienia zgłoszone przez stronę kościelną do protokołu sporządzonego przez stronę rządową; 2. Przydział papieru na rok 1986 – informacja strony kościelnej; 3. Opinia nr 38 Komisji Spraw Wewnętrznych i Wymiaru Sprawiedliwości uchwalona na posiedzeniu w dniu 30 VII 1985 r., do Rady Państwa oraz do Prezesa Rady Ministrów. GN.Kom.Wyd. protokoły. (Opinia nr 38 w Aneksie).

co się obiecało”. Wyraziła też obawę, że w przyszłości strona rządowa po raz kolejny może zmienić swe stanowisko. Ks. dyr Maciołka, delegat Prymasa ds. poligrafii kościelnej, poinformował, że na obecną bazę poligraficzną Kościoła składa się 12–14 zakładów rozmaitej wielkości, dodał też, że rozumie, iż strona rządowa jej nie kwestionuje. Strona kościelna odrzuciła zarzut, że mała poligrafia może służyć wytwarzaniu druków nielegalnych i podkreśliła jej przydatność dla niskonakładowych publikacji naukowych i dla potrzeb kurii diecezjalnych. Ocena racji ekonomicznych należy zostawić wnioskodawcom.

W wyniku dyskusji dyr Merker potwierdził, że nie kwestionuje istniejącej bazy poligraficznej Kościoła i już wydanych zezwoleń. Oświadczył, że propozycja koncentracji katolickiej bazy poligraficznej nie oznacza sztywnej rejonizacji. (Załącznik 1 do protokołu, Uzupelnienia, zapisy, oświadczenia). Nie kwestionuje też małej poligrafii dla wewnętrznych potrzeb kurii biskupich. Na kolejnym zebraniu Zespołu 14 XII 1985 r. do tej koncepcji nie powrócił i ostatecznie strona rządowa z niej się wycofała.<sup>61</sup> Do punktu 2. porządku obrad dyr Ibisz dołączył sprawę koncesji wydawniczych, których ważność w większości upływa z końcem roku. Poinformował, że koncesje będą wydawane na okres 1–5 lat. Przy tej okazji dyr Merker wysunął następną kontrowersyjną propozycję, a mianowicie, że „strona rządowa życzyłaby sobie okresowych spotkań przedstawicieli Ministerstwa Kultury i Sztuki, Urzędu ds. Wyznań i wydawców katolickich w celu dokonania przeglądu wydawnictw katolickich i ich planów na przyszłość”. Strona kościelna propozycję odrzuciła jako sprzeczną z ustaleniem z 1. zebrania Zespołu w 1981 r., że wydawnictwa kościelne same ustalają swój plan wydawniczy i przesyłają go NZW jedynie do wiadomości i rejestracji. Propozycja dyr. Merkera sugerowała możliwość ingerencji strony rządowej w plany, czego próby (skreślenia tytułów) były już podejmowane.<sup>62</sup> W protokole zebrania ten sprzeciw, który członkowie strony kościelnej pamiętają, został pominięty. Sprawa powróciła na następnym zebraniu (14 grudnia), na którym spór również nie został rozstrzygnięty.

Burzliwy przebieg miały negocjacje przydziału papieru. Bp Zimoń przedstawił zapotrzebowanie na rok 1986 w wysokości 4000 ton i przypomniał, że taki postulat strona kościelna wysuwa od początku działania w 1981 r., a strona rządowa uznała to za postulat docelowy, który będzie realizowany sukcesywnie. Zaprotestował przeciw obcięciu przydziału papieru na rok 1985 aż o 40%, a nie o 20% jak innym wydawnictwom. Zwrócił uwagę, że nawet według czynników rządowych z roku na rok maleje on w stosunku procentowym do będącej do podziału puli papieru (załącznik do prot. nr 2). Stwierdził, że nie do przyjęcia jest niezmiennie utrzymywanie przydziału papieru dla czasopism na pułapie 1500 ton. W związku z tym strona kościelna, podkreślając zrozumienie dla trudnej sytuacji gospodarki papierem, zaproponowała ustalenie określonego procentowego udziału wydawnictw katolickich

<sup>61</sup> Sprawozdanie z posiedzenia Zespołu Roboczego Rządu PRL i Episkopatu Polski ds. Wydawnictw i Czasopism Katolickich w dniu 14 XII 1985 r., ASEP, załącznik nr 5 do ASEP, 01400 – 7 z dnia 19 XII 1985 r.

<sup>62</sup> „Pro memoria” bpa Bednorza z 1984 r., GN.Kom.Wyd. korespondencja.

w puli papieru Ministerstwa Kultury i Sztuki. Zabiegała też o rekompensatę za niezrealizowane przez Grafpapier zamówienie na 900 ton papieru z przydziału papieru na rok 1984 i sygnalizowała zagrożenie wykupienia do końca roku przydziału papieru na rok 1985, gdyż Grafpapier do tej pory nie zrealizował aż 40% zamówień, zwłaszcza wyższych gatunków papieru. Postulowała, by ewentualną stratę wyrównać dodatkowym przydziałem w 1986 r. i przyjąć w tej sprawie stosowne ustalenie. Dyr Merker przyznał, że przyjęte ustalenia nie zostały zrealizowane, jednak z przyczyn obiektywnych, które szeroko omówił dyr Ibisz. Ostatecznie zgłosił do protokołu „z dniem 1 I 1986 r. przepadają przydziały papieru nieodebrane w roku 1985”. Odrzucił podpisanie proponowanego ustalenia „jako niemożliwego do realizacji”. Zapowiedział odpowiedź dyr Ibisza w sprawie realizacji przydziałów papieru przez wydawnictwa katolickie na następnym zebraniu i zgłosił gotowość do dalszego podejmowania „tych tematów”. Przedłużanie dyskusji uznał za bezcelowe.

W sprawie ustalenia przydziału na rok 1986 strona rządowa poinformowała, że Ministerstwo Kultury i Sztuki nie zna jeszcze swego globalnego przydziału i nie może się podjąć podania swojej propozycji dla poszczególnych wydawców w grudniu, jak o to zabiega strona kościelna. Po dłuższej dyskusji ustalono, że Ministerstwo Kultury i Sztuki udzieli w grudniu br. na poczet roku 1986 zaliczkowe przydziały papieru dla czasopism w wysokości 1/4 przydziału z 1985 r. do realizacji zaraz po 1 stycznia. Zaliczkowe przydziały papieru otrzymają również wydawnictwa.

W punkcie 4. porządku obrad dyr Merker przedstawił przepisy prawne dotyczące działalności gospodarczej o charakterze religijnym i zamierzone przez Urząd ds. Wyznań starania o ich uporządkowanie w odniesieniu ds. wydawnictw i handlu księgarskiego. Zapewnił, że nie chodzi o ograniczenie tej działalności. W związku z tym dyskusji nie podjęto.

Kontrowersje wzbudził natomiast punkt 5. porządku obrad poświęcony Opinii nr 38 Komisji Spraw Wewnętrznych i Wymiaru Sprawiedliwości dotyczący ingerencji cenzorskich w prasie katolickiej (tekst w aneksie). Dyr Merker odczytał ją – zarzuty dotyczyły głównie „treści godzących w podstawowe interesy państwa” – i poinformował, że został zobligowany do odpowiedzi na ten ogólnie przedstawiony materiał. W związku z tym musi zarzuty podane w Opinii „skonkretyzować, zilustrować, przygotowując realne, konkretne przykłady i poddać je dyskusji na jednym z następnych zebrań Zespołu. Nie będzie zgody na takie wydawnictwa, w każdym razie nie na społeczno-polityczne o dywersyjnym wręcz charakterze”, zagroził. Strona kościelna zakwestionowała zasadność i celowość takich dyskusji. Z jakiego tytułu Zespół miałby się tym problemem zajmować? Czy nie byłoby to wprowadzeniem podwójnej cenzury, cenzurą cenzury? Dyr Merker wyjaśnił, że temat pojawił się w związku z sygnalizowanym poszerzeniem zadań Zespołu. Zakończył krótką dyskusję stwierdzeniem, że problem pozostaje otwarty.

Ostatni 6. punkt porządku dnia – sprawy czasopism i interwencji, został potraktowany skrótowo ze względu na przekroczenie czasu wyznaczonego przez stronę

rządową na zebranie. Z 7 wniosków strony kościelnej przyjęto 3, niewymagające nowych decyzji: O interwencję w sprawie czasopisma „W Drodze” w drukarni i o załatwienie niezrealizowanych uzgodnień z 16 XI 1983 r. dla czasopism „Duchowość” i „Posłaniec Serca Jezusowego”.

Zebranie długie i burzliwe (protokół liczy 18 stron) nie przyniosło pozytywnych wyników. Pojawily się natomiast kontrowersyjne koncepcje strony rządowej w istotnych dla Kościoła dziedzinach poligrafii, planów wydawniczych, cenzury, zmierzające do zahamowania i ograniczenia swobody działania. Kolejne zebranie Zespołu 14 XII 1985 r. potwierdziło te tendencje.<sup>63</sup> Strona rządowa poinformowała, że przydziela papier dla czasopism na rok 1986 w wysokości przydziału na rok 1985. Wydawnictwa otrzymają zaliczkę, a pełny przydział, prawdopodobnie też w wysokości z roku 1985, nastąpi później. Strona kościelna podtrzymywała postulat przydziału 4000 ton. Ostra polemika nie dała rezultatu.

Powróciła sprawa przeglądu planów wydawniczych z sugestią kontroli pod względem zgodności z koncesją. Strona rządowa podtrzymywała zamiar rozmawiania z poszczególnymi wydawcami na temat profilu i dorobku ich wydawnictw, a wobec sprzeciwu strony kościelnej proponowała jedynie zaproszenie na te rozmowy przedstawiciela strony kościelnej. Spór nie został rozstrzygnięty, dyr Merker odsunął go, proponując „sprecyzowanie stanowisk”, na następne zebranie.

Odłożono rozpatrzenie przedłożonych wniosków w sprawie koncesji poligraficznych dla kurii diecezjalnej w Gdańsku (zgłoszony już na zebraniu 16 XI 1983 r.), wydawnictwa diecezjalnego w Olsztynie, kurii diecezjalnej w Lublinie (przedłożenie koncesji) oraz wniosku o dodruk za granicą, ale dla kraju, *Encyklopedii katolickiej* na darowanym papierze. Dyr Merker oświadczył, że nie zdążył załatwić interwencji zgłoszonych na poprzednim zebraniu, potwierdził informację, że kuria diecezjalna w Pelplinie otrzyma promesę na zakład poligraficzny, a wobec wniosku kurii diecezjalnej w Częstochowie zajął stanowisko negatywne. Nie załatwiono żadnej nowej koncesji wydawniczej i w ani jednym przypadku nie przedłużono tego rodzaju koncesji na czas nieograniczony.

W sprawozdaniu z tego zebrania strona kościelna scharakteryzowała sytuację: „W sumie odnosi się wrażenie, że strona rządowa dąży do wycofania się z wynegocjowanych w poprzednich latach ustaleń i że nie dysponuje pełnomocnictwami, a tylko pośredniczy w przekazywaniu postulatów strony kościelnej z jednej strony i decyzji i postulatów swoich czynników zwierzchnich z drugiej. Dąży do tego, by wykorzystać Zespół jako narzędzie do przeprowadzenia swoich planów”.

Stan ten nie uległ zmianie w 1986 r. Bp Damian Zimoń w „Pro memoria” z 25 VI 1986 r.<sup>64</sup> zestawiał ograniczenia i szykany stosowane przez stronę rządową:

- zmniejszenie przydziału papieru, mimo że pula Ministerstwa Kultury choć nieznacznie, ale rośnie;

<sup>63</sup> Sprawozdanie z posiedzenia Zespołu Roboczego w dniu 14 XII 1985 r., ASEP, zał. nr 5 do ASEP, 01400 – 7.

<sup>64</sup> „Pro memoria” bpa Zimonia z 25 VI 1986 r., GN.Kom.Wyd. korespondencja.

- odmowa zezwoleń na założenie nowych czasopism (oczekuje 12 wniosków);
- coraz trudniejszy dostęp do poligrafii państwowej;
- coraz większe trudności w uzyskiwaniu koncesji poligraficznych i zgody na rozwój istniejących drukarni;
- ograniczanie koncesji wydawniczych traktowane jako represja polityczna, np. udzielenie jej na okres krótszy niż cykl produkcyjny 1 książki;
- przewlekłe załatwianie wszystkich spraw;
- ingerencje w plany wydawnicze.

Biskup informuje, że na ostatnim zebraniu Zespołu (21 VI 1986 r.) strona rządowa wręcz oświadczyła, że przyjęte przez Komisję Wspólną i Zespół ustalenia nie obowiązują i Ministerstwo Kultury i Sztuki będzie dokonywało kontroli planów wydawniczych. Stwierdza, że rozmowy Zespołu znajdują się w impasie. Prosi o poparcie księży biskupów dla przedstawionych problemów przy okazji rozmów z władzami oraz „głębsze zainteresowanie w te sprawy wiernych”. Sugeruje wydanie listu pasterskiego poświęconego problemom kultury chrześcijańskiej w Polsce, informującego o jej sytuacji, potrzebach i zadaniach.

Do sprawy przydziału papieru dla wydawnictw i czasopism katolickich powrócił bp. Zimoń w liście do Komisji Wspólnej, skierowanego na ręce kard. Macharskiego z 14 I 1988 r.<sup>65</sup> Informował o utrzymaniu zamrożenia tego przydziału od 1984 r. (1800 ton na wydawnictwa książkowe i około 1300 ton na czasopisma, co wynosi około 1,2% puli Ministerstwa Kultury i Sztuki), podczas gdy nie brak papieru, zwłaszcza na duże nakłady nowych tytułów na rynku prasowym i nie nastąpiła zapowiadana likwidacja wydawnictw, które zalegały i zalegają nadal w miejscach sprzedaży. Prosił o wynegocjowanie uchylecia decyzji o zamrożeniu przydziału papieru i ustalenia, że będzie on systematycznie rósł do postulowanych przez stronę kościelną 10% ogólnej puli papieru ministerstwa.

Dla lat 1986–1988 w dostępnej dokumentacji brak protokołów. Działalność Zespołu syntetycznie ujmuje sprawozdanie za okres od 1 I 1984 do 30 XII 1988 r.<sup>66</sup> W stosunku do stanu przedstawionego w „Pro memoria” bpa Zimonia z połowy 1986 r. odnotowuje ono pewne osiągnięcia strony kościelnej: strona rządowa zaniechała prób powrotu do zatwierdzania planów wydawniczych, połączonego z prawem skreślania tytułów, łatwiej udzielała koncesji poligraficznych i wycofała pomysł rejonizacji poligrafii kościelnej, a jej rozwój nabrał tempa. W 1985 r. było 13 drukarni kościelnych, a w końcu 1986 r. pracowało bądź było w rozbudowie 31 (3 wnioski czekały na załatwienie). Dostęp do drukarni państwowych, przez całe lata tak utrudniony, przestał więc być problemem. Nie udało się jednak przełamać impasu w kluczowym, zarówno dla wydawnictw, jak i czasopism, problemie przydziału papieru, który nadal pozostał zamrożony mimo interwencji na forum Komisji Wspólnej i wspomnianych w „Sprawozdaniu” pism skierowanych przez

<sup>65</sup> List bpa Zimonia do Komisji Wspólnej Rządu PRL i Episkopatu Polski na ręce kard. F. Macharskiego z 14 I 1988 r., GN.Kom.Wyd. korespondencja.

<sup>66</sup> Sprawozdanie Zespołu Roboczego za lata 1984–1988, ASEP, 0305 – 13.



bp Zimonia do Urzędu ds. Wyznań i do Przewodniczącego Rady Państwa gen. W. Jaruzelskiego z 6 VI 1987 r. W tej sytuacji brakowało papieru na zwiększenie nakładów bądź objętości czasopism i założenie nowych. Zalegało 20 wniosków (2 nowe czasopisma: „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” i „Trzeźwymi bądźcie” uzyskały zgodę na wychodzenie, ale decydujące rozmowy odbyły się poza Zespołem). Problematiczne stawały się także łatwiej uzyskiwane koncesje dla 8 nowych wydawnictw bez powiększenia przyznanego Zespołowi przydziału papieru. Ta sytuacja blokowała oczywiście także rozwój już istniejących wydawnictw. Propozycję pokrycia braków darami z zagranicy strona kościelna odrzuciła jako nierealną.

Dodać trzeba, że nie poprawiła się także terminowość udzielania przydziałów. W październiku 1988 r. bp Zimoń informował Konferencję Episkopatu, że po wielokrotnych monitach telefonicznych w Ministerstwie Kultury i Sztuki oraz w Urzędzie ds. Wyznań wydawnictwa otrzymały kolejną część przydziału papieru, ale na przyrzeczoną końcówkę jeszcze czekają. Czasopisma otrzymały cały przydział w wysokości z roku ubiegłego.<sup>67</sup>

Przydział papieru na rok 1989 był ostatnim wynegocjowanym przez Zespół.<sup>68</sup> W listopadzie 1989 r. Urząd ds. Wyznań został zniesiony.<sup>69</sup> W wyniku przemian ustrojowych wygasła też problematyka, którą zajmował się Zespół Roboczy i jego działalność się zakończyła.

Działalność Zespołu wpisuje się w dynamikę przemian społeczno-politycznych lat osiemdziesiątych. Wynegocjowane poszerzenie możliwości i swobody działania kościelnych wydawnictw, czasopism i zakładów poligraficznych na początku tego okresu wkrótce uległo zahamowaniu w warunkach stanu wojennego. Nie do przyjęcia dla strony rządowej była niezależna postawa Kościoła, a także nieuniknione zaangażowanie czasopism katolickich w narastające problemy społeczno-polityczne. Kryzys pogłębił się w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, gdy kierownictwo strony rządowej Zespołu przejął Urząd ds. Wyznań, zdecydowanie zmierzając do wycofania korzystnych dla strony kościelnej ustaleń. Opór strony Kościelnej i rozwój wypadków udaremnił te dążenia z wyjątkiem utrzymania zablokowania przydziałów papieru do końca działania Zespołu. Przez cały czas negocjacje w ramach Zespołu były trudne.

Dzięki powołaniu Zespołu jako agendy Komisji Wspólnej problemy wydawnictw i czasopism katolickich oraz poligrafii kościelnej znalazły miejsce na ponadlokalnym forum państwowo-kościelnym o wyższej i bardziej wiążącej kompetencji decyzyjnej. Zaistniała płaszczyzna dla dalszych negocjacji w sprawie opornie przebiegającej realizacji generalnych ustaleń przyjętych przez Komisję Wspólną.

<sup>67</sup> Informacja w sprawie wydawnictw dla Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie. Warszawa, październik 1988. Podpisał bp Damian Zimoń, GN.Kom.Wyd. ds. Środków Społecznego Przekazu.

<sup>68</sup> O przydziale papieru na rok 1989 z rozdzielnika z Zespołu Roboczego Ministerstwo Kultury i Sztuki zawiadomiło Księgarnię św. Jacka 7 XII 1988 r., Wyd.K.św.J.

<sup>69</sup> Art. 1, pkt. 2 Ustawy z dnia 23 XI 1989 r., zmieniającej ustawę o zmianach w organizacji oraz zakresie działania niektórych naczelnych i centralnych organów administracji państwowej. DzU nr 64 poz. 387.

Impas w dziedzinie wydawniczej został przełamany i we wszystkich kluczowych sprawach następował rozwój. Wprawdzie mierzony udziałem wydawnictw i czasopism katolickich w ogólnokrajowej produkcji był on skromny – przydział papieru, który go określał, nie przekroczył według odmiennych szacunków strony kościelnej i rządowej wielkości od ponad 1 do 5%. Jednak mimo wszelkich ograniczeń, z jakimi borykał się Zespół, zdołano wydawnictwom i czasopismom katolickim oraz obsługującej je kościelnej bazie poligraficznej zabezpieczyć minimum podstaw działania, przygotowując w ten sposób ich funkcjonowanie w nowych warunkach ustrojowych.

## **GRUPPO DI LAVORO DELLA COMMISSIONE CONGIUNTA DEI RAPPRESENTANTI DEL GOVERNO E DELL'EPISCOPATO POLACCO PER EDITRICI E PERIODICI**

### **S o m m a r i o**

L'articolo presenta il contesto, la storia e l'attività del Gruppo dalla sua istituzione il 10 gennaio 1981. Lo studio descrive la situazione di discriminazione in cui si trovava la stampa cattolica. Poi si occupa dettagliatamente degli inizi dei lavori sulle questioni di limiti della carta per le edizioni, imposte dal governo, dell'accesso alle tipografie statali e dei permessi per la fondazione delle tipografie cattoliche. L'introduzione della legge marziale nel dicembre 1981, le seguenti restrizioni della censura e i limiti della carta sono problemi affrontati negli anni seguenti fino al 1989 nelle sedute del Gruppo.

## Aneks

### Problemy wydawnictw katolickich wymagające rozwiązania

Wydawnictwa katolickie w okresie powojennym poniosły wiele strat i uległy licznym ograniczeniom. Działalność wielkich wydawnictw przedwojennych została zredukowana do kilku lub w najlepszym razie kilkunastu tytułów rocznie o ograniczonym zakresie problematyki; wiele wydawnictw uległo likwidacji, starania o zezwolenie na utworzenie nowych wydawnictw napotykało na ogromne trudności. Zlikwidowano również liczne czasopisma, tak diecezjalne, jak i wydawane przez zakony. Zagrabione w czasie wojny przez okupanta drukarnie tylko w części odzyskano, a te które uruchomiono zostały wraz z całym przemysłem poligraficznym upaństwowione w 1949 r. Obecnie działa tylko kilka drukarni katolickich i to w bardzo skromnym wymiarze.

Wiele spraw związanych z działalnością wydawnictw katolickich wymaga regulacji. Ujmujemy je w ramach 4 zasadniczych problemów:

- I. Niedyskryminowanie wydawnictw katolickich pod względem warunków działania.
- II. Określenie kompetencji przy ustalaniu planów wydawniczych.
- III. Poszerzenie możliwości korzystania z zakładów poligraficznych.
- IV. Ograniczenie cenzury.

W obrębie tych problemów podajemy propozycje zmierzające do ich rozwiązania.

#### I. Niedyskryminowanie wydawnictw katolickich pod względem warunków działania

1. Zapewnienie ustawą o prasie i wydawnictwach możliwości swobodnego tworzenia wydawnictw i czasopism Kościołowi katolickiemu oraz związkom wyznaniowym i różnym ich instytucjom.
2. Niestosowanie do wydawnictw katolickich norm specjalnych, jak np. tajne instrukcje, dyspozycje wydawane dyrektorom drukarni o nieprzyjmowaniu wydawnictw katolickich, kontrola

przez Urząd do Spraw Wyznań, pomijanie milczeniem wydawnictw katolickich w środkach masowego przeiazu.

3. Dopóki nie ma możliwości nieograniczonego zakupu papieru -  
- zwiększenie jego przydziału dla wydawnictw reprezentowa-  
nych przez Komisję Episkopatu d/s Wydawnictw Katolickich,  
tak by stanowił on 10% puli papieru przeznaczonego na wy-  
dawnictwa nieperiodyczne + 5% tejże puli na stopniową li-  
kwidację zaległości w nasyceniu rynku wydawnictwami kato-  
lickimi. Ponadto należałoby również zapewnić przydział pa-  
pieru na druk wydawnictw katolickich dla Polonii zagranicz-  
nej. Można by przy tym wziąć pod rozwagę ewentualną koope-  
rację z instytucjami polonijnymi w zakresie dostaw papieru.
4. Zapewnienie wydawcom katolickimi swobody wyboru:
  - a/ rodzajów publikacji takich, jak np. literatura piękna,  
popularna, młodzieżowa i dziecięca, podręczniki do nauki  
religii, materiały katechetyczne,
  - b/ tematyki, np. wychowawczej, społecznej, historycznej.
5. Zwiększenie nakładu czasopism katolickich stosownie do  
istniejącego zapotrzebowania /wraz ze zwiększeniem przy-  
działu papieru poza pulą przeznaczoną dla wydawnictw nie-  
periodycznych/.
6. Wprowadzenie dla wszystkich czasopism katolickich możliwoś-  
ci prenumeraty pocztowej.
7. Wprowadzenie zmian w system rozprowadzania wydawnictw kato-  
lickich:
  - a/ zniesienie monopolu "Ruchu" na rozprowadzanie czasopism  
katolickich oraz zapewnienie Redakcjom współdecyzji o  
terytorialnym rozdziale ich czasopism przez "Ruch",
  - b/ dopuszczenie do sprzedaży przez Dom Książki wydawnictw  
katolickich bez konieczności uzyskania specjalnych zez-  
woleń,
  - c/ dopuszczenie sprzedaży zagranicznej wydawnictw katolic-  
kich poza "Ars Polona", która nie spełnia oczekiwań za-  
równo odbiorców, jak i wydawców.

II. Określenie kompetencji przy ustalaniu planów wydawniczych

1. Zniesienie dowolnego tzw. profilowania wydawnictw katolickich.
2. Pozostawienie wydawcom decyzji odnośnie do wydawanych tytułów i ich nakładów w ramach posiadanego papieru /przydzielonego i własnego/. Nieograniczanie czasowe cyklu produkcji.
3. Nieograniczanie praw redakcji czasopism katolickich do wydawania publikacji książkowych.

III. Poszerzenie możliwości korzystania z zakładów poligraficznych

1. Traktowanie wydawnictw katolickich na równi z innymi, a więc kierowanie ich do drukarni odpowiednio wyposażonych i niezbyt odległych, uzgadnianie tych skierowań z wydawcami.
2. Reaktywowanie lub założenie drukarni katolickich i rozbudowa już istniejących, z uwzględnieniem wojennych i powojennych strat.
3. Włączenie drukarni katolickich w plan przydziału maszyn poligraficznych i nieutrudnianie im zakupu takich maszyn z tzw. "upłynnień".

IV. Ograniczenie cenzury

Oprócz ogólnego postulatu ograniczenia działalności cenzury wysuwamy następujące żądania szczegółowe:

Usunięcie spod kompetencji Urzędu Kontroli Prasy kontroli wykonania planu wydawniczego /zaniechanie: zezwoleń na skład, kontroli objętości, formatu publikacji, brzmienia tytułu/.

2. Zniesienie zezwoleń na rozpowszechnienie /jest to bowiem dublowanie zezwoleń na druk/.
3. Wyłączenie spod cenzury następujących wydawnictw:  
Pismo św., publikacje teologiczne, np. prace naukowe z tego zakresu, księgi liturgiczne, modlitewniki, katechizmy, podręczniki, materiały katechetyczne i duszpasterskie, a ponadto:  
dokumenty papieskie, listy pasterskie Episkopatu, pisma

urzędowe kongregacji rzymskich i kurii diecezjal-  
nych i pisma <sup>pub. sac. e.</sup> urzędowe do użytku wewnętrznego.

4. Dopuszczenie sprowadzania książek i czasopism katolic-  
kich z zagranicy i rozprowadzania ich w kraju.

## Opinia nr 38

Komisji Spraw Wewnętrznych i Wymiaru Sprawiedliwości  
uchwalona na posiedzeniu w dniu 30 lipca 1985 r.  
do Rady Państwa  
oraz do Prezesa Rady Ministrów

Komisja Spraw Wewnętrznych i Wymiaru Sprawiedliwości po zaznajomieniu się z niektórymi obszarami działalności organów kontroli publikacji i widowisk stwierdza, że przy spadku ingerencji cenzury w przeważającej większości prasy polskiej niepokojąco wzrosła w ostatnim okresie liczba koniecznych wkroczeń cenzorskich w niektórych czasopiśmie takich jak "Tygodnik Powszechny", "Znak" i "Więź". W 1984 r. średnia miesięczna ilość ingerencji w tej grupie czasopism dochodziła do 70 procent ogółu ingerencji w całej prasie wydawanej w Polsce. Komisja stwierdza, że przedmiotem ingerencji były przede wszystkim treści godzące w podstawowe interesy państwa. Kwestionowano zatem wypowiedzi, które zawierały usiłowania:

- odmawiania legalności źródeł legitymacji władzy socjalistycznej w Polsce przy jednoczesnym postulowaniu zalegalizowania opozycji politycznej; reanimowania "Solidarności"; pochwalania manifestowania wrogości wobec państwa i innych ogniw systemu politycznego socjalizmu;

- uzasadniania błędności koncepcji podstaw ustrojowych PRL szczególnie w sferze zasady własności środków produkcji, poniżania konstytucyjnego ustroju poprzez m. in. deprecjonowanie roli Sejmu i innych organów władzy państwowej; wszechstronnego negowania kwalifikacji PZPR do pełnienia zagwarantowanej w Konstytucji przewodniej roli w społeczeństwie;

- atakowania istoty i sensu sojuszu Polski z innymi krajami socjalistycznymi, w tym szczególnie ze Związkiem Radzieckim;

- zachęcania do zrzeszania się w nielegalnych organizacjach, podejmowania przez nie działalności socjalno-gospodarczej w celu zastępowania instytucji państwowych;

- podważania zasady rozdziału kościoła od państwa w Polsce.

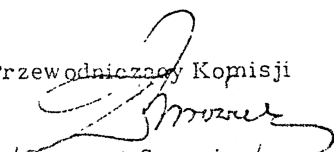
Zdaniem Komisji świadczy to, że redakcje niektórych czasopism nadużywają wolności słowa w publikacjach.

Niezależnie od tego w ostatnich latach zwiększa się liczba organizowanych na terenie kościelnym imprez widowiskowych o charakterze pozareligijnym. W programach tych imprez treści religijne zajmują jedynie wąski margines. Dominują natomiast mocno rozbudowane wątki o charakterze politycznym, zawierające treści analogiczne do wyżej cytowanych. Jest to nadużycie przepisu art. 4 ust. 1 pkt 10 ustawy o kontroli publikacji i widowisk zwalniającego od kontroli wstępnej imprezy kulturalno-religijne na terenie kościelnym jak również nieprzestrzeganie przepisów o zezwoleniach na publiczną działalność artystyczną i rozrywkową.

Komisja uważa, że w sprawach częstego naruszania prawa przez redakcje wymienionych pism, jak i organizatorów kościelnych imprez widowiskowych, organa kontroli publikacji i widowisk powinny kontynuować dotychczasowy sposób postępowania.

Wobec opisanej wyżej niepokojącej sytuacji nadużywania wolności słowa w publikacjach i imprezach widowiskowych Komisja uznaje za konieczne zwiększenie aktywności Urzędu do Spraw Wyznań oraz Ministerstwa Kultury i Sztuki – w zakresie swoich właściwości – zmierzającej do przeciwdziałania naruszeniom prawa.

Przewodniczący Komisji



/Zygmunt Surowiec/



Ks. JÓZEF KRĘTOSZ  
BARBARA RZEŹNICZEK  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

## PROBLEMY WSPÓŁŻYCIA LUDNOŚCI RÓŻNYCH KULTUR NA TERENIE ARCHIDIECEZJI LWOWSKIEJ OBRZĄDKU ŁACIŃSKIEGO W XIX W.

Powstała na przełomie XIV/XV w. archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego zajmowała w 1772 r. terytorium o powierzchni 30 500 km<sup>2</sup>. Po józefińskich zmianach na przełomie XVIII/XIX w. miała 41 291 km<sup>2</sup> powierzchni, a po włączeniu do niej w 1786 r. Bukowiny jej obszar wynosił 51 721 km<sup>2</sup>. Sieć parafialna liczyła od 136 placówek w 1772 r. do 416 w 1939 r. W obrębie jej terytorium, będącym zarazem ziemią pogranicza łacińsko-bizantyjskiego, istniały trzy obrządki katolickie: łaciński, bizantyjsko-unicki i ormiański, jako archidiecezje lwowskie obrządków bizantyjskiego i ormiańskiego. Sieć parafii bizantyjskiego obrządku w granicach łacińskiej archidiecezji liczyła w 1828 r. – 1238, a w 1930 r. – 1800 placówek duszpasterskich. Parafii ormiańskich w XIX w. na tym terenie było 10 (8 na terenie Galicji i 2 na Bukowinie)<sup>1</sup>. Proporcje ludnościowe jej terytorium rzeczywiście wskazywały na znaczną przewagę katolików obrządku bizantyjskiego<sup>2</sup>. W latach 1881 i 1936 procentowe ilości łacinników i grekokatolików wynosiły odpowiednio 20% i 23% (łacinnicy) oraz 66% i 65% (grekokatolicy)<sup>3</sup>. Miasta stanowiły enklawy o większej liczbie rzymskokatolickiej ludności; przykładowe proporcje ludności rzymskokatolickiej i grekokatolickiej Lwowa w roku 1830 i w 1936 były następujące: 54% i 50% (łacinnicy) oraz 14% i 16% (grekokatolicy)<sup>4</sup>. Dla obrządku łacińskiego niekorzystne były różnice w wielkości terytoriów parafii, proporcje obszaru parafii łacińskich i grekokatolickich w roku 1787 i w 1936 były następujące: 282 km<sup>2</sup> i 102 km<sup>2</sup> oraz 18 km<sup>2</sup> i 22 km<sup>2</sup>, co stanowiło trudne wyzwanie dla duszpasterstwa archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego w kierunku usprawniania go, zwłaszcza zapewnienia wiernym swobodnego dostępu do ich kościołów oraz zapobiegania ich „ruszczeniu”<sup>5</sup>. Do mozaiki kul-

<sup>1</sup> J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu (1772–1815)*, Katowice 1996, s. 34 n.; tenże, *Organizacja parafialna archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego a sieć parafii grekokatolickich i ormiańskich działających w obrębie jej terytorium (w XIX w. do 1918 r.)*, „Studia Lubaczoviensia” 1984, 2, s. 24 n.

<sup>2</sup> Tenże, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 r.*, Lublin 1986, s. 194, 198.

<sup>3</sup> Tenże, *Organizacja parafialna archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego a sieć parafii grekokatolickich i ormiańskich działających w obrębie jej terytorium (w XIX w. do 1918 r.)*, „Studia Lubaczoviensia” 1984, 2, s. 31.

<sup>4</sup> Tenże, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 226.

<sup>5</sup> Proces wynaradawiania Polaków na tym terenie w okresie do połowy XIX w. nazywano popularynie „ruszczeniem”, a następnie – do XX w. – „ukrainizacją”.

turowej omawianego terytorium wchodziły też nieliczne wspólnoty Ormian obrządku ormiańskiego, protestanckie, powstałe wskutek kolonizacji terezańskiej Galicji w końcu XVIII w., oraz zamieszkujący przeważnie w miastach wyznawcy judaizmu<sup>6</sup>.

W okresie objętym tematem rządu w archidiecezji sprawowali następujący arcybiskupi: W. H. Sierakowski (1759–1780), F. Kicki (1780–1797), K. I. Kicki (1797–1812), A. A. Ankwicz (1814–1833), F. Luschin (1834–1835), F. Pischtek (1836–1846), W. Waclawiczek (1848), Ł. Baraniecki (1849–1858), F. Wierzchleyski (1860–1884), S. Morawski (1885–1900), J. Bilczewski (1900–1923) i B. Twardowski (1923–1944)<sup>7</sup>. Ich rządy przypadały na trudne czasy dla Kościoła katolickiego XIX w., zwłaszcza józefinizmu przełomu XVIII/XIX w. oraz wojen światowych XX w. Rozwój skromnej z czasów Rzeczypospolitej sieci parafialnej został w okresie józefinizmu zahamowany, by odrodzić się znacznie na początku XX w. za rządów abpa Józefa Bilczewskiego. Liczba przeprowadzonych przez arcybiskupów wizytacji ilustruje gorliwość duszpasterską abpa W. H. Sierakowskiego (76 wizytacji), zamarcia wizytacji w okresie szczytowym józefinizmu, tj. rządów arcybiskupów F. Kickiego oraz K. I. Kickiego (26 wizytacji) oraz ich ożywienia w czasie rządów abpa A. A. Ankwicza (187 wizytacji), jednego z wybitnych przedstawicieli katolickiej restauracji po 1815 r., oraz następnych, zwłaszcza F. Pischtki (109 wizytacji) i Ł. Baranieckiego (52 wizytacji)<sup>8</sup>.

Temat niniejszego artykułu dotyczy terytorium archidiecezji lwowskiej po rozbiorach Polski i okresu jej dziejów od końca XVIII w. do pierwszej połowy XX w. W tym czasie Kościół został najpierw zdeorganizowany oraz podporządkowany państwu przez józefinizm, potem od połowy XIX w. stopniowo odzyskiwał wolność, ale równocześnie narastał w tym czasie konflikt między Polakami a Rusinami-Ukraińcami. Kwestie związane ze współzyciem na tym terenie ludności różnych obrządków katolickich regulowały rozstrzygnięcia Stolicy Apostolskiej, decyzje poszczególnych biskupów oraz lokalne uwarunkowania i obyczaje. Te ostatnie, czasem na pograniczu zabobonu, miały istotny wpływ na kształtowanie się obyczajowości we wszystkich trzech obrządkach, zwłaszcza bizantyjskim.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie współzycia Polaków i Rusinów na przestrzeni XIX w. na forum kościelno-cerkiewnym; przedstawione są w nim przykłady pozytywnego rozstrzygnięcia skomplikowanych spraw. Treść tego artykułu oparta jest głównie na źródłach archiwalnych, zwłaszcza aktach wizytacyjnych parafii wizytowanych przez arcybiskupów lwowskich obrządku łacińskiego do połowy tego wieku<sup>9</sup>. Najliczniejsze informacje, zawierające treść dotyczą-

<sup>6</sup> J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 50.

<sup>7</sup> K. Doła, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych metropolii i diecezji polskich obrządku rzymskokatolickiego do czasów współczesnych*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 2, Poznań 1979, s. 278.

<sup>8</sup> W. Urban, *Szkice z dziejów archidiecezji lwowskiej i jej duszpasterstwa*, Rzym 1984, s. 126–163.

<sup>9</sup> Zespół akt wizytacyjnych arcybiskupów lwowskich obrządku łacińskiego od W. H. Sierakowskiego (1759–1780) do Łukasza Baranieckiego (1849–1858) liczy 52 teczki. Zbiór ten zawiera akta 454 wizytacji poszczególnych parafii przez arcybiskupów. Brak jest protokołów wizytacji kanonicznych z drugiej połowy XIX w. Zamiast tych są liczne protokoły wizytacji dziekańskich z tego okresu. Oznaczone są sygnaturą AV i kolejnym numerem teczki. Wszystkie wchodzi w skład dawnego Archiwum Konsystorza Lwowskiego obrządku łacińskiego, przywiezionego na teren Polski pojałtańskiej przez expatriowanego w 1946 r. ze Lwowa abpa E. Baziaka. Zbiory te obecnie jako „Archiwum Eugeniusza Baziaka” znajdują się w Krakowie na ul. Kanoniczej 13. [dalej we wszystkich przypisach dotyczących tego zbioru: AEB.Kr., AV].

cą tematu, pochodzą z okresu rządów archidiecezją abpa A. A. Ankwicza (1814–1833).

Już po pierwszym rozbiore Polski w 1772 r. austriackie państwo, prowadzące józefińską kościelną politykę wyznaniową, ingerowało w narodowe i obrządkowe sprawy. Cesarz Józef II przyznał 11 X 1787 r. biskupom kompetencje rozstrzygania spornych spraw, zwłaszcza dotyczących zmiany obrządku. Jego następca, Leopold II, „naprawiając zaniedbania społeczne zwłaszcza z czasów Rzeczypospolitej”, 8 VII 1790 r. zrównał w prawach wszystkie obrządki katolickie na terenie Galicji. Galicyjskie gubernium w 1810 r. wydało kilka rozporządzeń mających regulować zasady współżycia zamieszkujących ten sam teren katolików. 2 IX tegoż roku zakazało księżom chrzczenia bez uzasadnionej przyczyny dzieci rodziców innego obrządku. Dla błogosławienia nowożeńców przez kapłana innego niż oni obrządku, musiała być zgoda właściwego ich ordynariatu (2 IX 1810 r., powtórnie 2 VIII 1816 r.). Podobnie kapłan innego obrządku nie mógł grzebać zmarłego bez zgody właściwego proboszcza (2 IX 1810 r., powtórnie 2 VIII 1816 r.)<sup>10</sup>.

Mimo tych „rozstrzygnięć”, po 1772 r. biskup lwowski obrządku bizantyjskiego, Ludwik Leon Szeptycki, w liście do cesarzowej Marii Teresy (14 VIII 1774 r.) skarżył się na czynione przez łacińską stronę utrudnienie w sprawach zmiany obrządku, małżeństw mieszanych obrządkowo, a zwłaszcza na tolerowanie przez stronę łacińską ucieczek wiernych do tego obrządku. Biskupi łacińscy w odpowiedzi tłumaczyli, że na to nie jest potrzebna specjalna zgoda Stolicy Apostolskiej. We wspomnianym liście biskup L. Szeptycki skarżył się też na czynione przez łacińskich duszpasterzy trudności związane z udzielaniem sakramentów świętych oraz na nieprzestrzeżenie przez nich zakazu grzebania zmarłych i administracji sakramentów osobom innego obrządku<sup>11</sup>.

W czasach Rzeczypospolitej do XVIII w. sporne sprawy najczęściej regulowało samo życie. Były wprowadzane wzajemne oskarżenia o kradzież dusz, jednak spory kompetencyjne duszpasterstwa łacińskiego i bizantyjskiego nie zakłócały na ogół zgodnego współżycia ludności obu obrządków. W XIX w., zwłaszcza od jego drugiej połowy, gdy budził się w ludności obrządku bizantyjskiego duch narodowościowy, zaangażowanie się duchowieństwa greckokatolickiego w ukraińskie sprawy narodowe rozpoczęło proces budowy muru niechęci, a nawet wrogości między zamieszkałą to samo terytorium ludnością polską i rusińską. Ten okres bowiem miał istotny negatywny wpływ na stopniowe rozchodzenie się dotąd na ogół zgodnie współżyjących katolickich narodowości. Jego apogeum nastąpiło w latach czterdziestych XX w., powodując krwawe czystki etniczne Galicji Wschodniej z polskiej ludności.

Z powodu skromnej liczby kościołów i parafii obrządku łacińskiego w porównaniu z bizantyjską, a także powolnym niszczeniem budowli sakralnych i braku środków na remonty lub budowę nowych, istniały przypadki wzajemnego udostępniania sobie świątyń. Już w 1790 r. w Kossowie, do czasu wybudowania własnego kościoła, przeniesiono łacińską parafię do miejscowej cerkwi<sup>12</sup>. Podobnie uczyniono w 1810 r. w Niżniowie, gdzie przeniesiono liturgię łacińską do miejscowej cerkwi do czasu odbudowy miejscowego kościoła rzymskokatolickiego W 1811 r.

<sup>10</sup> J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 55.

<sup>11</sup> Tamże, s. 54.

<sup>12</sup> Schematismus Archidioecesis Leopoliensis ritus latini 1939, Leopoli 1939; W 1939 r. Kossów Huculski w dekanacie kołomyjskim.

biskup lwowski obrządku bizantyjskiego wyraził zgodę na czasowe odprawianie w Horożance<sup>13</sup> liturgii łacińskiej w miejscowej cerkwi. Dla odmiany konsystorz greckokatolicki prosił w 1808 r. łaciński ordynariat we Lwowie o zgodę na odprawianie liturgii w kościele rzymskokatolickim w Nawarii, zanim zostanie odbudowana cerkiew greckokatolicka<sup>14</sup>. W tym samym roku w Jaryczowie<sup>15</sup> „ruski” ksiądz miewał nabożeństwa w rzymskokatolickim kościele, a w Nadwronej<sup>16</sup> miejscowi unicy brali udział w liturgii w tamtejszym rzymskokatolickim kościele. W latach 1818–1832 ksiądz greckokatolicki Andrzej Kropiwnicki był proboszczem rzymskokatolickiej parafii w Śniatynie<sup>17</sup>. W Dobrotworze<sup>18</sup> w 1828 r. w co trzecią niedzielę liturgia rzymskokatolicka była czasowo odprawiana w miejscowej cerkwi. Tam też wierni chrzcili swoje dzieci, a miejscowy kapłan greckokatolicki powiadamiał o tym lojalnie przybywającego w określone niedziele księdza rzymskokatolickiego<sup>19</sup>.

Oprócz podanych przykładów istniały też przypadki wzajemnego, zgodnego uzupełniania się duszpasterstwa obu katolickich obrządków i zgodnego rozstrzygnięcia sporów kompetencyjnych. W 1815 r. dziekan dekanatu trembowelskiego<sup>20</sup>, ks. Chrzanowski, prosił konsystorz łaciński we Lwowie o licencję dla spowiadania grekokatolików, a w tym samym roku ks. Jan Komunika prosił o to samo. W 1823 r. grekokatolicy duchowni z Czyżykowa, Gajów i Dmitrowców spowiadali w kościele rzymskokatolickim w Czyszkach. Jako zaproszeni, brali też w tym samym roku udział w odbywającej się tam kanonicznej wizytacji oraz zachęcali do udziału w niej swoich wiernych<sup>21</sup>. W 1825 r. w Sokołowie, w miejscowym kościele parafialnym spowiadali księża grekokatolicy jako zatwierdzeni przez łaciński konsystorz arcybiskupi we Lwowie<sup>22</sup>.

W 1799 r. do lwowskiego konsystorza obrządku łacińskiego zwróciła się Marianna Mierzejewska o zgodę na przejście do obrządku bizantyjskiego. Jerzy Manowarga prosił o dyspensę dla swojej żony, aby mogła obchodzić święta w swoim obrządku. Natomiast w 1797 r. konsystorz grekokatolicki prosił łacińską kurię, by ta zakazała proboszczom obrządku łacińskiego w Czernelowie<sup>23</sup> i Baworowie<sup>24</sup> udzielania posług sakramentalnych zamieszkałym na terenie ich parafii grekokatolikom<sup>25</sup>. W Dobrotworze<sup>26</sup> w 1828 r. z powodu czasowego przeniesienia parafii rzymskokatolickiej do miejscowej cerkwi, księża „ruscy” chrzcili dzieci katolików obrządku łacińskiego tylko w nagłej, nie cierpiącej zwłoki potrzebie oraz

<sup>13</sup> Horożanka, w 1939 r. dekanat Konkolniki, woj. stanisławowskie.

<sup>14</sup> Nawaria w 1939 r. w dekanacie Szczerczec, woj. lwowskie.

<sup>15</sup> Jaryczów w 1939 r. w dekanacie lwowskim podmiejskim.

<sup>16</sup> Nadwrone w 1939 r. w dekanacie stanisławowskim.

<sup>17</sup> J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 55 n.; Śniatyn, w 1939 r. dekanat Horodenka, woj. stanisławowskie.

<sup>18</sup> Dobrotwór w 1939 r. dekanat Busk, pogranicze woj. tarnopolskiego i lwowskiego.

<sup>19</sup> AEB.Kr., AV 16 nlb.

<sup>20</sup> Woj. tarnopolskie.

<sup>21</sup> J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 55.

<sup>22</sup> Sokołów, w 1939 r. dekanat Stryj, pogranicze województwa lwowskiego i stanisławowskiego.

<sup>23</sup> Czernelów, w 1939 r. dekanat i województwo stanisławowskie.

<sup>24</sup> Baworów, w 1939 r. dekanat i województwo tarnopolskie.

<sup>25</sup> J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 55 n.

<sup>26</sup> Dobrotwór, w 1939 r. dekanat Busk, pogranicze woj. tarnopolskiego i lwowskiego.

lojalnie posyłali „kartki”<sup>27</sup> do właściwego rzymskokatolickiego proboszcza<sup>28</sup>. W Obertynie<sup>29</sup> w 1833 r. wizytator stwierdził, że mimo znacznej mniejszości i sporej odległości do kościoła parafialnego Polacy nie przechodzili „na ruskie”<sup>30</sup>. W parafii Baczów<sup>31</sup>, mieszkający tam kamerdyner oświadczył miejscowemu proboszczowi pisemnie, „że Panna Barbara S. Łowiczanka 18 października 1829 r. została przed zgonem zaopatrzona w cerkwi wiatykiem obrządku łacińskiego”<sup>32</sup>. W tymże roku pleban greckokatolicki z Brzuchowic<sup>33</sup> w korespondencji do dziekana rzymskokatolickiego pisał: „Tu w Brzuchowicach w wypadku potrzeby, żaden obrządku łacińskiego do mnie się nie zgłaszał i tego wytłumaczenia rzetelność sumieniem potwierdzić deklaruję się”. W listach innych proboszczów sąsiednich parafii informowano rzymskokatolicki konsystorz we Lwowie, że księża innych obrządków udzielali w potrzebie posług osobom będącym w niebezpieczeństwie śmierci, bez zgody właściwych władz kościelnych<sup>34</sup>. W 1825 r. stwierdzono, że „na terenie parafii Sokołów księża greckokatolicy pierwaj chrzcili bez wiedzy parocha, teraz kartki przysyłają. Wielu jest Polaków, którzy ochrzczeni byli od ruskich, na ruskie trzymają i tych stara się podbierać”<sup>35</sup>. W Żulinie<sup>36</sup>, w 1819 r. z powodu małej liczby mieszkańców polskiego pochodzenia, dzieci katechizował ruski diakon<sup>37</sup>. W 1820 r. wierni rzymskokatolicy w Bursztynie brali udział w katechizacji w miejscowej cerkwi, mimo to nie przechodzili na bizantyjski obrządek. W 1829 r. na terenie tej parafii księża greckokatolicy w nagłych wypadkach niebezpieczeństwa śmierci opatrywali chorych i chrzcili polskie dzieci oraz lojalnie odsyłali właściwemu proboszczowi „kartki”<sup>38</sup>. Wizytator informował też, że księża greckokatolicy w cerkwiach na terenie tej parafii zalecali obchodzenie polskich postów i świąt. Podobnie czynili księża greckokatolicy w cerkwiach położonych w obrębie parafii rzymskokatolickich w Janowie, Mikołajowie i Sokołowie<sup>39</sup>. W parafii Buszcze, gdzie w 1820 r. było więcej grekokatolików, wizytator stwierdził, że katolicy obrządku łacińskiego uczestniczyli w niedziele we mszy św. w kościele parafialnym, a zamieszkali po wsiach należących do tej parafii, brali udział w życiu liturgicznym w cerkwi; do własnego kościoła szli tylko w większe święta. Mimo to, zdaniem wizytującego, „Polacy nie przechodzili na ruskie jak dawniej to bywało”<sup>40</sup>. W 1819 r. roku w Bolechowie odprawiano mszę św. w co drugą niedzielę, a w pozostałe niedziele wierni uczestniczyli w nabożeństwie w cerkwi<sup>41</sup>. W Janowie<sup>42</sup> w 1823 r. liczba grekokatolików była trzykrotnie większa niż łacin-

<sup>27</sup> Ksiądz chrzczący w nagłych wypadkach dziecko rodziców nie jego obrządku zobowiązany był przekazać właściwemu proboszczowi dokument chrztu.

<sup>28</sup> AEB.Kr., AV 16 nlb.

<sup>29</sup> Obertyn, w 1939 r. dekanat Horodenka, woj. stanisławowskie.

<sup>30</sup> AEB.Kr., AV 17 nlb.

<sup>31</sup> Baczów, w 1939 r.

<sup>32</sup> AEB.Kr., AV 20 nlb.

<sup>33</sup> Brzuchowice, w 1939 r. dekanat Gródek, woj. lwowskie.

<sup>34</sup> AEB.Kr., AV 20.

<sup>35</sup> AEB.Kr., AV 23 nlb.

<sup>36</sup> Żulin, w 1939 r. dekanat Stryj.

<sup>37</sup> AEB.Kr., AV 25 nlb.

<sup>38</sup> Ksiądz kiedy chrzczył dziecko nie swojego obrządku zobowiązany był oddać właściwemu proboszczowi obrządku rodziców dziecka dokument stwierdzający chrzest.

<sup>39</sup> AEB.Kr., AV 23 nlb.

<sup>40</sup> AEB.Kr., AV 22 nlb.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Janów, w 1939 r. dekanat Gródek, woj. lwowskie.

ników, mimo to nie zauważono przypadków przechodzenia na obrządek bizantyjski. W tej miejscowości stwierdzono odwrotne zjawisko, przechodzenia Rusinów do kościoła rzymskokatolickiego z powodu obowiązującej w ich cerkwiach opłaty za spowiedź. Z tego względu wierni spowiadali się rzadko, bądź korzystali ze spowiedzi w kościele rzymskokatolickim<sup>43</sup>. W parafii w Konkolnikach<sup>44</sup> wizytator wyraził w 1900 r. szacunek wobec miejscowego duchownego greckokatolickiego za to, że nigdy nie wchodził w kompetencje miejscowego rzymskokatolickiego proboszcza. Parafia ta była rozległa i niemożliwe było zaspokojenie przez nielicznych duszpasterzy potrzeb religijnych wiernych.

Powodem szczególnych napięć między dwoma obrządkami była tzw. „kradzież dusz” i wzajemne się o nią oskarżanie. W jednej tylko wsi Gniłowody, należącej do parafii łacińskiej, grekokatolicy kapłani przejęli 56 „dusz”<sup>45</sup>. W parafii Brzozdowce<sup>46</sup> miejscowy duszpasterz w czasie kolędy odzyskał część wiernych „którzy z jakichś powodów odeszli od Kościoła Rzymskokatolickiego i zostali przejęci przez Rusinów”<sup>47</sup>. W Kulikowie<sup>48</sup> w 1882 r. proboszcz rzymskokatolicki w tabernakulum przechowywał Najświętsze postacie z komunikantami obrządku łacińskiego oraz grekokatolickiego. Nie jest jasny powód takiej praktyki proboszcza rzymskokatolickiego. Prawdopodobnie nie przestrzegał ustaleń Concordiów z 1863 r., zabraniających udzielania komunii wiernym innego niż kapłan obrządku. W tym czasie w Kulikowie były dwie cerkwie, w których pracowało dwóch grekokatolickich księży<sup>49</sup>.

Często pojawiały się problemy sporne związane z istnieniem (zwłaszcza na prowincji) licznych małżeństw mieszanych pod względem obrządku i praktyką chrztu ich dzieci w kościele bądź w cerkwi oraz regulowaniem wzajemnych odniesień religijnych katolików obu obrządków. Chrzt w określonym obrządku zwyczajowo decydował o przynależności narodowej, polskiej lub ukraińskiej. Z powodu nieproporcjonalnej wielkości bizantyjskich parafii łacińskich, bardziej zagrożona była strona rzymskokatolicka utratą własnej tożsamości religijnej i narodowej.

Napięcia w stosunkach wzajemnych obu katolickich obrządków miały swoje korzenie w czasach Rzeczypospolitej. Katolik obrządku łacińskiego był kojarzony z Polakiem oraz legitymującym się herbem, panem, a grekokatolik z Rusinem i chłopem. Nakładał się na to sięgający poprzednich wieków багаż krzywdy z „czasów pańszczyzny” ludności chłopskiej. Na początku austriackiego panowania z końcem XVIII w. nastąpiła pewna poprawa w traktowaniu chłopów, związana raczej z kokietowaniem Rusinów przez panujących. Miało to na celu bardziej zwrócenie negatywnych postaw przeciwko miejscowemu polskiemu szlacheckiemu społeczeństwu, aniżeli rzeczywistych planów naprawienia krzywd społecznych z poprzednich wieków w Rzeczypospolitej. Uwłaszczenia chłopów miały nastąpić dopiero w końcu XIX w. Wtedy to w związku z narodową działalnością inteligencji oraz duchowieństwa grekokatolickiego następował proces ukraïnizacji Rusinów i ich duszpasterstwa oraz oddalania się od siebie dwu razem zamieszkujących to samo terytorium narodów.

<sup>43</sup> AEB.Kr., AV 25.

<sup>44</sup> Konkolniki, w 1939 r. woj. stanisławowskie.

<sup>45</sup> AEB.Kr., AV 37 nlb.

<sup>46</sup> Dekanat Swirz.

<sup>47</sup> AEB.Kr., AV 38 nlb.

<sup>48</sup> Kulików, w 1939 r. dekanat Żółkiew, woj. lwowskie.

<sup>49</sup> AEB.Kr., AV 59 nlb.

Równoległe z tym procesem, episkopaty łańciski i greckokatolicki Wschodniej Galicji, uświadamiając sobie pilną potrzebę uregulowania zapalnych problemów, podjęły próbę uporządkowania wzajemnych relacji Polaków i Rusinów na gruncie kościelnym. W 1853 r. opracowano wspólny *modus vivendi*, którego owoce przekazano w 1855 r. do zatwierdzenia do Rzymu. Taka ugoda została ostatecznie zatwierdzona przez Kongregację Propagandy Wiary 30 IX 1863 r. i odtąd miała obowiązywać na terenie Galicji pod nazwą „Concordia”. Dokument ten dotyczył i regulował następujące sprawy: przechodzenie z jednego obrządku na drugi, problematykę liturgiczną, szafarstwo sakramentów świętych, zawieranie małżeństw i wychowanie dzieci oraz wzajemną pomoc. Concordia ustaliła kompetencje chrztu i wychowania dzieci w rodzinach mieszanych pod względem obrządku. Córki otrzymywały chrzest w obrządku matki, a synowie – ojca. Dokument ten regulował też prawo księży do odprawiania mszy św. i nabożeństw w innym niż jego przynależność obrządkowa kościele lub cerkwi, jeśli miał zezwolenie właściwego proboszcza kościoła lub cerkwi. Concordia zabraniała księżom, poza nielicznymi wyjątkami, chrzcić dzieci innego niż oni obrządku. To ustalenie regulowało aż do XX w. wzajemne relacje katolików obu obrządków. Fakt ten znacznie uchronił sferę życia kościelnego od przenoszenia na nią narastającego w siłę konfliktu między Polakami i Ukraińcami<sup>50</sup>.

Na tym samym terytorium zamieszkiwała, stanowiąca znaczną mniejszość, ludność ormiańska. Po przystąpieniu „Ormian polskich” w 1635 r. i lwowskiej diecezji prawosławnej w 1700 r. do Unii, Lwów, oprócz obrządku łańciskiego i bizantyjskiego, był miastem stołecznym trzech arcybiskupstw katolickich obrządków: łańciskiego, greckokatolickiego i ormiańskiego. Na przestrzeni ich dziejów w archidiecezji lwowskiej, w XIX w. stanowili oni grupę liczącą od 3780 w 1862 r. do 5000 wyznawców w 1926 r. Miasto stołeczne Lwów zamieszkiwało w tym czasie około 230 osób<sup>51</sup>. Interesująca jest też liczba 1200 katolików tego obrządku w parafii ormiańskiej Kutry, położonej we Wschodnich Karpatach nad rzeką Czeremosz. Po unii w 1635 r. z Kościołem katolickim Ormianie ulegali stałemu procesowi asymilacji z kulturą polską, stając się Polakami z wyboru. Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskiego w 1903 r. miała 3 dekanaty: Lwów, Stanisławów i Kutry oraz 10 parafii: Lwów, Brzeżany, Łysiec, Stanisławów, Tyśmienica, Horodenka, Kutry, Śniatyn i na Bukowinie Czerniowce i Suczawa<sup>52</sup>. Parafie Ormian, oprócz Lwowa położone były głównie na Przykarpaciu.

W okresie objętym tematem miały miejsce zgodne odniesienia katolików obrządków łańciskiego i ormiańskiego, sprowadzały się one głównie do wymiany księży i kościołów oraz współużytkowania świątyni. Już w czasach Rzeczypospolitej (1765–1773) parafie rzymskokatolickie i ormiańskie w Kutach i Obertynie wspólnie użytkowały kościoły jako ich własne; korzystanie z kościoła w Kutach trwało do 1825 r. Po zburzeniu kościoła rzymskokatolickiego w Łysiecu abp F. Kicki przeniósł w 1785 r. miejscową rzymskokatolicką parafię do ormiańskiego kościoła, a wikariusz łysieckiej ormiańskiej parafii opiekował się przyłączonymi do niej

<sup>50</sup> *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. 2, cz. 1, Poznań 1979, s. 646 n.; W. O s a d c z y, *Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863*, Lublin 1999, s. 102–108,

<sup>51</sup> J. K r e t o s z, *Organizacja parafialna archidiecezji lwowskiej...*, s. 39.

<sup>52</sup> *Catalogus universi Cleri et Schematismus Archidioecesis Leopoliensis Armeno Catholici 1903*, Leopoli 1902; S. G a w l i k, *Życie i działalność ks. abpa Józefa T. Teodorowicza*, Kraków–Warszawa 1988, s. 7–14; J. S m i r n o w, *Katedra ormiańska we Lwowie. Dzieje archidiecezji ormiańskiej lwowskiej*, Lwów 2002, s. 25–35; W. Ż y ł a, *Katedra ormiańska we Lwowie*, Kraków 1919, s. 31–36.

katolikami obrządku łacińskiego. W tym samym roku przekazano łacinnikom ormiański kościół w Obertynie; zmiany te Kongregacja Soboru zatwierdziła w 1796 r. Proboszczami wspólnie użytkujących kościoły parafii w Kutach i Obertynie w latach 1786–1825 byli duchowni ormiańscy – ks. Stefanowicz, a w Kutach do 1825 r. – ks. Samuel Moszoro. Księża ormiańscy byli też na początku XIX w. proboszczami parafii rzymskokatolickich: Ormianin, ks. Deodat Mamoroz, pracował w tym okresie w parafiach rzymskokatolickich w Śniatyniu i Stanisławowie. Od 1797 r. duszpasterzem parafii łacińskiej w Żydaczowie był ks. Jan Potocki, absolwent Papieskiego Kolegium we Lwowie<sup>53</sup>.

Po pierwszym rozbiore Polski, w związku z kolonizacją terezańską Galicji i napływem na jej terytorium urzędników, na terenie lwowskiej archidiecezji obrządku łacińskiego pojawili się protestanci. Po edykcje tolerancyjnym cesarza Józefa II z 1781 r. posiadali oni prawo budowania na terenie monarchii własnych kościołów i domów modlitwy. Znajdująca się we Lwowie ich gmina wyznaniowa w latach 1779–1785 liczyła 581–3706 wyznawców. W tym mieście, po kasacie klasztoru Dominikanów Obserwantów w 1786 r.<sup>54</sup>, protestanci otrzymali poddominikański kościół, przy którym zorganizowali własną parafię. Była ona na przełomie XVIII/XIX w. jedyną na terenie archidiecezji lwowskiej. W 1803 r. ich lwowska parafia podzielona została na macierzystą we Lwowie i 6 filii: w Winnikach, Unterbergen<sup>55</sup>, Podhajczykach, Uszkowcach, Dobranicy i w Schoental. Parafia ta w 1808 r. liczyła 450, a wraz z filiami 1118 wyznawców<sup>56</sup>. Katolicka wizytacja parafii Łysiec<sup>57</sup> z 1825 r. stwierdziła istnienie na terenie parafii luteran, których nie odwiedzał luteranski pastor. W związku z tym miejscowy proboszcz rzymskokatolicki grzebał ich zmarłych na znajdującym się w Łyścu cmentarzu, prowadząc pogrzeb bez komży i z pominięciem kościoła. Na ambonie wygłaszał zapowiedzi ślubne luteranckich par<sup>58</sup>. W tym samym czasie na terenie parafii w Prusach<sup>59</sup> i Zimnej Wodzie<sup>60</sup> koło Lwowa w latach 1820–1822 odnotowano istnienie katolicko-protestanckich małżeństw mieszanych<sup>61</sup>.

Arcybiskupi lwowscy oraz dziekani poświęcali też swoją uwagę stosunkom katolików z mieszkającymi na terenie archidiecezji wyznawcami judaizmu; w kwestionariuszach wizytacyjnych znajdowały się pytania na ten temat. W aktach wizytacji abpa W. H. Sierakowskiego z 1776 r. znajduje się list arcybiskupa do katolików z parafii Kamionka Strumiłowa<sup>62</sup>, dotyczący „złości i nienawiści Żydów skierowanej do Chrześcijan obojga obrządków i wiary świętej chrześcijańskiej”. List poprzedzony był skargami na wyznawców judaizmu, którzy „dopuszczali się napaści, pobić i obelg oraz obrazy moralności i zgorszenia z powodu współżycia Żyda Chaimowicza z katoliczką”. Arcybiskup po wysłuchaniu skarg nałożył na win-

<sup>53</sup> J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 35, 56 n.

<sup>54</sup> Obecnie kościół Baptistów we Lwowie na ul. Zielonej.

<sup>55</sup> W 1904 r. Unterbergen na terenie parafii Winniki w dekanacie lwowskim podmiejskim. *Catalogus universi venerabilis Cleri saec. Et. regul. Archidioecesis Leopoliensis rit. lat. 1904*, Leopoli 1904, s. 38.

<sup>56</sup> J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego...*, s. 57.

<sup>57</sup> Łysiec, w 1939 r. w dekanacie stanisławowskim.

<sup>58</sup> AEB.Kr., AV 24 nlb.

<sup>59</sup> Prusy, w 1939 r. w dekanacie lwowskim podmiejskim.

<sup>60</sup> Zimnawoda, w 1939 r. w dekanacie gródeckim.

<sup>61</sup> AEB.Kr., AV 26 nlb.

<sup>62</sup> Kamionka Strumiłowa, w 1939 r. w dekanacie Gliniany, woj. tarnopolskie.



nych kary pieniężne i polecił je przekazać na potrzeby miejscowego kościoła<sup>63</sup>. W Hałuszczyńcach<sup>64</sup> miejscowy proboszcz prosił o wymówienie miejscowemu Żydowi mieszkania i arendy z powodu rozbicia przez niego małżeństwa katolickiego<sup>65</sup>. Wizytujący stwierdzał też, że w parafiach Lwowa i podmiejskich, w domach żydowskich służyli katolicy jako służący, a kobiety wynajmowały się jako mamki dla dzieci<sup>66</sup>. W parafiach dekanatów Stanisławów i Stryj w 1819 r. też zauważono fakt służenia chrześcijan, w tym Rusinów, w żydowskich domach, zwłaszcza w Bohorodczanach<sup>67</sup>, Skolem<sup>68</sup> i Wojniłowie<sup>69</sup>. Podczas wizytacji w Toustem<sup>70</sup> w 1900 r. poruszony był problem handlu i szynków prowadzonych przez Żydów w niedzielę. Stwierdzono, że podejmowano wiele starań, aby przynajmniej w czasie nabożeństw Żydzi powstrzymali się od handlu i wyszynku, lecz mimo to proceder ten w tym czasie był skrycie kontynuowany<sup>71</sup>.

Dane pochodzące z akt wizytacyjnych arcybiskupów lwowskich, głównie z pierwszej połowy XIX w., potwierdzają fakt na ogół poprawnego ułożenia współżycia katolików trzech obrządków, zwłaszcza łacińskiego z bizantyjskim. Były widoczne oskarżenia się, wzajemne akty nielojalności, ale też i zgodna współpraca, zwłaszcza duchowieństwa. Szczególnie uciążliwe było zjawisko wzajemnych oskarżeń o kradzież dusz. Na terenie wzajemnego przenikania się ludności łacińskiej i bizantyjskiej, zawierania małżeństw mieszanych pod względem obrządku, nie można było uniknąć konfliktów. Przepisy kościelne i państwowe miały to regulować, lecz dopiero Concordia z 1863 r. usiłowały problem skutecznie rozstrzygnąć oraz przygotować grunt dla ułożenia na przyszłość poprawnych wzajemnych odniesień. Było to niezbędne działanie, gdyż w XIX w. rozpoczął się proces odchodzenia od siebie i postępującej, wzajemnej niechęci łacinników i grekokatolików. Mimo zideologizowania narodowego grekokatolickich księży, krwawa konfrontacja w XX w. obu narodowości na ogół nie przeniosła się na forum kościelne. Zawdzięczać to można m.in. na ogół poprawnym odniesieniom obu obrządków w XIX w. i trzymaniem się ustaleń Concordiów<sup>72</sup>. Jako owoc pozytywnych działań Kościoła i Cerkwi w wiekach poprzednich, do II wojny światowej i w szczytowej postaci na terenie współczesnej Ukrainy Zachodniej przetrwały, mimo wzajemnych urazów i wojen, pozytywne przykłady ilustrujące poprawność wzajemnego współżycia. Takimi są podwójne obchodzenie świąt „polskich i ukraińskich”, wspólne obchodzenie odpustów parafialnych i innych uroczystości, pielgrzymowanie do polskich i ukraińskich sanktuariów<sup>73</sup>, przy chrzcie dzieci z małżeństw mieszanych trzymanie się zasady chrztu i wychowania ich po linii płci rodziców. Mimo delegalizacji przez władzę radziecką w 1946 r. Cerkwi unickiej, w katedrze lwowskiej obrządku łacińskiego i innych nielicznych czynnych kościołach rzymskokatolickich Ukrainy Zachodniej, ryzykowano prowadzenie opieki duszpaster-

<sup>63</sup> AEB.Kr., AV 31 nlb.

<sup>64</sup> Hałuszczyńce, w 1939 r. w dekanacie Skałat, woj. tarnopolskie.

<sup>65</sup> AEB.Kr., AV 20 nlb.

<sup>66</sup> AEB.Kr., AV 21 nlb.

<sup>67</sup> Bohorodczany, w 1939 r. woj. stanisławowskie.

<sup>68</sup> Skole, w 1939 r. woj. stanisławowskie.

<sup>69</sup> Wojniłów, w 1939 r. w dekanacie Gliniany, woj. stanisławowskie.

<sup>70</sup> Touste, w 1939 r. w dekanacie Skałat, woj. tarnopolskie.

<sup>71</sup> Thuste, w 1939 r. w dekanacie Jazłowiec, woj. tarnopolskie; AEB.Kr., AV 22, 25 nlb.

<sup>72</sup> A. K u b a s i k, *Arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego wizja ukraińskiego narodu, państwa i Cerkwi*, Lwów–Kraków 1999, s. 59–75; W. O s a d c z y, *Kościół i Cerkiew...*, s. 81–100, 128–136, 183–196.

<sup>73</sup> W. O s a d c z y, *Kościół i Cerkiew...*, s. 128–135.

skiej nad unitami. Chrzest grekokatolików w czasach komunizmu, mimo że był udzielany w kościele i przez rzymskokatolickiego księdza, nie powodował zmiany przynależności z ukraińskiej na polską<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> *Komitet Rzymskokatolickiej Katedry we Lwowie. Posiedzenia Organu Wykonawczego i Komisji Rewizyjnej Komitetu Katedry 1965–1991*, wyd. J. Krętosz; Katowice 2004, s. 10–26; J. Krętosz, *Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OFM Conv. w latach 1948–1991*, Katowice 2003, s. 126–136.

Artykuł niniejszy oparty jest na badaniach ks. J. Krętosza oraz powstałej na jego seminarium naukowym pracy magisterskiej Barbary Rzeźniczek *Wizytacje arcybiskupów lwowskich obrządku łacińskiego w XIX w.*, Katowice 2003, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ks. TOMASZ SAKWERDA

Katowice

## RELACJE WYZNANIOWE W ARCHIPREZBITERIACIE ŻORSKIM NA PODSTAWIE PROTOKOŁÓW Z WIZYTACJI KANONICZNYCH Z DRUGIEJ POŁOWY XVII W.

Na tereny polskiej organizacji kościelnej zwyczaj prowadzenia wizytacji kano- nicznej, powszechnie znany od starożytności, dotarł wraz z wieloma innymi zwy- czajami<sup>1</sup>. Jej genezę należy również upatrywać w dokonujących się stopniowo podziałach organizacji kościelnej w Polsce – na poszczególne diecezje<sup>2</sup>. W czasie przeprowadzanych wizytacji osobiście lub za pośrednictwem wyznaczonego ka- płana, zwierzchnik kościelny – biskup lub jego delegat, mógł sprawdzać postępy w budowaniu organizacji Kościoła oraz czuwać nad poziomem religijnym swych wiernych. A nie było to łatwe z powodu mocno jeszcze zakorzenionych pogańskich wierzeń i zabobonów wśród rodzimej ludności<sup>3</sup>. O pierwszych wizytacjach na te- renie diecezji wrocławskiej w jej górnośląskiej części wiemy niewiele. Według F. Maronia, podczas jednej z nich, biskup Żyrośław II miał założyć, między innymi, parafie Rybnik i Żory, co przypuszczalnie nastąpiło między 1170 a 1198 r.<sup>4</sup>

Jednak nie tylko miejscowy biskup był uprawniony do wizytowania danej die- cezji. Istnieją przesłanki, że w tamtym okresie mogli gościć na terenie Śląska ar- cybiskupi gnieźnieńscy (na przykład metropolita Henryk Kietlicz)<sup>5</sup> czy nawet le- gaci papiescy<sup>6</sup>, co byłoby dobitnym przykładem ich troski o tutejszy Kościół. Wiadomo, że ich działalność mogła dotyczyć tylko niewielkiego skrawka diecezji. Oprócz tego, w nowych okolicznościach podziału diecezji na mniejsze jednostki (archiprezbiteraty), złożono ten obowiązek na barki archiprezbiterów czy innych ważniejszych duchownych w diecezji<sup>7</sup>. Wobec różnych powinności poszczegól- nych parafii wobec Wrocławia czy nawet Rzymu (świętopietrze), zaszła potrzeba stworzenia określonych komisji, które miały objechać całą diecezję i sporządzić wykaz tychże parafii wraz z podstawowymi o nich wiadomościami<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> J. D o w i a t, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce do połowy XV wieku*, Warszawa 1968, s. 42.

<sup>2</sup> W. M a r s c h a l l, *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980, s. 24 n.

<sup>3</sup> W. A b r a h a m, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XI wieku*, Poznań 1962, s. 145 n.

<sup>4</sup> F. M a r o Ń, *Początki parafii w Rybniku i Żorach*, „Wiadomości Diecezjalne” (katowickie) 1966, s. 102.

<sup>5</sup> T. S i l n i c k i, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego do końca XIV wieku*, Warszawa 1953, s. 143.

<sup>6</sup> *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertryński, t. 1, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 109.

<sup>7</sup> B. P a n z r a m, *Geschichtliche Grundlagen der ältesten schlesischen Pfarrorganisation*, Breslau 1940, s. 42.

<sup>8</sup> F. M a r o Ń, *Rozwój sieci parafialnej w diecezji katowickiej aż do końca XV wieku*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1969, t. 2, s. 116.

W późniejszym okresie, gdy sieć parafialna gęstniała, wizytowanie całej diecezji przez samego biskupa, nawet w większych odstępach czasu, stało się uciążliwe. Przeszkadzało ono również w wykonywaniu innych powinności rządcy diecezji. Dlatego coraz częściej w tym obowiązku był wyręczany głównie przez wrocławskiego archidiakona, a potem przez archidiakonów. Mniej więcej od połowy XIII w., kiedy utrwalił się podział diecezji na archidiakonaty, na czele których stali archidiakonowie, wizytacje danego terytorium kościelnego stały się ich podstawowym obowiązkiem<sup>9</sup>. Zatem, między innymi w celu usprawnienia wizytacji, dokonano podziału diecezji na kolejne jednostki administracyjne<sup>10</sup>. Niestety, niewiele informacji dochowało się o nich. Coraz częściej jednak zarzucano tę praktykę, czas pomiędzy kolejnymi się wydłużał, a same wizytacje, w czasie których dochodziło wówczas do nadużyć, miały więcej przeciwników niż zwolenników.

Dopiero w czasie reformacji możemy mówić o restauracji tejsze praktyki. Jako pierwsi, korzyści płynące z wizytacji docenili reformatorzy z Wittembergii, którzy z czasem zaczęli szerzej wykorzystywać tę starą kościelną praktykę i przykładać do niej więcej uwagi<sup>11</sup>. Brali w niej udział sami wybitni przedstawiciele luteranizmu, jak Filip Melancton czy sam Marcin Luter<sup>12</sup>. Chcieli się naocznie zapoznać z potrzebami powstałych niedawno gmin luteranckich, porządkowali stosunki, zaprowadzali ład, organizowali szkoły i nauczanie kościelne, kładli administracyjne podwaliny pod tworzącą się nową organizację Kościoła protestanckiego<sup>13</sup>. Wizytacje ukazały zatrważający stan, zdaniem wizytujących, Kościoła na prowincji zarówno pod względem doktrynalnym, moralnym, liturgicznym, jak i duszpasterskim. Według wizytujących, pełno w nim było albo zabobonnej spuścizny sprzed reformacji, albo zbyt śmiałych i nieuzasadnionych innowacji w tych właśnie dziedzinach<sup>14</sup>. Z czasem zaczęto przy ich okazji wykorzystywać władzę świecką<sup>15</sup>.

Niezależnie od powyższych praktyk, również w Kościele katolickim wizytacje powróciły do łask. Sobór Trydencki nie tylko przywrócił ich pozycję w ogólnokościelnym życiu, ale nadał im nowe znaczenie i lepszą skuteczność, określając je „najważniejszym instytucjonalnym środkiem reformy kościelnej”<sup>16</sup>. Dziwi jednak fakt, że literatura przedmiotu tak mało uwagi poświęca tym rozporządzeniom<sup>17</sup>. W jednym lub w kilku zdaniach mówi o nakazie ich przeprowadzenia w diecezjach raz w roku lub przynajmniej co dwa lata. Warto tu nadmienić, że prawie nigdzie nie udało się tego zalecenia zrealizować w pełni. Wizytacje były potrzebą chwili i mogły być w tym czasie przeprowadzane bez przeszkód tylko na terenach nieobjętych niepokojami i konfliktami religijnymi, a więc wszędzie tam, gdzie wydawały się mniej potrzebne.

Diecezja wrocławska została zobligowana do przeprowadzenia tychże wizytacji wraz z przyjęciem i zatwierdzeniem uchwał Soboru Trydenckiego w roku 1580<sup>18</sup>.

<sup>9</sup> B. Panzram, *Die schlesischen Archidiakonate und Archipresbyterate bis zur Mitte des 14. Jahrhundert*, Breslau 1937, s. 161.

<sup>10</sup> W. Abraham, *Organizacja Kościoła...*, s. 190.

<sup>11</sup> R. Bainton, *Tak oto stoję. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, Katowice 1995, s. 296.

<sup>12</sup> M. Luter, *Mały katechizm*, Bielsko-Biała 2000, s. 22.

<sup>13</sup> A. Wantuła, *Wstęp*, [w:] *Mały i duży Katechizm doktora Marcina Lutra*, Warszawa 1962, s. 8.

<sup>14</sup> Tamże, s. 7.

<sup>15</sup> *Historia Kościoła w Polsce...*, s. 47.

<sup>16</sup> K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 198.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> W. Marschall, *Geschichte...*, s. 73.

Dodatkowo ten obowiązek był przypominany na synodach prowincjonalnych, których rozporządzenia dostarczano z pewnością do Wrocławia, nawet mimo nikłego zainteresowania nimi ze strony hierarchii śląskiej diecezji. Wszystkie materiały, będące owocem przeprowadzanych wizytacji, skrzętnie archiwizowano w kurii biskupiej we Wrocławiu. Niestety, w czasie różnych konfliktów na terenie Śląska ulegały uszkodzeniu lub zniszczeniu. W wyniku na przykład pobytu tutaj Szwedów w czasie wojny trzydziestoletniej materiały wizytacyjne uległy najprawdopodobniej zniszczeniu. Dlatego, między innymi, informacje z pierwszych posoborowych wizytacji wydają się być niekompletne i zdawkowe<sup>19</sup>. Należy zauważyć, że niektóre przejawy reform nie cieszyły się przychylnością tutejszej władzy kościelnej, a szczególnie samych biskupów. W opracowaniach często pojawia się informacja, że kolejne wizytacje były zarządzane przez biskupów dopiero po usilnych naleganiach i prośbach kapituły katedralnej we Wrocławiu<sup>20</sup>. Tak też do pierwszej wizytacji diecezji wrocławskiej w duchu postanowień trydenckich doszło w latach 1579–1580. Jej przeprowadzenie nakazał bp Marcin Gerstmann, podpisując odpowiednie dekrety dla 4 archidiakonów w dniu 31 I 1579 r.<sup>21</sup> Jednak nie było ono łatwe, ponieważ znaczna część diecezji znalazła się wówczas pod wpływami protestanckimi. Trzeba było również opracować wytyczne przeprowadzania tej wizytacji – instrukcję na te potrzeby opracował archidiakon wrocławski Teodor Lindanus<sup>22</sup>.

Następne wizytacje miały miejsce w diecezji w odstępach kilkunastoletnich. W latach dziewięćdziesiątych XVI w. na żądanie ówczesnego bp. Andrzeja Jerina pomoc archidiakonom w przeprowadzeniu wizytacji całej diecezji okazali niektórzy komisarze, stojący na czele poszczególnych komisariatów<sup>23</sup>. Dekret bp. Jana VI Sitscha z 15 V 1602 r. nakazał kolejną akcję wizytacyjną, która dodatkowo została wsparta innym dekretem, polecającym wszystkim władzom, w tym proboszczom, sołtysom i świeckim pomocnikom proboszczów, aby okazali wizytującym pomoc i posłuszeństwo<sup>24</sup>. Na potrzeby tej wizytacji opracowano nową instrukcję w formie pytań, a jej autorem był archidiakon wrocławski Baltazar Neander<sup>25</sup>. Następną wizytację przeprowadzono za bp. Karola Habsburga w 1614 r. W czasie jej trwania wyróżnił się stołeczny archidiakon Piotr Gebauer, mimo wojennej zawieruchy i licznych przeciwności. Opierając się na własnych doświadczeniach, wydał on instrukcję *Methodus sive norma visitationis ecclesiasticae pro ratione temporis dioecesi Vratislaviensi accomodata*<sup>26</sup>. Stała się ona wyznacznikiem

<sup>19</sup> W. Urban, *Z dziejów duszpasterstwa katolickiego w archidiecezji opolskiej i głogowskiej w czasach nowożytnych*, t. 1: *Archidiecezja opolska*, Warszawa 1975, s. 11.

<sup>20</sup> J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 2: *Czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji 1520–1742*, Warszawa 1995, s. 78.

<sup>21</sup> Por. K. Borcz, *Synod biskupa Marcina Gerstmann*, „Roczniki Teologiczne Śląska Opolskiego” 1968, t. 1, s. 239–313.

<sup>22</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte der Diözese Breslau*. *Archidiecezja Breslau*, Tl. 1, Breslau 1902; tenże, *Visitationsberichte... Archidiecezja Opatów*, Tl. 1, Breslau 1904; tenże, *Visitationsberichte... Archidiecezja Głogów*, Tl. 1, Breslau 1907; tenże, *Visitationsberichte... Archidiecezja Liegnitz*, Tl. 1, Breslau 1908, s. 11.

<sup>23</sup> Patrz: K. Maleczyńska, *Szczątki księgozbiorów biskupa wrocławskiego Andrzeja Jerina i kanonika wrocławskiego Bartłomieja Jerina z XVI w. zachowane w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, „Roczniki Biblioteczne” 1993, z. 1/2, s. 187–191.

<sup>24</sup> J. Mandziuk, *Historia Kościoła...*, s. 79.

<sup>25</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Tl. 1, s. 29.

<sup>26</sup> Tamże, s. 35.

późniejszych wizytacji i wywarła ogromny wpływ na podobne instrukcje wydawane później. Tenże archidiacon wrocławski, nie zważając na toczącą się wojnę, w 1638 r. przeprowadził kolejną wizytację swego macierzystego archidiaconatu. Ukazała ona ogrom poniesionych wówczas przez Kościół strat<sup>27</sup>. Był to przykład na to, że niekoniecznie trzeba było w jednym czasie od razu objeżdżać całą diecezję, a częstotliwość tychże wizytacji w poszczególnych jej częściach zależała od gorliwości danego wizytującego.

Przy porównywaniu wyżej wyliczonych, jak i następnych wizytacji tego okresu można zauważyć kilka prawidłowości. Przy ich zarządzaniu na skalę całej diecezji coraz częściej inicjatywa z kapituły katedralnej przechodzi na samego biskupa (jedna wizytacja przypada na okres pasterzowania jednego biskupa). Prawie wszystkie odbywały się krótko po zakończeniu synodów diecezjalnych. Ich wyniki były z kolei analizowane w czasie synodów partykularnych, starających się opracować kościelną politykę dostosowaną do wymogów miejsca i czasu. Dla sprawniejszego przebiegu wizytacji angażowano nie tylko biskupa sufragana, każdego z 4 archidiaconów, ale i poszczególnych kanoników, komisarzy biskupich, archiprezbiterów oraz innych duszpasterzy. Oprócz tego wizytatorom towarzyszyła nieodzowna do tego świta. Na potrzeby danej wizytacji tworzono uprzednio coraz to nowe instrukcje wizytacyjne, będące wielką pomocą dla wizytatorów, jak i dla osób, które te dane później opracowywały; autorami instrukcji byli zwykle archidiaconi wrocławscy. Czas przeprowadzania wizytacji w poszczególnych archidiaconatach, a nawet archiprezbiteratach, był różny. Zwykle rozpoczynały się one na wiosnę (głównie w maju) i trwały od kilku tygodni do kilku lat. Niekompletne archiwa uniemożliwiają dokładne przesłedenie wyników kolejnych wizytacji na jakiegokolwiek części terytorium diecezji. Osobno wyznaczano osoby i ustalano terminy dla wizytacji kolegiat i kapituł. Uzyskane w czasie wizytacji informacje na temat sytuacji w diecezji, a umieszczone w protokołach powizytacyjnych, były bardzo różnorodne, ale starały się wiernie oddawać zastaną rzeczywistość. Poziom ich był jednak bardzo zróżnicowany, a akcenty, nawet w poszczególnych parafiach, różnie rozkładały się na poszczególne dziedziny duszpasterstwa. Można również zauważyć, że wizytatorzy niechętnie korzystają z posiadanych kompetencji jurysdykcyjnych, pozostawiając ocenę sytuacji najwyższym organom kościelnym w diecezji.

Wojna trzydziestoletnia przeszkodziła znacznie w samych wizytacjach, jak i w zbieraniu i zachowaniu materiałów z poprzednio przeprowadzonych. Nowemu biskupowi, Karolowi Ferdynandowi Wazie, zależało na zebraniu wiadomości o stanie swojej diecezji, mimo że zwykle mało się nią interesował. Rozporządził on ogólną wizytację diecezji, którą można było przeprowadzić dopiero po całkowitym opuszczeniu terenu diecezji przez wojska szwedzkie<sup>28</sup>. Odbyła się zatem w latach 1651–1652. Brak nam danych z archidiaconatu głogowskiego. W części legnickiej pracował tamtejszy archidiacon Filip Jakub Jerin. Rozległą wrocławską część wizytował archidiacon Sebastian Rostock<sup>29</sup> najpierw wraz z prałatem Marcinem Waltherem, potem zaś z kanonikiem Janem Leuderodem. Sam Rostock, po jej zakończeniu, referował ordynariuszowi, „że wskutek wojny nastąpił dla Śląska stan utrapienia, ponieważ świątynie znieważono, ołtarze połamano, chrzcielnice wy-

<sup>27</sup> J. Mandziuk, *Historia Kościoła...*, s. 79.

<sup>28</sup> Tamże, s. 146.

<sup>29</sup> O bp. Sebastianie Rostocku patrz: W. Urbán, *Sebastian Ignacy Rostock, biskup wrocławski (1664–1671), jako zasłużony bibliofil*, „*Nasza Przeszość*” 1976, 45, s. 73–189.

wrócono, postaci eucharystyczne zdeptano”<sup>30</sup>. W archidiaconacie opolskim, który rozciągał się na księstwa ze stolicami w Opolu, Raciborzu i Cieszynie oraz kilka pomniejszych organizacji państwowych, do wizytacji był zobowiązany jego archidiacon Bartłomiej Rheinhold. Niestety, jak w większości przypadków, nie zachowały się ich kompletne akta. Doświadczenia Rostocka nie poszły na marne. Gdy tylko został biskupem, dnia 4 V 1666 r. zarządził kolejną wizytację. O wizytacji opolskiego archiprezbiteratu w tym okresie źródła jednak milczą. Kolejny rządca diecezji, kard. Fryderyk Hessen, również rozporządził wizytację, dla których nadchodziły teraz lepsze czasy w diecezji. Archidiacon opolski, Franciszek Welczek, również z powodu choroby nie mógł temu zadaniu podołać, dlatego zastąpił go proboszcz namysłowski, Wawrzyniec Joannsthon. Miała ona miejsce w 1679 r.<sup>31</sup> Prawdziwy rozwój akcji wizytacyjnej w diecezji wrocławskiej obserwujemy za rządów bp. Franciszka Ludwika Neuburga<sup>32</sup>. W zależności od potrzeby duszpasterskiej, obejmowały one albo całą diecezję, jak w latach 1687–1688, albo dany archidiaconat (opolski – 1697, 1713 r.), albo jeszcze mniejszy teren, gdzie działali komisarze biskupi<sup>33</sup>. Tu jednak zajmiemy się w zdecydowanej większości wyłącznie częścią protokołów, które zawarł J. Jungnitz w drugim tomie swojego dzieła<sup>34</sup>, a które dotyczą archiprezbiteratu żorskiego<sup>35</sup>.

Pierwszą, interesującą nas wizytację rozpoczął archidiacon opolski, Bartolomeus Reinhold, 20 VIII 1652 r. w parafii w Rybniku. Następnie udał się do stolicy archiprezbiteratu w Żorach, gdzie przebywał z całą komisją przez cztery dni. Dopiero 25 sierpnia tegoż roku wznowił wizytację w parafii boguszowickiej i krzyżowickiej wraz z jej kościołem filialnym w Szerokiej, by zakończyć ją 27 sierpnia w Warszowicach i Pawłowicach, skąd udał się prosto do archiprezbiteratu cieszyńskiego. Z protokołów wynika, że do obowiązków komisji w każdej parafii należało sprawdzenie stanu kościoła, plebanii oraz innych zabudowań i majątków parafialnych. Później przeglądano wszystkie księgi metrykalne i inne, związane z fundacjami i sprawami ekonomicznymi. Przeglądano także całe wyposażenie kościoła i z pewnością rozmawiano z miejscowymi księżmi i parafianami. Następnie wypełniano obowiązujący wówczas protokół wizytacyjny według schematu: kościół, jego wyposażenie, inne kościoły i kaplice na terenie parafii, dochody parafialne, szpitale, duchowieństwo, ich uposażenie, służba kościelna. Na końcu znajdowały się zwykle zarządzenia wizytacyjne, które zobowiązywały miejscowych duszpasterzy i parafian do różnych przedsięwzięć i to z nich czerpiemy najwięcej informacji na temat duszpasterstwa. Natomiast najwięcej miejsca poświęca się sprawom ekonomicznym parafii. Nic dziwnego, skoro reformacja załamała dotychczasowy porządek w tej materii. Nie wszystkie parafie odwiedziono lub było to niemożliwe z tego powodu, że poszczególnymi parafiami ciągle zarządzali jeszcze luteranie i tak,

<sup>30</sup> Cyt. za: J. Mandziuk, *Historia Kościoła...*, s. 80.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> J. Kopic, *Regesty listów bpa Franciszka Ludwika Neuburga do Rzymu z lat 1683–1731*, „Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego” 1987, 12, s. 247–256.

<sup>33</sup> J. Mandziuk, *Historia Kościoła...*, s. 81.

<sup>34</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1.

<sup>35</sup> Wizytacje omówił, ale z innego punktu widzenia: I. Dec, *Duszpasterstwo w archiprezbiteracie żorskim w XVII wieku w świetle wizytacji biskupich*, Wrocław 1986. Por. I. Paniel, *Żory pod rządami Przemysławów i Habsburgów. Z badań nad historią miasta w latach 1372–1742*, *Żory* 2002, s. 219 i nn; B. Kloch, *Początki i rozwój sieci parafialnej archiprezbiteratu żorskiego do końca średniowiecza*, „Studia i Materiały z Dziejów Śląska” Katowice 2005, t. 26, s. 46–66, tam bogata literatura przedmiotu.

jak w przypadku Warszowic, komisja nie została wpuszczona nawet do kościoła, zaś od miejscowej ludności nie uzyskała satysfakcjonujących odpowiedzi<sup>36</sup>.

Po 26 latach kolejna komisja biskupia, na czele z archiprezbiterem Lorenzem Joannstonem (w zastępstwie chorego archidiakona Franza von Welczka), znowu odwiedziła archiprezbiterat żorski. Niestety, brak tu dat wizytacji w poszczególnych parafiach. W przypadku Studzionki występuje jednak data 10 X 1678 r., co sugerowałoby termin jesienny. Trwała ona z pewnością dłużej, gdyż po redukcji kościołów w 1654 r. i innych zakazach dla innowierców, wizytowano większą liczbę parafii, łącznie z pozostającymi w rękach protestanckich. Jeśli wierzyć zapisom, to wizytacja odbyła się w następującej kolejności: Żory, Warszowice, Studzionka, Pawłowice, Pielgrzymowice z filią w Golasowicach, Bzie, Krzyżowice z filią w Szerokiej, Boguszowice i Rybnik, po czym komisja biskupia udała się na wizytację sąsiedniego archiprezbiteratu raciborskiego. Zakres prac był raczej ten sam, ale same protokoły są obszerniejsze i bardziej wyczerpujące. O wiele mniej miejsca zajmują sprawy uposażenia parafialnego i beneficjalnego, zaś całkowicie pominięto zarządzenia, obwarowane pewnymi pilnymi nakazami i zakazami. Bardziej natomiast skupiono się na ocenie osób, które stanowiły o obrazie parafii – patroni (kolatorzy), księża, służba kościelna (w tym głównie rektorzy szkół). Natomiast sam protokół wizytacyjny niewiele różnił się od poprzedniego i skupiał się, z pewnymi parafialnymi modyfikacjami, na schemacie: kościół, patron, uposażenie kościoła (w tym pobożne fundacje) i jego wyposażenie, proboszczowie i ich majątek, inni księża, służba kościelna, inne kościoły i kaplice, bractwa i stowarzyszenia. Wspomina się tu, przy okazji parafii studzińskiej, o konflikcie jurysdykcyjnym z nią związanym. Nie omieszkał również ustosunkować się do obchodzonej tam uroczystości parafialnej, w której brał udział ksiądz katolicki wraz ze społecznością luterzańską, a którą obchodzono w pomieszczeniach parafialnych. Zaproszenie skierowano również do członków komisji biskupiej, ale ci zrezygnowali. To zaś zajęcie wzbudziło niechęć samego archidiakona względem osoby tutejszego proboszcza i jego działań. Bardzo rzadko zwraca się tu uwagę na pewne nieprawidłowości w poszczególnych parafiach, także w kwestiach międzywyznaniowych. Z protokołu wynika również, że kościoły filialne (Golasowice, Szeroka) są zawsze wizytowane w łączności z ich parafią-matką<sup>37</sup>.

Niedługo potem, bo już w maju 1688 r., odbyła się następna wizytacja archiprezbiteratu przez archidiakona Martina Stephetiusa z kolejną komisją biskupią. Na wstępie protokołów znajdują się ogólne informacje dotyczące całego archiprezbiteratu żorskiego. I tu znowu, gdyby wierzyć ich ułożeniu, to kolejność, w której wizytowano parafie, wyglądałaby następująco: Żory, Studzionka, Pawłowice, Pielgrzymowice z Golasowicami, Bzie, Krzyżowice z Szeroką, Warszowice, Boguszowice i Rybnik. Stąd komisja udała się do parafii wodzisławskiej. Same protokoły, ułożone według trochę zmienionego porządku wizytacyjnego (kościół, uroczystość jego poświęcenia, relacje wyznaniowe, uposażenie parafii, plan niedzielno-świętecznych nabożeństw w kościele, pobożne fundacje, inne kościoły i kaplice, szpitale, bractwa i stowarzyszenia, parafianie, duchowieństwo i ich dochody, stan majątku kościelnego szkoła, służba kościelna, wykaz rachunków), z tej wizytacji są najbardziej wyczerpujące. Jednak jednostkowe protokoły uległy różnym modyfikacjom. Tak ułożone formularze były mocno nastawione na stosunki

<sup>36</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 14.

<sup>37</sup> Tamże, s. 18.



wyznaniowe w poszczególnych parafiach, gdy przewaga katolicka tutaj była już faktem. Zaniechano notowania licznych uposażeń kościołów, parafii, służby kościelnej i księży, a jedynie sprawdzono istnienie ksiąg parafialnych, w których je zapisywano. Dużo więcej uwagi poświęca się tutejszemu duchowieństwu oraz aktywności religijnej parafian. Jednak najcenniejsze informacje otrzymujemy przy okazji opisu służby Bożej w kościele oraz innych zagadnień duszpasterskich (święta, nabożeństwa, sakramenty i zwyczaje religijne). Brak natomiast, tak jak przy okazji wizytacji z 1678 r., szczegółowych rozporządzeń dla parafii. Owoce wizytacji możemy jednak dostrzec w później wydawanych przez cesarza i biskupa wrocławskiego prawnych dokumentach. Te zaś były sprawdzane podczas kolejnych wizytacji kanonicznych<sup>38</sup>.

Pod względem językowym protokoły nie stoją na wysokim poziomie. Złożył się na to z pewnością fakt, że są to po prostu zwięzłe i krótkie odpowiedzi na konkretne pytania czy zagadnienia. Brak w nich podziału na proste zdania, zwykle zaś kolejne stwierdzenia są dawane tylko po przecinku. Natomiast rzadko występujące tu zdania wielokrotnie złożone są bardzo zawiłe i trudne do oddania w języku polskim. Liczne formy gramatyczne są błędne bądź stanowią właściwość ówczesnej epoki, gdyż, jak wiemy, łacina kościelna często ewoluowała. Również nazewnictwo danych miejscowości cechuje się zupełną dowolnością. Dość powiedzieć, że na przestrzeni 3 wizytacji (czyli 36 lat), tylko nazwa miasta Rybnika (Ribnik) występuje ta sama. Dla przykładu Żory nazywa się kolejno: Sora, Zora, Zorensis. Inne polskie nazwy własne od tego nie odbiegają. Przy pierwszych wizytacjach nieudolnie je latynizowano, zaś potem na siłę próbowano im nadać charakter niemiecki (Krzyżowice – Kreitzendorff, Golasowice – Golassowitz). Te przykłady również mogą świadczyć o niezbyt wysokich kwalifikacjach osoby wypemniającej formularze (niekoniecznie samego archidiakona) bądź o ich małej znajomości całej organizacji kościelnej na Górnym Śląsku. Te protokoły później każdorazowo opracowywano w kolegiacie Świętego Krzyża w Opolu, skąd wysyłano je do głównej siedziby biskupstwa – Wrocławia.

W tym miejscu warto już przejść do poszczególnych protokołów wizytacyjnych z parafii archiprezbiteratu żorskiego. Skupimy się tu głównie na stosunkach ilościowych w poszczególnych parafiach i sile wpływów katolickich i protestanckich tam się ujawniających. Pod uwagę zostaną wzięte wszystkie sprawy dotyczące sytuacji egzystencjalnej i religijnej w poszczególnych parafiach archiprezbiteratu, a które da się wywnioskować na podstawie protokołów powizytacyjnych z tego terenu. Szczególny zaś nacisk będzie położony na te aspekty, które stoją na styku międzywyznaniowym lub są charakterystyczne dla strony katolickiej bądź protestanckiej w tym czasie. Prace historyczne mają to do siebie, że źródła, z których czerpią informacje o przeszłej rzeczywistości, należy na początku jak najlepiej uprawdopodobnić i skonfrontować z ogólnym stanem badań na dany temat. A więc nie pominiemy tu także niekiedy ich krytycznego i rzeczowego osądu.

Interesujące nas protokoły były owocem wizytacji biskupich w poszczególnych diecezjach, odnawiających się po soborze trydenckim. Te dokumenty wizytacyjne przewożono do kurii biskupiej, gdzie je analizowano i oddawano do archiwum diecezjalnego. Tym to protokołom nie można z pewnością odmówić wartości historycznej ze względu na rzeczowość i czasami skrupulatność w opisie poszczególnych parafii i stosunków w nich panujących. Niekiedy jednak bazują one na

<sup>38</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 424.

informacjach zasłyszanych od proboszczów czy też parafian w czasie wizytacji bądź są już interpretacją danego wizytatora (dzieje się tak najczęściej przy próbach charakterystyki osób wchodzących w skład służby kościelnej). Nie znaczy to o ich fałszywości, ale możliwości przejawiania pewnych spornych zagadnień z jednej czy drugiej strony. Możemy jednak w większości przypadków opierać się na świadectwie komisji wizytacyjnych, wierząc w ich rzetelność. W archiwum przeleżały powyższe protokoły, nie bez uszczerbku, wiele lat i dopiero na początku XX w. doczekały się swego opublikowania. Stało się to za sprawą abp. Georga Koppa, który zlecił Josephowi Jungnitzowi przygotowanie tychże materiałów do druku. Ukazywały się one stopniowo, uwzględniając ówczesny podział administracyjny diecezji wrocławskiej<sup>39</sup>.

Właściwy kościół parafialny w Żorach już od 1629 r., z niewielkimi przerwami, znajdował się w rękach katolików, którzy w nim gromadzili się na nabożeństwach. Raczej trudno się nie zgodzić z tezą, że przez cały miniony okres stanowili oni tu większość<sup>40</sup>. I może dlatego, już podczas pierwszej wizytacji w 1652 r., wizytator nie poświęca zbyt wiele uwagi stosunkom wyznaniowym panującym w tej miejskiej parafii, a wyłącznie interesuje się samymi katolikami. Jednak z dwóch fragmentów tych akt wizytacyjnych, mianowicie o pogrzebach i o kontaktach wiernych z niekatolikami<sup>41</sup>, możemy wysnuć wnioski, że mniejszościowa społeczność protestancka nie była wtedy taka mała. Istniało w tym czasie jeszcze wiele możliwości praktykowania swoich obrzędów i przekazywania wiary w duchu luteranckim. Do tej pory ograniczono im bowiem tylko niektóre prawa obywatelskie i społeczne, ale religijne, około 1652 r., pozostawały jeszcze bez większych ingerencji ze strony władz. Wprawdzie określone zarządzenia już istniały, ale sposób ich weryfikacji oraz ich skuteczność pozostawiała wiele do życzenia. Nie dziwi więc fakt, że wizytator w aktach powizytacyjnych ustalił zakaz częstych kontaktów wiernych z niekatolikami. W tym zarządzeniu przejawiała się z pewnością z jednej strony daleko posunięte religijne uprzedzenia, a z drugiej – troska o żorskich katolików i ich wiarę. Ale czy mogło ono być w całości wykonane? Trudno tu odpowiedzieć pozytywnie, skoro w mieście różne zależności i powiązania były tak rozbudowane, że nie sposób byłoby się tym kierować. Interesujący i zgodny z duchem czasu był również fakt nazywania tychże luteran raz „heretykami”<sup>42</sup>, innym zaś razem „niekatolikami”<sup>43</sup>.

Również w bardziej katolickim Rybniku znajdujemy nieliczną społeczność protestancką, przy czym ogromna większość zamieszkiwała okoliczne posiadłości dziedziczne. Prawo patronatu nad rybnicką świątynią należało wówczas do Bernarda Prażmy, który raczej nie sprzyjał tu luteranom. Jednak zarządzali swymi gospodarstwami w okolicy także i inni właściciele ziemscy, którzy nie zawsze chętnie przechodzili na wiarę katolicką. Byli oni wyjęci spod faktycznej władzy głównego dziedzica na Rybniku. W tekście wizytacyjnym wspomniany jest pan na Popielowie i Radziejowie, niejaki Strzała, który jawi się jako obrońca protestantów w okolicy<sup>44</sup>. Takich przykładów, może bardziej skrytych, mogło być jed-

<sup>39</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*

<sup>40</sup> B. Cimała, J. Delowicz, P. Porwoł, *Żory. Zarys dziejów. Wypisy*, Żory 1994, s. 50.

<sup>41</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tł. 1, s. 15.

<sup>42</sup> Tamże, s. 14.

<sup>43</sup> Tamże, s. 15.

<sup>44</sup> Tamże, s. 16.

nak więcej. Zależało tym właścicielom na jak największym zagęszczeniu osadnictwa na swoich terenach, co przynosiło im większe zyski. Protestanci byli także z natury bardziej ulegli i posłuszni świeckim zwierzchnikom oraz starali się wy dostać spod duszpasterskiej opieki proboszcza rybnickiego, Krzysztofa Franciszka Goworka. To ważne, gdyż z innych spraw wynika, że ta współpraca między panem Strzałą a proboszczem nie była zbyt dobra. Znamienny jest również fakt, że protestanckich poddanych tegoż Strzały wizytator określa zawsze terminem „heretycy”<sup>45</sup>. Nie dojdziemy wprawdzie nigdy do przyczyn, dla których ten sam wizytator, dla określenia żorskich luteran używa czasem słowa „niekatolicy”<sup>46</sup>, ale z różnych względów byłoby to ciekawe. A może to tylko przypadek, nic nie znaczący i nie mający głębszych przyczyn.

Wynikiem wizytacji w parafii w Boguszowicach było bardzo krótkie sprawozdanie. Zawierało ono jedynie najważniejsze informacje na jej temat – wezwanie, wyposażenie, dochody oraz krótką informację o miejscowym duszpasterzu i zarządzenia wizytacyjne<sup>47</sup>. Nic więc dziwnego, że przy tej okazji nie ma mowy o żadnych stosunkach wyznaniowych na obszarze tej parafii. Jej kondycja finansowa oraz zależność od zakonu cysterskiego<sup>48</sup> w jakiejś mierze miały na to wpływ.

Opłakany stan materialny, jak i duchowy zastał wizytator we wsi Krzyżowice. Jak wiemy, ta miejscowość należała do tej grupy parafii, które najdłużej znajdowały się pod zarządem luteranckim. Podczas wizytacji w 1652 r. sam kościół był jeszcze zamknięty dla wiernych. Jak stwierdzono w protokołach, przypominał raczej „stajnię” i „chylił się ku ruinie”. Widać zatem, że i miejscowi luteranie nie korzystali z niego. A to z pewnością nie było wyłącznie pokłosiem tego złego stanu kościoła, ale i kolejnych nacisków ze strony władz cesarskich. Kiedyś bowiem gromadzili się tu licznie okoliczni luteranie. Tenże kościół parafialny miał z pewnością w tym czasie jakiegoś zarządcę, ale już długi czas niezbyt solidnie się przykładał do swoich obowiązków, skoro „drzwi zakrystii cały czas stały otwarte i to prawie na jeden łokieć”. Nie można się również dziwić temu, że miejscowi luteranie nie kwapili się do wyremontowania czy raczej odbudowania tutejszego kościoła św. Michała. W dobie katolickiego triumfu nie mogli być przecież pewni tego, że będą mogli w przyszłości z niego korzystać. Należało się spodziewać rychłego, administracyjnego przejęcia pozostałości po nim przez katolików. Warto tu jednak postawić pytanie: Jakich katolików? Nie było ich bowiem w samych Krzyżowicach, a nie możemy przypuszczać, by w sąsiednich wsiach, Boryni i Osinach, sytuacja była o wiele lepsza. Raczej chodzi tu o samą pieczę nad kościołem i wyznaczenie duchownego na posadę proboszcza, który z racji braku katolickich parafian, byłby pozbawiony swoich obowiązków w tej parafii. Z tego trudno także przypuszczać, żeby odbywały się tu wówczas jakieś katolickie już nabożeństwa. Nie bez znaczenia są w tym względzie i słowa samego wizytatora, który zaznacza: „Dosłownie strach wchodzącego ogarnia, kiedy widać, że nie jest bezpieczne zarządzać tam świętościami i odprawiać obrzędy religijne”. Z drugiej jednak strony wspomina się tu już jakiegoś księdza<sup>49</sup>, o którym jednakże nic bliższego nie wiemy. Wydaje się, że może chodzić nawet o luteranckiego pastora, któ-

<sup>45</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 16.

<sup>46</sup> Tamże, s. 15.

<sup>47</sup> Tamże, s. 16.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 17.

ry się tu jeszcze ostał, albo katolickiego księdza, mającego biskupi dekret na stanowisko tutejszego proboszcza, który – wobec luterńskiego charakteru całej parafii – zaniechał tu swojej posługi.

Tylko trochę lepsza sytuacja panowała wówczas w parafii szyrockiej. Z jej to akt wizytacyjnych możemy już wyczytać, że wspomniany w związku z poprzednią parafią ksiądz może być tożsamy ze Stanisławem Blochem, tutejszym beneficjentem, który w czasie zawieruchy wojennej skupił w swoich rękach stanowiska proboszcza aż w pięciu parafiach – dwóch spod władzy biskupa krakowskiego (Pszczyna, Żywiec) i trzech będących w jurysdykcji biskupa wrocławskiego (Krzyżowice, Szeroka, Warszowice)<sup>50</sup>. Proces rekatalizacyjny zaczął się w Szerokiej już wcześniej, więc nie może dziwić fakt, że wizytator wspomina tu o „ludziach niedawno przywróconych wierze albo skłaniających się do przywrócenia”. To z pewnością duży postęp w stosunku do parafii krzyżowickiej, gdzie mieszkali prawie wyłącznie zagorzali luteranie. Być może kontakt z działającymi ciągle jeszcze w okolicy predykantami był tu już o wiele mniejszy. Wielce chwalebne z racji duszpasterskich są skargi parafian, dotyczące chrztu świętego nowo narodzonych, na wciąż nieobecnego w parafii proboszcza lub jego zastępców. Trudno powiedzieć, czy te pretensje pochodziły wyłącznie od nawróconych i ochrzczonych w wierze katolickiej już osób czy także od niekatolików. Świadczyłoby to o tym, że rodzice albo nie widzieli w tej materii istotnych różnic, albo nie robili z tego większego problemu. Być może nie mieli też innych możliwości. Pojawiający się problem przynależności wyznaniowej danego dziecka nie byłby tu więc wysuwany na pierwszy plan. Tych rozterek nie mieli wówczas i sami rodzice, gdyż na wsi decydował częstokroć sam zwyczaj, a jednocześnie dla pospolitej ludności wiejskiej różnice nie były ciągle uzmysłowione. Przy tej sprawie warto zwrócić uwagę na to, że w sprawie różnych praktyk religijnych, głównie przyjmowania sakramentów, można się było jeszcze udawać w ramach najbliższej okolicy do pobliskich innych księży. Dlatego tak trudno w każdym przypadku wyrokować o faktycznych stosunkach wyznaniowych w tym czasie w poszczególnych okręgach parafialnych. Z zarządzeń wizytacyjnych w stosunku do parafii w Szerokiej widać, że starała się ona o nowy kościół<sup>51</sup>, gdyż miano go dla kogo budować. Tak samo przydałby się w sąsiednich Krzyżowicach, ale tam nie było akurat dla kogo.

Ciekawą sytuację zastała komisja wizytacyjna w kolejnej parafii, będącej pod zarządem ks. Stanisława Blocha, a mianowicie w Warszowicach. Tamtejszy kościół był zamknięty, a klucze do niego posiadał miejscowy pastor luterński, którego nieobecność tłumaczy się wezwaniem do przełożonego. Dlatego wizytacja i protokół z niej w tutejszej parafii były bardzo krótkie. Jej stan przedstawiał się chyba najgorzej ze wszystkich zwizytowanych wówczas w żorskim archidiecezji. Nie ma tu mowy o jakichkolwiek katolikach, natomiast dowiadujemy się trochę o prawie nieprzerwanej działalności kolejnych protestanckich pastorów właśnie w Warszowicach. Spotykamy się tu również z podziwu godną postawą miejscowych wieśniaków, określanych przez wizytatora mianem „heretyków”. Gorliwi luteranie wykazują posłuszeństwo swojemu pasterzowi oraz nie chcą ustąpić biskupiej komisji. Przez tę postawę przemawia z pewnością obawa przed utratą miejsca dla własnych nabożeństw oraz zaniechaniem posługi miejscowego pastora. Nic katolickiego się tu więc nie zachowało, jak również nie widać, jak dotąd, żadnych

<sup>50</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 17.

<sup>51</sup> Tamże, s. 18.

efektów postępującej restauracji katolickiej. Od dłuższego już czasu nie potrafił tu także objąć stanowiska proboszcza wspomniany już ks. Stanisław Bloch<sup>52</sup>.

O prawdziwej sile protestantyzmu w przeszłości możemy stwierdzić w dużej mierze na podstawie parafii w Pawłowicach, która przez cały ten czas pozostawała przy katolicyzmie. Stwierdzenie wizytatora: „ludzie w większości są katolikami”<sup>53</sup>, pozwala na wysnucie wniosku, że na terenie i tej parafii w tym czasie musieli przebywać protestanci. Procentowo liczba ich w skali całego archidiecezjanatu była z pewnością najmniejsza. Raczej nie mogli oni spełniać swych praktyk religijnych na miejscu, więc ich przywiązanie do swego wyznania musiało być tym większe. To dowód na ogromną siłę oddziaływania nowinek religijnych w drugiej połowie ubiegłego stulecia na ziemi pszczyńskiej. Do parafii pawłowickiej nie odnosił się podział tutejszej luterańskiej organizacji kościelnej. Tak więc ci wierzący i praktykujący musieli przynależać do któregoś z sąsiednich zborów luterańskich z ich pastorem.

O pozostałych parafiach, w rozumieniu katolickim, nie posiadamy informacji pochodzących z akt wizytacyjnych z 1652 r. Mogło to być wynikiem ich zniszczenia, niedotarciem do nich komisji biskupiej, nieodbudowaniem jeszcze tamtejszych struktur kościelnych albo ich funkcjonowaniem w rękach protestanckich, jak w przypadku Warszowic. Ta ostatnia możliwość wydaje się być najbardziej wiarygodna.

W czasie drugiej wizytacji w 1678 r. w przypadku miasta Żory nie wspomina się w ogóle o przebywających tu wówczas niekatolikach. Nie byłoby w tym nic dziwnego z powodu długiego czasu upływającego od ostatniej wizytacji oraz większej intensyfikacji działań kontrreformacyjnych w tym okresie. Jednakże późniejsze źródła mówią ciągle o mieszkających tu niekatolikach, których dla przykładu na początku XVIII w. w Żorach naliczono jeszcze 61<sup>54</sup>. Stąd wniosek, że stanowili zawsze jakiś mały procent tutejszej społeczności. Nie byli jednak już wówczas tak widoczni, jak wcześniej, ze względu na ograniczone prawa i możliwość popadnięcia w niełaszkę władz, co wiązało się później z różnymi restrykcjami. Natomiast liczba samych katolików i procent ich uczęszczania na poszczególne nabożeństwa ciągle wzrastał. I z tego też powodu u boku proboszcza, ks. Krzysztofa Konstantego Holy'ego, widzimy stałego wikariusza – ks. Krzysztofa Ignacego Łączyka<sup>55</sup>, który stanowił pomoc dla archidiecezjanatu przy poszczególnych obowiązkach duszpasterskich. Dodatkowo pogłębiła się więź parafian ze swym kościołem z powodu jego odbudowy po pożarze w 1661 r.<sup>56</sup> Z pewnością w tym czasie katolicy gromadzili się w drugim żorskim kościele, a ich różnorodna pomoc w odbudowywaniu parafialnego kościoła pw. Świętych Filipa i Jakuba nie była wcale łatwa z powodu zubożenia całej społeczności po wydarzeniach rozgrywających się tu jeszcze w I połowie XVII w.<sup>57</sup> Trzeba także stwierdzić, że protokoły wizytacyjne są czasami nacechowane subiektywnym patrzeniem na rzeczywistość. Zatem milczenie wizytatora o mieszkających na terenie tej parafii protestantach może być spowo-

<sup>52</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 18.

<sup>53</sup> Tamże, s. 19.

<sup>54</sup> J. Kwak, *Miasta księstwa opolsko-raciborskiego w XVI–XVIII wieku*, Opole 1977, s. 63.

<sup>55</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 119.

<sup>56</sup> B. Ciমালা, J. Delowicz, P. Porwoł, *Żory...*, s. 57.

<sup>57</sup> J. Kwak, *Miasta księstwa...*, s. 59.

dowane niecałkowitym rozeznaniem tutejszej sytuacji w tak krótkim czasie lub nawet wypaczeniem tej rzeczywistości.

W parafii warszowickiej natomiast sytuacja wyznaniowa nie uległa zbytnio zmianie. Duszpasterzujący tu proboszcz, ks. Wiesław Pauswacker, jawi się jako typowy „pasterz bez owiec”. Wszyscy bowiem mieszkańcy Warszowic pozostali zagorzałymi luteranami. Wspomina się tu jedynie o zamieszkującym na terenie parafii nauczycielu-katoliku, Tomaszu Wojciechu. I co ciekawe, uczącym dzieci i młodzież protestancką już od 18 lat. Natomiast resztę służby kościelnej stanowią sami luteranie. Pośród nich wymienia się tu zarządzających kasą kościelną, Grzegorza Zabczyka i Grzegorza Nawrotka. Mówi się o ich postawie służby i szacunku wobec katolickich obrzędów, jednakże odmawiają przyjęcia wiary katolickiej. Widać więc, że niektórzy protestanci próbują trwać niepodzielnie przy swojej wierze, a jednocześnie starają się jakoś znaleźć w ciągle zmieniającej się rzeczywistości. Sami nie mieli pewnie łatwego zadania, ponieważ musieli załatwiać wszelkie sprawy, głównie majątkowe, między katolickim proboszczem a luteranскими „parafianami”. Tym bardziej że te stosunki na ogół były wrogie i często dochodziło do konfliktów. Nic zaś w tym dziwnego, skoro wizytator określa samego proboszcza mianem „nienawidzącego herezji” oraz „nieprzyjaznego heretykom”, zaś okoliczni luteranie nie przestają go prześladować. Z akt wynika, że za wszelką cenę próbują sobie nawzajem uprzykrzać życie. Nie wiadomo, czy ten stosunek warszowickiego proboszcza do luteran był już spowodowany samym stanem i rozwojem sytuacji w parafii, czy był w większej mierze wynikiem jego wcześniejszych uprzedzeń religijnych. Nie zmienia to jednak faktu, że w swych działaniach przeciw „heretykom” jest odosobniony. Nawet w przypadku zagrożenia zdrowia czy życia mógł liczyć jedynie na służbę pracującą na plebanii, przy czym nic o tej służbie bliższego nie wiemy<sup>58</sup>. Mogli to także być, jak w przypadku zarządzających kasą parafialną, luteranie, tylko że bardziej kompromisowi. Ta napięta atmosfera wpłynęła zapewne na postawę proboszcza, który zwierzył się samemu wizytatorowi, że woli zrezygnować z posady i wieść życie zakonnika niż duszpasterzować w Warszowicach w istniejących tam warunkach.

W przypadku Warszowic akty wizytacyjne dużo miejsca poświęcają osobie patrona tutejszego kościoła, rezydującego w Pszczyńcu. Sam wizytator stwierdza, że dopóki on będzie miał decydujący wpływ na stosunki wyznaniowe na ziemi pszczyńskiej, dopóty nie zapanuje na tym terenie katolicyzm<sup>59</sup>. Baron Promnic jawi się tu jako zagorzały obrońca wiary luteranickiej i jedyna opoka dla współwyznawców, szczególnie z niższych warstw społecznych. Dotąd bronił się przed nieograniczoną, jak się wydawało, władzą cesarską w sprawach religijnych, a zarazem stronniczo, na korzyść swoich współwyznawców, rozpatrywał skargi okolicznych proboszczów katolickich. A jako patron poszczególnych kościołów parafialnych, nawet będących w rękach katolików, miał pierwszorzędne prawo ich rozstrzygania.

Do tegoż Promnica należał, jak wiemy, patronat nad parafią w Studzionce. Jednak zastana tu sytuacja, a szczególnie kontakty katolickiego proboszcza ze swymi innowierczymi parafianami, wyglądała zupełnie inaczej. Przyczyną tego stanu była głównie postawa ks. Bartłomieja Franciszka Jagieliusa. Jego duszpasterska troska była skierowana wyłącznie na bardzo nieliczną grupę miejscowych katolików, zaś

<sup>58</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 120.

<sup>59</sup> Tamże.

luteran obsługiwał jedynie na ich wyraźne życzenie. Oprócz tego dwa razy w roku gromadzili się oni sami po lasach wokół luterańskich ministrów. Inaczej jednak sprawa wyglądała w ramach codziennego życia studzienniczana. Szczególnie żywe kontakty między nimi miały miejsce przy okazji różnorodnych uroczystości, czy to luterańskich, czy to katolickich. Mimo to żyjąca tu społeczność protestancka nie tolerowała jakichkolwiek sprzeciwów, głównie z racji samej ich liczby, ponoszonych kosztów na rzecz parafii oraz poczucia silnej tożsamości z miejscową świątynią, do której według upodobania uczęszczało około 500 luteran. Według wizytacji, ich świadomość wyznaniowa była niezbyt wysoka, jeśli zadośćuczynienie praktykom religijnym wobec katolickiego duchownego opierała się na zasadzie: „płace-żadam”. Zatem sam ksiądz Jagielius był w zasadzie zdany na łaskę luteran i sprawia wrażenie uległego wobec ich żądań. Dlatego też może liczyć na ich pomoc w niektórych sprawach. Domy parafialne wraz z kościołem są im użyczane<sup>60</sup>, a w zamian sam proboszcz jest zapraszany do swych parafian-niekatolików. Są też, mimo wszystko, przywiązani do swego pasterza, skoro próbują u wizytatora wyjednać przychyłność w przedstawianiu panującego tu porządku. Tak jak w przypadku poprzedniej parafii, służba kościelna jest tu wyznania luterańskiego, w tym zarządzający kasą parafialną<sup>61</sup>. To wszystko sprawiło, że wizytator jednak niezbyt pozytywnie wyrażał się o samym proboszczu, jak i mieszkańcach Studzionki. Gorszy go jego sposób prowadzenia się, jak i zacofanie intelektualne, zaś lud określa mianem „nieokrzesanego” i „zwyczajami podobny rozbójnikom”<sup>62</sup>. Wysuwa także podejrzenia co do uczciwości luterańskiej służby kościelnej, natomiast nic szczególnego nie podaje na temat miejscowego nauczyciela<sup>63</sup>. Ze sformułowań akt wizytacyjnych wyczuwa się dosyć emocjonalny stosunek wizytatora do zastanej rzeczywistości.

W opisie wizytacyjnym parafia pawłowska wygląda na przewodzącą pod względem zabezpieczenia majątkowego oraz z racji duszpasterstwa, które jak się zdaje, przebiega bez zakłóceń ze strony innowierców. Opieka rodziny Pawłowskich nad miejscowym kościołem, będąca wyznania katolickiego, w dużej mierze wpłynęła na taką sytuację. Nawet zarządzający tu kasą kościelną byli katolikami<sup>64</sup>, co na ziemi pszczyńskiej było niezwykle rzadkim zjawiskiem. Ta przewaga katolików w tutejszej parafii była wspomaganą wielce chwalebna postawą ks. Adama Wanecjusza, będącego już u kresu swego życia.

Następnie komisja biskupia zawitała do miejscowości Pielgrzymowice, gdzie dopiero co został zbudowany nowy kościół. A doszło do tego za przyczyną luterańską – Fryderyka Nafe, właściciela tejże wsi. Nie za dobrze się jednak działa miejscowemu duszpasterzowi, ks. Franciszkowi Ksaweremu Bergerowi, gdyż „jego parafianie byli szczerymi wyznawcami Lutera”<sup>65</sup> i zbyt mało dbali o potrzeby tej placówki parafialnej. Dodatkowo nie czuli potrzeby odbudowy czy tylko naprawy niektórych innych kościelnych budynków. Ością niezgody było tu pochowanie w kościele zwłok luterańskiego urzędnika sądowego z Pszczyzny, na co zwraca szczególną uwagę sam wizytator<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 121.

<sup>61</sup> Tamże, s. 122.

<sup>62</sup> Tamże, s. 121.

<sup>63</sup> Tamże, s. 122.

<sup>64</sup> Tamże, s. 123.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 124.

Niezbyt wesoła sytuacja, głównie pod względem finansowym, zastała wizytatora przy kościele parafialnym w miejscowości Golasowice. I również tu wpływ na to mieli luterkańscy zarządcy i okoliczni mieszkańcy przynależący do tej własnie parafii. A przecież to dla nich w 1619 r. wybudowano nowy kościół, o czym świadczy między innymi jego surowy wystrój. Mimo że ani słowem nie wspomina się tu o katolikach czy protestantach, z całą pewnością można stwierdzić, że zdecydowaną większość stanowili tu ci drudzy, którzy jednak raczej przestali się utożsamiać ze swoim kościołem. Natomiast jeszcze bardzo nieliczni katolicy nie byli w stanie zabezpieczyć normalnego funkcjonowania tej placówki duszpasterskiej, a wymienienci zarządcy finansami parafialnymi<sup>67</sup> nie mieli z tego względu wiele do roboty.

Także nowy kościół parafialny w Bziu był jeszcze podczas tej wizytacji pod zarządem luteranina, Georga Franka<sup>68</sup>. I tu również zabezpieczenia finansowe nie wyglądały zbyt dobrze. Jednak osoba tutejszego księdza budziła większy szacunek, toteż można było jeszcze liczyć na różnorodną pomoc ze strony niekatolickich parafian. Wizytator stwierdził nawet, że wszyscy nimi tutaj byli, łącznie z zarządzającymi<sup>69</sup>.

Natomiast sytuacja w Krzyżowicach zaczęła się powoli zmieniać na korzyść Kościoła katolickiego, odkąd proboszczem został tu ks. Krzysztof Jurowiusz. Jego parafianie w większości nadal byli protestantami, ale darzyli swego pasterza sympatią i zrozumieniem. Chętnie udzielali się na rzecz parafii, nie tylko poprzez finansową pomoc. W odpowiedzi na starania duszpasterskie miejscowego księdza wiele osób zmieniło swój stosunek do wiary katolickiej, jak i później zostało przez niego namówionych do jej przyjęcia<sup>70</sup>. Nawet osoba patrona pszczyńskiego, bardzo niechętna zaistniałej tu sytuacji, nie potrafiła tego zmienić. Sympatie jednak szły ciągle swoją drogą, zaś wierność tradycji – swoją.

W przypadku parafii w Szerokiej atmosfera była już zupełnie inna. To luteranin zarządzał tu nadal kościołem, a reszta służby nie mogła liczyć na lepsze powodzenie w związku ze swymi usługami na rzecz kościoła. Częstokroć sama musiała sobie tu radzić<sup>71</sup>. Przy okazji tej parafii nie wspomina się nic szczególnego w zakresie stosunków wyznaniowych, zatem nie mogły one ulec istotnym zmianom w stosunku do poprzedniej wizytacji. Tak więc wciąż prym wiodli tu luteranie.

W przypadku następnej parafii w Boguszowicach, prowadzonej przez cystersów, daje się zauważyć pewien regres. Dużą bowiem część niewielkich przychodów finansowych i naturalnych była odsyłana w tym czasie do macierzystego klasztoru w Rudach Raciborskich. Stąd miejscowy duszpasterz, Bazyli, czuł biedę i niedostatek<sup>72</sup>. W jakiejś mierze było to też wynikiem zubożenia okolicznej ludności katolickiej na sprawy własnej parafii.

Stosunkowo większe zaangażowanie i troskę o sprawę kościoła parafialnego widzimy na przykładzie sąsiedniego Rybnika. Imponuje tu przede wszystkim ilość i jakość wyposażenia kościoła NMP. Godna odnotowania jest tutaj także zażyłość i wzajemny szacunek pomiędzy parafianami a miejscowym proboszczem,

<sup>67</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 124.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże, s. 125.

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Tamże, s. 126.

<sup>72</sup> Tamże.



ks. Krzysztofem Jakubem Goworkiem, który już długie lata przebywał na tej właśnie placówce. Prawie wszyscy parafianie byli tu katolikami, łącznie z zarządzającymi kasą parafialną. Życie liturgiczne nie rozwijało się w Rybniku i okolicach wyłącznie w głównej świątyni w centrum miasta. Istniało tu wówczas kilka kaplic, z których tylko jedną nie użytkowano i to dopiero od 4 lat. Spośród nich na pierwszy plan wybijała się wzniesiona w 1631 roku w pobliskich Jankowicach Rybnickich, gdzie kilkakrotnie w ciągu roku zbierały się tłumy wiernych. Katolicy na czele ze swymi duszpasterzami, z racji założenia właśnie tutaj Bractwa Bożego Ciała, musieli się kontaktować w tym czasie z samym Rzymem i papieżem Klemensem VIII<sup>73</sup>. Natomiast wizytator nie wspomina w związku z tą bardzo rozległą parafią o żyjących tu niekatolikach w tym czasie.

W przypadku Żor, z racji wizytacji w 1688 r., wspomina się fakt zbezczeszczenia głównej świątyni w mieście, kiedy znajdowała się w rękach protestantów. Przetrwali oni tu aż do tej pory, skoro jest mowa o praktyce ich pogrzebów. Ten fakt prowadzi do sformułowania wielce prawdopodobnej tezy, że ich pozycja w mieście przez cały ten czas zmniejszyła się tylko z powodu zaniechania możliwych represji względem nich w tym mieście oraz niekonsekwentnego odwoływania się do nich ze strony władzy świeckiej i kościelnej. A możliwości ograniczania społeczności innowierczych właśnie w tym okresie były ogromne. Jednak kilkadziesiąt lat katolickiej przewagi i tak zrobiło tu swoje, skoro parafianami na przełomie lat 1687/1688 są w zdecydowanej większości katolicy. Luteran zaś naliczono prawie 30. Na terenie miejskim nie czują się oni zbyt bezpieczni, toteż udają się do okolicznych wsi, by usłyszeć słowa pocieszenia z ust wędrownych predykan-tów i uczestniczyć w „uczcie Lutra”. Przywiązanie do własnych praktyk religijnych jest godne odnotowania, skoro daje się u nich zauważyć obawę przed rozpoznaniem jako luteran. Nie przestają być również piętnowani i po śmierci, gdyż ich doczesne prochy są grzebane poza miastem, bez jakiegokolwiek ceremoniału. Przy tej okazji katolików nazywa się „prawdziwie wierzącymi”<sup>74</sup>.

Blisko 40 lat powinien już być trwać napór katolicyzmu we wsi Studzionka, jednak jego rezultaty były wciąż nikłe. Kościół parafialny pozostawał tu ciągle w rękach luteran, którzy stanowiąc zdecydowaną większość, odprawiali tu nieustannie swoje nabożeństwa<sup>75</sup>. Taki stan rzeczy spowodował, że wizytator skupił się wyłącznie nad wystrojem wnętrza miejscowej świątyni. Nie ma w ogóle mowy o jakichkolwiek katolikach, nawet w zarządzie parafii. Przykład tej właśnie parafii jest dowodem na to, że stanowczy opór dziedzica pszczyńskiego oraz miejscowej ludności z powodzeniem konkurował z ogólnymi decyzjami władzy świeckiej, jak i ogólnymi tendencjami tego okresu. Przetrawanie tu luteranizmu wskazuje na nieskuteczność środków bogatych i biednych Kościoła katolickiego we wspomaganie odradzania się katolicyzmu w ściśle określonych warunkach, które właśnie tu zaistniały. W Studzionce wszystko pracowało na korzyść wyznania luteranckiego, dlatego ciężko było katolicyzmowi zapuścić tu jakiegokolwiek korzenie. Przy tutejszym opisie znajduje się stwierdzenie: „wszyscy parafianie są luteranami”, po czym jest mowa o 6 osobach – katolikach oraz takowych w rodzinach służby kościelnej. Jednak wspomniani protestanci są bardziej chętni do gromadzenia się po domach przy wędrownych predykantach niż w kościele parafialnym. Trudno więc w tym

<sup>73</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 128.

<sup>74</sup> Tamże, s. 424.

<sup>75</sup> Tamże, s. 425.

przypadku mówić o jakichkolwiek regularnych praktykach religijnych. Wyjątki stanowią tu okazałe pogrzeby, które praktykuje się, zdaniem miejscowego proboszcza, jako wspianą okazję do nawracania na wiarę katolicką. Ciekawe jest również to, że pomimo protestanckiego charakteru całej parafii, biskupi – wrocławski i krakowski chcą sprawować nad nią wyłączną pieczę. Luteranie nie kwapią się również do świadczeń na rzecz parafii, czy to przy remontach, czy to wsparciem materialnym. Dwaj z nich, będący kościelnymi, jako jedyni posiadają klucze do kasy parafialnej. Zaś młodzi luteranie nie uczęszczają do miejscowej katolickiej szkoły<sup>76</sup>, co wydaje się uzasadnione, zważywszy na siłę miejscowej tutejszej społeczności luteranckiej w tym czasie.

Wierność katolicyzmowi społeczności pawłowickiej oraz miejscowych kolarów i fundatorów była znana. Jednak i tu, jak zwracaliśmy już wcześniej uwagę, występują niekatolicy. Co więcej, są w służbie przy miejscowym kościele i raczej nie dziwi to nikogo w związku z ogólną sytuacją w archidiecezji, zaś zwróciło uwagę samego wizytatora. Jeden z nich, Kacper Pielgrzym, jest wymieniany jako bardziej wpływowa osoba w zarządzie parafii, która zwykle bierze w opiekę pozostałych swoich współwyznawców oraz chroni niepokornych katolików przed proboszczem z Pawłowic<sup>77</sup>. To jednak nie zmienia faktu, że wyznaniem panującym w tej parafii był katolicyzm. Był on dodatkowo wspierany moralnie i finansowo przez wpływowych katolików, jak Pawłowscy czy Oppersdorffowie<sup>78</sup>.

W trakcie tej wizytacji naświetlono również stosunki panujące w parafii Pielgrzymowice. Połowa parafian była tu wyznania luteranckiego, połowa katolickiego. Decydującym czynnikiem był w tym przypadku dobrodziej kościoła, Henryk Paczyński z Wielkiej Paczyny – niekatolik. Miejscowi niekatolicy bardziej utożsamiali się z tutejszym kościołem, skoro w nim znajdowali miejsce pochówku i odprawiali swoje nabożeństwa<sup>79</sup>. Wizytator natomiast nic nie wspomina o żyjących tu katolikach i ich praktykach religijnych. Nie ma tu także mowy o ich katolickim duszpasterzu.

Trochę więcej informacji w aktach z tej wizytacji otrzymujemy na temat kościoła filialnego pielgrzymowickiej parafii, w miejscowości Golasowice. Sytuacja była tu całkiem podobna, a sam kościół także znajdował się w rękach niekatolików. Pochówki luteran w jego murach we wcześniejszym okresie też miały miejsce. Mimo że do tego kościoła są przyporządkowane dwie miejscowości: Golasowice i Jarząbkowice, to i tu stosunki wyznaniowe wyglądały tak samo – prawie po równo było tu i katolików, i luteran. I także decydującym czynnikiem są osoby opiekunów kościoła, Mikołaj i Kasper Klochowice, którzy byli luteranami. Wzmianka o różnorakich obrzędach w obu kościołach może prowadzić do wniosku, że na przemian obsługiwało się tu i luteran, i katolików, choć zwykle decydowali o wszystkim ci pierwsi. Dopiero w tym miejscu znajduje się wzmianka o posługującym przy obu kościołach księdzu katolickim. Z liczby osób przystępujących do wielkanocnej spowiedzi świętej można wnioskować, że łącznie w miejscowościach Golasowice i Jarząbkowice liczba nie przekracza kilkaset osób. Znajduje się tu również wzmianka o 3 przypadkach konwersji wyznaniowych w macierzystej parafii pielgrzymowickiej i to z wiary katolickiej na protestancką. Jak więc widać,

<sup>76</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 426.

<sup>77</sup> Tamże, s. 427.

<sup>78</sup> Tamże, s. 428.

<sup>79</sup> Tamże, s. 429.

nawet pomimo możliwości poniesienia różnych kar przez te osoby, takie przypadki nadal się zdarzały. Wielką szkodą, że nie zostały podane ich powody lub okoliczności. Władzy świeckiej i kościelnej zależało przecież na licznych nawróceniach w drugą stronę. I na to właśnie zwraca uwagę gorliwość miejscowego księdza Tomasza Fabriciusa, który w ramach swej pracy duszpasterskiej, jak mówią akta wizytacyjne, nawrócił już 30 osób<sup>80</sup>. W parafii pielgrzymowickiej obaj służący przy kościele są katolikami, natomiast przy golasowickiej filii – jeden katolikiem, drugi luteraninem<sup>81</sup>. Wizytator wspomina o ich oddaniu i przedstawia ich jako godnych zaufania.

Przy opisie stosunków wyznaniowych w parafii Bzie mamy podaną dokładną liczbę katolików – było ich 204. Jednak ciągle większość stanowią tu luteranie, spośród których pochodzi również miejscowy darczyńca kościoła – Jan Grzegorz Franken. Pozostali jednak niechętnie wspomagali tutejszą parafię; nie chcieli też uczęszczać na odbywające się tu katolickie nabożeństwa. Miejscowy proboszcz, ks. Jakub Tłapacz, prowadził jednak tu specyficzną akcję, mającą na celu nawrócić poszczególne osoby na wiarę katolicką. Odbywało się to w czasie jego odwiedzin chorych na terenie parafii. Nic natomiast nie jest powiedziane na temat jej skuteczności – ogólnie się tylko stwierdza, że ma na koncie dwa nawrócenia. Również tu przy kościele służącym jest zaufany luteranin, Mikołaj Jenderka. W zarządzeniach jednak zawarta jest myśl, że na przyszłość proboszcz powinien przyjąć na jego miejsce dwie osoby wyznające katolicyzm<sup>82</sup>.

W tym samym czasie w Krzyżowicach wspólnota parafialna jest podzielona mniej więcej w połowie na katolicką i luterancką. Pomimo że pieczę nad kościołem parafialnym nadal dzierżył niekatolik, pan na Pszczynie, to jednak większe przywiązanie do niego wykazują tu katolicy. Natomiast wspólnota protestancka gromadziła się chętniej nocą po swoich domach i przy własnych pasterzach. W zamian gwarantowali im swoją opiekę i ochronę, co po części może świadczyć o ich niemałych jeszcze wpływach i znaczeniu. Lepiej jednak wyglądała w tym czasie sytuacja ich współbraci w pobliskich Studzionce i Bziu, gdzie te zgromadzenia odbywały się w kościołach parafialnych, formalnie będących w rękach katolickich<sup>83</sup>. Tu już parafianie dysponowali całkiem nową świątynią<sup>84</sup>.

W filialnym kościele w Szerokiej, w porównaniu z poprzednią wizytacją, sytuacja z punktu widzenia Kościoła katolickiego niewiele się poprawiła. Katolicy są tu nieliczni i wraz z niektórymi luteranami na nabożeństwa do kościoła przychodzą rzadko i niechętnie. Akcja rekatolizacyjna dopiero się tu zaczynała wraz z nawróceniem przez miejscowego proboszcza, ks. Grzegorza Augustyna Boscusa, pierwszych ośmiu osób na terenie parafii. Nawet kościelny, będący luteraninem, jest tu przedstawiony jako osoba niewiarygodna. Niechęć miejscowych parafian luteranckiego wyznania do katolickiego proboszcza i zaistniałej sytuacji kościelnej można wywnioskować w głównej mierze z faktu, że pozostawali oni największymi dłużnikami tego filialnego kościoła<sup>85</sup>.

<sup>80</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 429.

<sup>81</sup> Tamże, s. 430.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże, s. 432.

<sup>84</sup> Tamże, s. 431.

<sup>85</sup> Tamże, s. 432.

Od przejścia przez katolicki Kościół świątyni w Warszowicach upłynęło już ponad 30 lat, kiedy po raz trzeci zawitała tu komisja wizytacyjna biskupa wrocławskiego. Jednak postęp katolicyzmu był tu nadal znikomy, szczególnie wśród starszych parafian. Nadal w znakomitej większości parafianie pozostawali protestantami, którzy uczęszczają do tutejszego kościoła głównie na kazania w niedziele i święta<sup>86</sup>. Oprócz tego byli potajemnie zaopatrywani przez wędrownych luteranckich pastorów. Wśród mniejszościowej grupy katolików wymienia się w tym miejscu miejscowych mieszkańców (czwarta część wszystkich) i ponad 100 osób z rodzin służebnych i przybyszów. Miejscowy proboszcz próbował w różny sposób zmienić te proporcje, między innymi przez odprawianie pogrzebów nawet luteranom na sposób katolicki ze wszystkimi honorami. Efekt tego jest niewielki, skoro wśród wielkanocnych penitentów jest jedynie 99 osób, a więc nawet nie wszyscy katolicy<sup>87</sup>. Akta wizytacyjne dość skrupulatnie odnotowują w przypadku tej parafii przejścia poszczególnych osób na katolicyzm czy też na luteranizm. Zaliczają one do sukcesów miejscowego proboszcza, ks. Jana Franciszka Dudecjusza, przekonanie do wiary rzymskokatolickiej troje dzieci, wspomnianych bezimiennie. Jednakże ciągle tu jeszcze dochodzą do skutku konwersje w drugą stronę, przy czym o trzech, powszechnie znanych przypadkach, mówi się tu już imiennie. Obaj kościelni są tu także luteranami<sup>88</sup>.

Z akt trzeciej wizytacji dowiadujemy się, że do parafii boguszowickiej przynależy ludność zamieszkująca osiem i pół wsi. Wizytator nadmienia, że parafianie są katolikami w zdecydowanej większości; wymienia też przy okazji jedynie 20 luteran i jedno małżeństwo żydowskie. To dowodzi, że w posiadłościach klasztoru Cystersów luteranizm nie zakorzenił się zbyt mocno, a wcześniejsza trudna sytuacja macierzystego klasztoru w Rudach akurat nie przełożyła się tu na stałe w znacznym stopniu na stosunki wyznaniowe w samych Boguszowicach i okolicznych wsiach. Tu sytuacja szybciej wracała do normy niż właśnie w Rudach. Dochodziło tu nadal do nawróceń na wiarę katolicką już i tak małej społeczności protestanckiej. Tutejszy obecny proboszcz był przyczyną takowych 4 przypadków<sup>89</sup>. Natomiast o pozostałych innowiercach protokoły milczą.

W przypadku parafii w Rybniku pierwszą wzmiankę o protestantach znajdujemy przy okazji opisu wystroju głównej tutaj świątyni. Mianowicie znajduje się tu informacja, że w kościele nie ma pochowanych żadnych luteran<sup>90</sup>, na co zwróciła uwagę wizytująca komisja. W przypadku rybnickiej parafii wizytator wskazuje na zaangażowanie się katolickich parafian oraz ich wysoką frekwencję na nabożeństwach, szczególnie w okresie wielkiego postu. Także tutaj dochodzi jeszcze do nawróceń, z których na konto miejscowego proboszcza, ks. Jerzego Jana Gzula, zostało zapisanych 10 przypadków. Jednak luteranie w tej miejskiej parafii, podobnie jak w Żorach, mieli większe szanse zachowania swej wyznaniowej tożsamości. Nie dziwi zatem fakt, że jeszcze na początku następnego wieku spotykamy w Rybniku 30 niekatolików<sup>91</sup>. Przy okazji tej wizytacji wspomina się w aktach o kościele filialnym w Popielowie. Nie odbywają się tu nabożeństwa,

<sup>86</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 434.

<sup>87</sup> Tamże, s. 433.

<sup>88</sup> Tamże, s. 434.

<sup>89</sup> Tamże, s. 434.

<sup>90</sup> Tamże, s. 436.

<sup>91</sup> J. Kwaśnik, *Miasta księstwa...*, s. 63.

a już na pewno niekatolickie, gdyż panem okolicznych posiadłości był wówczas niejaki Skrybeński, o którym mówiło się, że był z wyznania kalwinem. Gdyby tak rzeczywiście było, byłby jednym z nielicznych pozostałych tu zwolenników nauki Kalwina. Dalej protokół krótko mówi o jego faktycznej władzy nad miejscowym kościołem. Natomiast nic nie podaje o wyznawanej wierze reszty ludności. Z informacji o pochówku „heretyków” w tym kościele możemy wnioskować o porażnej liczbie żyjących tu niekatolików. O dokładnej ich liczbie lub określonym wyznaniu, jak i o ludności katolickiej protokół milczy. Również w aktach tej wizytacji znajdujemy nieliczne informacje na temat kościoła filialnego, a właściwie kaplicy, w Jankowicach Rybnickich. O okolicznej ludności zatem niewiele wiemy, z wyjątkiem tego, że wszyscy zmarli są chowani na cmentarzu wokół kościoła. Wśród tutejszych parafian wykształciła się wielka pobożność eucharystyczna, która oczywiście miała związek z historią założenia tutejszej kaplicy. Ten kult sprawia, że nawet na nieliczne nabożeństwa tu odprawiane gromadzą się tłumy ludności wyznania katolickiego, nie tylko z najbliższej okolicy<sup>92</sup>.

Jak widać, reformacyjne nowinki religijne najszybciej rozchodziły się pośród mieszczan, głównie żorskich. Natomiast na wsiach ziemi pszczyńskiej potrzebna była ingerencja tutejszych właścicieli ziemskich, a później osiadłych tu ewangelickich pastorów. Prawo patronatu w rękach Promniców wielce sprzyjało luteranizmowi. Na to, między innymi, zwracali uwagę przybywający tu wizytatorzy. I tu można wykazać istotną różnicę pomiędzy pszczyńskim państwem stanowym a księstwem opolsko-raciborskim. Na tym drugim terenie fala reformacyjna nie poczyniła aż takich postępów, co wpłynęło na jej szybki, powszechny zanik wśród okolicznej ludności wskutek zabiegów strony katolickiej. Habsburskie rozporządzenia wydawały się tutaj skuteczniejsze wobec osób mniej zaangażowanych w sprawy religijne. Habsburgowie bardzo mocno zasłużyli się, bezpośrednio lub za pośrednictwem swych urzędujących przedstawicieli, dla restauracji katolicyzmu na tych terenach. Czym swobodniej wykonywali tu swoje rządy, tym katolicyzm czynił większe postępy. W poszczególnych parafiach decydujące znaczenie miał też patron kościoła, głównie tam, gdzie zamieszkiwała w połowie ludność katolicka i w połowie protestancka. Zwykle miejscowe świątynie wznosili katolicy i to oni byli bardziej z nimi związani, zaś luteranizm z czasem był wypierany do kręgów domowych lub „odstępów leśnych”. Również osoba duszpasterza mogła luteran do katolicyzmu albo dobrze usposobić, dając w przyszłości szansę na ich powrót, albo trwale zniechęcić lub nawet uczynić wrogiem. Czasy reformacji i wojen religijnych wiele zmieniły, co także widać na podstawie protokołów. Społeczeństwo zubożało też po względem materialnym, co później przekładało się na finansowanie spraw parafialnych, jak i moralnym. W tym właśnie okresie zauważalny jest także zanik niektórych świadczeń na rzecz Kościoła, w tym głównie dziesięciny. Inaczej natomiast rzecz się miała z zaniebdywanym dotąd kultem religijnym. Zaczynał właśnie powoli się odradzać po stronie katolickiej, zaś nie małał po luteranckiej.

---

<sup>92</sup> J. Jungnitz, *Visitationsberichte...*, Bd. 2, Tl. 1, s. 436.

ANDRZEJ JĘDRAL

Warszawa

## **KSIĘGA MIEJSKO-MYSŁOWSKA Z XVIII W. – OPIS ŹRÓDŁA**

Przedmiotem niniejszego artykułu jest księga zawierająca zapisy posiedzeń władz miejskich Mysłowic, od 1769 r. określanych mianem magistratu.<sup>1</sup> Jej pełny tytuł, umieszczony na karcie tytułowej, brzmi: *Księga Miejsko Mysłowska w ktorej się Nowo Mieszczanie po odłożeniu Przysięgi na prawo Miejskie w Pisuią, y Akta ab [!] anno 1773 od roku 1771 Dnia 27 Grudnia*. Niżej będziemy posługiwać się skróconą formą tytułu *Księga miejsko-mysłowska*. Oryginał księgi znajduje się w Dziale Miejskim Centralnego Muzeum Pożarnictwa w Mysłowicach-Słupnej. Jej fragment został opublikowany w czasopiśmie „Życie Mysłowic”, przygotowany do druku przez p. Antoniego Piwowarczyka.<sup>2</sup>

*Księga miejsko-mysłowska* jest kontynuacją wcześniejszej księgi miejskiej Mysłowic, opracowanej i wydanej drukiem przez prof. Antoniego Barciała.<sup>3</sup>

Na pierwszym miejscu pośród opracowań podobnych źródeł, głównie ze względu na podobieństwo miast, których dotyczą, oraz ich bliskość geograficzną wobec Mysłowic, należy wymienić *Protokolarz miasta Woźnik*, opublikowany przez L. Musioła i S. Rosponda,<sup>4</sup> oraz *Akta miejskie Tarnowskich Gór od końca XVI do roku 1740*, wydane przez A. Kowalską.<sup>5</sup> Poza tym wydano pozycje dotyczące miast spoza Śląska, niekiedy o podobnym statusie, lub większych, bardziej od Mysłowic oddalonych niż dwa poprzednie, znajdujących się obecnie w granicach Polski lub niegdyś stanowiących jej część. Należą tutaj m.in.: *Acta consulria civitatis Bidgostensis 1671–1675*,<sup>6</sup> *Akta radzieckie rzeszowskie 1591–1634*<sup>7</sup> oraz *Księga radziecka miasta Drohobycza*<sup>8</sup>.

Wbrew zamieszczonej na karcie tytułowej nazwie, interesujące nas źródło obejmuje zapisy z lat 1771–1780. Większość spraw zawiera się jednak w przedziale czasowym grudzień 1771–czerwiec 1774.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> A. Sulik, *Historia Mysłowic do roku 1922*, Mysłowice 2000, s. 66.

<sup>2</sup> Informacje uzyskane dzięki uprzejmości p. Antoniego Piwowarczyka.

<sup>3</sup> *Protokolarz albo „Czerwona księga Mysłowic”*, red. A. Barciał, Mysłowice 2002.

<sup>4</sup> *Protokolarz miasta Woźnik*, oprac. L. Musioł, S. Rospond, Wrocław 1972.

<sup>5</sup> *Akta miejskie Tarnowskich Gór od końca XVI wieku do roku 1740*, oprac. A. Kowalska, Katowice 1993.

<sup>6</sup> *Acta consulria civitatis Bidgostensis 1671–1675*, cz. 1, oprac. Z. Guldon, R. Kabaciński, Bydgoszcz 1967, cz. 2, Bydgoszcz 1969.

<sup>7</sup> *Akta radzieckie rzeszowskie 1591–1634*, oprac. A. Przyboś, Wrocław–Kraków 1957.

<sup>8</sup> *Księga radziecka miasta Drohobycza*, oprac. H. Polackówna, Lwów 1936.

<sup>9</sup> Tekst *Księgi miejsko-mysłowskiej* został opracowany przez autora niniejszego artykułu i umieszczony w aneksie do pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jerzego Myszora, obronionej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: A. Jędral, *Życie codzienne Mysłowic na podstawie księgi magistrackiej z lat 1771–1780*, Warszawa 2002.

Przy opracowywaniu tekstu posłużono się fotokopią oryginału, użyczoną przez ks. prof. Jerzego Myszora. Fotokopia zawiera reprodukcję okładki książki (brak na niej napisów, czy też znaków innego typu; można wnioskować, że źródło jest oprawione w skórę – okładka jest nieco zniszczona), karty tytułowej oraz właściwych kart, w liczbie 72 oraz 4 wpisów o charakterze luźnych notatek, odbitych na podkładzie z kart właściwych (dwie z nich odbite są na podkładzie z karty nr 7, a dwie pozostałe na podkładzie z karty nr 12). Karty posiadają własną paginację.

Zapiski, począwszy od karty nr 1, aż do karty nr 67, obejmujące okres od 27 XII 1771 do 27 VI 1774 r., prowadzone były w języku polskim. Nie do końca posiadają one układ chronologiczny. Ponadto w nagłówku do karty 48 widnieją słowa: „W Niesienie do Protokołu z aktów osobnych”, co w tym przypadku zdaje się usprawiedliwiać brak chronologii. Dzięki takiej informacji można ponadto przyjąć, że oprócz naszego źródła istniały jeszcze inne księgi miejskie, prowadzone równoległe przez magistrat. O takim stanie rzeczy świadczy również stwierdzenie pojawiające się w sprawie z 27 V 1774 r. (k. 64–65), gdzie magistrat potwierdza wysłuchanie przez siebie przysięgi świadka, „która stoi w Protokule Złotym wypisana [...]”.

Wspomniany brak chronologii może nasuwać przypuszczenie, że *Księga miejsko-mysłowska* posiadała charakter czystopisu, tj. notatki w niej się znajdujące nie były sporządzane na bieżąco. Być może wnoszono do niej co ważniejsze sprawy notowane np. w jakiegoś rodzaju brulionie.

Dwie spośród wspomnianych wcześniej czterech luźnych notatek, odbite na podkładzie z karty nr 7, pisane są po polsku, tą samą ręką, co reszta tekstu z lat 1771–1774. Dotyczą najpewniej długów poszczególnych mieszczan na rzecz miasta. Oprócz określenia daty ich powstania, trudno również ustalić, w jakiej kolejności wobec siebie powinny być one ułożone i czy jedna z nich może być kontynuacją drugiej.

Karty nr 80 oraz 81–82, pochodzące z 2 i 6 XII 1780 r., pisane są natomiast w języku niemieckim i już inną ręką niż teksty polskie. Spod pióra tego samego pisarza miejskiego (w tekście zwanego „notariuszem”) pochodzą dwie kolejne spośród wspomnianych już wcześniej luźnych notatek, odbite na podkładzie z karty nr 12. Widnieje na nich data 17 XI 1780 r. Stanowią one logiczną całość i dotyczą obecności mieszczan na pogrzebie pana Mysłowic, Wincentego Mieroszewskiego. W przeciwieństwie do kart 80–82, powyższe notatki pisane są w języku polskim.

W *Księdze miejsko-mysłowskiej* brakuje niektórych kart, są to karty o numerach: 9, 10, 13, 15, 16, 32, 33. Brakuje także pisanych w języku niemieckim kart nr 68–79, które zostały wycięte.<sup>10</sup>

Wobec faktu, iż karty nr 68–79 powstały właśnie w języku niemieckim, zastanawiającym wydaje się, że dwie notatki, bliskie czasowi powstania akt nr 80–82, a dotyczące lat późniejszych niż brakujące karty 68–79, pisane były po polsku.

Sprawy, których treść została zapisana w języku polskim, posiadają nagłówki pisane w sposób mieszany, tzn. przy użyciu słów łacińskich i polskich, po łacinie, przy użyciu słów łacińskich w transkrypcji polskiej (k. 49 i 50), po polsku oraz, w dwóch przypadkach, przy użyciu słowa niemieckiego (k. 5 i 63). W polskich tekstach występują liczne słowa i zwroty łacińskie, a także wyrazy niemieckie.

Tekst polski, jak i karty niemieckie nie zawierają wielu skreśleń – wszystkie znajdujące się w tekście dokonane zostały ręką piszących je notariuszy – Jana

<sup>10</sup> Informacja uzyskana dzięki uprzejmości p. Antoniego Piwowarczyka.

Schuberta (dla kart w języku polskim) oraz Sarganka (brak w tekście imienia – dla kart niemieckich). Natomiast dość licznie występują podkreślenia naniesione ręką pierwszego ze wspomnianych pisarzy miejskich. Podkreślenia dotyczą przede wszystkim nagłówków lub ich części – w większości przypadków dat rocznych, a także formuł końcowych. Podkreśleniem zaznaczany bywa także koniec danego wpisu, np. orzeczenie magistratu lub jakaś szczególnie ważna z zanotowanych w tekście informacji. Podkreślano również – choć nie zawsze – cyfry paginacji kart lub liczby porządkowe, np. jeśli chodzi o listę osób przystępujących do licytacji. Także w przypadku spraw spornych, czy też oskarżeń o pomówienie, nagłówki określające wypowiedzi procesujących się stron zaopatrzone są w podkreślenie. Często też podkreślano ostatnie nazwisko z listy członków magistratu obecnych na danym posiedzeniu; było to z reguły nazwisko pisarza miejskiego.

Na kartach polskich występują także podkreślenia dokonane późniejszą ręką, ale już w znacznie mniejszej liczbie. W tekście obecne są również skróty: dotyczą one głównie waluty używanej wówczas w Mysłowicach. Występują także w przypadku nagłówków, gdzie najczęściej zastępuje się odpowiednim znakiem słowo „dzień” lub też skraca nazwę miesiąca, w którym dany zapis powstał. Formy skrócone występują także w tekście właściwym lub w formułkach końcowych – np. skracanie słowa „notarius” przy podpisie pisarza miejskiego, czy też skracanie imion bądź to członków władz miejskich, których nazwiska widniały pod danym aktem, bądź imion poszczególnych mieszczan występujących w danych sprawach. Po niektórych orzeczeniach magistratu występuje także skrót „LS” („locus sigilli”) wpisany w koło, co oznacza miejsce na pieczęć. Na niektórych z kart zauważamy również plamy pochodzenia atramentowego.

Treść księgi myślowickiej pozwala nam odtworzyć, chociażby w części, skład magistratu. Na jej kartach występują: burmistrz Jan Krupski oraz radny Sebastian Łubina (k. 1), landwójt Mateusz Jelonek, radny Maciej Miedniak, przysięgli Woch (Wojciech?) Tabak oraz pisarz miejski Jan Schubert (k. 3–4);<sup>11</sup> we wszystkich sprawach z pozostałych kart spisanych w języku polskim (k. 5–61) tworzyli go: burmistrz Andrzej Ratuszny, radny Daniel Leichter, landwójt Jakub Kempinski oraz wspomniany już pisarz miejski Jan Schubert. Co prawda na posiedzeniu spisanym na k. 61 nowym landwójtem został wybrany Sobiesław Grądziel, ale na kartach księgi jego nazwisko nie widnieje pod żadnym z następnym aktów, głównie z tego powodu, że nie było już później pod żadną z pisanych po polsku notatek wyszczególnionego grona, które owe sprawy rozpatrywało. Jedynie na k. 63 przy okazji poświadczenia faktu odebrania (27 IV 1774 r.) przez sołtysa imielińskiego z rąk burmistrza (zapewne Andrzeja Ratusznego) depozytu, złożonego przez (Antoniego?) Dzieszlowskiego – z przeznaczeniem na spłacenie długu za Michała Kucharskiego – wspomniano, że nastąpiło to w obecności pisarza (Schuberta) oraz radnego Daniela Leichtera. Natomiast pod koniec sprawy z 27 VI 1774 r. (karty nr 65 i 66) jest mowa o Danielu Leichterze jako o myślowickim burmistrzu. Może to prowadzić do wysunięcia przypuszczenia, iż przynajmniej podczas rozpatrywania dwóch ostatnich spraw, z kart 65–67 (obie pochodzą z 27 VI 1774 r.) – a być może również przez lata, których dotyczyły następne karty usunięte z naszego źródła – na czele władz miejskich stał właśnie Daniel Leichter. Natomiast na karcie nr 80, pisanej w języku niemieckim, magistrat składał się z: (Jana?) Krupskiego (bur-

<sup>11</sup> Jego imię występuje jedynie w końcowej części aktu z 8 XI 1773 r., przy okazji zawarcia inter-cyzy (umowy przedmałżeńskiej), zanotowanej na kartach nr 50–51.



mistrz?), (Daniela?) Leichter (radny?), (Macieja?) Miedniaka (landwójt?) oraz pisarza miejskiego Sarganka. Identyczny skład władz miejskich występuje również na drugiej z luźnych notatek odbitych na podkładzie z k. nr 12 (oznaczonej przez nas literą „D”), pochodzącej z 17 XI 1780 r.

Pisownia nazwisk nie jest w naszym źródle jednolita; ponadto w przypadkach, kiedy występujący na jego kartach ludzie złożyli podpisy własnoręcznie, co występuje bardzo rzadko, pojawiają się różnice w pisowni nazwiska pomiędzy autografem, a jego zapisem dokonany przez pisarza miejskiego.

## 1. *Księga miejsko-mysłowska* na tle innych ksiąg podobnego typu

Poniżej skupimy się na podobieństwach i różnicach występujących pomiędzy *Księgą miejsko-mysłowską* a źródłami pochodzącymi z Woźnik i Tarnowskich Gór.

Protokolarz Woźnik, jako najstarszy, obejmuje lata 1483–1598, podczas gdy zapiski z Tarnowskich gór dotyczą lat 1597, 1700 i 1740, a w jednym przypadku występuje nawet sprawa z 7 VI 1770 r. (k. 9 v., s. 66–67), chociaż być może jest to po prostu błąd w druku. Na tym tle protokoły posiedzeń magistratu Mysłowic jawią się jako zabytek znacznie późniejszy (jak wiemy, dotyczą one okresu 1771–1780).

Fakt pewnej – momentami znacznej – różnicy czasowej między każdym ze źródeł zdaje się nie odgrywać większej roli, ponieważ funkcjonowanie władz miejskich w przeważającej większości ośrodków zarówno w Polsce, jak i na interesującym nas Śląsku (także w każdej z trzech powyższych miejscowości) było wtedy jeszcze oparte na wzorach prawa magdeburskiego. Ponadto bliskość położenia tych miast względem siebie, a także ich niewielkie rozmiary, zdają się jeszcze bardziej potwierdzać wzajemne podobieństwo.

Oczywiście, można by się zapewne doszukać pewnych formalnych różnic w charakterze tych zapisków, mogących wystąpić w zależności od stopnia posiadanego przez miasto samorządu oraz rodzaju urzędujących tam władz miejskich; należy tutaj zaznaczyć, że począwszy od XVI do końca XVIII w. istniała na Śląsku tendencja do ograniczania samodzielności miast, głównie przez właścicieli prywatnych, lecz również przez urzędników państwowych.<sup>12</sup> W przypadku Mysłowic, w latach, których dotyczy *Księga miejsko-mysłowska*, mamy do czynienia z połączeniem rady i ławy miejskiej w jeden urząd zwany magistratem; w Woźnikach podobny stan rzeczy zaistniał po znalezieniu się przez nie pod zwierzchnością pruską, czyli półtora wieku później niż lata, których dotyczy *Protokolarz miasta Woźnik*.<sup>13</sup> Natomiast tekst pochodzący z Tarnowskich Gór to *Protokoły urzędu wójtowskiego* (ławy) oraz *Protokoły posiedzeń władz miejskich* (rady), co wskazuje, że oba urzędy istniały tam niezależnie od siebie i obradowały oddzielnie.

Ciekawą rzeczą jest, że księga myśłowicka obejmuje okres zaledwie 10 lat, a większość spraw – o czym była już mowa wyżej – zawiera się w przedziale czasowym grudzień 1771– czerwiec 1774. Zastanawiający wobec tego wydaje się fakt, że w ciągu niespełna 3 lat powstało aż 85 akt, podczas gdy np. protokolarz

<sup>12</sup> J. K w a k, *Miasta księstwa opolsko-raciborskiego w XVI–XVIII w.*, Opole 1977, s. 77; A. S u l i k, *Historia Mysłowic do roku 1922*, Mysłowice 2000, s. 35, 66.

<sup>13</sup> L. M u s i o ł, *Woźniki – Dzieje miasta od czasów najdawniejszych do połączenia z macierzą w roku 1922*, Opole 1971, s. 52.

Woźnik, obejmując prawie 120 lat, liczy niespełna trzy razy więcej spraw. Może to nas prowadzić do wniosku o mniej spokojnym charakterze myśłowicz na tle mieszkańców dwóch pozostałych miast – zwłaszcza zważywszy (jak zobaczymy w poniższej tabeli 1) na większą liczbę spraw spornych i obyczajowych – a także być może o ich większej aktywności na niwie sądowniczej. Można również domniemywać, że w latach wcześniejszych, tak jak na przykład w czasach, których dotyczy protokolarz Woźnik, niektórych czynności prawnych nie prowadzono przed magistratem lub przynajmniej nie zawsze wpisywano je do ksiąg miejskich (przykład mogący o tym świadczyć znajdziemy zaraz poniżej, odnośnie do spraw z księgi woźnickiej, dotyczących kupna – sprzedaży). Wtedy znacznie większą ilość akt w *Księdze miejsko-myśłowskiej* można by tłumaczyć upowszechnieniem się pod koniec XVIII w. instytucji zapisywania spraw toczących się przed miejskimi urzędami w księgach miejskich.

Odnośnie do zawartości ksiąg, w niektórych przypadkach bardzo trudno jest ustalić, jaki właściwie dana sprawa ma charakter; aby ułatwić zadanie ich klasyfikacji, przyjęto podział na siedem widocznych w poniższej tabeli kategorii.

Kryterium spraw o długi, czy dotyczących obrotu ruchomościami i nieruchomościami wydaje się dość jasne. Do tej drugiej kategorii zaliczono umowy kupna, cesje – prawne przekazania majątku kupującemu, po otrzymaniu przez sprzedającego pełnej zapłaty – a także notatki mówiące o uiszczeniu należności za zakupione dobra. W Woźnikach zdarzały się także prośby o wpisanie do ksiąg już kupionych nieruchomości, tzn. umowy kupna nie były zawierane przed władzami miejskimi, ale dopiero później potwierdzane w ich obecności przez zainteresowane strony.

W przypadku długów, włączono w ich obręb wszelakie wpisy, mające przypominać na przyszłość o zaległościach finansowych jednych mieszczan wobec drugich, a także notatki o zapłaceniu długów przez wierzycieli oraz skargi na niepłacących dłużników, łącznie z domaganiem się zlicytowania ich majątku w celu otrzymania należności, jak to ma miejsce np. w księdze myśłowickiej.<sup>14</sup>

Jeśli chodzi o sprawy spadkowe, to zaliczono do nich (szczególnie w przypadku Woźnik) dobrowolne ugody, dotyczące spłacenia praw krewnych do dziedziczonych dóbr przez występującą przed władzami miejskimi osobę. Odnotowujemy również posunięcia mające na celu zabezpieczenie majątku dziedziczonego po rodzicach przez niepełnoletnie dzieci oraz wyznaczenie im przez władze miejskie opiekunów prawnych.<sup>15</sup> W przypadku Myśłowic do kategorii spadków zaliczono także dwie sprawy ewidentnie sporne, ale dotyczące kwestii dziedziczenia po zmarłych osobach, co determinuje niejako ich zaliczenie do powyższej grupy.<sup>16</sup>

W przypadku spraw obyczajowych chodzi najczęściej o obmowę, pobicia lub zranienia, a także – w przypadku Woźnik (sprawa nr 73)<sup>17</sup> – o cudzołóstwo, które w tym przypadku zdaje się wykraczać poza – jak zauważamy w innych miejscach – ramy pomówień (chodzi o oskarżenie przed panem, wójtem i radą pisarza z Siewierza o uwiedzenie dziewczyny, której – jak się zdaje – był opiekunem).

<sup>14</sup> *Księga miejsko-myśłowska*, Akt z 27 VIII 1773 r., k. 43–44.

<sup>15</sup> *Protokolarz miasta Woźnik...*, (wpis nr 119), s. 115, 116; *Księga miejsko-myśłowska*, Akt z 28 XII 1773, k. 57; *Akta miejskie Tarnowskich Gór...*, Akty z: 19 II 1700 r., k. 1 v., s. 47; 10 III 1700 r., k. 3, s. 50.

<sup>16</sup> *Księga miejsko-myśłowska*, Akty z: 24 V 1773 r., k. 35; 27 V 1774 r., k. 64–65.

<sup>17</sup> *Protokolarz miasta Woźnik...*, s. 94.

Mówiąc natomiast o darowiznach, należy zaznaczyć, że w księdze myśłowickiej nie występują one wcale. W Woźnikach odnotowujemy za to darowizny „czystego typu”, jak np. akty przekazania majątku na rzecz kościoła (wpisy: 1, 43, 46),<sup>18</sup> czy darowizny dokonane pomiędzy mieszczanami (98, 131, 142)<sup>19</sup> lub pomiędzy mieszczanami a panem (135, 234).<sup>20</sup> Przeważającą większość stanowią jednak czynności prawne dotyczące przekazania majątków przez teściów zięciom (14, 18, 24, 29, 39, 42, 60), rodziców córkom i ich mężom (103 i 109), a w jednym wypadku przez stryja bratankowi (22), w zamian za zapewnienie szacunku i mieszkania w przekazanym domu aż do śmierci (tzw. dożywocia).<sup>21</sup> Mamy tu także do czynienia z jedną darowizną rodziców na rzecz syna, z zaznaczeniem jednak, że ma on spłacić prawa młodszego brata do otrzymanego majątku (23).<sup>22</sup> Dostrzegamy też dwa przypadki rozporządzeń dotyczących ziemi, na wypadek śmierci właściciela (10, 13).<sup>23</sup> Napotykamy także – zarówno w Woźnikach, jak i w Tarnowskich Górach – przypadki podziału majątku przez rodzica między dzieci.<sup>24</sup>

**Tabela 1. Liczba i rodzaj spraw odnotowanych w księgach miejskich Myśłowic, Woźnik oraz Tarnowskich Gór**

Rodzaje zanotowanych spraw	Kupno – sprzedaż	Długi	Spadkowe	Darowizny	Sporne	Obyczajowe	Notatki okolicznościowe	Ogółem
<i>Księga miejsko-mysłowska</i>	4	13	5	–	17	24	22	85
<i>Protokolarz miasta Woźnik</i>	80	14	89	26	–	19	17	245
<i>Akta miejskie Tarnowskich Gór</i>	22	49	11	5	15	8	41	151

Kolejne kryterium, jeśli chodzi o zapiski władz miejskich, to sprawy sporne. W Myśłowicach dotyczą one głównie konfliktów względem nieruchomości;<sup>25</sup> występuje ponadto jeden przypadek przyznania prawa bliższości, jeśli chodzi o ziemię (w przypadku gdyby posiadacz chciał ją sprzedać, wówczas druga strona sporu ma posiadać prawo pierwokupu).<sup>26</sup> Mowa także o nie wywiązaniu się przez teściową

<sup>18</sup> *Protokolarz miasta Woźnik...*, s. 53, 78–80.

<sup>19</sup> Tamże, s. 106, 121, 122, 127.

<sup>20</sup> Tamże, s. 123, 124, 167.

<sup>21</sup> Tamże, s. 60, 61, 63, 64, 67, 68, 70, 76–78, 88, 109, 111, 112.

<sup>22</sup> Tamże, s. 67.

<sup>23</sup> Tamże, s. 58–61.

<sup>24</sup> *Akta miejskie Tarnowskich Gór...*, Akt z 29 III 1700 r., k. 4 v., s. 53, 54; *Protokolarz miasta Woźnik...*, (wpis nr 115), s. 114, 115.

<sup>25</sup> *Księga miejsko-mysłowska*, Akty z: 17 IX 1772 r., k. 2–3; 27 XII 1773 r., k. 5; 27 XII 1773 r., k. 7; 3 II 1773 r., k. 14; 11 VI 1773 r., k. 38; 16 VI 1773 r., k. 38; 15 XII 1773 r., k. 52–53.

<sup>26</sup> Tamże, Akt z 27 XII 1773 r., k. 8.

z umowy zawartej w intercyzie (miała przekazać zięciowi plac pod budowę domu),<sup>27</sup> zatargach międzysąsiedzkich<sup>28</sup> oraz kłótni między braćmi.<sup>29</sup>

W księdze woźnickiej natomiast brak wpisów, które można by jednoznacznie włączyć do kryterium spraw spornych: najczęściej występują bowiem gotowe orzeczenia – wyroki w sprawach, które noszą taki charakter, ale dotyczą przede wszystkim spadków, spraw o długi, obmowę itp.

Jeśli chodzi o Tarnowskie Góry, to powyższy typ zapisów obejmuje kwestie zajęcia mienia,<sup>30</sup> sporu o przeniesienie gospody czeladniczej,<sup>31</sup> zarzutu kupna kradzionych rzeczy,<sup>32</sup> pomocy w ucieczce chłopu pańszczyźnianemu i kupna od niego kradzionych rzeczy,<sup>33</sup> oskarżenia przez cech kuśnierzy człowieka spoza miasta o bezprawne sprzedawanie czapek,<sup>34</sup> protestu księdza wobec decyzji kantora o odejściu,<sup>35</sup> sporów sąsiedzkich,<sup>36</sup> pretensji o sprzedaż z pominięciem prawa pierwszeństwa,<sup>37</sup> i na koniec protestu powoda wobec nie stawienia się pozwanego na rozprawę oraz prośby o obciążenie go kosztami postępowania.<sup>38</sup> Do grona powyższych spraw wliczono również jedną o charakterze karnym,<sup>39</sup> zawierającą konsekwencje (m.in. w postaci kary więzienia) wyciągnięte wobec mieszczanina – katolika za jego niedbały i lekceważący stosunek wobec procesji na Boże Ciało.

Mianem notatek okolicznościowych określono sprawy bardzo różniące się pod względem jakościowym. Tworzą one niejako zbiór wszelkich wpisów, które trudno przyporządkować do pozostałych kategorii. Postaramy się prześledzić z grubszą ich treść dla każdej z trzech pozycji.

W zapiskach z Woźnik, na ogólną liczbę 245, zanotowano 17 takich spraw. Dotyczą one wymian (2 przypadki – są to sprawy nr 89, 158),<sup>40</sup> pożyczki (116),<sup>41</sup> zastawu mienia (78);<sup>42</sup> występują także ugody (2 przypadki: 37, 68), okoliczności, których zawarcia nie są dla nas jasne;<sup>43</sup> jedno oświadczenie o poniechaniu dalszych pretensji w jakiejś sprawie, której przedmiotu na podstawie tekstu nie możemy wywnioskować (88)<sup>44</sup>, oraz umowa zawarta przed panią miasta, a dotycząca sołtysostwa w podwoźnickiej wsi, na wypadek zniszczeń, mogących jej dotknąć bądź na skutek wojny, bądź ze strony pana (44).<sup>45</sup> Do tej samej kategorii należą także takie sprawy, jak rozkaz księcia opolskiego, aby wpisać do ksiąg wszystkich

<sup>27</sup> *Księga miejsko-mysłowska*, Akt z 3 II 1773 r., k. 14.

<sup>28</sup> Tamże, Akt z 16 VII 1773 r., k. 39, 40.

<sup>29</sup> Tamże, Akt z 28 IX 1773 r., k. 45, 46.

<sup>30</sup> *Akta miejskie Tarnowskich Gór...*, Akty z: 29 III 1700 r., k. 4 v., s. 53; 3 V 1700 r., k. 7–7 v., s. 61, 62; 5 V 1700 r., k. 8, s. 63; 1 IX 1740 r., k. 415–415 v., s. 143, 144.

<sup>31</sup> Tamże, Akt z 25 I 1740 r., k. 358 v.–360, s. 99–101.

<sup>32</sup> Tamże, Akty z: 10 II 1597 r., k. 4, s. 29, 30; 20 III 1700 r., k. 3 v.–4, s. 52.

<sup>33</sup> Tamże, Akt z 7 VI 1770 r., k. 9 v., s. 66, 67.

<sup>34</sup> Tamże, Akt z 24 IX 1700 r., k. 21, s. 88, 89.

<sup>35</sup> Tamże, Akt z 25 I 1740 r., k. 356, s. 98.

<sup>36</sup> Tamże, Akty z: 19 IX 1740 r., k. 418 v., s. 148; 26 IX 1740 r., k. 420 v., s. 150, 151.

<sup>37</sup> Tamże, Akt z 19 VII 1700 r., k. 13, s. 73.

<sup>38</sup> Tamże, Akt z 24 III 1700 r., k. 4, s. 53.

<sup>39</sup> Tamże, Akt z 17 VI 1700 r., k. 11–11 v., s. 70–72.

<sup>40</sup> *Protokolarz miasta Woźnik...*, s. 101, 102, 134, 135.

<sup>41</sup> Tamże, s. 115.

<sup>42</sup> Tamże, s. 96, 97.

<sup>43</sup> Tamże, s. 75, 76, 92.

<sup>44</sup> Tamże, s. 101.

<sup>45</sup> Tamże, s. 79.

mieszkańców Woźnik posiadających prawo miejskie (52),<sup>46</sup> zapis dotyczący należności poszczególnych mieszczan z tytułu opłat miejskich (53),<sup>47</sup> odnotowanie wydatków urzędników miejskich na „oprawę kościelną” (zapewne chodzi tu o renowację kościoła: 143, 144),<sup>48</sup> fakt wniesienia opłat na rzecz kościoła przez kilku mieszczan (110),<sup>49</sup> stawienie się przed władzami miejskimi poręczycieli za osoby nowo przyjęte do prawa miejskiego (4),<sup>50</sup> a także zobowiązanie jednego z mieszczan co do płacenia określonego czynszu na rzecz miasta (127),<sup>51</sup> czy zapis pewnej kobiety, świadczący, że ktokolwiek obejmie w posiadanie po jej śmierci należący do niej obecnie majątek, ma płacić miastu określony czynsz (118).<sup>52</sup> Znajduje się tutaj także postanowienie ustępującej rady, aby każda następna, zdając swój urząd, pozostawiała pewną sumę pieniędzy na potrzeby miasta (106).<sup>53</sup>

Jeśli chodzi o Tarnowskie Góry, to w kategorii notatek okolicznościowych, których jest znacznie więcej niż w przypadku Woźnik (nie 17, ale już 41), znajdują się m.in. różne rozporządzenia rady, np. na temat konieczności prowadzenia danej sprawy, pożyczki udzielonej przez radę, ustanowienia nowego leśniczego,<sup>54</sup> wyboru przedstawicieli gminy do prowadzenia rozmów z hrabią w celu zawarcia ugody,<sup>55</sup> czy postanowienia dotyczące dzierżaw miejskich<sup>56</sup> lub notatka o przekazaniu miastu młyna przez urzędy wyższej instancji.<sup>57</sup> Mamy tu także zapisy na temat umów ślubnych,<sup>58</sup> zaręczyn,<sup>59</sup> przyjęć do prawa miejskiego,<sup>60</sup> wpisy o zdaniu rachunków przez kasjerów miejskich za dany rok,<sup>61</sup> wydanie „listów urodzenia” (zaświadczeń o pochodzeniu z prawego łoża),<sup>62</sup> kontrakt miasta z murarzem,<sup>63</sup> zdanie przez cechy „rachunków” do zatwierdzenia przez radę,<sup>64</sup> prośby o ustalenie przez radę kuratora (opiekuna, występującego w czynnościach prawnych w imieniu kobiety),<sup>65</sup> czy też sprawa o charakterze wręcz przeciwnym, mianowicie zwolnienie przez sieroty swoich dotychczasowych opiekunów z ich obowiązków.<sup>66</sup>

Notatki okolicznościowe, jeśli chodzi o *Księgę miejsko-mysłowską*, składają się z zestawienia osób przyjętych do prawa miejskiego,<sup>67</sup> wpisu dotyczącego zawarcia kontraktu z majstrem na wykonanie kotła do browaru miejskiego,<sup>68</sup> a potem

<sup>46</sup> *Protokolarz miasta Woźnik...*, s. 82, 83.

<sup>47</sup> Tamże, s. 83, 84.

<sup>48</sup> Tamże, s. 127, 128.

<sup>49</sup> Tamże, s. 112.

<sup>50</sup> Tamże, s. 55.

<sup>51</sup> Tamże, s. 120.

<sup>52</sup> Tamże, s. 115.

<sup>53</sup> Tamże, s. 110, 111.

<sup>54</sup> *Akta miejskie Tarnowskich Gór...*, Akt z 17 II 1700 r., k. 1, s. 46, 47.

<sup>55</sup> Tamże, Akt z 25 XI 1700 r., k. 21 v., s. 90, 91.

<sup>56</sup> Tamże, Akt z 21 VII 1700 r., k. 13 v.; s. 73, 75.

<sup>57</sup> Tamże, Akt z 29 IV 1700 r., k. 6, s. 58.

<sup>58</sup> Tamże, Akt z 10 III 1700 r., k. 2 v., s. 49, 50.

<sup>59</sup> Tamże, Akt z 27 IX 1700 r., k. 15 v., s. 79.

<sup>60</sup> Tamże, Akty z: 11 VI 1700 r., k. 10 v., s. 69; 10 XII 1700 r., k. 23 v., s. 93.

<sup>61</sup> Tamże, Akt z 5 VIII 1700 r., k. 14 v., s. 77.

<sup>62</sup> Tamże, Akty z: 14 X 1700 r.; 15 X 1700 r., k. 24 v., s. 93.

<sup>63</sup> Tamże, Akt z 15 II 1740 r., k. 365, s. 108.

<sup>64</sup> Tamże, Akty z: 7 III 1740 r., k. 369 v.–370 v., s. 111, 112; 18 III 1740 r., k. 371 v., s. 113; 28 III 1740 r., k. 377–377 v., s. 115–118.

<sup>65</sup> Tamże, Akty z: 18 V 1740 r., k. 396, s. 132; 20 V 1740 r., k. 398, s. 132.

<sup>66</sup> Tamże, Akt z 4 V 1700 r., k. 7 v., s. 62, 63.

<sup>67</sup> *Księga miejsko-mysłowska*, Akt z 27 XII 1771 r., k. 1.

<sup>68</sup> Tamże, Akt z 23 IX 1772 r., k. 3.

notatki o jego odebraniu,<sup>69</sup> kilku licytacji,<sup>70</sup> rozporządzeń dotyczących dzierżaw dóbr miejskich,<sup>71</sup> intercyzy,<sup>72</sup> rozgraniczenia łąki od stawu, dokonanego przez magistrat,<sup>73</sup> postanowienia dotyczącego uregulowania kwestii pieczenia chleba w Mysłowicach,<sup>74</sup> a także sprawy wyboru nowego wójta i jego zatwierdzenia przez przedstawiciela władz pruskich.<sup>75</sup> Do notatek okolicznościowych zaliczono również dwa z owych czterech luźnych wpisów, o których była mowa na początku artykułu, przy okazji opisu źródła, mianowicie te pochodzące z 1780 r.

Jak widzimy na podstawie powyższych informacji, sprawy zawarte w protokołach posiedzeń władz miejskich każdej z trzech powyższych miejscowości dotyczą wszystkich sfer życia ich mieszkańców, związanych zarówno aktami prawnymi dotyczącymi zmiany właścicieli przedmiotów, bądź nieruchomości, przez zobowiązania finansowe, spory i niesnaski sąsiedzkie, sprawy obyczajowe – głównie pod postacią wykroczeń na tym tle – aż do najmniej licznych spraw karnych lub wręcz kryminalnych. Zauważamy także, że istnieją pomiędzy poszczególnymi pozycjami pewne różnice w zawartości. W księdze myślowickiej na przykład nie spotykamy żadnych przykładów darowizn, w księdze woźnickiej zaś – żadnych przypadków spraw spornych. W żadnym z trzech miast nie występują także sprawy o kradzież w sensie ścisłym, najwyżej tylko pomówienia dotyczące tego rodzaju wykroczeń lub, jak w Tarnowskich Górach, trzy skargi dotyczące kupna przez powoda kradzionych rzeczy. Również jeśli chodzi o inne kategorie spraw, występują spore różnice w ich liczebności, w zależności od ośrodka miejskiego. Największe dotyczą oczywiście grupy notatek okolicznościowych, co wynika już z samego charakteru owych zapisek, jako zbioru wszelkich wpisów, które trudno przyporządkować do pozostałych kategorii. W tej sytuacji trudno jest w jakikolwiek sposób usystematyzować powyższe dane w pewien logiczny system zależności, dotyczący występowania poszczególnych kryteriów spraw, lecz na pewno obraz społeczności miejskiej, który wyłania się dzięki dokonaniu zestawieniu, może być pomocny w zrozumieniu pewnych aspektów codziennego życia niewielkiego miasta w ubiegłych wiekach.

Mimo podjętych starań, jak dotąd nie udało się opublikować księgi, która z pewnością, ze względu na swą treść, zasługuje na rozpowszechnienie, zwłaszcza w wśród historyków zajmujących się regionem pogranicza polsko-niemieckiego.

<sup>69</sup> *Księga miejsko-mysłowska*, Akt z 10 X 1772 r., k. 4.

<sup>70</sup> Tamże, Akty z: 17 II 1773 r., k. 18–19; 12 V 1773 r., k. 30; 21 V 1773 r., k. 31; 26 V 1773 r., k. 31; 22 I 1774 r., k. 58 r.; 28 I 1774 r., k. 58; 31 I 1774 r., k. 59.

<sup>71</sup> Tamże, Akt z 29 IV 1773 r., k. 26–27.

<sup>72</sup> Tamże, Akt z 8 XI 1773 r., k. 50–51.

<sup>73</sup> Tamże, Akt z 12 XI 1773 r., k. 56.

<sup>74</sup> Tamże, Akt z 9 II 1774 r., k. 61.

<sup>75</sup> Tamże, Akt z 16 III 1774 r., k. 61.

Ks. JÓZEF BUDNIAK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## RUCH ODNOWY W DUCHU ŚWIĘTYM W KOŚCIELE RZYMSKOKATOLICKIM<sup>1</sup>

Mówiąc o Bogu w kontekście chrześcijańskim, myślimy o Nim jako o jedynym Bogu w Trójcy Świętej, czyli posługując się tradycyjnymi metaforami – o Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Oznacza to, że chrześcijańskie rozważanie o Bogu musi obejmować także Ducha Świętego, trzecią Osobę Trójcy. Wiara w Jedyne Boga, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym, stanowi podstawową prawdę całej teologii chrześcijańskiej i rdzeń rzeczywistości chrześcijańskiego życia.

Teologia rzymskokatolicka, zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II, podkreśla jedność osoby ludzkiej, utrzymując, że Duch Święty dotyka i przemienia całą osobę, szczególnie w sakramentach inicjacji: w chrzcie, Eucharystii i bierzmowaniu. Jednak na podkreślenie zasługuje zmiana dotycząca spojrzenia na człowieka. Nie stanowi on wyizolowanej jednostki, ale zwraca uwagę na wspólnotę wiary, do której on należy. Teologia skłania się ku rozumieniu darów Ducha Świętego w kontekście łaski – Bożego daru siebie, rozumianego jako osobista relacja miłości z Bogiem. Dary Ducha Świętego otrzymujemy także w kontekście ciągłego nawracania się, procesu reorientacji naszego życia, od skoncentrowania na sobie do miłości Boga i bliźniego. To ciągle nawracanie się jest nie tylko nawróceniem osobistym, ale rozszerza się ono na przemienianie wartości społecznych, instytucji i systemów obecnych w świecie, włącznie z systemami ekonomicznymi i gospodarczymi. Duch Święty, jak podkreślają dokumenty Soboru Watykańskiego II, działa wszędzie, w Kościele i poza jego widzialnymi granicami, wśród wierzących i niewierzących, wśród katolików i chrześcijan innych wyznań. Nikt nie może przypisywać sobie jakiegokolwiek wyłączenia w tym względzie, czy też uchodzić za specjalistę od Ducha Świętego.

Duch Święty jest źródłem jedności Kościoła<sup>2</sup>, to znaczy jedności wszystkich, którzy tworzą Kościół. Jednak tej jedności przypisane są różne role w ramach wspólnoty. To Duch Święty wywołuje różnorodność w jedności. Jedność niekoniecznie oznacza jednolitość pod każdym względem. Uprawniona różnorodność nie jest tym samym co podziały. Podziały wewnątrz Kościoła Rzymskokatolickiego i pomiędzy wyznaniem chrześcijańskim są znakiem, że brakuje nam pełni Ducha Świętego. Obecność Ducha Świętego w Kościele, w nas samych i w świecie, w sposób szczególnie doświadczana jest w Ruchu Odnowy w Duchu Świętym.

---

<sup>1</sup> Referat wygłoszony na konferencji ogólnopolskiej na Uniwersytecie Śląskim (Filia w Cieszynie), kwiecień 2005 r.

<sup>2</sup> Por. *Dekret o ekumenizmie*, 2, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968.

Historia Ruchu Odnowy w Duchu Świętym w Kościele Rzymskokatolickim<sup>3</sup> sięga końca XIX stulecia i była związana z okresem studiów biblijnych, liturgicznych oraz z początkiem ruchu ekumenicznego. W tym czasie włoska zakonnica Elena Guerra napisała list do Leona XIII, w którym prosi, aby papież skierował apel do całego Kościoła, w którym zachęci wiernych do nieustannej modlitwy do Ducha Świętego<sup>4</sup>. Odpowiedzią papieża było wezwanie całego Kościoła do modlitwy o dary Ducha Świętego w okresie od Wniebowstąpienia Pańskiego do Uroczystości Zesłania Ducha Świętego. W encyklice *Divenium illud munus* Leon XIII sprecyzował rolę i znaczenie Ducha Świętego w Kościele<sup>5</sup>.

Przyjmuje się, że narodziny Odnowy w Duchu Świętym w Kościele Rzymskokatolickim dokonały się w dniu 22 X 1963 r. podczas obrad Soboru Watykańskiego II, w czasie trwania sesji dyskusyjnej nad rolą charyzmatów w Kościele. Niektórzy ojcowie soborowi, powołując się na św. Augustyna, twierdzili, że charyzmaty, jako nadzwyczajne dary Pięćdziesiątnicy, odnoszą się tylko do Kościoła pierwotnego. Takiemu rozumieniu sprzeciwił się kardynał belgijski Leo Joseph Suenens<sup>6</sup>, twierdząc, że tylko dzięki mocy Ducha Świętego pojęcie ludu Bożego i Ciała Chrystusowego, którym sobór przywrócił pierwotne znaczenie, nie pozostają martwą literą. Według niego, zaprzeczenie aktualności charyzmatów utrudniałoby możliwości istotnego przebudzenia religijnego ludu Bożego. Kwestia ta została pozytywnie rozstrzygnięta i pojęcie charyzmatu zostało wprowadzone do tekstu soborowego. Według Soboru Watykańskiego II, dary Ducha Świętego (charyzmaty) stanowią normalne wyposażenie Kościoła i są przyznawane każdemu ochrzczonemu<sup>7</sup>. Sobór jednocześnie zachęca katolików do otwarcia się na innych chrześcijan i wskazuje drogę do otwarcia się na doświadczenie charyzmatyczne Kościołów protestanckich. Sobór Watykański II przyczynił się waleśnie do ukonstytuowania się ruchu Odnowy Charyzmatycznej, który zwany jest również Katolicką Odnową Charyzmatyczną.

Narodziny Odnowy w Duchu Świętym związane były z działalnością profesorów Uniwersytetu Katolickiego w Pittsburghu: Williama Streja i Ralpha Keifera, którzy postanowili rozpocząć duchowe poszukiwania, mające na celu ożywienie swo-

<sup>3</sup> Powszechnie przyjmuje się, że ruchy charyzmatyczne mają swe początki w Kościołach protestanckich. Początki te wiążą się z wydarzeniami, jakie miały miejsce w Topeka, w stanie Kansas (USA). Na przełomie 1900/1901 r. grupa studentów szkoły biblijnej, prowadzonej przez pastora Charlesa Phama, postanowiła przez dłuższy czas modlić się i pościć, prosząc o zstąpienie Ducha Świętego. W noc sylwestrową 1900 roku, podczas czuwania modlitewnego, studentka Agnez Ozman zwróciła się do pastora, by położył ręce na jej głowie i modlił się dla niej o chrzest w Duchu Świętym. Stało się, jak pragnęła. Doświadczyła chrztu w Duchu Świętym, zaczęła mówić językami. Podobne doświadczenie odczuło jeszcze wiele osób. Por. P. G. Mansfield, *Jakby Nowa Pięćdziesiątnica – Początek katolickiej Odnowy w Duchu Świętym*, Warszawa 1993, s. 28.

<sup>4</sup> M. Orzepowska, *Śkąd wzięła się odnowa w Duchu Świętym*, „Zeszyt Odnowy w Duchu Świętym” 1999, z. 4, s. 7.

<sup>5</sup> P. G. Mansfield, *Jakby Nowa Pięćdziesiątnica...*, s. 29.

<sup>6</sup> Kardynał Leo Joseph Suenens na prośbę papieża Pawła VI przez wiele lat opiekował się Ruchem Odnowy w Duchu Świętym. Naturę tego ruchu interpretował następująco: „Ruch Odnowy nie jest ruchem zwykłym, nie jest jakąś organizacją ze swym założycielem. Ruch ten nie narzuca swoim członkom żadnych obowiązków i w swojej istocie jest otwarciem się na rzeczywistość i działanie Ducha Świętego; jest poruszeniem Ducha, łaską, powiewem, wiosną Kościoła, której pełni jeszcze nie zobaczyliśmy i nie doświadczyliśmy; jest dopełnieniem Soboru Watykańskiego II”. Por. G. Polok, *W objęciach Ducha Świętego*, Katowice 2001, s. 129.

<sup>7</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 12, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968.



jej wiary. Treści zawarte w monografii Johna Sherilla *Oni mówią innymi językami* spowodowały nawiązanie przez nich kontaktu z zielonoświątkowcami, czego wynikiem było doświadczenie mocy Ducha Świętego i Jego charyzmatów. Tematem spotkań z zielonoświątkowcami były teksty wyjęte z Dziejów Apostolskich. Strej i Keifer, jako nauczyciele akademicy, podzielili się swymi doświadczeniami duchowymi z grupą studentów katolickich, będących uczestnikami rekolekcji lutowego weekendu w 1967 r. Wynikiem tego spotkania było utworzenie na uniwersytecie katolickim pierwszej katolickiej grupy modlitewnej<sup>8</sup>. Przyjmuje się, że Strej i Keifer są twórcami pierwszej grupy charyzmatycznej w Kościele katolickim.

Akademicka działalność zapoczątkowana w Pittsburghu zataczała coraz szersze kręgi. Do tej grupy dołączyli studenci w South Bend, gdzie później narodził się katolicki ruch charyzmatyczny – Ruch Odnowy w Duchu Świętym.

W 1970 r. na Uniwersytecie Notre Dame w South Bend powstało Centrum Ruchu Odnowy. Ruch ten w ciągu krótkiego czasu ogarniał ośrodki akademickie na terenie Stanów Zjednoczonych i Kanady, skupiając z roku na rok coraz większą liczbę członków należących do grup modlitewnych. W tym samym okresie katolicy i protestanci założyli pierwsze wspólnoty przymierza amerykańskiego, w tym grupę Word of God w Ann Arbor (Michigan). O rozwoju Ruchu Odnowy świadczy chociażby fakt, że 1 I 1973 r. Centrum Ruchu Odnowy skupiło 1020 grup modlitewnych<sup>9</sup>. Wkrótce amerykańskie „przebudzenie” zaczęło rozszerzać się na inne kontynenty. Przy parafiach zaczęli zbierać się ludzie, aby wspólnie modlić się, wielbić Boga, rozważać Pismo Święte, dzielić się swoim doświadczeniem chrześcijańskiego życia. Z inicjatywy kard. Suenensa, przy współpracy z liderami z Word of God w Brukseli, w 1976 r. powstała pierwsza organizacja międzynarodowa: Międzynarodowe Biuro Charyzmatyczne (ICO), mające od 1981 r. swoją siedzibę w Rzymie, w pomieszczeniach watykańskich. Zadaniem Biura jest utrzymanie więzi pomiędzy różnymi narodowymi komitetami służby, wydawanie biuletynu informacyjnego, organizowanie spotkań liderów Odnowy i troska o to, by stworzyć jedność bez uniformizmu.

W 1984 r. zmieniono nazwę biura na: Międzynarodowe Biuro Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej (ICCRO), któremu przewodniczył, w miejsce kard. Suenensa, do końca 1995 r. bp Paul J. Cordes. Od stycznia 1996 r. papież Jan Paweł II mianował bp. Stanisława Ryłko, sekretarza Papieskiej Rady ds. Świeckich, kolejnym przewodniczącym Międzynarodowego Biura Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej. Od tego czasu Biuro to zmieniło nazwę na: Międzynarodowe Służby Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej (ICCRS – The International Catholic Charismatic Renewal Services).

ICCRS są organizacją mającą za zadanie rozprzestrzenianie Odnowy Charyzmatycznej w Kościele Rzymskokatolickimna szczeblu ogólnoswiatowym. W ich skład wchodzi: Międzynarodowa Rada określająca i proponująca główne założenia i przedsięwzięcia oraz rzymskie Biuro odpowiedzialne za wypełnienie decyzji Rady. ICCRS oferuje pomoc Odnowie Charyzmatycznej na całym świecie; zbiera informacje, doświadczenia udostępniające je wszystkim zainteresowanym; naucza, udziela porad pastoralnych, a wszystko to czyni z pozycji sługi przychodzącego z pomocą, a nie autorytetu wymagającego podporządkowania się.

<sup>8</sup> F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa Charyzmatyczna*, Warszawa 1986, s. 49.

<sup>9</sup> G. Polok, *W objęciach Ducha...*, s. 107.

Do Polski Odnowa w Duchu Świętym dotarła w 1975 r., a pierwszymi jej propagatorami byli m.in.: ks. Marian Piątkowski (Poznań), ks. Marian Bronisław Dembowski (Warszawa), o. Adam Schulc SI, o. Józef Kozłowski SI oraz ks. Andrzej Grefkowicz. Ruch ten ma swoją specyfikę, którą charakteryzuje brak założyciela lub grupy założycieli, nie ma listy członków, każda grupa lub wspólnota jest autonomiczna<sup>10</sup>.

W 1977 r. w Izabelinie k. Warszawy odbyło się pierwsze spotkanie różnych grup modlitewnych Odnowy w Duchu Świętym. Następne spotkanie odbyło się dwa lata później w Magdalence koło Warszawy. Podczas trzeciego spotkania w 1981 r. został wyłoniony polski odpowiednik ICCRO, Zespół Koordynatorów, którego głównym zadaniem jest posługa na rzecz wszystkich grup Odnowy oraz reprezentowanie Odnowy wobec episkopatu i wszystkich grup na całym świecie.

Ruch Odnowy w Duchu Świętym opiera się na odnowieniu uczestnictwem wiernych w Kościele, to znaczy na odnowieniu sakramentów inicjacji. Duch Święty udzielany w sakramentach inicjacji jest pełniej przyjmowany na płaszczyźnie osobistej i społecznej, sprawiając permanentną *metanoję* w życiu chrześcijanina<sup>11</sup>. Chrzest w Duchu Świętym ma zarówno sens teologiczny, jak i sens doświadczalny. Jego istotę dokumentują słowa kardynała L. J. Suenensa: „Przychodzi nam zmagać się z trudnością mówienia o nowym wylaniu Ducha Świętego, gdy wiemy, że Duch został nam już dany w Chrzcie świętym. Nowość polega więc na czymś szczególnym; chodzi o nowe przyjście Ducha już obecnego, o wylanie, które nie pochodzi z zewnątrz, lecz tryska z wewnątrz”<sup>12</sup>.

Ruch Odnowy w Duchu Świętym został pozytywnie przyjęty przez hierarchię Kościoła. Pierwsze dokumenty odnoszące się do Ruchu Odnowy zawierają zarówno zachętę, jak i przestrogi kierowane pod jego adresem oraz wskazania mówiące o miejscu Ruchu Odnowy w Kościele. Te kwestie poruszane są w pięciu *Dokumentach z Malines*.

Szczególne znaczenie Ruchu Odnowy podkreślają wypowiedzi papieży: Pawła VI i Jana Pawła II podczas spotkań z jego członkami. Pierwsze spotkanie przedstawicieli Ruchu Odnowy z Pawłem VI miało miejsce podczas I Międzynarodowej Konferencji Liderów Katolickiej Odnowy, która odbyła się w październiku 1973 r. w Grottaferrata koło Rzymu i skupiła 120 przedstawicieli z 34 państw. Papież, zwracając się do uczestników konferencji, powiedział m.in.: „Modlitwa Jana XXIII o „nowe Zielone Świątki” została wysłuchana w Odnowie Charyzmatycznej”<sup>13</sup>. Druga konferencja, która odbyła się w Rzymie w 1975 r., zgromadziła już 220 przedstawicieli z 50 krajów. Była ona zapowiedzią Międzynarodowego Kongresu Katolickiej Odnowy w Duchu Świętym, który odbył się w Zielone Świątki 1975 r.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> *Wtedy stanął Piotr. Zbiór wypowiedzi papieskich skierowanych do Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej od jej powstania do roku 2000*, red. O. Pesare, Kraków 2001, s. 108.

<sup>11</sup> Swoje znaczenie dla dostrzeżenia i funkcjonowania Ruchu Odnowy w Duchu Świętym posiadają, z inicjatywy kard. Suenensa, tzw. *Dokumenty z Malines*. Zawierają one teologiczne i duszpasterskie wyjaśnienia natury i roli Ruchu Odnowy. Geneza tych ruchów sięga maja 1974 r., kiedy to na zaproszenie kard. Suenensa przybyli do Malines w Belgii liderzy Ruchu i teologowie, a wśród nich: Joseph Ratzinger, Yves Congar, Walter Kasper, Rene Laurentin. Por.: L. J. S u e n e n s, *Dokumenty z Malines – Przyjdź Duchu Święty – Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele Katolickim*, Kraków 1998, s. 18.

<sup>12</sup> Tamże, s. 88.

<sup>13</sup> G. P o l o k, *W objęciach Ducha...*, s. 114.

<sup>14</sup> B. D e m b o w s k i, *Wiatr wieje tam, gdzie chce*, Kraków 1998, s. 141.

W poniedziałek Zielonych Świąt 1975 r., w Bazylice św. Piotra w Rzymie, papież Paweł VI skierował do dziesięcioletniej grupy uczestników kongresu orędzie, które zostało przyjęte jako „wielka karta” dla Ruchu Odnowy. Paweł VI wyraził w nim radość z przywiązania członków Ruchu Odnowy do Kościoła. Stwierdził, że „duchowa odnowa, jaka dokonuje się pod wpływem Ducha Świętego, jest największą potrzebą dzisiejszego świata, a równocześnie szansą dla całego Kościoła”<sup>15</sup>. Papież podał również zasady pomocne przy rozeznaniu darów duchowych, zaliczając do nich: wierność autentycznej nauce wiary, przyjmowanie darów z wdzięcznością oraz posługę nimi w duchu miłości<sup>16</sup>.

Rozpoczęte przez Pawła VI spotkania z członkami Ruchu Odnowy w Duchu Świętym kontynuował Jan Paweł II, który w pierwszym spotkaniu w 1980 r. w Rzymie stwierdził, że „Ruch Odnowy jest ważnym ogniwem w dziele duchowej odnowy Kościoła”<sup>17</sup>. W czasie IV Międzynarodowego Kongresu Odnowy Charyzmatycznej Jan Paweł II przedstawił stanowisko Kościoła wobec Ruchu (maj 1981 r.) głosząc, że: „musicie nawiązywać więzy zaufania i współpracy z biskupami, na których z Bożej Opatrzności spoczywa pasterska odpowiedzialność za prowadzenie Ciała Chrystusowego, w tym także Odnowy Charyzmatycznej”. Szczególną uwagę zwrócił na zagadnienia związane z dążeniami ekumenicznymi: „ufajmy, że jeżeli poddamy się działaniu prawdziwej Odnowy w Duchu, to ten Duch Święty ujawni nam strategię ekumenizmu”<sup>18</sup>. Na przestrzeni lat, podczas prawie 27-letniego pontyfikatu, Jan Paweł II spotykał się z członkami Ruchu podczas każdej konferencji odbywającej się w Rzymie, jak również podczas audiencji prywatnych.

Jedność Ruchu Odnowy z Kościołem podkreślona została słowami Jana Pawła II, że „Ruch Odnowy stał się szczególnym darem Ducha Świętego dla Kościoła po Soborze Watykańskim II”, wypowiedzianymi w czasie audiencji udzielonej z okazji 25-lecia istnienia Ruchu do członków Rady Międzynarodowego Biura Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej (wrzesień 1993 r.). Papież, również wcześniej, zwracał uwagę na współdziałanie wszystkich uczestników Ruchu w dziele ewangelizacji, podkreślając konieczność rozwoju daru jedności z Jezusem we wspólnocie Kościoła (spotkanie w trakcie Międzynarodowej Konferencji Liderów Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w kwietniu 1984 r.).

W Polsce wspólnoty Odnowy, należące do szerokiego nurtu ruchu katolickiej Odnowy w Duchu Świętym, określane również mianem Odnowy Charyzmatycznej, istnieją w każdej diecezji. Przyjmują nauczanie Kościoła, jak i jego strukturę hierarchiczną. Jedność członków wspólnot z Kościołem scalają: częste przystępowanie do sakramentu Eucharystii, systematyczne przystępowanie do sakramentu pojednania i korzystanie z pomocy stałego spowiednika, wnikliwe poznawanie Pisma Świętego, historii Kościoła i Tradycji. Udział we wspólnocie ma wpływ na budowanie przez modlitwę osobistej relacji z Jezusem, jako Panem i Zbawicielem. Podstawą osobistej modlitwy jest tzw. *Namiot Spotkania*, czyli codzienne (niemniej niż godzinie) spotkanie ze słowem Bożym poprzez rozważanie tekstów biblijnych i kontemplację. Każda wspólnota przynajmniej raz w tygodniu gromadzi się na spotkaniach modlitewnych, wypełnionych modlitwą uwielbienia i modlitwą

<sup>15</sup> *Wtedy stanął Piotr...*, s. 22.

<sup>16</sup> Tamże, s. 24.

<sup>17</sup> Tamże, s. 33.

<sup>18</sup> B. Dembowski, *Wiatr wieje tam...*, s. 146 n.

spontaniczną. Członkowie wspólnoty trwają w „ciągłym poście”, polegającym na całkowitej abstynencji od alkoholu, tytoniu, narkotyków i innych środków odurzających. Wspólnoty pełnią również funkcje wychowawcze, ucząc dzielenia się dobrami majątkowymi, przeprowadzając zbiórkę środków finansowych, które mają umożliwić m.in. jednakowe warunki do wzrostu duchowego wszystkich jej członków, bez względu na ich sytuację majątkową. Jednym z głównych elementów formacji jest przygotowanie do dawania świadectwa i ewangelizacji.

Warunkiem pełnego uczestnictwa we wspólnocie jest udział w małej grupie formacyjnej prowadzonej przez animatora. W skład grupy powinny wchodzić osoby w podobnym wieku i tej samej płci. Formacje w takiej grupie powinny trwać przez okres od trzech do pięciu lat. Ten okres jest potrzebny do powstania relacji zaufania i budowania autorytetu pomiędzy jej uczestnikami a animatorem. Formacja w małych grupach prowadzona jest w trzech etapach (grupa odkrywczą, grupa ucznia i grupa czynienia uczniów) i oparta jest na metodzie czynienia uczniów, zakładającej przekazanie przez animatora lub towarzysza duchowego formacji, którą sam otrzymał podczas uczestnictwa w spotkaniach małej grupy lub w drodze towarzyszenia duchowego.

Ważną częścią formacji jest udział w Seminarium Odnowy w Duchu Świętym, którego celem jest przygotowanie na doświadczenie wylania darów Ducha Świętego, zwanego również chrztem w Duchu Świętym. Seminarium stanowi okres zagłębiania się w łaskę chrztu, bierzmowania i Eucharystii, aby odnaleźć w niej źródło i zasadę charyzmatów w życiu Kościoła.

Niezależnie od formacji w małych grupach, we wspólnotach istnieją diakonie, mające na celu sprawowanie posługi. Na czele diakonii stoi lider, który przeżył Seminarium Odnowy w Duchu Świętym, a następnie został wybrany na to stanowisko przez Kościół.

Pełne uczestnictwo w życiu wspólnoty zakłada swoistego rodzaju zdeterminowanie, polegające na tym, że każdy jej członek dąży do takiego ukształtowania życia osobistego, rodzinnego i zawodowego, aby w sposób możliwie najpełniejszy uczestniczyć w życiu wspólnoty, m.in. w cotygodniowych spotkaniach modlitewnych, rekolekcjach wspólnotowych, regularnych spotkaniach małej grupy, spotkaniach animatorów i w posłudze diakonii.

Duch Święty prowadzi Kościół i wypełnia On społeczność wierzących swoją mocą. Jest On obecny w wymiarze instytucjonalnym i w wymiarze charyzmatycznym, w którym działa „oddolnie”, pobudzając ludzi do osobistej odpowiedzi na miłość Boga objawioną w Jezusie, wszczepiając w nich pragnienie świętości i posługując się nimi dla dobra Kościoła. O intensywnym działaniu Ducha Świętego w pierwotnym Kościele świadczą Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła, a także pisma ojców Kościoła<sup>19</sup>.

Duch Święty odgrywa ogromną rolę w życiu każdego chrześcijanina, tak w życiu osobistym, jak i w jego zaangażowaniu społecznym i kościelnym. To On doprowadza do fundamentalnego wyznania wiary: „Jezus jest Panem” (1 Kor 12,3). Dziełem Ducha Świętego jest również przeżycie relacji synowskiej do Boga (Rz 8,14.17; Gal 4,6 n.). Duch Świętym przebywa w człowieku wierzącym, jak w przybytku, czyli w miejscu najświętszym. Każdy chrześcijanin powinien troszczyć się o to, by w nim odbywał się nieustanny kult ku czci Trzeciej Osoby Bożej

<sup>19</sup> B. Dembowski, *Biskup modli się językami*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 1998, z. 3, s. 46.

(1 Kor 6,19 n.). Duch Święty prowadził Kościół we wszystkich czasach, obdarzając wielką różnorodnością darów. Dzięki Niemu Kościół zachowuje stale młodzieńczą żywotność, a Odnowa Charyzmatyczna jest wymowną manifestacją tej żywotności dzisiaj, wyraźnym potwierdzeniem tego, co Duch Święty mówi do Kościołów (Ap 2,29).

BARBARA PYTLOS

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## WYDAWNICTWA FUNDACJI „PALLAS SILESIA” W LATACH 2001–2005

3 XII 1996 r. do rejestru Sądu Rejonowego dla m. st. Warszawy pod numerem sygn. Akt XVI Nr Rej F – 911/96 wpisano Fundację „Pallas Silesia”, a 6 XI 2001 r. została ona ujęta w Krajowym Rejestrze Sądowym pod numerem 0000059539. Fundacja nie prowadzi działalności gospodarczej. Nie ma też pracowników etatowych. Jej prezesem jest prof. Uniwersytetu Śląskiego dr hab. Dariusz Rott, a wiceprezesem – prof. Uniwersytetu Śląskiego dr hab. Jacek Lyszczyna.<sup>1</sup>

Misją fundacji jest troska o humanistykę śląską oraz poszukiwanie w tradycji dawnego Śląska trwałych wartości humanistycznych. Jej patronem został wybitny filolog klasyczny, religioznawca, badacz literatury łacińsko-polskiej prof. Ryszard Gansiniec (1888–1958), urodzony w Siemianowicach Śląskich. Spośród celów, jakie stawia sobie fundacja, wymienić między innymi warto: badania naukowe i popularyzację wielokulturowego dziedzictwa dawnego Śląska; gromadzenie środków materialnych na badania naukowe oraz wydawanie rocznika (wcześniej półrocznika) „Pallas Silesia”; edukację regionalną; edytorstwo dawnych i współczesnych tekstów literackich związanych ze Śląskiem. „Pallas Silesia” współpracuje z następującymi podmiotami: Polsko-Niemiecka Współpraca Młodzieży (PNWM) – Deutsch-Polnisches Jugendwerk (DPJW), Towarzystwo Miłośników Ziemi Pszczyńskiej, Leszczyńskie Towarzystwo Kulturalne, Instytut Mikołowski, Urząd Marszałkowski Śląski (Wydział Kultury), Zarząd Banku Spółdzielczego w Jastrzębiu Zdroju, Zarząd Banku Spółdzielczego w Wielowsi oraz z Uniwersytetem Śląskim w Katowicach, II Liceum Ogólnokształcącym w Zabrze, II Prywatnym Liceum Ogólnokształcącym w Katowicach, Wydziałem Kultury i Urzędu Miasta w Katowicach, Wydziałem Kultury i Sportu Urzędu Miasta w Chorzowie, Muzeum Śląskiej Prasy i Drukarstwa im. Wojciecha Korfańtego w Pszczynie, Zakładem Poligraficznym Mariana Wioski w Chorzowie.

Działalność fundacji adresowana jest do młodzieży szkolnej i akademickiej, nauczycieli szkół ponadpodstawowych oraz do tych osób, dla których przeszłość Śląska wraz z jego kulturowym dziedzictwem nie jest obojętna. Spośród dotychczasowych osiągnięć Fundacji „Pallas Silesia” wymienić między innymi należy: współorganizowanie Dialogów Poezji i Muzyki „Plesna Civitas” w Pszczynie, przygotowanie sesji naukowej *Podróż do źródeł mistyki śląskiej* organizowanej przez Instytut Mikołowski w Mikołowie wspólnie z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego i Domem Współpracy Polsko-Niemieckiej w Gliwicach 16–17 XI 2000 r. oraz dofinansowanie książki Anioła Ślązaka *Cherubowy wędrowiec* (przekład

---

<sup>1</sup> Na podstawie informacji o Fundacji „Pallas Silesia”. Materiały w posiadaniu B. P.

Marcin Brykczyński, Jerzy Prokopiuk, Mikołów 2000), dofinansowanie płyty CD autorstwa Tadeusza Sławka i Bogdana Mizerskiego *Podróż mistyczna z Nysy do Barda Śląskiego* (Off Records 2000). Inicjatyw związanych z odkrywaniem kulturowych korzeni Śląska fundacja podejmuje wiele. Do najważniejszych jednak zaliczyć należy edytorstwo serii: Biblioteka Fundacji „Pallas Silesia” (ukazuje się od 1997 r. pod red. Dariusza Rotta) oraz współdział w wydawaniu serii: Uniwersytet Śląski wczoraj – dziś – jutro.

W serii Biblioteka Fundacji „Pallas Silesia” ukazało się do tej pory 19 pozycji, z których przypomnieć warto (w kolejności chronologicznej od roku 2001) niektóre, na przykład *Śląsk literacki*. Materiały z V Sesji Śląskoznawczej Pracowników Naukowych, Studentów i Gości Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego Katowice, 8–9 listopada 2000 roku, pod redakcją Mariana Kisiela, Barbary Morcinek-Cudak i Tomasza M. Głogowskiego (Katowice 2001). Publikacja ta jest ostatnią z cyklu wydawnictw z sesji śląskoznawczych Pracowników Naukowych, Studentów i Gości Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Śląskiego, które organizowano od 1996 r. Składa się ona z trzech części tematycznych. W części pierwszej – *Na Śląsku dawnym i obecnym* – zamieszczono materiały dotyczące literackich historycznych korzeni Śląska, jak i współczesnego obrazu śląskiej literatury (Zbigniew Kadłubek *Śląska poezja metafizyczna*, Izabela Kaczmarzyk *Demonologiczne obsesje Adama Gdaczusza*, Beata Stuchlik-Surowiak *Kobieta, małżeństwo, rodzina na XVII-wiecznym Śląsku w świetle tekstów Adama Gdaczusza i Jerzego Bocka*, Agnieszka Bajor *Bibliografia – narzędzie nauki i polityki. Na przykładzie Śląska – rys historyczny bibliografii polskich*, Marian Kisiel *Rzut oka na polską literaturę na Śląsku w XX wieku*, Katarzyna Tałuc *Emil Szramek, Jan Kudera, Konstanty Prus. Pierwsze pokolenie polskich badaczy śląskiego regionalizmu literackiego*, Teresa Banasiowa *Deklaracje programowo-ideowe młodych literatów w „Fantanie”*, Krystyna Heska-Kwaśniewicz *Losy pisarzy śląskich we wrześniu 1939 roku*, Paweł Majerski *Górnośląski ruch literacki po roku 1989*, Paweł Lekszycki *Młody Śląsk poetycki. Roczniki 70*). Część drugą zatytułowano *Pisarz i jego ziemia*. Znalazły się w niej artykuły Barbary Morcinek-Cudak *Podziemny świat w konwencji romantycznej. Polonia irredenta Andrzeja Niemojewskiego*, Bożeny Szalasty-Rogowskiej *„gdzie uprzejmość przechodnia jest jak chleb codzienna”*. *Obraz Śląska w poezji Floriana Śmieji*, Krystyny Kossakowskiej-Jarosz *Liryczny obraz współczesnego Śląska i Ślązaków w kreacji Jana Goczola*, Heleny Synowiec *Gwara Śląska w opowieściach ludowych Alojzego Łyski*. Na część trzecią – *Glosy* – złożyły się dwa wystąpienia: Jolanty Tambor *Na Śląsku i po śląsku?* oraz Andrzeja Jarczewskiego *Gatunki wiodące: wschodzące i schyłkowe wobec mitologii śląskiej*. Dziewiątą pozycją w działalności wydawniczej Fundacji „Pallas Silesia”, która ukazała się w 2001 r., były *Kazania polskie* Konrada Negiusa, pochodzące z XVI w. Ich wyboru dokonali i wstępem opatrzyli Krzysztof Biliński i Dariusz Rott, a opracowaniem i posłowiem zajęła się Izabela Kaczmarzyk. Wybór kazań zawiera też dedykację: „Organizatorom, pracownikom i studentom Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”. Ukazał się on z okazji V Dialogów Poezji i Muzyki „Plesna Civitas” w Pszczynie. Edycję tę opatrzone „Wprowadzeniem do lektury”, w którym znajdujemy informację o autorze kazań i jego duszpasterskiej działalności.

Konrad Negius (ok. 1540–1617) od 1575 r. był pastorem, a działalność duszpasterską prowadził od 1577 r. w Gołkowicach koło Rybnika, Dobierzycach, Ciecierzynie, Kostowie, Dobreczynie, Ratuszowicach i Piskorzewie koło Wrocławia.

Prawdopodobnie pracował też jako polski pastor w Pszczynie. W tym czasie powstały jego kazania. Na uwagę zasługuje literacka polszczyzna tego zabytku. Negius – na co zwracają uwagę autorzy wyboru – reprezentował racje śląskie, ale szczycił się znajomością języka polskiego, którym – oprócz języków: hebrajskiego, greckiego, łacińskiego i niemieckiego – posługiwał się dobrze:

Co ważne, Negius miał, jak wolno przypuszczać, świadomość, że reprezentuje przede wszystkim racje śląskie, w których z jednej strony kumuluje się polski i niemiecki krąg kulturowy, zaś z drugiej – odbija się regionalna niezależność.<sup>2</sup>

W 2002 r., dzięki staraniom fundacji, ukazały się następujące publikacje: Christiana Morgensterna *Unter Zeiten. Jak to między czasami* (wersja dwujęzyczna). Jest to pierwszy drukowany w Polsce wybór poezji Morgensterna (ur. w 1871 r. w Żorach – zm. w 1914 r. w Meranie-Untermals 1914), w przekładzie i opracowaniu Teresy Kowalskiej pod redakcją Dariusza Rotta. Drugą publikacją z tego roku był obrazek sceniczny Franciszka Teofila Borysa *Chorzowianie. Obrazek ludowy w pięciu aktach ze śpiewem i tańcami*. Do druku wraz ze wstępem przygotowała go Katarzyna Awdziewicz-Rott. Autorka wstępu przypominała trudne życie Franciszka Teofila Borysa (ur. w Świętochłowicach w 1877 r., zginął w 1916 r. w bitwie pod Comines w wieku 39 lat). Z jego twórczego życia przypomnienia domaga się fakt, że był on założycielem Towarzystwa św. Stanisława Kostki w Królewskiej Hucie (obecnie Chorzów) i przewodniczył mu do roku 1899, jak również to, że pracował w redakcji „Katolika” oraz „Gazety Katolickiej”.

Obrazek *Chorzowianie*, jak podkreśla autorka „Wstępu”, cieszył się popularnością na deskach śląskich teatrów amatorskich, a przecież Chorzów był silnym ośrodkiem amatorskiego ruchu teatralnego na Górnym Śląsku. Katarzyna Awdziewicz-Rott uzasadniła popularność tego dramatu następująco:

„Przynajmniej ta popularność należy upatrywać zwłaszcza w stosunkowo żywej akcji, kilkunastu śpiewach i tańcach oraz akcentach patriotycznych”<sup>3</sup>.

Dla badaczy śląskiego teatru ludowego przypomnienie twórczości Borysa jest istotne, ponieważ publikacja zawiera też notę edytorską, w której oprócz wyjaśnień o pochodzeniu tekstu dramatu zamieszczono informacje o współuczestnictwie w jego przygotowaniu uczennic z III Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Batorego w Chorzowie wraz z dyrektorem tego liceum mgr Mariolą Strojny i mgr Kariną Machurą.

Kolejna pozycja wydawnicza związana jest z nurtem europejskiej poezji metafizycznej, a jest nią tom Tobiasza Aleutnera (ur. w Głubczycach 1574–1633) *Omnia transeunt. Wszystko przemija. Wiersze metafizyczne i medytacyjne* (Katowice–Pszczyna 2002, wersja dwujęzyczna). Wyborem utworów tego teologa-poety, przekładem i wstępem zajęli się Elwira Buszewicz i Zbigniew Kadłubek. Mikołaj Szymański z Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego pisał o wadze tej publikacji, zwracając uwagę na jej wartości ogólnoludzkie:

„Wybrane wiersze to przede wszystkim refleksje na temat kondycji człowieka i świata. Poznanie samego siebie to dla poety punkt wyjścia do wiary w Boga”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> K. Negius, *Kazania polskie*, wybór i wstęp K. Biliński, D. Rott, opracowanie i posłowie I. Kaczmarczyk, Katowice–Pszczyna 2001, s. 13.

<sup>3</sup> F. T. Borys, *Chorzowianie. Obrazek ludowy w pięciu aktach ze śpiewem i tańcami*, redakcja, wstęp i opracowanie K. Awdziewicz-Rott, Chorzów 2002, s. VII.

<sup>4</sup> T. Aleutner, *Omnia transeunt. Wszystko przemija. Wiersze metafizyczne i medytacyjne*, wybór, wstęp i przekład E. Buszewicz i Z. Kadłubek, Katowice–Pszczyna 2002, tekst z ostatniej strony okładki.



Przypomnienie twórczości Aleutnera w badaniach śląskoznawczych wypełnia pewną lukę, bo – jak podkreślają autorzy opracowania – „O Tobiaszu Aleutnerze prawie nie wspominają polskojęzyczne prace z zakresu historii literatury na Śląsku”<sup>5</sup>.

Joachim Ringelnatz, właściwie Hans Bötticher (1883–1934), ze Śląskiem związany był za pośrednictwem pełnienia obowiązków bibliotekarza w siedzibie zamożnego rodu arystokratycznego hrabiów Yorck von Wartenberg w Oleśnicy Małej. Z tej racji poznać musiał też Wrocław, bo temu miastu poświęcił sporo wierszy. Jego poezję przypominano dzięki serii Biblioteka Fundacji „Pallas Silesia” w roku 2003. Ukazały się one jako trzynasta pozycja tej serii: Joachim Ringelnatz *Sehnsucht nach Berlin. Tęsknota za Berlinem* (wersja dwujęzyczna) w przekładzie i opracowaniu Teresy Kowalskiej pod redakcją Dariusza Rotta. W tym też roku wydano *Archiwum Themersonów w Polsce* pod redakcją Adama Dziadka i Dariusza Rotta przy współudziale Katarzyny Bytomskiej. Książka zawiera cenne informacje z życia i twórczości Franciszki i Stefana Themersonów oraz prezentuje zbiory ich archiwum, które otwarto 21 XI 2002 r. na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Publikacja ta spełnia jednocześnie rolę przewodnika po zbiorach Themersonów.

W wersji dwujęzycznej w Bibliotece Fundacji wydano w roku 2004 wybór poezji w 140. rocznicę urodzin Franka Wedekinda (naprawdę Beniamina Franklina) *Trost. Pocieszenie*, w przekładzie i opracowaniu Teresy Kowalskiej i pod redakcją Dariusza Rotta. W siedemsetną rocznicę urodzin Francesca Petrarci (1304–2004) Zbigniew Kadłubek i Dariusz Rott przygotowali publikację *Oczy Charibelli. Ślady petrarkizmu w siedemnastowiecznej łacińskiej poezji śląskiej* (Katowice–Pszczyna 2004). Publikacja ta została wydana przy współudziale Towarzystwa Miłośników Ziemi Pszczyńskiej. W tym roku wydano też ks. Aleksandra Skowrońskiego *Wybór poezji*. Edycję tę opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Biliński. Wskazał on wartości poetyckich utworów ks. Skowrońskiego (1863–1934), pisząc o nim jako o kapłanie poecie, który talent poetycki wykorzystywał w pracy duszpasterskiej. Biliński dostrzega w jego poezji za Wincentym Ogrodzińskim wpływ Kornela Ujejskiego:

„Twórczość poetycka księdza Skowrońskiego w przeważającej części poświęcona była stosunkom politycznym i społecznym na Górnym Śląsku, można zatem śmiało stwierdzić, że mamy tutaj do czynienia z pisarstwem zaangażowanym. Widać to zwłaszcza na liryku *Jam zmartwychwstanie*. Wyrasta on zarówno z inspiracji biblijnych (Jan 11,25, Ps 130), jak i romantycznej koncepcji wskrzeszenia narodu. [...] Wincenty Ogrodziński wskazywał tutaj słusznie wpływ *Chorału Kornela Ujejskiego*”<sup>6</sup>.

Biliński zaproponował nowe spojrzenie na poetyckie dokonania ks. Skowrońskiego, widząc w nich czerpanie z dorobku poetów romantycznych, oświeceniowych, jak i pozytywistycznych.

W serii Biblioteka Fundacji „Pallas Silesia” oraz Biblioteki Uniwersytetu Śląskiego w roku 2004 ukazało się też piękne wydanie książki *Biblioteka Uniwersytetu Śląskiego. Zbiory specjalne*. Prezentując tę publikację, Mariusz Pawelec napisał, że „nowoczesna biblioteka powinna być «sercem uniwersytetu», miejscem

<sup>5</sup> T. Aleutner, *Omnia transeunt...*, s. 12.

<sup>6</sup> A. Skowroński, *Wybór poezji*, opracował i wstępem poprzedził K. Biliński, Katowice 2004, s. 7.

spotkania i wymiany myśli, intelektualnym terminalem zapewniającym nieograniczony kontakt ze światem wiedzy”<sup>7</sup>. Dzięki tej publikacji poznajemy najcenniejsze zbiory Biblioteki Uniwersyteckiej, jak na przykład trzynastowieczne wydanie Biblii czy niektóre pozycje z księgozbioru Zofii i Zygmunta Żuławskich.

Mariusz Pawelec w Bibliotece Fundacji z okazji IX Dialogów Muzyki i Poezji „Plesna Civitas” w Pszczynie przygotował w 2005 r. publikację Piotra Wacheniusa *Summa świętego krześcijańskiego nabożeństwa, krótkimi słowy na światło wydana*. Inny utwór Piotra Wacheniusa „*Hymny moje domowe*” Piotra Wacheniusa. *Przyczynek do dziejów braci czeskich na Śląsku wraz z tekstem utworu* wydał Dariusz Rott (Katowice–Pszczyna 2005). Autor udokumentował związki Wacheniusa (żył najprawdopodobniej w latach ok. 1550–1617) z Pszczyną, zwracając uwagę, że „*Hymny moje domowe*” przeznaczone były do lektury „kościółka domowego”<sup>8</sup>. Przypomniał również, że to przecież w XVII stuleciu na Śląsku powszechne było przekonanie, że o Bogu mówić należy „w języku codziennej komunikacji, w „języku serca”<sup>9</sup>.

Pierwszą pozycją w serii Uniwersytet Śląski wczoraj – dziś – jutro jest książka *Spotkania Popiołkowskie* pod redakcją Dariusza Rotta i Tadeusza Sławka (Katowice 2005). W refleksjach wprowadzających nową serię Tadeusz Sławek pisze:

„Obcowanie nie tylko z błyskawicznie zmieniającymi się zjawiskami świata publicznych zainteresowań, takich, jak choćby moda, czy artystyczne gusty, lecz nawet nieustannie modyfikowanymi wynikami dociekań naukowych, podsuwa nam sformułowana dobitnie przez Zygmunta Baumana myśl, iż, być może, bezpieczniej jest zapominać niż pamiętać. Ale przecież pamięć jest nam nieodzowna, chociażby jako źródło niepokojących pytań, bez których nasze istnienie pozbawione zostałoby głębi. Dla rozmowy o takich istotnych kwestiach Stowarzyszenie Przyjaciół Uniwersytetu Śląskiego zainicjowało pod łaskawym patronatem Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu Pana Profesora Janusza Janeczka cykl dorocznych Spotkań Popiołkowskich, forum rozważań o rzeczach ważnych, które nie powinny przepaść w niepamięci i codziennej krzątaninie. Pamiętając o tradycji akademickiej, na Patrona Spotkań obraliśmy śp. Pana Profesora Kazimierza Popiołka, pierwszego rektora naszego Uniwersytetu”<sup>10</sup>.

W tomie tym teksty zamieścili autorzy: *Zamiast wstępu* (Tadeusz Sławek), Wojciech Świątkiewicz *Symbole górnośląskiej kultury*, Teresa Baranowska *Korzenie szkolnictwa średniego w Katowicach*, ks. Stanisław Puchała *Rola Kościoła katolickiego w tworzeniu środowiska akademickiego na Śląsku*, Marek J. Lubelski *Szczególny klimat epoki*, Maciej Salomon *O pożytku z „peregrynacji akademickich” (nie tylko Kraków i Katowice)*, Adam Lityński *Początki Wydziału Prawa i Administracji*, Tadeusz Dłotko *Rola Uniwersytetu Śląskiego w rozwoju matematyki na Górnym Śląsku*, Piotr Uszok *Restrukturyzacja przemysłu a wizja rozwoju Katowic*, *Posłowie* (Dariusz Rott). Pozycją tą rozpoczęto nowy cykl wydawniczy, dokumentujący życie i działalność Uniwersytetu.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> *Biblioteka Uniwersytetu Śląskiego. Zbiory specjalne*, Katowice 2004.

<sup>8</sup> „*Hymny moje domowe*” Piotra Wacheniusa. *Przyczynek do dziejów braci czeskich na Śląsku wraz z tekstem utworu*, wydał D. Rott, Katowice–Pszczyna 2005.

<sup>9</sup> Tamże, s. 25.

<sup>10</sup> *Spotkania Popiołkowskie*, pod red. D. Rotta, T. Sławka, Katowice 2005, s. 7.

<sup>11</sup> Od 1997 do 2002 r. Fundacja wydawała półrocznik „Pallas Silesia”. Ukazało się 5 woluminów. Wydawnictwu temu należą się oddzielne refleksje.

Propozycje wydawnicze serii Biblioteka Fundacji „Pallas Silesia” mają dobrze zaprogramowaną koncepcję tematyczną i problemową. To ona jest podstawowym łącznikiem publikacji w tej serii, które mają charakter bibliofilski. Ukazują się one w bardzo małych nakładach – najwyżej do 300 egzemplarzy. Opracowanie graficzne jest skromne, lecz wysmakowane. Format nie jest ich cechą, która określałaby przynależność do serii. Jego wybór wyznacza historyczna wartość utworu.

Istotnymi cechami wydawniczymi tych publikacji są: wstępy, wprowadzenia do lektury, opracowanie not autorskich, noty edytorskie, biogramy tłumaczy i opracowujących teksty. Na odwrocie strony przedtytułowej podaje się wszelkie informacje dotyczące serii Biblioteki Fundacji „Pallas Silesia”, jak: numer wydawanego tomu, rok powstania serii, nazwisko jej redaktora, uzasadnienie wydania danej pozycji. Na przykład w przypadku „*Hymnów moich domowych*”... Dariusza Rotta znajduje się tekst: „Książka ukazuje się w dwudziestolecie Artystycznej Oficyny Drukarskiej w Pszczynie”. Natomiast na odwrocie strony tytułowej zamieszcza się – oprócz danych bibliograficznych (recenzenci, redaktorzy, przygotowujący układy typograficzne, ISBN, wydawcy, dane o zakładach drukarskich, które daną pozycję wykonały) – informacje o nakładzie. Na końcu tekstu w poszczególnych wydawnictwach czytelnik może znaleźć: posłowie, wskazówki bibliograficzne, podziękowania, wykaz publikacji Biblioteki Fundacji „Pallas Silesia” (tych, które się ukazały i tych w przygotowaniu), Informacje te są zmienne. Na ostatniej stronie okładki zamieszczane są fragmenty recenzji, czasem też noty biograficzne o autorze, który tekst przygotował. Dzięki wydawnictwom serii Biblioteka Fundacji „Pallas Silesia” wszyscy zainteresowani dziedzictwem kulturowym Śląska utwierdzają się w przekonaniu, że dziedzictwo to wymaga wciąż nowych badań. Dowodzą one jakości literackich doświadczeń na Śląsku, a one właśnie są dokumentowane w publikacjach tej serii.

**Oswald Loretz**, *Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*, Berlin–New York, de Gruyter 2002 (BZAW 309), X + 441 s. ISBN 3-11-017578-9.

Tom składa się z 13 części omawiających psalmy (1; 2; 3; 6; 11; 13; 72; 81; 82; 88; 127; 137; 149) i dwóch rozpraw: *Politische des Königstums in Ugarit, Kleinasien, Assur und Israel: das juridische Theorem The Kings Two Bodies* oraz *Zur Zitat-Vernetzung zwischen Ugarit – Texten und Psalmen*. Tematem zasadniczym pracy jest badanie poszczególnych psalmów pod kątem literackim i ewentualnej zależności psalmów od innych tekstów. Autor przyjmuje tezę, że psalterz jest ostatnim stopniem długiego procesu literackiej budowy psalmów. Wśród literatury starowschodniej psalmy tworzą nie tylko formy mowy, obrazy, symbole i teologiczne poglądy, ale w dużej mierze przyjmują starosyryjsko-kananejskie tradycje. Loretz widzi w tekstach ugaryckich pewien wzór dla poetyckich form i gramatyki psalmów oraz twierdzi, że poetycki paralelizm członów ma tam swoje źródło.

Dalej zastanawia się nad pochodzeniem tekstu i przyjmuje tezę o jego zależności od tradycji starosyryjskiej. Stara się wyjaśnić na podstawie ugaryckich materiałów niejasne i sporne znaczenie hebrajskich wyrażeń i słów (np. słowo – mth; cj; gh w Ps 6,7b-8; hlb – Ps 81,7; psy – Ps 88,6). Porównanie z ugaryckim tekstem prowadzi do wniosku, że paralelizm ugaryckich i biblijnych miejsc nie jest w pełni zrozumiały i może pochodzić od obu tradycji.

Autor zakłada również, że stylistyczne i filologiczne problemy dają się wzajemnie wyjaśnić mimo wszystkich czasowych różnic i zdają się wskazywać na wspólną literacką tradycję. Koncentruje się na motywach i obrazach w psalmach, które wskazywałyby na starowschodnie pochodzenie. Swoją tezę wyjaśnia na przykładzie Psalmu 6 i 13 w obrazie sądu człowieka przed trybunałem boskim w literaturze sumeryjsko-akadyjskiej. Oskarżony prosi bóstwo o rewizję jego wyroku, aby bóg poszukał sprawiedliwego sędziego.

Loretz przyjmuje bowiem tezę o antologicznym charakterze psalmów. Uczeni w Piśmie po niewoli brali cytaty ze starej poezji, która pochodziła ze starowschodniej tradycji i była adaptowana i rozszerzana. Tak wyjaśnia Ps 1, jako komentowany antologiczny łańcuch cytatów. Ps 2 jest cytowany z dwóch źródeł (1-5.10-11) z dłuższego wiersza o czynach wrogich pogańskich królów przeciw Izraelowi, wiersze 6–9 z jerozolimskiego rytuału królewskiego, który przez wiersz 2b redakcyjnie połączony jest z wierszem 12. Podobnie Ps 72 składa się z dwóch łańcuchów motywów: sprawiedliwości króla (1b-2.4.12-14) i tekstów mówiących o płodności natury (3.5-9.11) i posiada redakcję z okresu po niewoli, zawierającą pochwałę króla mesjańskiego. W Ps 3 odkrył Loretz pieśń skargi pojedynczego człowieka (3,2.4-6.8) i przypisuje mu charakter midraszu przez powiązania z dziejami Dawida, zredagowany po niewoli. Dla Ps 127 przyjmuje Loretz redakcję po niewoli, kiedy to uczeni w Piśmie przyjęli wiersze (1.3-4.5) i z różnych tekstów zredagowali jako pieśń pochwalną ku czci jedynego i nieporównywalnego Jahwe. Podobnie ocenia Ps 137, jako łańcuch cytatów z różnych pieśni opiewających Jeruzalem – Syjon.

Dalszym głównym tematem pracy Loretza jest omawianie słynnego komentarza do Psalmów Gunkela, zwłaszcza odnośnie do Ps 88; 137; 149. Loretz zarzuca Gunkelowi historycyzm, jakiemu podlegał w swoim czasie. Przyjmował on tylko jednego redaktora i – co za nim idzie – jedność psalmów, co prowadziło do wczesnego datowania psalmów przed niewolą. Docenia jednak starania Gunkela, aby psalmy odczytywać w kontekście starowschodniej poezji, co dzisiaj bardziej przyjmuje się w świetle znajomości tekstów z Ugarit.

Loretz krytykuje Dahooda, który na podstawie tekstów ugaryckich przyjmował wczesne datowanie powstania psalmów. Wskazują one na antologiczny charakter pieśni po niewoli, które dziś uznajemy za zaginione.

Praca zawiera szerokie spojrzenie na podobieństwa literackie psalmów i literatury starowschodniej, przede wszystkim ugaryckiej. Loretz rozjaśnia ciemne punkty w teorii budowy psalmów ich pochodzenia, opierając się na materiale literackim z Ugarit, i rzucił nowe światło na dalsze badania literackie i historyczne psalmów. Paralelizm członów wydaje mu się ważnym momentem wspólnej zależności psalmów i tekstów ugaryckich od literatury starowschodniej. Datowanie psalmów i ich cytowanie ze starej literatury muszą być jednak przedmiotem dalszych badań literackich psalmów.

Loretz usiłuje wyjaśnić ważną tezę o antologicznym charakterze wielu psalmów i chce wskazać na proces powstawania psalmów na podstawie tekstów pieśni, które zawierają starą kananejską tradycję. Jeśli np. Loretz znajduje w Ps 82,2-4 elementy prorockiej krytyki socjalnej przed niewolą i w wierszu 1.6-7 opowiadanie o przeniesieniu do niebieskiego świata aniołów lub bóstw, pośród których zasiada do sądu najwyższy bóg, to powstaje pytanie, czy musi chodzić o słowne cytaty ze starszej literatury? Szczególnie problematyczna wydaje się teza, że w wierszu 1. brakuje części starszego utworu, który opisywał postępowanie sądowe. Równie dobrze można przyjąć wybór jakiegoś motywu w czasach późniejszych, nie musi on koniecznie pochodzić ze starej tradycji. Nie koniecznie musi np. Ps 82,2-4 zawierać wcześniejszą krytykę socjalną proroków.

Zasługą tej pracy jest próba ukazania linii łączących teksty psalmów z literaturą starowschodnią i ugarycką.

**Ks. Zdzisław Małecki**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 221–222

**Matthias Franz**, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament*, Stuttgart, Kohlhammer 2003 (BZAW 160), X + 294 s. ISBN 3-17-017896-2.

Publikacja stanowi analizę tzw. wypowiedzi łaskawych Jahwe i autor rozumie ją jako wkład do „systematycznego opracowania łaskawych wypowiedzi Boga w Starym Testamencie”. Celem jego badań jest sprawdzenie, czy w Starym Testamencie można dostrzec relacje między miłością i gniewem Boga, Jego łaską i karą. Dzieje tych badań wskazują, że Wj 34,6 było częstym przedmiotem tych badań teologicznych.

Praca składa się z 5 części. W części I analizuje autor problemy literackie tekstu Wj 34. W części II omawia teksty pozabiblijne, mówiące o gniewie i łasce bóstw, zawarte w najstarszej fazie egipskiej i mezopotamskiej literatury aż do wypowiedzi o łasce w Koranie w VII w. W części III analizuje pochodzenie i znaczenie słów występujących w Wj 34,6 nn., prowadzi to do pewnego rodzaju interpretacji omawianego tekstu. W części IV zajmuje się problemem historii powstania opowiadania Wj 32–34 i zmian, jakie zachodziły w tym tekście. Część V zajmuje się Wirkungsgeschichte tekstu Wj 34,6 w Starym Testamencie.

Zakończenie pracy stanowi streszczenie całego dzieła oraz bogaty spis literatury przedmiotu wraz z rejestrem biblijnych i pozabiblijnych terminów występujących w pracy.

Badania literackie tekstu zawarte w części I wskazują na zróżnicowaną budowę literacką wypowiedzi Jahwe o łasce i karze. Wypowiedzi o łasce ujęte są czasownikami, przymiotnikami i imiesłowami. Natomiast w tekstach mówiących o karzącym działaniu Boga, występują najczęściej czasowniki.

Część II przedstawia różnorodny charakter mowy o gniewie i łaskawości bóstw na Bliskim Wschodzie. Znane są wypowiedzi o łasce i sędzie w literaturze egipskiej i mezopotamskiej. Choć mają one swój regionalny charakter, jednak zachowują ogólną bliskowschodnią tradycję. Semickie hymny i modlitwy, mity i epeje wyrażają nadzieję na łaskę i gniew i kierują swoje prośby do różnych bóstw. Miłosierdzie bóstwa łączone było z jego imieniem, a zatem z jego obecnością. Potwierdza to analiza semickich imion bóstw i ich działanie.

Zakończenie III części stanowi główny przedmiot jego pracy. Autor wskazuje w niej na dwa aspekty: 1) poszczególne wypowiedzi mają charakter tradycyjno-historyczny, mówi o tym również wypowiedź w Wj 34,6n oraz 2) wypowiedzi prorockie, np. Eliasza i Ozeasza, a potwierdzają teksty psalmów.

Autor potwierdza swoją tezę przez analizę opowiadania w Wj 32–34 i zalicza je do tradycji przykazań i tradycji oglądania Boga na Synaju (Wj 33,18-23; 34,2.4.5-7). Zapowiedź łaski wypowiada sam Jahwe. Bóg chce wysłuchać ludzkie prośby, proszący może spodziewać się wysłuchania. Odpowiada to tradycji prorockiej, że Bóg udzieli łaski za pośrednictwem proroka. Tradycje te połączą się w opowiadaniu o złotym cielcu. W tej kompozycji tekst otrzyma funkcję dalszego opowiadania o wędrówce na pustyni i głosu Jahwe na Synaju. W końcowej redakcji miłosierna obecność Jahwe przedstawiona jest na tle nowego przymierza, połączonego z refleksją i wskazuje na powiązania z 1 Krl 12.

W ostatniej części autor wskazuje na działanie tego tekstu w późniejszej tradycji, czyli tzw. „Wirkungsgeschichte.” Wskazuje na to analiza Pwt 9, gdzie tekst wskazuje, że wydawca tej tradycji znał już wypowiedzi o łasce i połączył je z wydarzeniami na Synaju w kontekście Wj 33–34 i wędrówki przez pustynię.

Autor z wielką rozwagą i metodycznie posługuje się wybranymi tekstami, aby dać odpowiedź na przedstawiony przez siebie problem ukazania Jahwe miłosiernego i łaskawego. Analizując wybrane teksty, zwraca również uwagę na wypowiedzi o istnieniu Jahwe i Jego obietnicach.

Praca jest również jakimś przyczynkiem do jasnego przedstawienia istnienia Boga i Jego działania wśród ludu, czyli do rozszerzenia horyzontów idei monoteizmu izraelskiego.

**Ks. Zdzisław Małecki**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 222–223

**Jean-Pierre Sterck-Deguedre**, *Eine Frau namens Lydia. Zu Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16,11-15.40*, Tübingen 2004 (WUNT II/176), XIII + 327 s.

Książka ta – jak sam autor pisze w przedmowie – jest nowym spojrzeniem na rozprawę doktorską, którą obronił w 2001 r. na Wydziale Teologicznym Ernst-Moritz-Arndt-Universität. Jej promotorem był wybitny znawca Filippi – Peter Pilhofer, autor dwóch monografii poświęconych temu miastu oraz powstałej tam wspólnocie wczesnochrześ-

cijańskiej (*Philippi*, Bd. I: *Die erste christliche Gemeinde Europas*, Tübingen 1995 /WUNT 87/; *Philippi*, Bd. II: *Katalog der Inschriften von Philippi*, Tübingen 2000 /WUNT 119/).

Zgodnie z tytułem, praca jest poświęcona Lidii – pierwszej Europejce, którą w Filipi ochrzcił św. Paweł. Sterck-Degueldre postawił sobie za cel zbadanie historii jej nawrócenia oraz znaczenie tego wydarzenia w aspekcie rzymskiej kolonii, jaką była Filipi (s. 2).

Rozdział I – wprowadzający – dotyczy formuły „my”, kiedy to Łukasz, przedstawiając podróż oraz pobyt Apostoła Narodów w Filipi, używa pierwszej osoby liczby mnogiej (Dz 16,10-17). Autor dokonuje analizy współczesnych hipotez dotyczących tej kwestii, sam ostatecznie wskazując na Łukasza jako świadka „wypełniania się boskiego planu” (s. 39).

Trzon pracy stanowi rozdział II (s. 42–195). Została w nim omówiona podróż zespołu misyjnego do Colonia Iulia Augusta Philippensis, sytuacja społeczna i polityczna mieszkańców miasta oraz działalność misyjna św. Pawła. Centralne miejsce zajmuje tytułowa Lidia i odpowiedź na pytanie: „Czy rzeczywiście istniała?”, a jeśli tak, to „Jakie świadectwa potwierdzają jej historyczność?” (s. 134). Szukając odpowiedzi, autor dokonuje szczegółowej egzegezy Dz 16,11-15.40. Wśród poruszanych w niej zagadnień, na dodatkową uwagę zasługuje kwestia jej domu, który stał się pierwszym w Europie domowym Kościołem, chociaż de facto nie znajdziemy w interesującym nas fragmencie Dziejów Apostolskich oraz w całym Liście do Filipian terminu *kat' oikon ekklēsia*, poprzez który Nowy Testament określa domową wspólnotę wierzących w Chrystusa. Sterck-Degueldre, omawiając zagadnienie „domu”, wyróżnił również gościnność Lidii, którą okazała wobec misjonarzy (Dz 16,15). Zbliżając się natomiast ku podsumowaniu rozdziału II, napisał: „Spotkanie z Lidią i jej domem nie było tylko fantazją autora Dziejów Apostolskich. Wydarzenie to odpowiada kulturze antycznej oraz metodzie misjonarskiej Apostoła Narodów” (s. 183).

Rozdział trzeci – końcowy – sygnalizuje zagadnienie teologii Dz 16,11-15.40. Filipi była nie tylko bramą pomiędzy Azją a Europą (s. 201), ale przede wszystkim oznaczała nowe, pogańskie środowisko, w które wkraczała Ewangelia (s. 206–207). Lidia – jako jej przedstawicielka – w przyjęciu Dobrej Nowiny odegrała pierwszoplanową rolę (s. 213). W pełni zasłużyła na miano pierwszej chrześcijanki w Europie.

Jean-Pierre Sterck-Degueldre w formie ekskursu prezentuje Lidię jako handlarke purpurą (s. 213–238). Bardzo rzetelnie opracowany dodatek, umożliwiający czytelnikowi nie tylko zaznajomienie się z techniczną stroną produkcji i handlu tym materiałem, ale także pozwala na zrozumienie społecznego statutu osób, które zajmowały się tym rzemiosłem.

Omawiana monografia, ze względu na swój temat oraz przystępny język, może służyć miłośnikom Biblii, zarówno tym zaangażowanym w jej studium, jak i początkującym. Tym pierwszym – w pogłębieniu znaczenia jej osoby i domu w aspekcie początków ewangelizacji Europy, tym drugim – w poznaniu tej stosunkowo mało znanej postaci Nowego Testamentu.

**Ks. Janusz Wilk**

**Yannis Spiteris**, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas*, przekład Bogusław Widła, Warszawa, Wydawnictwo Księży Marianów 2006, 364 s.

Szacunek dla chrześcijańskiego Wschodu zaczyna się od poznania najwybitniejszych jego przedstawicieli, a takimi niewątpliwie byli: teolog i mistyk bizantyjski Mikołaj Kabasilas (1322–1391) oraz teolog, mnich, a później arcybiskup Tesaloniki Grzegorz Palamas (1296–1359). Yannis Spiteris, duchowny rzymskokatolicki, autor opublikowanej nakładem Wydawnictwa Księży Marianów w serii „Bogosłowije” książki pt. *Ostatni Ojcowie Kościoła*, w syntetyczny sposób pozwala nam zapoznać się z krótką prezentacją dzieł i doktryną teologiczną tych dwóch wybitnych teologów Kościoła Wschodniego, powszechnie uznawanych za ostatnich ojców Kościoła. Jest to tłumaczenie wydanej w 1996 r. w Rzymie książki tego autora pt. *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos: e la sua sintesi teologica. Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*. Przedstawienie dzieł i doktryny teologicznej obu teologów autor uzupełnia krótkimi tekstami źródłowymi. Ponadto całość publikacji zostaje wzbogacona o bibliografię, w której znajdujemy zarówno teksty źródłowe, jak i opracowania poświęcone tym dwóm wybitnym teologom.

Mikołaj Kabasilas zajmuje wyjątkowe miejsce w teologii bizantyjskiej, a wiąże się to przede wszystkim z jego sakramentologią, która obejmuje całą rzeczywistość i doświadczenie religijne. Życie w Chrystusie, które urzeczywistniają sakramenty, ma charakter silnie ontologiczny. Łaska sakramentalna jest łaską włączenia nas w Chrystusa. Wszystkie misteria, aczkolwiek w różny sposób, objawiają Kościół i czynią nas uczestnikami całej zbawczej ekonomii Chrystusa. Kabasilas omawia przede wszystkim trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię. Łaska chrztu uzdalnia wierzącego do „bycia w Chrystusie”, łaska bierzmowania obdarza dynamiką bycia w Chrystusie, daje energię niezbędną do rozwoju i wzrostu, a Eucharystia jest sakramentem, który dokonuje przeobrażenia całego ludzkiego „być” w zmartwychwstałego Chrystusa i pozwala trwać we wspólnocie z Nim, co znajdzie swoje apogeum w pełni królestwa Bożego. Eucharystia stopniowo przekształca całego człowieka w Chrystusa; to, co ludzkie, przeobraża się w to, co Boskie, natura ludzka podlega „przebóstwieniu”.

W środowiskach prawosławnych, szczególnie obszaru języka greckiego, teologia ściśle nawiązuje do myśli św. Grzegorza Palamasa. Uważany jest on dziś za jednego z najwybitniejszych teologów chrześcijańskiego Wschodu, chociaż jego doktryna teologiczna zaczyna być znana i stosowana dopiero w XIX w. We wstępie do części przedstawiającej myśl teologiczną Grzegorza Palamasa, autor książki stwierdza, że aby zrozumieć dzisiejszy świat teologiczny prawosławia, trzeba wyjść od palamizmu. Od Grzegorza Palamasa zależy bowiem w dużym stopniu myśl teologiczna współczesnego prawosławia. Przyczynili się do tego zapewne wybitni teologowie rosyjscy przebywający na emigracji, tacy np. jak: Lossky, Meyendorff i wielu innych. Grzegorz Palamas był często przedstawiany przez nich jako symbol prawosławia. Zdaniem Lossky'ego, palamicka nauka, przyjmująca różnicę istoty i energii w Bogu, ma żywotne znaczenie dla prawosławia i razem z Filioque, z którym się łączy, stanowi podstawową różnicę w stosunku do Kościoła katolickiego. Z kolei Meyendorff podkreśla, że Grzegorz Palamas jest teologiem doświadczenia Boga i prawdziwego przebóstwienia.

Yannis Spiteris omawia naukę św. Grzegorza Palamasa o przebóstwieniu człowieka. Autor wskazuje na takie aspekty nauki o przebóstwieniu człowieka, jak: sakramentalny,



pneumatologiczny, chrystologiczny i eklezjalny. Dlatego też naukę Palamasa o przebóstwieniu należy rozważać w powiązaniu z chrystologią, eklezjologią, sakramentologią i pneumatologią. W Kościele bowiem chrześcijanin wchodzi w ścisłą relację z Chrystusem, stąd też często jest on określany przez Palamasa jako „komunia przebóstwienia”. Sakramenty, a przede wszystkim Eucharystia sprawiają, że przebóstwienie staje się coraz bardziej osobowe i otwiera nas na niewyczerpalną tajemnicę trynitarną. Z kolei Duch Święty, działając w sposób bezpośredni i skuteczny, przemienia nas i ściśle łączy z Chrystusem, dokonując tym samym naszego przebóstwienia. Porównując myśl wschodnią z zachodnią, możemy wskazać na pewne różnice. Tradycja scholastyczna usiłowała wytlumaczyć naszą więź z Bogiem, posługując się pojęciem habitus albo łaski stworzonej. Palamas odwołuje się do rzeczywistości komunii eklezjalnej, wynikającej z naszego rzeczywistego uczestnictwa w synostwie jedynego Syna. Jest to „prebóstwienie” człowieka w Chrystusie, które dokonuje się w tajemnicy Kościoła. Należy wspomnieć, że naukę o przebóstwieniu człowieka przedstawia również Georgios I. Mantzaridis, którego tłumaczenie książki *Palamika* (Thesalonike 1973) ukazało się na rynku polskim w 1997 r. Spiteris, omawiając doktrynę teologiczną św. Grzegorza Palamasa, również nawiązuje do tej publikacji.

W dobie posoborowego „zwrotu ekumenicznego” Mikołaj Kabasilas i św. Grzegorz Palamas – dwaj wybitni teologowie Kościoła Wschodniego, powszechnie określani jako ostatni ojcowie Kościoła – mogą stać się dla nas drogą do nowego owocnego spotkania między myślą teologiczną chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Zaslugą Wydawnictwa Księży Marianów jest to, że w serii wydawniczej „Bogosłowije” otrzymujemy możliwość poznania wielkiego bogactwa teologii i duchowości prawosławia. Publikacja Y. Spiterisa, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas*, zasługuje na uwagę i zapewne znajdzie swoich czytelników wśród teologów i studentów.

**Ks. Grzegorz Kucza**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 225–227

**Marian Kowalczyk SAC**, *Komplementarność apostołskiej misji Kościoła. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Ząbki, „Apostolicum” 2005, 314 s.

Zawsze w dziejach chrześcijaństwa (religii Inkarnacji) tak było: teologia jest z ciała i krwi, ma swoje egzystencjalne źródło i cel, życiowe przełożenie i życiową głębię. Dlatego można powiedzieć, że już sama sylwetka autora, ks. Mariana Kowalczyka (lubelsko-warszawskie wykształcenie teologiczne, terminowanie u mistrzów formatu Baltera i Bartnika, uprawianie teologii nie tylko zza biurka, próby różnorodnego łączenia teorii z praktyką – od wielu lat ks. Kowalczyk jest rektorem wyższego seminarium duchownego, zaangażowanie pastoralno-formacyjne), a także punkty ciężkości jego dogmatycznej refleksji (troska o syntezę stanowisk i równowagę też, apostołskość, wymiar ekumeniczny, personalizm, łączenie wierności tradycji z otwartością na współczesność) są emblematyczne dla dzisiejszej polskojęzycznej *scientiae fidei*.

Twórczość ks. Kowalczyka stanowi charakterystyczny przykład teologii systematycznej uprawianej na przełomie tysiącleci w Polsce. Są to głównie prace poświęcone wielkim tematom teologii dogmatycznej (pneumatologia, chrystologia, soteriologia, mariologia, trynito-

logia, historia teologii, sakramentologia) w wielce charakterystycznym kontekście: prawie zawsze są to zagadnienia rozwijane – bezpośrednio lub docelowo – w kierunku „apostolskim”, pastoralnym. Teologia apostołstwa bowiem jest tym wymiarem teologicznego myślenia i pisarstwa, które ks. Kowalczyka najżywiej interesuje i najprawdziwiej obchodzi. Na uwagę zasługuje też kierunek rozwoju publikacji ks. Kowalczyka z ostatnich lat. Jest nim teologia miłosierdzia, uprawiana w horyzoncie teologii laikatu i namysłu nad duchową sytuacją naszego świata, współczesności. Tak to charyzmat Stowarzyszenia (Księży Pallotynów) oraz pełnione funkcje (w ramach apostołskiego powołania) stanowią *loci theologici* tworzonej przez naszego Autora teologii, jej treści i formy.

Nie istnieje żaden teologicznodogmatyczny traktat, którym by się Kowalczyk nie zajmował. To zapewne pisarskie echo Jego dydaktycznej pracy: lat wykładania teologii dogmatycznej. Widać różnorodność wątków, olbrzymie pole zainteresowań. Jest też Kowalczyk tłumaczem (np. podręcznika trynitologii Franciszka Courtha pt. *Bóg trójjedynego miłości*, Poznań 1997). Ujmując rzecz w innych „przekrojach”, można by z powodzeniem określić jego teologiczny dorobek jako: a) pallotyński (apostołstwo, miłosierdzie), b) KUL-owski (personalizm, pneumatologia), c) praktyczno/współczesny, „rektorski” (połączenie otwartości na „dzisiaj” z troską o zachowanie „wczoraj”, dbałość o komplementarność, jasność przekazu, pastoralne skutki teoretycznych dywagacji); 44 wypromowane magisteria oraz przeszło 150 recenzji magisterskich mają tu swoją wymowę i ciężar. Śledząc obfity dorobek naszego Autora, widać wyraźnie, jak przez wiele lat przygotowywał się do napisania „summary” na ten temat. I oto jest.

Wydana przez „Apostolicum” książka składa się z dwóch części, sześciu rozdziałów, osiemnastu paragrafów. I, oczywiście, wstępu, zakończenia, obcojęzycznych streszczeń, bibliografii, wykazu skrótów. Najogólniej rzecz ujmując, książka jest obszernym szkicem szerokiej panoramy i syntezy teoretycznych podstaw i praktycznej konkretyzacji rozważanego problemu, czyli kwestii rozumienia i realizowania „komplementarności apostołskiej misji Kościoła” (tak też, dosłownie, brzmi jej tytuł). Część pierwsza jest opisem podstaw zagadnienia: trynitarnych, eklezjalnych, komunijnych. W części drugiej ukazane zostały najważniejsze konkretyzacje reflektowanego fenomenu: teologalne, eklezjalne, ewangelizacyjne. Tak wygląda to w dużym skrócie i w pewnym uproszczeniu, ale też wystarczy rzut oka, by dostrzec, w jakim stopniu dzieło Kowalczyka jest spójne, logiczne, symetryczne, strukturalnie domyślane do końca, do samej puenty.

Głównie więc połączenie szerokości i głębi spojrzenia, owo pierwsze słowo tytułu rozprawy („komplementarność”) zdaje się być znakiem rozpoznawczym tej teologii. Daleko jej do potencjalnie heterodoksyjnych skaz partykularyzmu i skrajnej selektywności. Z uwag bardziej szczegółowych na artykulację zasługuje kilka. Przede wszystkim ocena zastosowanej w badaniach metodologii i całego zespołu działań dotyczących metodyki pracy naukowej. Są one, w moim przekonaniu, bez zarzutu – tak na etapie kwerendy, jak i poczynionych w rozprawie analiz, potem syntez. Obfita bibliografia stanowi kompendium literatury na omawiany w książce temat. O strukturze i jej solidnej symetrii była już mowa. Natomiast sam język wywodów wydaje się być nieco słabszą stroną dzieła. Jest klarowny i poprawny, nie załamuje się pod ciężarem treści, ale też bywa momentami przyciężkawy, jakby zbyt szkolny nieraz, pozbawiony własnego brzmienia, oryginalnej tonacji. Brakuje w książce – przynajmniej dla czytelnika o moich zainteresowaniach – partii, które głosząc „swoje” (ortodoksyjną naukę Kościoła, dorobek najnowszej teologii), podejmują krytyczną debatę ze współczesnością w jej (współczesnym) języku. Zapewne będzie jeszcze na ów „własny język” czas. Bo gra toczy się o dużą stawkę, proszę mnie dobrze zrozumieć: warto, aby tak doskonale przygotowany teolog, jak Marian Kowalczyk, brał udział we współczesnej debacie na temat stanu naszego świata, od której tak bardzo zależy kształt kulturowej, cywi-

lizacyjnej i duchowej przyszłości. Pora nam, teologom, opuszczać własną (intelektualną, egzystencjalną, językową) niszę w imię „komplementarnej apostołowości” właśnie...

W książce znajduje się cały szereg fragmentów odkrywczych, świetnie przemyślanych, świadczących o erudycji i głębi Autora. Przywołam dwa. Pierwszy (s. 246–247) dotyczy tzw. „apostołstwa chorych” (*nota bene* w Katowicach wychodzi od wielu lat miesięcznik pod takim właśnie tytułem). Kowalczyk nazywa je „newralgicznym punktem autentyzmu podejmowanych dzieł”. Jakże ważne i trafne są to fragmenty książki... Najgłębiej efektywna jest więc pozornie nieefektywna „apostołowość cierpienia”; prawdziwy to wyznacznik tego, co najspecyficzniej chrześcijańskie – ten sposób myślenia, działania. Pisze Kowalczyk: Duch Święty „ma moc przeobrazić cierpienie w kulturę życia ofiarowanego bez reszty Bogu i ludziom. Wyjątkowo subtelnej obecności osób konsekrowanych wymagają ludzie przeżywający cierpienia niezawinione, które trzeba przyjąć jako swoiste uczestnictwo w tajemnicy zbawienia”. Oto kwintesencja apostołowskiej misji Kościoła, punkt styku i dojścia wszelkich komplementarnych działań teologiczno-pastoralnych.

Drugi fragment (s. 172) dotyczy akcentu polemicznego, który Kowalczyk wprowadza do swojej refleksji na temat motywów miłości. Komplementarna natura jego rozważań dochodzi tu szczególnie do głosu, kiedy proponuje zrezygnować z pewnego rodzaju subtelnej skrajności w racjach uzasadniających miłość: „Nie ma najmniejszej wątpliwości, iż Bóg, w samej głębi każdej miłości, ma być miłowany «nade wszystko», jednakże wprowadzenie do tej fundamentalnej miłości motywu wyłączności: «jedynie ze względu na miłość Boga» – może kryć w sobie groźbę alienacji człowieka i wszelkiego stworzenia”.

W końcu pozostaje życzyć czytelnikom, by lektura dzieła ks. Mariana Kowalczyka stała się także okazją pogłębionej refleksji i twórczej wymiany poglądów. Osobiście zainspirowały mnie dwie kwestie, które pozwolę sobie czytelnikom podsunąć. Pierwsza: „Misją Kościoła są misje”, konieczne jest „nacięcie «sykomory pogan» ostrzem Ewangelii”, apostołowość Kościoła jest dokładnym zaprzeczeniem arogancji „lepiej wiedzających” – to jedno z wielu tez z nową siłą i nowym entuzjazmem wiary głoszone przez Josepha Ratzingera / Benedykta XVI (por. np. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 45–84). Co idee te wnoszą nowego? Jakie miejsce mogłyby one zająć (zajmują) w komplementarnej wizji apostołowskiej misji Kościoła? Czy są raczej rekapitulacją długiej drogi (stanu wiedzy) czy wyznaczają kierunek nowej drogi? I druga: zeświecczenie, neopogaństwo, konsumpcjonizm – to jedynie trzy wybrane rzeczowniki opisujące dramat religijno-moralny krajów „tradycyjnie chrześcijańskich” (s. 254). Jak – w tej sytuacji, w takim kontekście, przy takiej diagnozie – ewangelizować kulturę i inkulturować Ewangelie. Jakie kierunki myślenia, działania, jakie priorytety?

**Ks. Jerzy Szymik**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 227–229

**Jarosław Kupczak OP**, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków, „Znak” 2006, 344 s.

Prawda o człowieku jest bowiem zawarta w prawdzie o Bogu, z niej wynika, w niej się spełnia. Antropologiczne przesłanie teologii jest proklamacją prawdy o Bogu jako Stwórcy

i Zbawcy człowieka, o Bogu jako źródle i celu ludzkiego życia. Teologia jako słowo o Bogu wyrastające źródłowo ze Słowa Boga objawia człowiekowi tajemnicę jego istnienia, jego „skąd” i „dokąd”, a w konsekwencji także „jak” ludzkiego życia. To właśnie i wyłącznie *visio Dei* nadaje *vitae hominis* transcendentną perspektywę: człowiek dzięki teologii zostaje uwolniony z duszącego gorsetu wyłącznie immanencji.

Teologia jako *scientia fidei et colloquium salutis* rozpięta jest między oglądem Boga a życiem ludzkim. W swej najgłębszej istocie służy ona ich syntezie, czyli oglądaniu Boga w życiu człowieka. Wymiar antropologiczny autentycznie teo-logicznej refleksji nie zamyka się w immanencji, ale otwiera myślenie człowieka i o człowieku na transcendencję, scala historyczność i wieczność. Ostatecznie bowiem głównym zadaniem teologii jest (chrysto)kształtowanie człowieka nowego: żyjącego z miłości i dla miłości – świętego.

Myślę, że taki właśnie jest najgłębszy (zarazem antropo- i teologicznie) sens „teologii ciała” w ujęciu Jana Pawła II. I że taki jest profil badań i wniosków ucznia Jana Pawła II – o. Jarosława Kupczaka. Dorobek naukowy o. Jarosława Kupczaka jest pod względem profilu badań – przy całej ich oryginalności merytorycznej i formalnej – charakterystyczny dla współczesnej refleksji systematycznoteologicznej. I jest to twórczość wpisująca się w program polskiego personalizmu. W czasie lat pracy na KUL miałem okazję śledzić jedną z jego doniosłych linii: Granat – Bartnik – Góźdź – Guzowski. Tu mamy do czynienia z jego wersją krakowską, bardziej fenomenologiczną, z kluczowym dla niej nazwiskiem Wojtyły (choć też profesorem KUL-u, ale jednak filozofii) w centrum. Myśl Kupczaka rozwija się w tej personalistycznej przestrzeni. Ojciec Kupczak w swojej naukowej twórczości podejmuje wiele tematów, zagadnienia rozpatruje pod różnym kątem, prezentując w ten sposób wielość możliwych spojrzeń. Daje liczne dowody erudycji; czyta biegle w kilku językach. Jego rzetelność naukowa widoczna jest już w żmudnych kwerendach źródłowych, solidności warsztatu interpretacyjnego, odkrywczych wnioskach, przejrzystym języku. Żeby nie być gołosłownym: znakomicie odsłania antykratezjańskie ostrze filozofii Wojtyły/Jana Pawła II; porusza się sprawnie w skomplikowanych meandrach dzisiejszych teorii hermeneutycznych; dostrzega grozę uproszczonych tez współczesnej socjologii; świetnie demaskuje (za swoim Autorem, ale nie bez własnego, autorskiego wkładu) „filozofię pożądania” jako redukcję osoby i ostatecznie występki przeciwko ciału ludzkiemu; rozumie i uzasadnia, że odkupienie jest afirmacją godności ciała i wyklucza dualizm antropologiczny pod jakąkolwiek postacią; cytuje Miłosza i Tereskę z Lisieux; pokazuje, że wiara w instrumentarium badawczym („badanie” dotyczy tu antropologii, nie teologii!) Jana Pawła II jest traktowana jako narzędzie „nieredukowalne” i „niezastępowalne” (zwroty moje – JSz); pokazuje (przed *Deus caritas est* Bendykta XVI), że do istoty *erosa* należy ewolucja w stronę *agape*.

Ale głównym jednak osiągnięciem dzieła o. Kupczaka jest owa metasynthese (owszem: chrześcijańska *par excellence*, papieska) poprzedzająca i przewyższająca wiedzę szczegółową: Bóg i człowiek spotykają się w Chrystusie. Prawda o ludzkim ciele jest teologiczna. Stąd, dlatego i po to: dar i komunია. Bo mówić o antropocentryzmie współczesnej teologii to umieszczać owo centrum prawdy o człowieku we wnętrzu („na pniu”) teocentryzmu. Że nie może być mowy o sprzeczności egzystencjalnej („bosko-ludzka rywalizacja”) czy logiczno-semantycznej (*contradictio in adiecto*) pokazują właśnie Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, gdzie Boskie i ludzkie nie są konkurencyjne, ale – by tak rzec – „wprost proporcjonalne”. Na co wskazuje jednoznacznie wyrzeczenie się przez Kościół doketyzmu i arianizmu, nestorianizmu i monofizytyzmu. Dlatego w chrześcijańskiej teologii chrystocentryzm jest punktem wyjścia i dojścia teocentryzmu i antropocentryzmu oraz wzorcem i miarą ich wzajemnej relacji. W języku rozprawy ojca Kupczaka nazywa się to „Chrystocentryczny charakter *imago Dei*”.

Bóg jest bowiem Stwórcą człowieka – człowiek jest stworzeniem Boskim. Oto korzeń teologicznego rozumienia człowieka. „Od początku” człowiek został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga. Jego stworzenie zostało poprzedzone „jak gdyby trynitarą konsultacją i decyzją”: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26-27). Stąd też człowieczeństwo „od początku” kryje w sobie coś istotnie boskiego, a pierwotnym i decydującym źródłem rozumienia natury i powołania człowieka jest Trójca Święta (por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Karków 2005, s. 83, 103, 112, 115), nikt inny, nic innego – pisze w *Pamięci i tożsamości* bohater książki ojca Kupczaka. Stąd biorą się: godność człowieka, jego prawa, przeznaczenie, a także wyjątkowa pozycja wśród innych stworzeń.

Wszystkie elementy człowieczej esencji i egzystencji, które pojawiają się na kartach Biblii (*basar, nefes, ruach, sarx, soma, psyche, pneuma – ciało, dusza, duch*) we wszelkich swoich niuansach, kontekstach i swoistej „nieprzekładalności” (językowej, mentalnościowej, kulturowej) stanowią bez wątpienia nie tyle „części składowe człowieka” (jak nieraz mylnie i z przesadnym uproszczeniem próbuje się rzecz tę imputować biblijnej antropologii), lecz raczej próbę opisu niewyrażalnego bogactwa kierunków (wymiarów) w jakich urzeczywistnia się ludzkie życie, czyli w jakich „jest się człowiekiem”. Wieloraka bywa bowiem złożoność sytuacji bycia człowiekiem i życiowych procesów. I – co szczególnie ważne – jakikolwiek rozdzźwięk między nimi („redukcja” – powiedzą Jan Paweł II i o. Kupczak) znajduje w Osobie i Wydarzeniu Chrystusa swoją holistyczną i soteryczną syntezę. W Jezusie Chrystusie bycie człowiekiem osiąga doskonałość, a działanie Jezusa jest drogą do zbawienia całego człowieka. Oto człowiek (J 19,5) – to zdanie o głębi daleko większej niż chciał i rozumiał wówczas, na kamieniach *Lithostrotos*, Piłat. To są zasady każdej autentycznie chrześcijańskiej antropologii. Ale Kupczak mówi to absolutnie własnym (choć „ustawionym” przez Jana Pawła II) głosem.

I jeszcze jedno, istotne. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*: „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi Mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (nr 10). O miłości czytamy w tekstach Kupczaka sporo. Z wyraźną do tego tematu predylekcją, tropem Wojtyły/Jana Pawła II. Oczywiście, że potrzeba dogłębnej analizy jej doświadczenia, że jest afirmacją osoby, przerastającą świat „wyłącznej seksualności” i samych emocji, że „mistrzowie podejrzeń” się mylą, a etos Kazania na Górze ma rację: serce ludzkie należy nie tyle oskarżać, co pomóc mu przyjąć dar. Miłość jest darem, początkiem jakiegokolwiek obdarowania. *Amor, ergo sum* – jestem kochany, więc jestem, uczy Bruno Forte. Oto propozycja antropologii teologicznej na czas ponowoczesności. Źródło nadziei i projekt człowieczeństwa – wolność jest dla miłości; *dia-logos* zamiast *ideo-logos*; wywiedziona z Chrystusa miłość w miejsce pustki po totalitarnych i nihilistycznych ideologiach. Temu służy książka ojca Kupczaka.

**Ks. Jerzy Szymik**

**Dominic Aidan Bellenger & Stella Fletcher**, *Princes of the Church. A history of the English cardinals*, Phoenix Mill, Gloucestershire, Sutton Publishing Ltd., 2002, 211 s., ilustracje

O kolegium kardynalskim lub kardynałach słyszy się zwykle w związku ze zbliżającym się lub właśnie trwającym konklawe lub też, zwłaszcza w ostatnich czasach, w związku ze zwoływaniem przez papieża konsystorzami, na których następcą św. Piotra dokonuje uzupełnień w składzie tego ważnego w Kościele katolickim gremium, jakim jest Kolegium kardynalskie, określane często mianem senatu Kościoła. W tym ostatnim przypadku media i poszczególni ich przedstawiciele nierazko prześcigają się w domysłach, kto otrzyma kardynalską purpurę. Domysły te przybierają niekiedy dosyć dziwne formy w postaci niemal gotowych list kandydatów do kardynalskiego biretu<sup>1</sup>. Ciekawości mediów nie należy jednak rozumieć w kategorii negatywnych zachowań lub wręcz niezdrowych domysłów. Nominacje kardynalskie bowiem, niezależnie od faktu, że udzielane są przede wszystkim za zasługi dla Kościoła, a jednocześnie stanowią dla nominata wezwanie do jeszcze gorliwszej służby Kościołowi, odzwierciedlają także w pewien sposób kierunek danego pontyfikatu, zmiany w polityce Stolicy Apostolskiej, jakie następują lub mają w najbliższym czasie nastąpić. Z tych samych powodów zresztą zagadnienie nominacji kardynalskich zajmuje ważne miejsce w publikacjach naukowych poświęconych życiu poszczególnych papieży, czy działalności Stolicy Apostolskiej<sup>2</sup>.

Na co dzień godność kardynalska lub poszczególni obdarzeni nią duchowni pozostają z reguły w sferze zainteresowań ludzi Kościoła, czy specjalistów z dziedziny jego historii, a także historii poszczególnych państw, w których dziejach owi purpuraci odegrali szczególną rolę. Zainteresowanie tych wszystkich zaspokoi niewątpliwie dzieło D. A. Bellengera i S. Fletcher, wydane po raz pierwszy w 2001 r. i wznowione w roku następnym. Praca ta, co trzeba od razu na początku wyjaśnić, nie jest leksykonem zawierającym biogramy angielskich księży Kościoła, ale historią życia blisko 50 angielskich purpuratów, wpisaną w dzieje nie tylko Anglii, ale całej Europy. Zamierzenia autorów, aby ich praca właśnie w taki sposób pokazała życie i działalność angielskich członków Świętego Kolegium, wyrażone we wstępie, zostało w pełni osiągnięte. Dzieło to napisane prostym, choć niebanalnym językiem, oparte na źródłach drukowanych i obfitej literaturze przedmiotu, skierowane jest do szerszego kręgu odbiorców niż tylko specjaliści. To wszakże dodaje tylko owej publikacji wartości, gdyż zadanie popularyzacji historii i ukazywanie jej znaczenia w życiu współczesnego człowieka wydaje się w obecnych czasach nie mniej ważne niż jej odkrywanie. Praca o angielskich kardynałach nie pozbawiona jest zresztą także elementów odkrywczych. Sam sposób podjęcia i realizacji tematu może być inspirujący. Zawarte zresztą w dziele o angielskich purpuratach informacje, dotyczące – co trzeba podkreślić – różnorodnych sfer ich życia i działania, będą zapewne cenne zarówno dla amatorów, jak i specjalistów. Wielu czytelników może nie spodziewać się pewnych rewelacji w dziele, którego współautorem jest zakonnik, a do którego przedmowę napisał współczesny angielski hierarcha. Ale tu zwyacza rzetelność naukowa i fachowość autorów.

<sup>1</sup> Listę taką stworzył i opublikował jeszcze na początku 2005 r. amerykański dziennikarz i publicysta John Allen Jr. Zob. „National Catholic Reporter”, Monday, 21 February 2005, <http://national-catholicreporter.org/word/word021805.htm>

<sup>2</sup> Zob. np. Z. Zieliński, *Papieże i papieństwo dwóch ostatnich wieków*, Lublin 1983, s. 121 (następnie w biogramach kolejnych papieży).

Swoje dzieło podzielili oni na sześć rozdziałów przedstawiających życie i dokonania purpuratów w poszczególnych, ważnych dla dziejów Kościoła i Europy epokach. Tak więc rozdział pierwszy prezentuje kardynałów epoki średniowiecza, żyjących i działających w XII do początków XIV w. Charakterystyczne, że wśród jedenastu purpuratów dominują teologowie. Tylko dwóch z nich zaś to arcybiskupi prymasowskiej stolicy w Canterbury. Na uwagę zasługuje także fakt, iż właśnie spośród dostojników żyjących w tej właśnie epoce wywodził się jedyny, jak dotąd, angielski papież Hadrian IV (1154–1159).

Rozdział drugi, zatytułowany „Awinion i koncyliaryzm”, jak sam tytuł głosi, przedstawia sylwetki angielskich kardynałów w bolesnym dla Kościoła czasie wielkiej schizmy zachodniej. Rozbicie zachodniego Kościoła staje się także udziałem biskupów Anglii, którzy w tym okresie zdecydowanie przeważają wśród duchownych obdarzonych purpurą. Tak więc w rozdziale tym znajdziemy zarówno sylwetki kardynałów mianowanych przez papieży prawowitych, jak i tych, którzy uzyskali tę godność z rąk antypapieży. Problem tych ostatnich dostojników do dziś istnieje w historiografii, gdyż nikt wiążąco i ostatecznie nie wypowiedział się w kwestii uznania lub nie, ich godności kardynalskich, i najprawdopodobniej nie jest to możliwe z uwagi na złożoność tego problemu. Nie istnieje bowiem analogiczny do terminu „antypapież”, termin określający mianowanych przez antypapieży kardynałów. Autor internetowego słownika kardynałów Salvador Miranda stosuje wobec owych dostojników określenie „pseudokardynałowie”<sup>3</sup>. Nielegancki ten termin wydaje się jednak nieodpowiedni, zwłaszcza w odniesieniu do niektórych hierarchów, którym przyszło wypełniać swoją misję w czasach bolesnego rozłamu Kościoła. Wydaje się więc, że nominacje owych dostojników, wzorem autorów dzieła o kardynałach angielskich, należy rozpatrywać z dużym wyczuciem i indywidualnie, doceniając ich zasługi i znaczenie (s. 30). Warto na tym miejscu jedynie odnotować fakt, iż na gruncie polskim problem ten został niedawno podjęty przez autora dzieła o polskich purpuratach Krzysztofa Rafała Prokopa, który omawiając dzieje polskich kardynałów w dziele zupełnie różnym, choć równie dobrym, jak historia purpuratów angielskich, obok kardynałów mianowanych przez prawowitych papieży umieścił także życiorysy hierarchów mianowanych przez antypapieża Feliksa V<sup>4</sup>.

Trzeci rozdział traktuje o kardynałach epoki renesansu i reformacji. Tu pojawiają się już dostojnicy, których życie i owoce działalności zdecydowanie przekroczyły ramy zarówno epoki, w której żyli, jak i terytorium samej Anglii, czy nawet kontynentu europejskiego, jeśli pod uwagę weźmiemy ich wpływ na bieg historii i skutki działalności. Zdecydowany prym wiodą tu dwie postacie. Pierwsza z nich to potężny kanclerz królestwa, arcybiskup Yorku Thomas Wolsey (ok. 1475–1530), człowiek, który wywarł ogromny, dodajmy niezbyt udany i chwalebny wpływ na politykę twórcy reformacji angielskiej Henryka VIII. Koleje życia Wolseya, który wywodząc się z nizin społecznych, zdołał zdobyć wykształcenie i trafić na dwór królewski, by tam dojść do najwyższych stanowisk kościelnych i państwowych, a później stać się ofiarą własnej pychy i gniewu swojego władcy, mogą nie tylko fascynować ze względu na barwność tej postaci. Ów dostojnik bowiem, niepohamowany w swojej chciwości i dumie, uwielbiający, by nazywano go „arbitrem chrześcijaństwa”, aspirujący do papieskiej tiary, rządzący samowolnie i niepodzielnie angielskim Kościołem, nie zdoławszy wypłatać swojego władcy z sidła wielkiej polityki przez załatwienie rozwodu królewskiego, nie tylko wszystko utracił, umierając w niełasce, ale swoimi czynami przyczynił się do katastrofy katolicyzmu angielskiego, jaka miała nastąpić w kilka lat po jego śmierci. Losy tego ambitnego ponad miarę purpurata są więc także ostrzeżeniem

<sup>3</sup> *The Cardinals of the Holy Roman Church*, <http://www.fiu.edu/~mirandas/cardinals.htm>

<sup>4</sup> K. R. P r o k o p, *Polscy kardynałowie*, Kraków 2001, s. 14, 33–51.

dla wszystkich tych, którzy – nazbyt przywiązani do dóbr ziemskich – bezgranicznie ufają w potęgę własną i stojących za nimi protektorów. Całkowitym przeciwieństwem tragicznej postaci Wolseya jest współczesny mu John Fisher (zm. w 1535 r.). W zestawieniu z Wolseyem, który skupił w swoich rękach wszystkie najbardziej dochodowe stanowiska kościelne w Anglii, skromny biskup Rochester, który za odmowę uznania króla głową Kościoła w Anglii trafił do więzienia i wkrótce oddał głowę pod topór. Kardynałem mianowany podczas pobytu w więzieniu, nigdy nie przywdział oznak swojego splendoru, ale umierając za wiarę, zyskał laur męczeństwa jako jedna z pierwszych ofiar angielskiej reformacji, w wyniku której katolicyzm stał się religią wygnańców z wysp.

Sylwetki kardynałów-emigrantów przedstawia czwarty z kolei rozdział pracy. W gronie tych purpuratów zdecydowanie na czoło wybija się postać Henry'ego Benedicta Stuarta (1725–1807), potomka szkockiej dynastii, która – po wygaśnięciu dynastii Tudorów – zasiadła także na tronie Anglii, ale tron ten utraciła na zawsze w linii męskiej w 1688 r. na skutek „sławetnej rewolucji” i przemian polityczno-społecznych, jakie wtedy miały miejsce. Ostatni jej potomek dokonał swojego żywota w Rzymie jako dziekan Świętego Kolegium i spoczął w Bazylice św. Piotra. Życiorys tego purpurata zawiera pewne ważne akcenty polskie. Jako syn Marii Klementyny Sobieskiej, był on bowiem prawnukiem króla Jana III Sobieskiego, o czym, co warto podkreślić, autorzy w swojej publikacji nie zapomnieli (s. 102). Z naszej strony moglibyśmy jeszcze wspomnieć, że potomek zwycięzcy spod Wiednia znajduje się w szeregu dostojników tworzących jedną z gałęzi linii sukcesji apostolskiej kardynała Rebiby, do której należał Sługa Boży Jan Paweł II, a który przekazał ową sukcesję między innymi wielu polskim biskupom, którym udzielił sakry.

Piąty rozdział przedstawia nam z kolei dzieje i koleje życia purpuratów z epoki wiktoriańskiej. Czasów, w których katolicyzm oficjalnie powrócił do Anglii, kiedy to w 1850 r. papież Pius IX dokonał restauracji hierarchii katolickiej. Czasy odbudowy struktury, zmagania się z nagromadzoną przez wieki w społeczeństwie angielskim niechęcią do „papistów”, obfitowały na szczęście w takie wielkie postacie, jak konwertyta z anglikanizmu John Henry Newman (1801–1890), czy pierwszy arcybiskup Westminsteru Nicholas Wiseman (1802–1865).

Ostatni, szósty rozdział ukazuje już sylwetki kardynałów XX w. I tutaj nie brak postaci budzących szacunek, jak chociażby zmarły niedawno, cieszący się ogromnym autorytetem, tak wśród katolików jak i anglikanów, arcybiskup Westminsteru George Basil Hume (1923–1999). Ten poczet angielskich kardynałów zamyka, jak na razie, obecny arcybiskup Westminsteru Cormac Murphy O'Connor, który zaszczycił niniejszą publikację swoją przedmową.

Atrakcyjny tok narracji i przedziwne przeplatanie się historii Kościoła i państwa z losami ludzkimi, widoczne może najbardziej na przykładzie Henry'ego Stuarta, który zaskosztował goryczy wygnania podwójnie: jako katolik i jako ostatni z królewskiej dynastii władającej kiedyś krajem, który tak boleśnie zapisał się w dziejach Kościoła, nie są jedynymi atutami pracy. Trzeba też wspomnieć o jej innych walorach ułatwiających czytelnikowi korzystanie z dzieła, które – jak wspomniano – nie jest leksykonem angielskich kardynałów. Aby czytelnik mógł łatwo zorientować się w treści pracy i aby nie zgubił się w gąszczu faktów, dat i postaci, a także zdobył interesujące go informacje bez konieczności lektury całej książki, autorzy zaopatrzyli swoje dzieło między innymi w zestawienia prezentujące najważniejsze informacje o wszystkich opisanych lub tylko wspomnianych w pracy purpuratach. Obok bowiem zestawienia angielskich kardynałów, mamy także podobne aneksy dotyczące purpuratów szkockich i irlandzkich. Umieszczenie tych dodatkowych zestawień było udanym kompromisem między niebezpieczeństwem nadmiernego zwiększenia objętości dzieła, a zupełnym pominięciem dostojników, którzy nie będąc



Anglikami, działali w ramach państwowości istniejących w ciągu dziejów na obszarze Wysp Brytyjskich. Niektórych z kardynałów zresztą zaliczyć można jednocześnie do grupy purpuratów szkockich, jak i angielskich. Dobrym przykładem jest tu postać przywołanego już Henry'ego Stuarta, który, jako członek szkockiej dynastii królewskiej, znalazł jednak swoje miejsce wśród angielskich książąt Kościoła, jako że dynastia Stuartów panowała także w Anglii. W tym miejscu dziwić może tylko całkowita nieobecność pierwszego szkockiego purpurata, jakim był kreowany przez antypapieża Klemensa VII, żyjący w drugiej połowie XIV w. biskup Glasgow, Walter Wardlaw. Wydaje się bowiem, że zgodnie z przyjętym przez autorów kluczem, hierarcha ten powinien być wspomniany bez względu na fakt otrzymania purpury z rąk antypapieża. Brak tego dostojnika, który ostatecznie nie zalicza się przecież do purpuratów angielskich, nie wpływa jednak w zasadniczym stopniu na wartość publikacji.

Poruszanie się po kartach dzieła ułatwiają także tablice genealogiczne. Jedna z nich pokazuje fragment genealogii rodziny Howardów, która wydała dwóch kardynałów, druga zaś – związki pokrewieństwa między tymi purpuratami, którzy pochodzili z dynastii panującej lub byli z nią spokrewnieni, i dotyczy dostojników XV i XVI w., gdyż w tym właśnie czasie doszło do trzech nominacji kardynalskich w ramach angielskiej rodziny królewskiej. Zwyczaj obdarzania purpurą członków dynastii panującej, będący zresztą w wielu krajach często stosowaną praktyką w ówczesnym czasie, wystąpił także i w Polsce, o czym informują czytelników autorzy. To kolejny miły polski akcent w tej pracy.

Podsumowując, wypada jeszcze raz podkreślić wielkie walory dzieła, które traktując o wielkiej historii, jednocześnie zmusza do refleksji nie tylko natury naukowej, ale także duchowej i filozoficznej. Trudno, z wyjątkiem podrzędnej dla tej pracy kwestii braku wzmianki o jednym ze średniowiecznych szkockich purpuratów, znaleźć w owym dziele słabe strony i wypada je zdecydowanie polecić także polskiemu czytelnikowi zainteresowanemu dziejami Kościoła, Anglii i Europy.

**Roman Kawecki**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 233–235

**Rafał Śpiewak**, *Gazeta Katolicka. Pismo duchowieństwa i ludu polskiego na Śląsku, w latach 1896–1910, studium historyczno-doktrynalne*, Kraków 2006, 378 s., ilustracje

Jest to obszerne i poważne studium poświęcone „Gazecie Katolickiej”, pismu polskojęzycznemu, przedstawione na tle niezwykle skomplikowanych stosunków politycznych, wyznaniowych i kulturalnych na Górnym Śląsku na przełomie XIX i XX w. Swoje dzieło ujął autor jako studium historyczno-doktrynalne. Uwzględnił zatem punkt widzenia pomijany przez historyków.

Przypomnieć wypada, że „Gazeta Katolicka” była pismem partii centrowej na Górnym Śląsku, przeznaczonym dla ludu polskiego na tym terenie. Ponieważ polskie nastroje narodowe były w końcu XIX w. bardzo rozwinięte i powszechne, gazeta, działająca w imieniu Centrum, zorientowanym niechętnie do polskiego obozu narodowego na Górnym Śląsku, musiała się zdecydować na osobliwy program i specyficzny ton w redagowaniu pisma. Opowiadała się za językiem polskim, zwłaszcza w nauczaniu religii w szkołach, ale zawsze

zdecydowanie przeciwstawiała się narodowym nastrojom polskim wśród Górnoszlązaków. Powoływanie się przy tym na czasy kulturkampfu, gdy obóz polski ściśle współpracował z Centrum, popierając jego kandydatów do sejmu pruskiego i parlamentu niemieckiego, celem zakamuflowania swojej antypolskiej postawy, posługiwała się specyficznym językiem. Mianowicie polskich narodowców nazywała radykałami, co według doktryny, jaką reprezentowała, miało dyskwalifikować ich i pozostawać w zgodzie z nauką społeczną Kościoła, przeciwną wszelkim radykalnym postawom i dążeniom. Na takim gruncie nieustannie oskarżała polski obóz narodowy o łamanie jedności katolików niemieckich i polskich. Pisząc wszakże o owej jedności, pomijała nacjonalistyczne tendencje katolików niemieckich, które odznaczały się większym radykalizmem niemieckim niż obóz polski na Górnym Śląsku. Podstawą jedności mógł być sam katolicyzm, w istocie bez rezygnacji z narodowych postaw katolików niemieckich, przy równoczesnym wyrzeczeniu się polskich postaw narodowych Górnoszlązaków. Sam katolicyzm na przełomie wieków nie mógł ugasić nastrojów narodowych polsko-niemieckich. Dlatego agitacja „Gazety Katolickiej” pod tym względem trafiała w próżnię, nie była bowiem i nie mogła być przekonująca. Dlatego przez Polaków na Górnym Śląsku była lekceważona, mimo że rozdawano ją darmo.

Powołując się na swoje proniemieckie i w istocie antypolskie nastawienie, redakcja „Gazety Katolickiej” starała się u prezesa rejencji opolskiej o dotację państwową, ale jej nie uzyskała, gdyż władze bardzo sceptycznie odnosiły się do jej programu, a ponadto widziały postawę pisma wobec języka polskiego, który władze zawsze traktowały jako zjawisko o charakterze narodowym. Ten aspekt z dziejów „Gazety Katolickiej”, znany już w literaturze, słabo został uwzględniony przez autora, ze szkodą dla całości dzieła, które stanowi ogólną i zarazem szczegółową monografię „Gazety”.

O „Gazecie Katolickiej” pisało już kilku autorów, ale żaden nie wykorzystał roczników samej „Gazety”. Ks. Rafał Śpiewak jest pierwszym, który podjął się, dodam z wielkim powodzeniem, tego zadania, przestudiował bowiem wszystkie dostępne dziś roczniki tego pisma, zachowane zwłaszcza w pierwszych latach tylko szczątkowo. Na podkreślenie zasługuje bardzo bogata literatura dotycząca dziejów Śląska w XIX i na początku XX w. Dotyczy to również literatury z zakresu nauki społecznej Kościoła w powiązaniu ze sprawami śląskimi. Wszakże niektóre pozycje wykazane w „Opracowaniach”, należało umieścić w „Źródłach”. Do nich należą m.in.: W. Bandurskiego, *Ducha nie gaście. Mowy i przemowy patriotyczne* (Lwów 1909); R. Fiedler, *O używanie języka polskiego po szkołach polskich*, „Szkoła Polska” 1851, z. 6; *Jak prześladowali prusacy polski lud górnośląski...* (Gliwice 1921) i inne.

Argumenty „Gazety” raz po raz powtarzają się. Stawiało to autora w trudnej sytuacji dotyczącej cytowania. Autor często przytacza wypowiedzi pisma, ale w wypadku powtórzeń w treści, bardzo słusznie odsyła do przypisów.

Ocena „Gazety Katolickiej” w ujęciu autora wypada zdecydowanie ujemnie. I to nie tylko z punktu widzenia polskiego, ale także niemieckiego. Pismo odwoływało się w swych wywodach do przeszłości, która na przełomie wieków należała już do przebrzmiałych. Redaktorzy liczyli na dawne tradycyjne przywiązanie i w istocie nieograniczony szacunek wiernych dla księży. Na tej podstawie sądzili, że przy ich pomocy uda się włączenie ludu w nurt polityki centrowej. Wszakże Centrum w tym czasie nie reprezentowało już poparcia dla polskich dążeń i aspiracji narodowych, natomiast wierni stanowili już na Górnym Śląsku społeczność uświadomioną narodowo i nie dali się nakłonić do odejścia od polskich przekonań. Cena, jaką pismo proponowało za uległość duchownym, była nieodpowiednia do ich aspiracji. Dlatego wierni odrzucali pismo i lekceważyli je. Władze niemiecko-pruskie zaś nie mogły poprzeć „Gazety”, mimo starań ze strony księży, jej redaktorów, z dwóch powodów: słabych perspektyw rozwoju pisma oraz ze względu na popieranie przez nią języka polskiego jako zjawiska kulturalnego, zwłaszcza w nauczaniu religii.

Także w zakresie nauki społecznej ocena pisma, dokonana przez autora książki, wypada ujemnie, gdyż omawiane przez niego pismo podporządkowywało uniwersalne wartości chrześcijańskie celom politycznym, którym pismo usiłowało służyć. Przekazywano na łamach pisma, że „Centrum jest jedynym gwarantem pomyślności Kościoła, do którego lud ten był mocno przywiązany” (s. 343). Pismo kokietowało władze, ale z ich strony poparcia nie otrzymywało. Optowanie za językiem polskim stało się powodem krytyk z ich strony. Pismo głosiło ideę lojalizmu wobec państwa prusko-niemieckiego i wobec władz, co dla wiernych, ograniczających się tylko do lojalności, oznaczało uznawanie obcego im narodowo państwa jako pewnej konieczności obiektywnej.

Wśród wielu różnych publikacji poświęconych dziejom Śląska, praca ks. Rafała Śpiewaka zalicza się do znakomitych. Autor bowiem omówił gruntownie jedno z ważnych zjawisk na Górnym Śląsku, ukazując je w całym skomplikowanym uwikłaniu stosunków na tym terenie. Praca napisana jest przejrzysto, odznacza się dojrzałym warsztatem naukowym i wysoką kulturą języka.

**Mieczysław Pater**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 235–238

*Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944*, wyd. Maria Dębowska, Biały Dunajec–Lublin–Łuck–Ostróg, Ośrodek „Wołania z Wołynia” 2005 (Biblioteka „Wołania z Wołynia” t. 40), 221 s.

Od 1990 r. na temat metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego ukazało się już wiele publikacji opartych na źródłach i udokumentowanych relacjach świadków oraz ofiar wydarzeń tego okresu. Na szczególną uwagę zasługują wydawnictwa przedstawiające realia radzieckiej okupacji sowieckiej i zbrodnie na księżach. Tymi są liczne książki R. Dzwonkowskiego SAC, zwłaszcza dwie spośród nich: *Losy duchowieństwa katolickiego...* i *Leksykon duchowieństwa katolickiego...*, w tym polskiego na terenie ZSRR<sup>1</sup>. Różni autorzy podjęli też próbę przedstawienia kompleksowo problemu i liczby zbrodni niemieckich, radzieckich i ukraińskich na terenie wspomnianej metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego. Na uwagę zasługują źródłowe opracowania problematyki okupacji na Wołyniu, w województwach stanisławowskim i lwowskim<sup>2</sup> oraz w diecezjach przemyskiej i na terenie współczesnej lubaczowsko-zamojskiej<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR 1917–1939. Martyrologium*, Lublin 1998; tenże, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRR 1939–1988*, Lublin 2003.

<sup>2</sup> J. Dębski, *Okrutna przestroga. Relacje*, Zamość 1995; S. Jastrzębski, *Ludobójstwo ludności polskiej przez OUN-UPA w województwie stanisławowskim w latach 1939–1946*, Warszawa 2004; tenże, *Martyrologia ludności polskiej w województwie lwowskim w latach 1939–1947. Zbrodnie popełnione przez ukraińskich nacjonalistów*, [b.m.r.w.]; W. E. Siemaszko, *Ludobójstwo na ludności polskiej Wołynia*, Warszawa 2000.

<sup>3</sup> *Świadkowie wiary diecezji przemyskiej z lat 1939–1964*, red. ks. S. Zygałowicz, ks. W. Jedynak, Przemyśl 2001; M. Leszczyński, *Święci i błogosławieni oraz kapłani zamęczeni w latach 1939–1945 na ziemi zamojsko-lubaczowskiej*, Zamość 2002.

Szczególną wartość poznawczą w temacie realiów drugiej wojny światowej mają wydane wspomnienia księży lwowskiej archidiecezji: Józefa Anczarskiego i Stanisława Bizunia<sup>4</sup> oraz publikacja bp. Wincentego Urbana (od 1936 r. proboszcza podlwowskiej parafii Biłka Szlachecka) przedstawiająca kompleksowo według poszczególnych dekanatów zbrodnie OUN-UPA popełnione na polskiej ludności, w tym na księżach rzymskokatolickich. Publikacja ta oparta jest na znajdującym się w Archiwum im. abp. Mariana Baziaka w Krakowie zbiorze relacji pracujących w terenie księży archidiecezji, adresowanych do arcybiskupa lwowskiego na temat zbrodni popełnianych w latach 1939–1946 na polskiej ludności i księżach rzymskokatolickich. Ta publikacja ukazała się jeszcze w czasach PRL-u, więc bezpośrednio nie wskazywała na sowietów jako sprawców zbrodni<sup>5</sup>. W 2005 r. ukazała się kolejna publikacja źródłowa oparta na tych samych archiwaliach, przedstawiająca kompleksowo zbrodnie niemieckie, sowieckie i ukraińskie w latach 1943–1945<sup>6</sup>. Te udokumentowane pozycje wiarygodnymi źródłami oddają okrucieństwo sprawców zbrodni i tragedię skazanej w tym okresie na zagładę ludności polskiej i Kościoła Rzymskokatolickiego jako struktur i jego duszpasterstwa.

Zespół autorów z Katowic (J. Krętosz, M. Pawłowiczowa, A. Peretiatkowicz) podjął też inicjatywę sporządzenia listy strat wśród duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1945, tj. archidiecezji lwowskiej, diecezji przemyskiej oraz łuckiej, które zginęło w czasie II wojny światowej. Z rąk sowietów, Niemców, Ukraińców oraz wskutek działań frontu (m.in. bombardowań) zostało zabitych 255 księży. Z ogólnej liczby strat duchowieństwa lwowskiej metropolii, diecezja łucka utraciła 65 osób. Ta liczba zabitych stanowi 25,5% strat duchowieństwa metropolii jako całości. Lista ta, prawdopodobnie już kompletna, będzie podstawą przygotowania do druku leksykonu duchowieństwa rzymskokatolickiego tejże metropolii<sup>7</sup>.

Publikacja pt. *Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944* wpisuje się do kolekcji wydawnictw źródłowych dokumentujących trudne dzieje tej diecezji w czasie II wojny światowej. Diecezja powstała w XIV w. Po ostatnim rozbiorze Polski była od 1798 do 1925 r. połączona unią personalną z diecezją żytomierską. Od 1925 r. na terenie II Rzeczypospolitej należała do lwowskiej metropolii obrządku łacińskiego. W 1939 r. na jej terenie w 16 dekanatach istniało 165 parafii i należało do niej 240 księży. Po upadku ZSRR w 1996 r. została wznowiona i obecnie w granicach Ukrainy należy do metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego. Jej ordynariuszem był od 1925 r., zmarły w 1950 r., bp Adolf Szelażek<sup>8</sup>. W 1939 r. na terytorium tej diecezji mieszkało 72,2%

<sup>4</sup> J. Anczarski, *Kronikarskie zapisy z lat cierpień i grozy w Małopolsce wschodniej*, wyd. K. Załuski, Kraków 1996; S. Bizuń, *Historia krzyżem znaczone. Wspomnienia z życia Kościoła katolickiego na ziemi lwowskiej 1939–1945*, wyd. J. Wolczański, Lublin 1994.

<sup>5</sup> *Droga krzyżowa archidiecezji lwowskiej w latach II wojny światowej 1939–1945*, Wrocław 1983.

<sup>6</sup> J. Wolczański, *Eksterminacja narodu polskiego i Kościoła Rzymskokatolickiego przez ukraińskich nacjonalistów w Małopolsce Wschodniej w latach 1939–1945. Materiały źródłowe*, cz. 1, Kraków 2005.

<sup>7</sup> *Lista strat wśród duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1945*, Opole, Wydawnictwo św. Krzyża 2005. Archiwum to zawiera zbiory konsystorza lwowskiego obrządku łacińskiego w 1945 r. wraz z kurią i arcybiskupem ewakuowane do Polski.

<sup>8</sup> Bp Adolf Szelażek (1865–1950) urodził się w Stoczku Łukowskim. Studiował w seminarium w Płocku, w Akademii Duchownej w Petersburgu. Jako ksiądz pracował (1904–1909) w Petersburgu jako członek Kolegium duchownego. Od 1907 r. był wykładowcą, następnie w latach 1909–1918 rektorem seminarium duchownego w Płocku. W latach 1918–1925 pracował w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie. Od 1918 r. był biskupem sufraganiem w Płocku, od 1925 r. do swojej śmierci biskupem łuckim. Od stycznia 1945 r. do maja 1946 r. przebywał w więzieniu w Kijowie. Wydalony z ZSRR, przebywał w Kielcach, następnie w Zamku Bierzgowskim. 9 II 1946 r. spoczął w podziemiach kościoła św. Jakuba w Toruniu.

prawosławnych Ukraińców, 12,3% katolików obrządku łacińskiego i 12,2% Żydów. Z lat wojny światowej najtragiczniejsze i noszące znamiona zaplanowanej zagłady na terenie Wołynia polskiej ludności i Kościoła Rzymskokatolickiego były lata 1943–1944.

Archiwalia diecezji łuckiej zostały w ramach przymusowej ewakuacji w 1945 r. przewiezione do Polski i uległy rozproszeniu. Publikowane relacje dziekanów z tego okresu należały do zbioru czasowo umieszczonego w archiwum w Pelplinie, który w 1991 r. przekazano w depozyt znajdującego się na KUL Archiwów Bibliotek i Muzeów Kościelnych. Korespondencja ta, znajdująca się w teczkach „Sprawozdania dziekańskie”, ma charakter oficjalnych dokumentów przekazywanych biskupowi z terenu przez dziekanów. Wszystkie mają różną objętość i są lakoniczne w treści. Zawierają informacje m.in. na temat sytuacji poszczególnych parafii, dekanatów i prowadzonego w nich duszpasterstwa w warunkach skrajnie jemu niesprzyjających. Kolejno były to czasy pierwszej radzieckiej okupacji (październik 1939–czerwiec 1941 r.), potem zniszczeń frontu niemiecko-radzieckiego (latem 1941 r.), realiów okupacji niemieckiej (1941–1944) i przypadających na nią podjętych przez UPA w (1943–1944) tragicznych dla polskiej ludności czystek etnicznych, oraz przymusowej expatriacji Polaków w granice pojałtańskiej Polski. Początek tego exodusu przypada na 1944 r.

Zbiór ten ma 138 listów pochodzących z lat 1941–1944. Relacje te są ułożone w chronologicznym porządku wspomnianych lat. Charakterystyczne są w poszczególnych latach różnice ich liczby: w 1941 r. – 5, 1942 r. – 25, 1943 r. – 72 i w 1944 r. – 36 listów. Brak listów z 1939 i 1940 r. i mała ich liczba pochodzi z 1941 r. (5). Te różnice są umotywowane realiami radzieckiej rzeczywistości i związanej z nią powszechnej inwigilacji. Te na pewno sprowadziły do minimum możliwości kontaktu biskupa z pracującymi w terenie księżmi. W przeciwieństwie, duża liczba listów oraz ich skomplikowana i bogata treść pochodzi z lat 1944 (36), zwłaszcza w 1943 r (72). Na ten okres przypada apogeuem prześladowań polskiej ludności cywilnej mieszkającej na wsiach przez ukraińskie zbrojne formacje. W nich znajdują się opisy przedstawiające z detalami wręcz makabryczny obraz masowych mordów tego okresu. Wyrafinowane sposoby zadawania cierpień zabijanej ludności i niszczenia wszystkiego, co kojarzyło się z Polakami, zwłaszcza kościołów, można wytłumaczyć opętaniem ich sprawców przez amok zabijania. Lakoniczna treść i różny styl tych listów oddaje też osobisty stosunek ich autorów do przedstawianych biskupowi faktów i realiów duszpasterstwa. Duszpasterze ci, pracując z poświęceniem i narażeniem własnego życia w tak nienormalnych warunkach, usiłowali trwać w stałym kontakcie z ich biskupem i informować go lojalnie o wszystkich szczegółach pracy i wydarzeń trudnych oraz optymistycznych na terenie ich dekanatów. Najwięcej korespondencji pochodzi od dziekanów następujących dekanatów: Sarny (32), Luboml (19), Dubno (17) i Równe (16).

Omawiana publikacja posiada też inne szczegóły, nadające przejrzystość jej treści. Na s. 189–201 znajdują się tabele sporządzone w 1944 r. przez ks. Florentyna Czyżewskiego, ówczesnego kancelisty kurii łuckiej. Tabele te są podsumowaniem tylko wołyńskich mordów (1943–1944)<sup>9</sup>, z podziałem według dekanatów i poszczególnych parafii liczby zamordowanych księży (18), z podaniem sposobu ich zabijania oraz spalonych i rozebranych kościołów (34) i plebanii (19)<sup>10</sup>. Według tabeli sporządzonej przez ks. F. Czyżewskiego, na terenie omawianej diecezji zamordowano w tym czasie około 3100 osób. Do sumy tej

<sup>9</sup> Akcja UPA likwidacji polskiej ludności rozpoczęła się na Wołyniu w 1943 r., w tym roku i latach następnych przesunęła się na tereny województw lwowskiego i stanisławowskiego, ze słabnącym od 1945/1946 r. natężeniem trwała do 1947 r., w tym na południowo-wschodnim skrawku pojałtańskiej Polski. Akcja „Wisła”, red. J. Pisuliński, Warszawa (IPN) 2003. Konferencje IPN, t. 12.

<sup>10</sup> Recenzowana publikacja podaje 18 zamordowanych przez Ukraińców księży, J. Krętosz podaje liczbę 22, *Lista strat wśród duchowieństwa, ...*, s. 18.

nie wlicza się informacji podawanych ogólnie, bez wymieniania liczb zamordowanych, jak masowe mordy (7x), dużo pomordowanych (4 x), bardzo dużo ludzi (1x), dużo osób (2x), część parafian (1x), szereg morderstw (1x), kilka i kilkanaście rodzin (1x), codziennie mordy (3x). Najwięcej zamordowano, według zidentyfikowanych liczb, w dekanatach Luboml (1850), Łuck (600) i kamieńsko-koszyrskim (400). Rzeczywista suma, według wspomnianych tabel, zamordowanych w tym czasie tylko na terenie diecezji łuckiej sięga liczby co najmniej 10 000 osób.

Publikacja niniejsza ma walory historycznego naukowego wydawnictwa źródłowego. Cenne w niej są: dokumentacja z przypisami publikowanej treści, rozwiązania obecnych w treści nazwisk oraz dołączone indeksy osób i nazw geograficznych.

Na końcu zamieszczona jest bibliografia pozycji książkowych, wydanych na przełomie XX/XXI w. w serii Biblioteki „Wołania z Wołonia”.

**Ks. Józef Krętosz**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 238–240

„Oberschlesisches Jahrbuch”, hrsg. von Hans Ludwig Abmeier, Peter Chmiel, Nikolaus Gussone, Gewrhard Kosellek, Horst Potzsch, Jozef G. Stanzel, Waldemar Zylla, im Auftrag der Stiftung Haus Oberschlesien, Bd 16/17 (2000/2001), Palatina Verlag Heidelberg, 339 s. ISBN 3-932608-52-6, ISSN 0930-6978; Bd 18/19 (2002/2003) Aschendorf Münster Verlag, 402 s. ISBN 3-402-02490-X

Śląsk, jego dzieje i problematyka, zwłaszcza dotycząca kultury, jest przedmiotem zainteresowań współczesnych autorów niemieckich, polskich i czeskich, mających z tą ziemią m.in. związki emocjonalne, pochodzenia czy zamieszkania. Niniejsze niemieckojęzyczny periodyk o charakterze naukowym i międzynarodowym jest forum spotkań niemieckich i polskich autorów, zajmujących się różnymi aspektami tej ziemi, zwłaszcza jej przeszłości.

Taki charakter mają przedstawione najnowsze dwa kolejne tomy 2000/2001 i 2002/2003 omawianego periodyku, zawierające kolejno 42 i 61 pozycji bibliograficznych. Ich treść podzielona jest na następujące bloki: artykuły, recenzje, informacje, aktualia, dopowiedzenia. Najliczniejsze są, mające stałą pozycję, artykuły (13 i 12) i recenzje (9 i 27) oraz znajdująca się w obu tomach za kolejne lata (1999/2000, 2001/2002) bibliografia śląska i kronika (2000/2001, 2002/2003) bieżących wydarzeń naukowych oraz kulturalnych śląskiego środkowiska, zwłaszcza po stronie niemieckiej. Autorzy i współpracownicy 2 tomów periodyku mieszkają w Niemczech i w Polsce. W tomie 16/17 na 19 autorów 4 pochodzi z Polski: P. Chmiel, J. Drabina, J. Myszor i R. Rak. Wśród 26 autorów tomu 18/19 z Polski jest 12 osób: R. Buczek, bp S. Cichy, J. Gorzelik, P. Greinger, I. Lar, T. Majewski, R. Malczewski, D. Pelka, S. Prędota, I. Światłowska-Prędota, M. Worbs i A. Żłobińska.

W omawianych tomach periodyku nie wyznaczano przez wydawców wiodącego dla danego tomu tematu. W proporcjach dominuje problematyka związana z Kościołem katolickim na Śląsku oraz biograficzna osób szczególnie zasłużonych dla Śląska i z nim związanych, zwłaszcza duchownych rzymskokatolickich. W pierwszym omawianym tomie treść dotyczy m.in. następujących zagadnień: Górny Śląsk a biskupstwo wrocławskie, Piastowie cieszyńscy w średniowiecznych rękopisach archiwum watykańskiego, Katolicyzm górnośląski a bi-

skupstwo wrocławskie XIX i XX w., Katolickie parafie i budownictwo sakralne w Bytomiu w epoce industrializacji, Wkład kompozytorów z Górnego Śląska w rozwój muzyki kościelnej w diecezji wrocławskiej. Jeśli idzie o zagadnienia biograficzne, to przeważają artykuły dotyczące księży rzymskokatolickich: Jana Chrzászcza, Emila Szramka (autor J. Myszor), poety górnośląskiego Mathiasa Apellesa von Löwenstern, kardynała Bertrama i diecezji wrocławskiej w okresie Republiki Weimarskiej, wikariuszy katedry wrocławskiej w okresie rządów wspomnianego kardynała oraz Górnośląskich świętych i błogosławionych (autor R. Rak). W tomie 18/19 widoczna jest przewaga biograficznej tematyki, podejmowanej głównie z okazji jubileusów i rocznic dotyczących współczesnych osób: abp. Alfonsa Nossola z okazji jego 70. rocznicy urodzin i 25 lat rządów jako biskupa w Opolu, kanonika kapituły wrocławskiej ks. Franza Nietzballi, Romualda Raka (autor P. Chmiel), Norberta Morcińca, Norberta Honszy, Anny Stroka i Ewy Chojeckiej. Opublikowano też wspomnienia „o mojej drodze do muzyki kościelnej”, pochodzącego z Głogówka kompozytora górnośląskiego z XX w. Gerharda Strecke Z tematyki biograficznej w tomie tym znajduje się też opracowanie poświęcone sekretarzowi redakcji tygodnika archidiecezji wrocławskiej „Katholisches Sonntagsblatt” Richardowi Gröhlowi.

W tomie 18/19 podjęto też odważnie problematykę polemiczną dotyczącą pogranicza i wzajemnych polskich oraz niemieckich odniesień kulturowych i językowych Śląska. Na taką składają się artykuły: *Gród Woytowitz (Wójtowiec) w rywalizacji między Głogówkiem a Rzepcami, Rola języka niemieckiego na Górnym Śląsku z perspektywy historycznej i współczesnej*. Szczególnie interesujący jest artykuł P. Chmiela dotyczący śląskich nazw miejscowych *Górnośląskie nazwy miejscowe w procesie przemian historycznych* (Bd. 18/19, s. 49–75, zwłaszcza 59–71). Jego autor słusznie negatywnie ustosunkował się wobec brzmienia wprowadzonych, zwłaszcza w okresie hitlerizmu, z motywów politycznych niemieckich nazw geograficznych (np. Zabrze – Hindenburg). Jako ilustrację omawianego zagadnienia dołączono wykaz miejscowości Górnego Śląska z podaniem w jego tytule chronologicznie kolejnych wersji brzmienia ich nazw kolejno według kategorii: ursprünglicher deutscher Name- Spätere Unbenennung- polnischer Ortsname. Rzeczywiście, niezaprzeczalnie pierwotne nazwy niektórych miejscowości na interesującym nas terenie są też niemieckie. Autor, używając w tytule na pierwszym miejscu określenie „ursprünglicher deutscher Name”, zasugerował, że wszystkie w przedstawionym przez niego wykazie nazwy miejscowości są niemieckie jako pierwotne. Jednak wykaz miejscowości wskazuje na inny sens pierwotnego brzmienia ich nazw, np. Belk – Bug – Belk, Bykowina – Friedrichsdorf – Bykowina, Jellowa – Inau – Jelowa, Hurki – Bergkolonie – Górki, Ruda – Rudweiler – Ruda (koło Raciborza), Kamienik – Steinhaus – Kamiennik, Tatischau – Vaterhausen – Taciszów, Zabrze – Hindenburg – Zabrze. Sporządzona przez autora artykułu lista miejscowości wskazuje więc na nietrafność użytego przez niego na pierwszym chronologicznie miejscu określenia jako „Ursprünglicher deutscher Name”. Były istotnie na pierwszym miejscu miejscowości z pierwotnym niemieckim brzmieniem ich nazwy, lecz nie wszystkie. Lektura przedłożonej przez autora listy miejscowości na to wskazuje, że takimi były niemieckie, słowiańskie, polskie i czeskie. W związku z powyższym proponuje się autorowi ostrożność w formułowaniu wniosków i wprowadzenie do tytułu wykazu nazw tylko „Ursprünglicher Name” jako pierwotna. Oryginalny niemiecki tytuł omawianego artykułu brzmi: *Oberschlesische Ortsnamen im historischen Wandel*. W wykazie miejscowości ograniczono się jedynie do terytorium „niemieckiego” sprzed II wojny światowej Górnego Śląska. Czy nie wartołoby uwzględnić nazwy dotyczące całego Górnego Śląska?

Tomy niniejszego periodyku, oprócz treści, mają inne cenne walory – zawierają różnorodne bibliografie (niemieckich, polskich i czeskich) Silesianów. Spośród kilku wartościowych pozycji należy wymienić *Śląską bibliografię* za kolejne lata 1999/2000 i 2001/2002,

która w sumie ma 1492 pozycji (413 + 1079). Jej autorem i współredaktorem w obu tomach jest P. Chmiel. Artykuły biograficzne z tomu 18/19 posiadają też dołączone cenne bibliografie dotyczące twórczości omawianych osób. Wyżej wymieniane pozycje i inne, oprócz treści dotyczącej podejmowanych konkretnych tematów, posiadają też wiele cennych informacji o bieżącym życiu naukowym i kulturalnym śląskiego środowiska po obu stronach polsko-niemieckiej granicy, np. w „Kronice”. Periodyk posiada też, napisane przez P. Chmiela, polskie streszczenia artykułów oraz indeksy osobowe i geograficzne. Poza wskazanymi elementami dyskusyjnymi „Oberschlesisches Jahrbuch” jest cennym naukowym, dotyczącym polsko-niemieckiego pogranicza oraz przejrzysto zredagowanym wydawnictwem. Identyfikujący się ze Śląskiem oraz jego kulturą polską bądź niemiecką autorzy opublikowanych w roczniku artykułów, spierając się bez zaciętrzewienia, wykazują szczerą wolę dochodzenia do prawdy na temat śląskiej ziemi: jej dziejów, ludzi i kultury, do której mają widoczny dla czytelnika osobisty emocjonalny stosunek.

**Ks. Józef Krętosz**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 240–244

**Carlo Ciattini**, *Presbitero e dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 2006, 144 s.

Z perspektywy historycznej kwestia zaangażowania politycznego i społecznego prezbiterów Kościoła katolickiego może się wydawać dostatecznie zbadana i powszechnie znana. Dobry student wie, że od czasu „zachodnioeuropejskich rewolucji”: przemysłowej, a wkrótce po niej także politycznej, demograficznej i społecznej, a więc w początkowym okresie tzw. nowoczesności, przybrało ono formę „katolicyzmu społecznego”. Nieśmiały strumień zaangażowania polityczno-społecznego duchowieństwa, wypływający z działalności *abbés démocrates*, z czasem przekształcił się w rwący korytem XIX-wiecznych społeczeństw strumień kapłanów-społeczników, założycieli spółdzielni, banków oraz wiejskich i robotniczych kas zapomogowych, by przybrać kształt majestatycznej rzeki prezbiterów-fundatorów partii politycznych o inspiracji chrześcijańskiej. Antonio Rosmini (1797–1855) i Vincenzo Gioberti (1801–1852), Davide Albertario (1846–1902) i Geremia Bonomelli (1831–1914), Romolo Murri (1870–1944) i Luigi Sturzo (1871–1959) to tylko niektóre gwiazdy rozświetlające w wymiarze intelektualnym i praktycznym firmament włoskiego nieba kapłańskiego zaangażowania polityczno-społecznego XIX i XX w.

Za sprawą Soboru Watykańskiego II prezbiterzy stopniowo wycofują się jednak, i to nie tylko w Italii, z jednoznacznej i bezpośrednioj działalności w sferze politycznej i społecznej. Przyczyn takiego stanu rzeczy było niewątpliwie wiele. Można doszukiwać się ich w rosnącej świadomości „autonomii rzeczywistości ziemskich”, a co za tym idzie, także negatywnych konsekwencji nie zawsze jasnego w przeszłości rozróżnienia pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co ziemskie. Nie bez znaczenia wydaje się przejęcie przez państwa demokratyczne części zadań społecznych, które, zaniedbywane dotąd przez władze publiczne, z konieczności stanowiły przez długi czas domenę duchowieństwa. Czas soborowy naznaczony jest także stopniowym dojrzewaniem katolickiego laikatu. W wyniku soborowego *aggiornamento* kapłani, a szczególnie prezbiterzy, który w przeszłości bywali



przywódcami społecznymi i „ludźmi światowymi”, zaczęli poszukiwać na nowo własnej tożsamości, odkrywając w sobie ponownie „człowieka duchownego”. Tam, gdzie wskazania soborowe nie zostały w tej materii właściwie odczytane, zrodziły się ruchy, takie jak teologia wyzwolenia, ufundowane na silnym i bezpośrednim zaangażowaniu polityczno-społecznym prezbiterów. Wierni świeccy jednak, mimo początkowej sympatii, spoglądali na nie z rosnącą nieufnością.

W Europie podsyczał ją wielki nawrót do laickości, a w radykalniejszej formie – do laicyzmu, który w bardziej lub mniej radykalnych formach głośno domagał się zredukowania roli Kościoła do jego misji ewangelizacyjnej. W wymiarze społecznym przydzielano wprawdzie Kościołowi prawo do posługi charytatywnej, ale w żadnym wypadku nie wyrażano zgody na bezpośrednie zaangażowanie duchownych w sprawy polityczne. Pewne nadmierne eksponowanie kapłanów w sferze społecznej, dotąd naturalne i akceptowane, w sytuacji nowej poprawności politycznej zjednoczonej Europy, w tzw. powszechnej świadomości, było już nie do wyobrażenia.

W ślad za rosnącym brakiem zaufania opinii publicznej do politycznego zaangażowania prezbiterów zmniejszała się też liczba kapłanów, co prowadzić musiało do ich większego skoncentrowania się na pracy duszpasterskiej. Towarzyszyło jej przekonanie, że zaangażowanie polityczno-społeczne jest czymś obcym dla istoty kapłaństwa. Pojawił się nawet pogląd, że byłoby ono jakąś formą sprzeniewierzenia się powołaniu, coraz częściej rozumianego przez prezbiterów i wiernych (także niepraktykujących), jako misja wyłącznie duchowa. W konsekwencji nadszedł czas dystansu prezbiterów do polityki i do aktywności społecznej, rozczarowania nią i rezerwy. Prezbiterzy już nie tylko opuszczali partie i związki zawodowe, banki i spółdzielnie, ale zupełnie przestawali się interesować aktywnością na polu społecznym, z wyjątkiem środowiska wolontariatu, w którym nadal odgrywali rolę pierwszoplanową.

W październiku 2004 r. Papieska Rada „Iustitia et Pax” opublikowała *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (ed. polska: *Jedność*, Kielce 2005, s. 639). Twierdzi się w nim wprawdzie, że „biskupi są pierwszymi adresatami” jego zawartości i że to właśnie oni „wybiorą najodpowiedniejsze formy jego rozpowszechniania i właściwej interpretacji”, ale jednocześnie zasadniczą rolę w praktycznym krzewieniu nauki społecznej Kościoła przypisuje się prezbiterom. „Kapłani, zakonnicy i zakonnice, a także wszyscy wychowawcy – czytamy – znajdują w «Kompendium» przewodnik dla swojego nauczania i narzędzie dla duszpasterskiej posługi. Wierni świeccy, którzy szukają królestwa niebieskiego «przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej (LG, 31)», znajdują w nim światło dla swojego specyficznego zaangażowania”. W końcu także „wspólnoty chrześcijańskie będą mogły wykorzystać ten dokument do obiektywnej analizy różnych sytuacji, do jej wyjaśnienia w świetle niezmiennych słów Ewangelii, a także czerpać z niego zasady myślenia, kryteria osądu i wskazówki działania” (KNSK, 11).

Rola duszpasterza, który jest głową wspólnoty wierzących i odpowiedzialnym za nią, ma polegać na skutecznym i wszechstronnym koordynowaniu wymienionych działań. Kapłan bowiem, poprzez sprawowanie sakramentów, a w szczególności Eucharystii i sakramentu pojednania, powinien pomagać wiernym przeżywać zaangażowanie społeczne jako owoc zbawczej Tajemnicy. Jego zadaniem ma być także ożywianie działalności duszpasterskiej na polu społecznym poprzez szczególną troskę o formację wiernych i duchowe towarzyszenie tym, którzy są zaangażowani w życie społeczne i polityczne (por. KNSK, 295).

Na początku trzeciego milenium prezbiter znajduje się zatem w sytuacji trudnego balansowania pomiędzy dwoma skrajnościami: z jednej strony wymaga się od niego wyraźnej obecności we wszystkich przestrzeniach życia, także w sferze społeczno-politycznej, z drugiej znajduje się pod presją konieczności zachowania roztropnego dystansu wobec

tego wszystkiego, co wiąże się bezpośrednio z polityką, w imię zachowania centralnego miejsca dla ewangelizacji, do której w pierwszym rzędzie jest powołany. Wielu prezbiterów nie radzi sobie z pogodzeniem tych dwóch rzeczywistości: jak znaleźć harmonię w służeniu słowu Bożemu i człowiekowi, który poprzez własne słowo i działanie tworzy rzeczywistość społeczno-polityczną.

Carlo Ciattini (ur. w 1951 r.), kapłan diecezji San Miniato (Italia), obecnie rektor Seminarium Diecezjalnego w tej diecezji, a nadto Sędzia Trybunału Kościelnego Regionu Etruskiego, wikariusz biskupi ds. duszpasterstwa i wykładowca katolickiej nauki społecznej podejmuje się w swojej książce wskazania, że nauka społeczna Kościoła, jako przestrzeń, w której spotykają się i krzyżują (w wielu znaczeniach tego wyrażenia) słowo Boże i historia człowieka, jest w stanie udzielić dostatecznie jasnej odpowiedzi na to pytanie. Wychodzi mianowicie z założenia, że nauka społeczna Kościoła, pod warunkiem, że jest znana, rozumiana i wprowadzana w życie, pozwala na odkrycie swego rodzaju drogi pośredniej pomiędzy zbyt silną, przesadną obecnością prezbitera we wszystkich dziedzinach życia, a więc także w środowisku polityczno-społecznym, a przesadnym dystansem wobec wszystkiego, co wiąże się ze sferą polityczną. W ten sposób podejmuje próbę wyznaczenia i opisaną delikatnej i trudnej zarazem granicy relacji pomiędzy prezbiterem a jego zaangażowaniem w sprawy publiczne w świetle nauki społecznej Kościoła.

W książce *Prezbiter a nauka społeczna Kościoła* silnie obecne jest pastoralne doświadczenie Ciattiniego, mocne zakorzenienie w doświadczeniach Kościoła włoskiego i znajomość traktowanej problematyki. Choć ze względu na dość trudny, wysoce specjalistyczny, a więc w znacznym stopniu hermetyczny dla potencjalnego odbiorcy język, nie stanowi łatwej lektury (wrażenie to potęguje często przesadne nagromadzenie cytatów), to jednak autor umiejętnie wyzwala się z więzi „kontekstu włoskiego” i ostatecznie wysiłek, jaki towarzyszy czytaniu, zostaje wynagrodzony wieloma jasnymi i uniwersalnymi spostrzeżeniami, aktualnymi dla całego kręgu społeczeństw demokratycznych, w których żyje Kościół.

Wypada w tym miejscu wspomnieć, że w pracy dostrzec można dość licznie występujące nieścisłości w odniesieniach do dokumentów Magisterium i tekstów biblijnych. Na przykład cytaty z *Octogesima adveniens* Pawła VI w przypisie 12 na s. 21 pochodzi z punktu 40, a nie 4, jak podano; podobnie encyklika Piusa XII *Serum laetitiae* została wydana z okazji 150. rocznicy ustanowienia hierarchii Kościoła katolickiego w USA, a nie 50. rocznicy, jak podano w przypisie 29 na s. 29. Cytat z Listu św. Pawła do Filipian na s. 36 to wersy 6–7 drugiego rozdziału, a nie wersy 5–4, jak podaje autor. Podobnie cytaty z Listu do Koryntian w przypisie 10 na s. 38 pochodzi z 1 Kor 3,21-23, a nie (z nieistniejącego zresztą) 1 Kor 3,31. Pewną trudność w lekturze sprawia także (nie nowy zresztą) problem różnego numerowania punktów dokumentów społecznych Kościoła w tłumaczeniach. Na przykład cytowany w przypisie 26 na s. 28 nr 5 encykliki Leona XIII *Rerum novarum* odpowiada nr 4 w tłumaczeniu polskim, nr 50 encykliki Piusa XII *Quadragesimo anno* odpowiada nr 45 w tłumaczeniu polskim, a nr 53 to w wersji polskiej nr 48 (s. 28, 29). Podobnie nr 86, 87 *Quadragesimo anno*, cytowany w przypisie 17 na s. 42, odpowiada polskiemu nr 79, a nr III/11 encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam* to nr 94 polskiego tłumaczenia (przypis 7 na s. 50). Przykłady tego typu można by mnożyć. Jedne wynikają z braku ujednoczenia numeracji w oficjalnych przekładach dokumentów na różne języki, inne z pewnością wynikają z niestaranności korekty (np. nr 3 encykliki *Mater et Magistra* Jana XXIII odpowiada nr 223 polskiego tłumaczenia w przypisie 13 na s. 52).

Co do układu treści, to dwa wstępne rozdziały traktują o samej katolickiej nauce społecznej, jej statusie epistemologicznym i ewolucyjnym wymiarze historycznym. Przedstawiają też w zwięzły sposób zasady i wartości katolickiej nauki społecznej. Kolejne, zasadnicze dla całej rozprawy, rozdziały traktują o najistotniejszej tematyce rozważań. Zgodnie z za-

łożeniem autora, który – jak sam pisze – pragnie „przyczynić się do zbadania tego, co definiuje prezbitera w jego służbie wspólnocie, stanowiącej centrum jego działalności pastoralnej, poprzez którą żyje on i pracuje, w odniesieniu do jego misji: zapoznawania z nauką społeczną Kościoła członków swojej wspólnoty oraz upowszechniania wśród nich świadomości prawa i obowiązku bycia podmiotami tego nauczania” (s. 16), relacja prezbyter – nauka społeczna Kościoła została skonstruowana wokół posługi prezbitera dla wspólnoty parafialnej. Po scharakteryzowaniu odpowiedzialności prezbitera za głoszenie nauki społecznej Kościoła i jego zadań wobec parafii, omówiona zostaje rola prezbitera w społecznej formacji świeckich, tożsamość kapłańska i rola formacji do prezbyteratu, znaczenie i charakter specjalizacji w formacji permanentnej oraz znaczenie koherencji formacji i życia w posłudze apostołowskiej. Autor szczegółowo omawia najważniejsze, jego zdaniem, miejsca aktywności społeczno-politycznej duchowieństwa: rodzinę, obronę praw człowieka i zaangażowanie polityczne, jak też problematykę obecności prezbitera w tym, co związane z szeroko pojętą „kwestią pracy”. Zamykający książkę rozdział siódmy poświęcony został konkretnym wnioskom postawionym w dwóch aspektach: w pierwszym, który można by nazwać „formacyjnym”, wskazuje, jak permanentnie formować kandydatów do prezbyteratu i samych kapłanów, by katolicka nauka społeczna była wśród nich znana i żywa. W aspekcie „ministerialnym” ukazuje, jak prezbyter powinien służyć sprawom społecznym i politycznym z zachowaniem „słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich”, tzn. nie przekraczając granicy osobistego „wplątania się” w politykę. „Wszystko to w celu ożywienia nowego porządku społecznego, ekonomicznego i politycznego, bazującego na godności i wolności każdej osoby ludzkiej, który realizuje się w pokoju, sprawiedliwości i solidarności” (s. 16).

Wywód poparty licznymi odniesieniami do dokumentów Magisterium upewnia czytelnika, że odpowiedź na pytanie o to, jak przeprowadzić mediację pomiędzy teorią a praktyką, unikając pułapki niewłaściwego zaangażowania, czy niezdrowego kompromisu, powinna iść w dwóch kierunkach. Pierwszy wskazuje na konieczność posiadania przez prezbitera precyzyjnej i odpowiednio pogłębionej znajomości nauczania społecznego Kościoła, tak by stanowiła integralną i żywą część jego aktywności duszpasterskiej, szczególnie w dziedzinie homiletycznej i w katechezie. Stąd pochodzi, szczególnie ważny w obecnej sytuacji, priorytet formacji prezbitera do formacji świeckich powołanych do działania na polu społecznym. (Droga do celu, jaki wytyczył w tym zakresie Sobór Watykański II, do tej pory została przebyta jedynie w części i – jak się wydaje – jeszcze przez długi czas dzieło formacji w dziedzinie społecznej pozostanie zasadniczym wyzwaniem tak dla prezbyterów, jak i dla laikatu). Drugi kierunek, na który wskazuje opracowanie, zasadza się na próbie wyznaczenia pewnej granicy zaangażowania społeczno-politycznego, której prezbyter nigdy nie powinien przekraczać. Ciattini szeroko rozwija i argumentuje tezę, że zaangażowanie na rzecz przekształcenia społeczności jest szczególnym zadaniem i odpowiedzialnością świeckich, zgodnie z linią wytyczoną przez *Gaudium et spes* i potwierdzoną w *Christifideles laici* Jana Pawła II. Zaangażowanie to powinno być rozumiane nie tyle w znaczeniu socjologicznym, ile raczej w wymiarze teologicznym; ma bowiem na celu ukształtowanie przez wiernych świeckich prawdziwej i szczególnej misji w świecie. Świecki charakter tej misji rozumiany jest jako zdecydowane, odważne i motywowane teologicznie zaangażowanie w humanizację świata i relacji międzyludzkich. W ten sposób zarówno prezbyterzy, jak i świeccy wobec współczesnego świata „objawiają jedyną tajemnicę Chrystusa”, nie rezygnując z „charakterystycznej, lecz nie wyłącznej cechy laikatu, jaką jest świeckość, pasterzy – służebność, zaś osób konsekrowanych – szczególne upodobnienie do Chrystusa” (por. *Vita consecrata*, 31).

W końcowej części książki Ciattini ukazuje, że praktykowanie pasterskiej służebności wymaga od prezbyterów bardziej zdecydowanego zaangażowania na rzecz duchowego

wzrastania własnych wspólnot (także w zakresie przyswajania podstawowych treści nauki społecznej Kościoła) oraz wypracowania koherentnej z nią praktyki, która pozwoli uniknąć realnego niebezpieczeństwa rozdzielenia teorii i praktyki, nauczania i życia.

Chociaż głównymi adresatami książki są prezbiterzy, zaproszeni do poszukiwania odpowiedzi na pytania o ich relacje z nauką społeczną Kościoła, to ze względu na ostateczne wnioski praca Ciattiniego wydaje się pośrednio skierowana także do świeckich. Autonomia przyznana przez Sobór Watykański II świeckim w sferze rzeczywistości ziemskich (por. GS, 76) bez stałego i pogłębionego odnoszenia jej do wspólnoty Kościoła łatwo może przerodzić się w nie pozbawioną pychy separację, a nawet wzajemną niechęć. Wspólnoty parafialne, zgromadzone wokół prezbitera, reprezentują, z tego punktu widzenia, nie tyle miejsce bezpośredniego działania, ile raczej miejsce refleksji i medytacji. W nich nauka społeczna Kościoła z idei przekształca się w konkret historycznej rzeczywistości społecznej, z którą słowo Boże musi się konfrontować każdego dnia.

W osobie prezbitera w jakiś sposób, i niniejsza praca to ukazuje, krzyżują się słowo Boże i historia ludzi. Także nauka społeczna Kościoła jest jednym z miejsc spotkania Ewangelii i historii człowieka. Stąd prezbiter nie może w pełni głosić Ewangelii w oderwaniu od historii, która „po Chrystusie” nie stanowi już „profanum”, ale jest składową częścią świata, który, jak wierzą chrześcijanie, „został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu, lecz przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego... został wyzwolony i przeznaczony... aby przeobrazić się... i osiągnąć doskonałość” (GS, 2). Nauka społeczna Kościoła, której prezbiter jest głosicielem, jest główną drogą prowadzącą do tego wyzwolenia, a poprzez nie – do ostatecznej doskonałości świata. „Humanizm ten może się urzeczywistnić, jeśli poszczególni mężczyźni i kobiety, a także ich wspólnoty dbać będą o cnoty moralne i społeczne w sobie samych i szerzyć je w społeczeństwie «tak, aby przy koniecznej pomocy łaski Bożej powstawali nowi ludzie i twórcy nowej ludzkości (GS, 30)»” (*Christus Dominus*, 19).

Warto sięgnąć do książki Carlo Ciattiniego, by tę prawdę sobie uświadomić. Szczególnie, gdy jest się klerykiem, prezbiterem czy (teologiem) świeckim.

**Ks. Arkadiusz Wuwer**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 244–247

**Giampaolo Crepaldi, Stefano Fontana**, *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa*, Siena, Ed. Cantagalli 2006, 138 s.

Od dwóch lat we włoskiej Weronie działa Międzynarodowe Obserwatorium Nauki Społecznej Kościoła (L'Osservatorio Internazionale sulla dottrina sociale della Chiesa). Inspirację dla działalności Obserwatorium stanowi osoba i działalność wietnamskiego hierarchy François Xaviera Nguyễn Van Thuâna (1928–2002), w latach 1998–2002 przewodniczącego Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, wielkiego propagatora nauki społecznej Kościoła, świadka wiary w komunistycznych obozach pracy oraz autora licznych publikacji; na polskim rynku pojawiły się: *Droga nadziei. Świadczyć z radością o przynależności do Chrystusa* (Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002) oraz *Świadkowie nadziei. Rekolleksje watykańskie* (Wyd. „M”, Kraków 2002).

Obserwatorium kard. Van Thuâna stawiało sobie za cel systematyczne zbieranie danych, dokumentów, wyników badań i studiów oraz publikacji z zakresu nauki społecznej Kościoła, jak też udostępnianie ich wszystkim zainteresowanym w formie elektronicznej (<http://www.vanthuanobservatory.org>) i drukowanej (trzymiesięcznik „Bollettino di dottrina sociale della Chiesa”). Obserwatorium opracowuje także własne refleksje, oceny i badania, zwłaszcza odnoszące się do kwestii międzynarodowych i interdyscyplinarnych, jak też upowszechnia i wspiera inicjatywy, które mają na celu praktyczne zastosowanie społecznego Magisterium Kościoła. Aktualnie przewodniczącym stowarzyszenia jest sekretarz Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” bp Giampaolo Crepaldi, a dyrektorem Stefano Fontana, założyciel i – w latach 199–2002 – redaktor naczelny kwartalnika „La Società. Studi, ricerche e documentazione sulla Dottrina sociale della Chiesa”. W skład Komitetu naukowego wchodzi m.in.: Paolo Becchetti, Simona Beretta, Sergio Bernal, Enrique Colom, Mauro Cozzoli i Gonzalo Miranda. Komitetowi honorowemu przewodniczy kard. Renato Raffaele Martino, przewodniczący Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, z którego mandatu Obserwatorium działa i współpracuje z wieloma konferencjami episkopatów.

W styczniu 2006 r. książką autorstwa Giampaolo Crepaldiego i Stefano Fontany *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa* została zainicjowana seria rozpraw naukowych Obserwatorium, ukazująca się pod tytułem „Quaderni dell’Osservatorio”. Książka wzbudziła wielkie zainteresowanie we Włoszech, została przetłumaczona na język hiszpański (Wyd. IMDOSOC – Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana), poświęcono jej wiele miejsca podczas odbywającej się w dniach 17–18 XI 2006 r. w Rzymie konferencji „Università e dottrina sociale della Chiesa”.

Crepaldi i Fontana mieszczą się w nurcie tych autorów, którzy bardziej lub mniej otwarcie stwierdzają, że w nauce po okresie specjalizacji, a więc po stopniowym zawężaniu i pogłębianiu refleksji nad poszczególnymi tematami wielkich dyscyplin, nadszedł czas już nie tylko na interdyscyplinarność, ale wręcz na komplementarność nauk, konieczną dla pełnego zrozumienia prawdy o człowieku. Tezę tę skutecznie udowadniają na przykładzie nauki społecznej Kościoła. Pragną odpowiedzieć na pytanie, jaka relacja zachodzi, jeśli zachodzi, pomiędzy różnymi dziedzinami wiedzy (teologią, filozofią, ekonomią, socjologią, polityką, informatyką) a teorią i praktyką nauki społecznej Kościoła. W konsekwencji także, jaka jest relacja pomiędzy tymi dyscyplinami a Ewangelią. Pytania te są istotne nie tylko ze względu na ciągle dyskutowany status epistemologiczny nauki społecznej Kościoła oraz na możliwość i zakres „stosowalności” wskazań społecznych Kościoła w praktyce. Chodzi także o sposób uprawiania wiedzy jako takiej w kontekście jej misji odkrywania prawdy.

Częstkowe opracowania dotyczące interdyscyplinarności katolickiej nauki społecznej wprawdzie pojawiały się już wcześniej (zob. np. publikacje w polskiej edycji kwartalnika „Społeczeństwo”: Stefano Zamagni, *Nauka społeczna Kościoła i ekonomia* (1/1999); Dario Saschini, *Nauka społeczna Kościoła i bioetyka* (1/1998); Rodrigo Munoz, *Nauka społeczna Kościoła i historia teologii* (1/1998); Pierpaolo Donati, *Nauka społeczna Kościoła i socjologia* (2/1995); Paolo Doni, *Nauka społeczna Kościoła i teologia* (3/1995), itd.), jednak brakowało do tej pory systematycznego i kompleksowego ujęcia tej problematyki.

W zależności od kontekstu społecznego i etapu historycznej ewolucji dyscypliny nauka społeczna Kościoła bywała już uprawiana jako filozofia społeczna (Czesław Strzeszewski), etyka społeczna (Walter Kerber), etyka ekonomiczna i polityczna (Arthur Frydolin Utz), teologia moralna szczegółowa (Stanisław Olejnik), socjologia religii (szkoła lubelska) czy teologia pastoralna (Gianni Bedogni), itd. Klucze interpretacyjne papieskiego Magisterium społecznego także zmieniały się wraz z okolicznościami i wyzwaniem czasów: od nauki społecznej widzianej jako „kwestia robotnicza” (Leon XIII), po „teologię wyzwania”

(Bartolomeo Sorge). Wprawdzie każde nowe ujęcie oznaczało bardziej przesunięcie akcentów i rozszerzenie perspektywy niż zaniechanie dotychczasowego dorobku, czasem jednak utrudniało orientację zainteresowanym uprawianiem katolickiej nauki społecznej.

Wydaje się, że w warstwie teoretycznej kwestia statusu metodologicznego i relacji nauki społecznej Kościoła do innych dyscyplin naukowych została rozwiązana wraz ze stwierdzeniem, że „nauka ta należy nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej” („*Sollicitudo rei socialis*” 1987, nr 41). Niejasności pozostały nadal w warstwie praktycznej. Na przykład podstawowy dokument Kongregacji Edukacji Katolickiej – *In questi ultimi decenni. Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (tekst polski: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, II wyd., cz. 2, Rzym–Lublin, RW KUL 1996, s. 311–361) – pozostawia nierozstrzygniętą kwestię czy nauczanie katolickiej nauki społecznej powinno być uważane za całkowicie autonomiczne, czy też traktowane jako integralna część nauczania innych dyscyplin: teologii moralnej lub etyki społecznej. Ani w dokumentach Magisterium Kościoła powszechnego, ani w debacie, która rozwinęła się w tej materii wśród specjalistów, kwestia ta nie została definitywnie rozstrzygnięta i może nadal być uważana za otwartą. Szeroko zakrojone badania w środowisku międzynarodowym ukazały, że w środowisku Wydziałów Teologicznych i uniwersytetów kościelnych istnieje w tej materii wyraźna ambiwalencja. Nauczania społeczne Kościoła jest niemal powszechnie obecne w systemach kształcenia, jednak w formach bardzo zróżnicowanych: raz jako dyscyplina autonomiczna, innym razem jako część teologii moralnej lub etyki. Czasem katolicka nauka społeczna wykładana bywa jako „nauczanie społeczne” albo „myśl społeczna” Kościoła, innym razem jako „historia doktryn społecznych”. Taka różnorodność nie sprzyja spójności i rozwojowi nauki społecznej Kościoła, jako dyscypliny autonomicznej i otwartej na partnerski dialog z innymi dziedzinami wiedzy.

Odpowiedzi na postawione pytania autorzy poszukują „wewnątrz” nauk (a „wewnątrz” nauki społecznej Kościoła w szczególności) i „wewnątrz” Ewangelii, wychodząc od wymogów uprawiania wiedzy jako takiej oraz od prawdy, jako wewnętrznej wartości Ewangelii, nadającej sens poszukiwaniom naukowym. W tym świetle wskazują na elementy epistemologiczne, które są związane ze statusem naukowym poszczególnych dyscyplin wiedzy. Pytają o wzajemne relacje pomiędzy Ewangelią a kulturą społeczną. Wskazują, że transcendencja zwiększa efektywność. „Zawsze gdy gwarantuje się ludzkiej aktywności oraz instytucjom zajmującym się sprawami doczesnymi otwartość na wartości duchowe i cele nadprzyrodzone, wtedy zwiększa się też ich skuteczność w osiąganiu specyficznych i natchmiastowych celów, do których ze swej natury zmierzają” (Jan XXIII, *Mater et Magistra*, 257). Stwierdzają, że epistemologicznie każdej dyscyplinie naukowej niezbędna jest otwartość na inne. To potrzeba rozumu, który dąży do tego, żeby być bardziej rozumny i bliższy prawdzie. To także potrzeba Ewangelii, która nie ogranicza się do człowieka i jego świata zewnętrznego. Aby uniknąć powierzchowności i „zewnętrzności” stosowania etyki w nauce i różnych przestrzeniach życia publicznego, autorzy postulują zatem dialog nauki społecznej Kościoła z innymi dyscyplinami.

Książka odwołuje się zasadniczo do refleksji zawartej w czterech wielkich encyklikach Jana Pawła II: *Fides et ratio* (1998 r.), *Veritatis splendor* (1993 r.), *Centesimus annus* (1991 r.) oraz *Evangelium vitae* (1995 r.). Składa się z czterech rozdziałów: w pierwszym, „Interdyscyplinarność a jedność wiedzy”, zostaje opisany szeroki horyzont refleksji, bez bezpośredniego odniesienia do nauki społecznej Kościoła. Traktuje problematykę związaną z jednością i artykulacjami wiedzy, transcendencji i historyczności prawdy i świadomości człowieka zawieszoną pomiędzy doświadczeniem „że...” i pytaniem „dlaczego?”. Rozdział drugi, „Prawda a doktryna społeczna Kościoła” zajmuje się tym, jak omówione wcześniej kwestie ogólne odnoszą się do nauki społecznej Kościoła, rozumianej jako „mą-

drość społeczna” i „głoszenie prawdy w rzeczywistości historyczno-społecznej”. W trzecim rozdziale, „Nauka społeczna Kościoła, wiara, teologia, filozofii i nauki humanistyczne”, autorzy analizują kształtowanie się wzajemnych relacji pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami, z których wyników czerpie nauka społeczna Kościoła, w kluczu prawdy wewnętrznej, która ma charakter jednocześnie transcendentny i historyczny. Ostatni, czwarty rozdział, „Rozwój interdyscyplinarny nauki społecznej Kościoła”, stanowi szczegółowe omówienie roli katolickiej nauki społecznej w interdyscyplinarnym i komplementarnym dążeniu do pełnej prawdy o człowieku.

Obraz katolickiej nauki społecznej, jaki wyłania się z refleksji autorów, jest następujący: nauka społeczna Kościoła jest autonomiczną dyscypliną naukową, ale w jeszcze większym stopniu zespołem, czy też układem dyscyplin. Interdyscyplinarność tkwi bowiem w samej jej naturze. Nauka społeczna Kościoła rodzi się z interdyscyplinarności. Autorzy ukazują, jak różne dyscypliny ją współtworzą i jak, mimo (a może dzięki) interdyscyplinarnego charakteru, pozostaje jednak autonomiczna i specyficzna. Katolicka nauka społeczna zatem znajduje swoje źródła w wierze, ufundowana jest na Magisterium, ze strony formalnej przynależy do teologii moralnej, jej fundamentalne elementy konstytutywne to teologia i filozofia, a drugorzędne: nauki humanistyczne i społeczne. Katolicka nauka społeczna, konkludując, powinna być uznawana za autentyczną naukę, która łącząc się z innymi dyscyplinami, prowadzi do prawdy, jedynej i analogicznej jednocześnie. W tym kierunku powinna podążać dalsza refleksja nad wymiarem interdyscyplinarnym nauki społecznej Kościoła.

Książka jest pracą otwartą i inspirującą w tym znaczeniu, że nie zamyka się ostatecznymi wnioskami, ale raczej szeroko otwierając drzwi, zaprasza do wejścia w przestrzeń refleksji, której motywem przewodnim i nadzieją są słowa Jana Pawła II: „Człowiek jest w stanie wypracować sobie jednolitą i organiczną koncepcję poznania. Jest to jedno z zadań, jakie myśl chrześcijańska będzie musiała podejmować w nadchodzącym trzecim tysiącleciu ery chrześcijańskiej. Wycinkowość wiedzy wiąże się z częściową wizją prawdy i prowadzi do fragmentaryzacji sensu, a przez to uniemożliwia współczesnemu człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej jedności. Czyż Kościół mógłby pozostać na to obojętny?” (*Fides et ratio*, 85).

Papież Benedykt XVI, nawiązując do tej publikacji 19 XI 2006 r., powiedział: „Konieczne jest oczyszczenie rozumu przez wiarę, a sprawiedliwości przez miłosierdzie. Katolicka nauka społeczna znajduje się dokładnie tam, gdzie ten proces ma miejsce”. Lektura książki Giampaolo Crepaldiego i Stefano Fontany uświadamia zarówno „miejsce” katolickiej nauki społecznej w Panteonie nauk, jak i zadania, jakie stoją przed wszystkimi, którzy uprawianie wiedzy traktują jako misję odkrywania prawdy.

**Ks. Arkadiusz Wuwer**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 247–249

**Alfonso M. di Nola**, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, red. nauk. M. Woźniak, tłum. J. Kornecka [et al.], Kraków, UNIVERSITAS 2006, 388 s.

W kilka lat po wydaniu książki *Diabeł* polski czytelnik ma okazję zapoznać się z kolejnym dziełem rzymskiego profesora Alfonso M. di Nola. Także i tym razem analiza obejmuje problematykę bardzo frapującą – dotyczącą kulturowych uwarunkowań przeży-

wania żałoby. Sam początek lektury przynosi sporą niespodziankę. Oto w krótkim wstępie autor formułuje najbardziej ogólną konkluzję wynikającą z poczynionych badań. Di Nola interpretuje obyczaje związane z żałobą jako rozmaite sposoby służące osiągnięciu zasadniczego celu: przewycięzeniu niszczącej mocy śmierci, odniesieniu nad nią zwycięstwa. Tym tłumaczy on nadany książce tytuł (*La morte trionfata*). Polski tłumacz (*de facto* grupa tłumaczy) zdecydował się jednak, bez żadnego komentarza, zatytułować przekład nie *Tryumf nad śmiercią*, ale *Tryumf śmierci*. Różnica jest kolosalna. Czy należy ją rozumieć jako formę polemiki tłumacza ze stanowiskiem autora? Czy także sam tekst nie został podany podobnym „interpretacjom”?

Najwięcej miejsca w książce zajmują opisy poszczególnych zwyczajów, rytuałów i zachowań związanych z przeżywaniem żałoby. Zaczerpnięte są one głównie z obszaru Europy Zachodniej, a zwłaszcza z różnych regionów Włoch i Francji. Nie brakuje jednak również angielskich, hiszpańskich, niemieckich, skandynawskich i słowiańskich przykładów obyczajów żałobnych. Autor wielokrotnie podkreśla ich powiązanie z rytuałami starożytnych Greków i Rzymian. Tylko sporadycznie napotykaemy w tekście nawiązania do kultur ludów pozaeuropejskich (Żydzi, Arabowie, Hindusi, Murzyni Czarnej Afryki, Papuasi, Indianie Ameryki Północnej). Kolejne etnologiczne opisy są bardzo starannie zaopatrzone w stosowne odwołania do materiałów źródłowych oraz do klasycznych opracowań tematu (m. in. A. Van Gennepa, Ph. Ariésa, M. Vovelle’a).

Di Nola ukazuje doniosły wpływ chrześcijaństwa na kształtowanie się form oplakiwania zmarłych. Jednocześnie jednak dowodzi, jak trwale okazały się zwyczaje pogańskie, niejednokrotnie całkowicie sprzeczne z Ewangelicznym ujęciem kwestii eschatologicznych. Świadczy o tym chociażby wielka liczba przytoczonych dokumentów Kościelnych (soborowych, synodalnych, biskupich), które zakazują wiernym konkretnych, jawnie niechrześcijańskich praktyk.

Fenomen silnego przywiązania narodów chrześcijańskich do archaicznych rytuałów autor książki tłumaczy pewną niespójnością, czy też niekonsekwencją stanowiska Kościoła wobec żałoby. Źródła tej niejednoznaczności zdają się tkwić w trudności odczytania przekazu biblijnego. Ewangelia – z jednej strony – przedstawia Jezusa płaczącego po śmierci Łazarza (J 11,33-38), co stanowić może uprawomocnienie publicznego ujawniania zachowań związanych z silną ekspresją emocjonalną (np. płacz, krzyk, zmiana wyglądu). Z drugiej strony Chrystus nakazuje: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych” (Mt 8,22; Łk 9,60), co wyraźnie sugeruje, iż chrześcijanin powinien raczej przeciwstawić się naturalnej fikcji na przeżyciach i zachowaniach łączących się z oplakiwaniem śmierci bliskiej osoby.

Książka składa się z dziesięciu rozdziałów. Pierwszy z nich zawiera psychoanalityczną interpretację żałoby. Z. Freud i jego następcy widzą w niej przejaw istotnego zaburzenia dotychczasowego sposobu wydatkowania energii libido, co w rezultacie zmusza człowieka do przekształcenia swego poczucia tożsamości, do reintegracji ego. W tym wypadku jest to proces tyleż konieczny, co bolesny. Niestety, razi brak staranności w tłumaczeniu terminów psychiatrycznych: *depresja reakcyjna* zamiast *depresja reaktywna*, *libidyczny* zamiast *libidynalny*, *mania depresyjna* w miejscu *zespołu maniakalno-depresyjnego*.

Rozdziały od drugiego do dziewiątego przedstawiają różne aspekty żałoby, takie jak: długość jej trwania, zmiany w zakresie stroju, publiczny lament (instytucja płaczek), konsolacja i stypa, czuwanie przy zmarłym. Szczególnie interesujący jest, jak się wydaje, rozdział traktujący o związku obyczajów żałobnych z zabawą i erotyką. Zdaniem autora, powiązanie to bardzo dobitnie świadczy o najgłębszym sensie zachowań żałobnych, których pierwszoplanowym, chociaż zwykle ukrytym celem, jest przeciwstawienie się grozie śmierci przez afirmację życia i witalności.



Di Nola podkreśla, jak wiele rytuałów żałobnych przetrwało w niemal niezmięnionej postaci do czasów dzisiejszych. Dotyczy to zwłaszcza środowiska wiejskiego. Współczesna ludność miejska jest z reguły odcięta od swoich kulturowych korzeni i pozbawiona jakichkolwiek wzorów przeżywania śmierci bliskiej osoby. „Dodatkowo wykształciło się coś w rodzaju społecznej psychologii tłumienia płaczu, którą akceptuje się jako oznakę dobrego wychowania i oglądy. Nasze społeczeństwo jest społeczeństwem tłumionego płaczu i w rezultacie boleść nie znajduje już ujścia za pomocą tradycyjnych, zbiorowych rytuałów i musi być łagodzona w indywidualnej i milczącej próbie przetrwania własnego cierpienia” (s. 133). Dla wielu osób zadanie to przerasta ich wewnętrzne siły, co niejednokrotnie skutkuje nawet bardzo poważnymi zaburzeniami psychicznymi.

Oryginalną ideę zawarł autor w ostatnim, dziesiątym rozdziale. Opisane tu zostały „równoważniki” śmierci i żaloby, a więc rytuały, które zawierają wiele elementów analogicznych do oplakiwania osoby zmarłej. Jest to np. pożegnanie panny młodej z domem rodzinnym, śluby zakonne, zwyczaje inicjacyjne, koniec karnawału, topienie kukieł symbolizujących śmierć bądź zimę, żałoba po zwierzętach, żegnanie rekruta. Wyszczególnione analogie Di Nola traktuje jako kolejny argument za ścisłym połączeniem żaloby nie – jak mogłoby się wydawać – z postawą izolacji i buntu, ale z realiami życia i wymogami, jakie wiążą się z faktem utraty kogoś lub czegoś.

Sumując, mamy do czynienia z wartościową pozycją. Jej walorem jest przede wszystkim aktualność i doniosłość problematyki. Trudno nie zauważyć, że kwestia śmierci stała się obecnie „modna” i to nie tylko jako przedmiot badań naukowych. W ostatnich latach wiele zagadnień związanych ze śmiercią i umieraniem jest w naszym kraju żywym tematem publicznych debat. Znajduje to odzwierciedlenie w konkretnych inicjatywach społecznych, czego przykładem może służyć dynamiczny rozwój ruchu hospicyjnego. Jednakże zmiany te tylko w niewielkim stopniu dotyczą problemu żaloby, który nadal pozostaje niejako w zapomnieniu. Modyfikacja tego niekorzystnego stanu rzeczy wymaga zarówno refleksji teoretycznej, jak i określonych działań praktycznych (np. tworzenie grup wsparcia dla osób przeżywających żałobę).

**Marek Wójtowicz**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2007, t. 40, z. 1, s. 249–253

*Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, ed. M. Geach, L. Grommally, Exeter–Charlottesville, Imprint Academic 2005, XXI + 298 s.

Działające na terenie Uniwersytetu St. Andrews w Abedreen Centrum Etyki, Filozofii i Spraw Publicznych zapoczątkowało w 2004 r. serię wydawniczą St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs. Głównym edytorem serii jest prof. John Haldane. Założeniem edytora jest ukazanie tych tekstów filozoficznych, które wydają się w znaczącym stopniu inspirować czy też wpływać na ważne zagadnienia społeczne naszych czasów. Prezentowany w ramach czwartego tomu studiów zbiór esejów autorstwa G.E.M. Anscombe jest niewątpliwie dobrą ilustracją wypełnienia tych edytorskich założeń.

Życie i twórczość Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe zasługuje na dłuższe przedstawienie, jednak z racji konwencji tej formy literackiej, jaką jest recenzja, ograni-

czymy się do podania kilku podstawowych danych. Urodziła się w 1919 r. w irlandzkim Limerick, gdzie przypadła służba jej ojcu będącemu oficerem brytyjskiej armii. Studiowała klasykę, filozofię i historię starożytną w St. Hugh College w Oxfordzie. Na pierwszym roku studiów nawróciła się na katolicyzm, a po ich ukończeniu, w 1941 r. wyszła za mąż za filozofa Petera Geacha. Poświęciła się pracy badawczej w college'ach Oxfordu, przy czym najdłużej, aż do 1970 r. pełniła funkcję fellow w Somerville College w Oxfordzie. Duży wpływ na jej sposób myślenia miał kontakt z Ludwikiem Wittgensteinem, którego spotkała w latach czterdziestych i z którym łączyły ją więzy przyjaźni. Po śmierci Wittgensteina w 1951 r. była odpowiedzialna za udostępnienie schedy po tym wielkim filozofie. Od 1970 do 1986 r. zajmowała również jego katedrę na Uniwersytecie w Cambridge. Przedmiotem jej filozoficznego zainteresowania była etyka, szczególnie kwestia intencjonalności i etyki cnót, jak również filozofia umysłu, logika, semiotyka. Swoje zainteresowania kierowała również w stronę teologii, a zwłaszcza zagadnień moralnych. Jej książka *Intencja* (1957 r.) należy do klasycznych pozycji literatury filozoficznej XX w. To samo można powiedzieć o jej wprowadzeniu do *Traktatusu* Wittgensteina (1959 r.), czy też jej mistrzowskim tłumaczeniu *Badań filozoficznych – Philosophical Investigation* (1953 r.) tego samego autora. W 1981 r. ukazały się trzy tomy prac Anscombe, zatytułowane kolejno: *From Parmenides to Wittgenstein*; *Metaphysics and the Philosophy of Mind*; *Ethics, Religion and Politics*. Zmarła w 2001 r.

Prezentowany zbiór esejów Anscombe zawiera łącznie dwadzieścia trzy artykuły, z których pięć jest publikowanych po raz pierwszy. Dwa z nich, oryginalnie wygłoszone w języku hiszpańskim, zostały w zbiorze zaprezentowane w tłumaczeniu na język angielski. Anscombe nie należała do osób, które dobrze systematyzowały swoją twórczość. Stąd, jak zapewnia w przedmowie edytor Luke Gromally, istnieje możliwość, że pojawią się kolejne prace autorstwa brytyjskiej filozof.

Wprowadzenie do tomu przypadło w udziale Mary Geach, córce Anscombe, która w sposób zwięzły próbuje przybliżyć, często niełatwe do prześledzenia, tajniki myśli swojej matki. „Filozofia jest myśleniem o najtrudniejszych i najbardziej ostatecznych kwestiach” (s. XIII). Tak, zdaniem Mary Geach, Anscombe zwykła określać dziedzinę swojego wysiłku intelektualnego. W prezentowanej książce, spośród owych najtrudniejszych i najbardziej ostatecznych zagadnień, wysuwają się na pierwszy plan trzy grupy problemów. Pierwsza, której odpowiada siedem wstępnych artykułów, jest zatytułowana *Ludzkie życie* (s. 3–73). Problematyka tej części koncentruje się wokół zagadnień metafizycznych i antropologicznych. Część druga, zawierająca cztery artykuły, oznaczona jest wspólnym nagłówkiem *Działanie i rozum praktyczny* (s. 77–147). Anscombe zajmuje się w prezentowanych w tej części artykułach zagadnieniami teoriopoznawczymi oraz analizą akcji ludzkiej. Pozostała, trzecia część omawianego dzieła nosi tytuł *Etyka* (s. 161–291). Ten największy liczebnie zbiór artykułów omawia różne aspekty filozofii moralnej. Z jednej strony porusza zagadnienia etyki ogólnej, a z drugiej zajmuje się specyficznymi aplikacjami problemów moralnych. Na końcu książki znajdujemy przejrzysty skorowidz osób i rzeczy.

Każda z trzech zasadniczych części prezentowanego zbioru esejów Anscombe mogłaby być tematem osobnego, wyczerpującego omówienia. Postaramy się jednak dokonać syntetycznego przedstawienia wybranych problemów, które – naszym zdaniem – są reprezentatywne dla myśli brytyjskiej filozof. Wśród zagadnień antropologicznych Anscombe podjęła kwestię niematerialności duszy. W artykule zatytułowanym *Analytical Philosophy and the Spirituality of Man* wyszła od popularnego twierdzenia analityków, a mianowicie, od ich odrzucenia idei duchowej, niematerialnej substancji duszy. Korzenie tego stanowiska należy, zdaniem Anscombe, upatrywać w kartezjańskim dualizmie, zarysowanym w opozycji *res cogitans – res extensa*. Za pomocą tego dualistycznego założenia Kartezjusz wi-

dział pewne aktywności ciała człowieka (np. nutrytywne i lokomocyjne) jako czysto materialne, mechaniczne, inne zaś, takie jak np. doznania, jako przejawy duszy, czyli substancji niematerialnej. W takiej perspektywie substancja duszy jest niematerialna, ale jej substancjalność jest rozumiana inaczej niż to miało miejsce w filozofii starożytnej i średniowiecznej. Przejawami działania duszy są odmiany kartezjańskiego „myśle”, takie jak „czuję ból”, „widzę”, „słyszę”, „chcę” itd. (s. 6). Niematerialność jest zatem związana ze stanami psychologicznymi. Tak pojętą substancję niematerialną nietrudno jest odrzucić i jednocześnie zanegować niematerialny, duchowy charakter duszy. Stało się to w przypadku znakomitej większości przedstawicieli filozofii analitycznej. Wychodząc od analizy fragmentu *Badań filozoficznych* Wittgensteina (cz. I, nr 35), Anscombe dochodzi do wniosku, że poglądy tego autora nie do końca potwierdzają analityczną tezę o odrzuceniu substancji niematerialnej duszy. „Niematerialność duszy – na co wskazują, zdaniem Anscombe, rozważania Wittgensteina – polega w gruncie rzeczy na fakcie, że nie można określić materialnego charakteru albo konfiguracji, która odpowiadałaby prawdzie” (s. 15).

W podobnym zakresie badań antropologicznych można umiejscowić artykuł *Human Essence*. Anscombe stawia w nim ambitne pytanie o naturę, czy też esencję człowieka. Punktem wyjścia jest stwierdzenie Wittgensteina, że „esencja jest wyrażona w *elementarnych wyrażeniach*” (ang. *grammar*). Czy zatem, pyta Anscombe, podobnie jak w matematyce, która produkuje elementarne wyrażenia (np. definiując funkcje matematyczne) ludzkość wytwarza inne, podstawowe dla człowieka terminy (s. 36). Odpowiedź, jaką daje, jest negatywna. Nie rozpoczynamy – twierdzi Anscombe – jako *tabulae rasae*. Nie tworzymy wprawdzie języków, ani też nie produkujemy wprawdzie ich podstawowych wyrażen, by następnie wpisać je na nas jak na puste tablice. Kto lub co zatem, pyta ponownie Anscombe, produkuje esencje elementarnych wyrażen, które stanowią istotną część ludzkości? Nie można odpowiedzieć, że „ludzkość”, bo bez języka nie można mówić o ludzkości. Jedyna poprawna odpowiedź musi być taka, że autorem esencji elementarnych wyrażen jest *ten* lub *to*, co ludzkość wytworzyło. Można uznać, że *ten* lub *to* są ekwiwalentami ewolucji (co odpowiadałoby wyrażeniu: „Ot, stało się”), ale ciekawszą i bardziej racjonalną odpowiedzią byłoby określenie tego czynnika jako *Inteligencja* (lub *inteligencje*) (s. 36). By uniknąć regresu w nieskończoność, gdyż sam człowiek jest również twórczym rodzajem inteligencji, trzeba, zdaniem Anscombe, przyznać, że chodzi o rodzaj inteligencji różnej od ludzkiej (s. 38).

Spektrum zainteresowań Anscombe odnośnie do ludzkiego życia rozszerzone jest na tematykę bioetyczną. Brytyjska filozof podejmuje tak interesujące tematy, jak problem tożsamości bliźniaków jednojajowych (*Where You a Zygote?*), czy też uduchowienia (*ensoulment*) człowieka (*Embryos and Final Causes*). Nieobca jest jej też tematyka ludzkiej seksualności, której respektowanie jest pochodną respektowania ludzkiej godności (*The Dignity of Human Being*). Wobec niszczącej godność ludzką możliwości sztucznej prokreacji Anscombe stwierdza, że „(...) Jeśli nie będziemy bronić *ludzkiej* prokreacji człowieka, stworzymy w przyszłości postawę pogardy dla życia ludzkiego i postawę alienacji wiary w godność i wartość człowieczeństwa” (s. 72).

Nieco inny wymiar ma refleksja dotycząca teorii ludzkiego działania, poruszana w drugiej grupie artykułów. W eseju *Chisholm on Action* Anscombe porusza ulubiony temat swoich filozoficznych analiz, mianowicie problem intencjonalności aktu ludzkiego. Anscombe bada uważnie zestawianie psychologicznej przyczynowości z przyczynowością opartą na intencjonalności aktu (s. 80). Psychologia ludzkiego działania i intencjonalność są rozważane również w artykule *The Causation of Action*. Z kolei zagadnienie prawdy, w jej praktycznym wymiarze, poruszone jest w eseju zatytułowanym *Practical Truth*. Anscombe dochodzi do wniosku, że praktyczna prawda jest tworzona przez działanie. Prawda prak-

tyczna „może być nazwana – jak podkreśla brytyjska filozof – «prawdą praksysystyczną», by uwydatnić, że chodzi o prawdę zrealizowaną poprzez praxis wynikające z namysłu, to jest, przez akcję (...), która stoi w zgodzie z «czynieniem dobrze»» (s. 157). W tym kontekście, możliwe jest zdefiniowanie «praktycznego fałszu», który polega na wyborze działania, które tylko pozornie ma na celu czynienie dobra, a faktycznie jest wyborem zła.

Ostatnia część prezentowanej książki zatytułowana jest *Etyka*. Ten wspólny klasyfikator mógłby być rozciągnięty na inne artykuły, które znalazły swoje miejsce w dwu poprzednich częściach zbioru. Etyka, w swoich różnych aspektach, jest niewątpliwie dominującym tematem prezentowanej pozycji. Anscombe wpisała się w historię refleksji etycznej poprzez rzetelną i przenikliwą krytykę nowożytną filozofii moralnej. Tezy głoszone w jej sztandarowym esej *Modern Moral Philosophy* z 1957 r. odbiły się szerokim echem w dyskursie moralnym. Anscombe twierdzi w nim na przykład, że należy odłożyć aktualną dyskusję na polu filozofii moralnej i zająć się wpięrcw wypracowaniem adekwatnej dla filozofii psychologii. Istotne braki w adekwatnym traktowaniu wybranych zagadnień etycznych, zdaniem Anscombe, możemy zauważyć u wielu filozofów brytyjskich ery nowożytnej. Dla przykładu, Butler podnosi rolę sumienia, ale jest ignorantem w tym, iż ludzkie sumienie może skłonić człowieka również do niegodziwych zachowań (s. 170). Hume z kolei rozszerza definicję „pasji” w taki sposób, że zmierzanie ku czemukolwiek, podpadałoby pod ten klasyfikator (s. 171). Oceniając brytyjskich moralistów, poczynwszy od Sidgwicka, Anscombe dochodzi do wniosku, że nie ma pomiędzy nimi wielkich różnic formalnych (s. 169, 180). W rozwoju tradycyjnego dla etyki angielskojęzycznej utilitaryzmu brytyjska filozof wskazuje na fakt, że wraz z poglądami Sidgwicka dochodzi do przekształcenia utilitaryzmu w „konsekwencjalizm” (s. 184). Anscombe jest autorką tego ostatniego terminu, który na trwałe wpisał się w historię etyki.

W artykule *Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth?* Anscombe zastanawia się nad wpływem, jaki wywiera uniwersytet na kształtowanie się postaw młodych ludzi. Brytyjska filozof odpowiada, że aczkolwiek nie można wprost potwierdzić tezy, iż oksfordzkie nauczanie moralne jest źródłem zepsucia dla młodych, to w pewnym jednak sensie ponosi ono odpowiedzialność za ich morale (s. 163). Dzieje się tak, ponieważ nauczanie to stoi w zgodności z ogólnie panującymi ideałami społeczeństwa. Te zaś, rozmywiają rozumienie tak podstawowych dla moralności pojęć, jak choćby sprawiedliwość, czy odpowiedzialność (s. 163, 164). Zagadnienie zasady o podwójnym skutku zostaje podjęte w esej *Action, Intention and “Double Effect”* (s. 207–226). Anscombe krytykuje w nim fałszywą interpretację tej zasady, która to interpretacja prowadzić może do relatywizmu moralnego. Wśród innych szczegółowych zagadnień, które stanowiły przedmiot dociekań naukowych Anscombe, można wymienić kwestię eutanazji, poruszoną w artykule *Murder and the Morality of Euthanasia* (s. 261–277) czy też moralności zaprzestania czynności terapeutycznych *Commentary on Johns Harris’ “Ethical Problem sin the Management of Severely Handicapped Children”* (s. 279–283).

Lektura prac Anscombe to pasjonujące zadanie. Trzeba od razu przyznać, iż język i sposób stawiania przez nią filozoficznych kwestii jest niewątpliwie trudny. Kto szukałby w esejach brytyjskiej myślicielki łatwych do prześledzenia przemyśleń, może się zawieść. Jej styl, jak to we wprowadzeniu do zbioru zaznacza Mary Geach, jest „gęsty i niepowtarzalny” (s. XIII). Stąd też nie zawsze wiadomo, czy w celu zrozumienia będzie łatwiej przeczytać kolejne zdanie, czy też wrócić do poprzedniego. W związku z tym często, by odkryć istotną zawartość danego tekstu, trzeba prześledzić go kilkakrotnie. Co do merytorycznej zawartości esejów, czytelnik może znaleźć zarówno generalne spojrzenie na wybrane zagadnienia z dziedziny etyki, metafizyki czy antropologii, jak również wnikliwą analizę problemów szczegółowych. Te ostatnie związane są z najogólniej pojętą etyką życia, czy

też bioetyką. Anscombe nie boi się stawiać odważnych tez. Jest w stanie wyrazić swoją krytyczną opinię wobec standardowo przyjmowanych poglądów filozoficznych. Typowym tego przykładem jest choćby pokrótce omówiony powyżej tekst *Modern Moral Philosophy*. Krytyka, którą przedstawia, jest zawsze bardzo dobrze uzasadniona.

Dla początkującego czytelnika twórczości filozoficznej lektura Anscombe może się okazać dość dużym wyzwaniem. Podjęcie go będzie jednak pożyteczne z punktu widzenia formalnego i merytorycznego. Co do strony formalnej, Anscombe może nauczyć solidnego warsztatu w stawianiu tezy i konsekwentnym dążeniu do jej uzasadnienia. Merytorycznie zaś, jej lektura pomoże w rozszerzeniu horyzontów myślenia i wnikliwym spojrzeniu na ontyczną i moralną rzeczywistość człowieka. Stałym zaś lektorom filozofii analitycznej i filozofii języka, eseje Anscombe mogą dostarczyć cennych argumentów do uzasadniania własnych twierdzeń czy też będą wyzwaniem do podjęcia polemiki.

**Ks. Witold Kania**

Ks. WITOLD KANIA

## Etyka bez religii?

Instytut Antropologii i Etyki Uniwersytetu Nawarry w dniach 24 i 25 X 2005 r. zorganizował sympozjum zatytułowane: Etyka bez religii? Było to już szóste spotkanie z zaplanowanej przed laty serii *Wiara chrześcijańska i kultura współczesna*. Spotkanie tegoż roczne zgromadziło na uniwersytecie w Pampelunie wielu filozofów z Europy i innych kontynentów.

W dwudniowym programie znalazło się dziesięć wykładów i ponad trzydzieści komunikatów wygłoszonych w ramach ośmiu grup tematycznych. Pytanie postawione w tytule sympozjum prowadziło, w ramach poszczególnych przełożeń, do wieloaspektowej odpowiedzi. Jak zauważył – w ramach kolokwium, po wygłoszeniu wykładu na temat etyki Arystotelesa (*Accidentes morales*) – prof. Alejandro Llano, możliwe są dwie interpretacje pytania: Etyka bez religii? Można je przedstawić za pomocą pytań szczegółowych, mianowicie: „Czy jest możliwa etyka bez wymiaru religijnego?” oraz „Czy prócz etyki potrzebna jest jeszcze religia?”. Odpowiedź na pierwsze pytanie, zdaniem prof. Llano, jest pozytywna. Mamy wiele przykładów etyk nie-religijnych. Jest nią np. myśl etyczna Arystotelesa. Jednakże nie można z tego wnosić, że są to etyki ateistyczne. Pytanie drugie, również na przestrzeni historii myśli filozoficznej, uzyskuje twierdzącą odpowiedź. Myśl etyczna wielu filozofów jest otwarta na religię. Sama etyka nie jest w stanie dać satysfakcjonującego wskazania odnośnie do ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji. Wobec niewiadomej, która rozpościera się za progiem śmierci, etyka w jakiś sposób jest ślepa. Człowiek natomiast potrzebuje nadal odpowiedzi. Stąd też naturalny zwrot w kierunku religii.

Mówiąc o „przypadłościach moralnych”, Llano wskazał, że etyka Arystotelesa jako etyka realistyczna z jednej strony prezentuje znane powszechnie twierdzenie, że szczęście zapewnia życie rozumne w zgodzie z cnotą moralną, a z drugiej nie omieszka wspomnieć, że do życia spełnionego potrzeba też dobrej fortuny. Nie zawsze tę ostatnią posiadamy. Błędy, nieszczęścia, konsekwencje czynów ludzkich, to wszystko, co możemy określić jako przypadłości moralne, powoduje obecność bólu i tragedii w ludzkim życiu. Rozum stojący u podstawy refleksji etycznej nie jest w stanie rozwikłać pytania o sens tych fenomenów. Trzeba zatem wymiaru religijnego, by sprostać pytaniom o najgłębszy sens wydarzeń.

Temat potrzeby ścisłej więzi pomiędzy etyką a religią został rozwinięty również w pierwszej konferencji sympozjum, zaprezentowanej przez prof. Miguela García-Baró z Papieskiego Uniwersytetu Comillas w Madrycie. W swoim przedłożeniu prelegent wskazał na występujące razem, choć sprzeczne z sobą w naturze, fenomeny sekularyzacji i powrotu do religii. Człowiek, jego zdaniem, poszukuje prawdy i pragnie wedle niej żyć. W społeczeństwie żyjącym na pierwszy rzut oka w sposób bezrefleksyjny pojawia się głębokie pragnienie odkrycia najbardziej podstawowych prawd dotyczących życia ludzkiego. Żyjemy, by prawdę odkryć i by znaleźć odpowiedź na będące w nas pragnienie życia bez końca. To pragnienie nieskończoności związane jest z zakorzenioną w sercu człowieka zdolnością otwarcia na Absolut. Człowiek to *capax Dei*, który jest, jak to określił prof. García-Baró, stworzony z „absolutnej nadziei”.

Jednym z problemów, który wymaga ze strony refleksji etycznej zwrotu w kierunku religii, jest grzech. Refleksję na ten temat zaprezentował prof. Terrence Merrigan z Wydziału Telologicznego Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia). W swoim wystąpieniu o grzechu w perspektywie postmodernistycznej (*Sin and the (Post)Modern Self. Reflections from the Perspective of Christian Realism*) zaprezentował zwięzłą analizę tego problemu z punktu widzenia tzw. realizmu chrześcijańskiego, reprezentowanego przez Reinholda Niebuhra (1892–1971). Zdaniem tego amerykańskiego teologa, chrześcijańska doktryna o grzechu pierwotnym jest w stanie wytłumaczyć obserwowalną i nieuniknioną ludzką tendencję do egoizmu i koncentracji na sobie samym. Nie znaczy to jednak, że grzech jest potrzebą naturalną i że nie jest zależny od wolności człowieka. Prawdy chrześcijańskie, choćby takie, jak prawda o grzechu pierwotnym, które wyznaczają limity racjonalności, są kluczami do zrozumienia dramatu ludzkiej kondycji i ludzkiej historii. Bez nich historia i kondycja człowieka pozostaje w jakiś sposób bezsensowna.

Problem grzechu pierwotnego pojawił się również w wykładzie prof. Leonarda Rodrígueza Duplá z Papieskiego Uniwersytetu w Salamance (Hiszpania). W tym przypadku rzeczywistość grzechu stała się osią przedstawienia możliwości redukcji religii do etyki (*Reducción de la religión a la ética*). Zdaniem prof. Rodrígueza, taka redukcja nastąpiła w systemie etycznym Kanta. Pruski filozof w swoim, jak wielu sądzi, najbardziej osobistym dziele *Religia wewnątrz limitów czystego rozumu*, w sposób mistrzowski przeprowadza eliminację ze sfery religii tego wszystkiego, co nie dotyczy sfery moralnej. Kant posługuje się pojęciem zła radykalnego, które możemy utożsamiać z grzechem pierwotnym. Zastanawiający jest fakt, że tak racjonalny filozof, jak Kant, zajął się problemem grzechu. Wyjaśnieniem w tym przypadku nie jest tzw. pesymizm kantowski, czy też istniejące w jego epoce prądy pietystyczne. Wydaje się, że do podjęcia tego problemu skłoniły go dane empiryczne. Nie możemy być pewni, że dany akt ludzki jest dobry, ale tak, jesteśmy pewni, że dany ludzki akt jest zły.

Człowiek, zdaniem filozofa z Królewca, cierpi na nieuleczalną skłonność do zła. To zło nie jest właściwe sferze fenomenu, tylko zasadza się w sferze noumenu. Natura ludzka jest zepsuta od samego początku i w każdym swoim przedstawicielu. Nieporządek wprowadzony przez zło radykalne domaga się pewnego rodzaju naprawy. Możliwość tej naprawy jest przedmiotem swoistej kantowskiej „wiary racjonalnej”. Wobec twierdzeń Kanta odnośnie do zła radykalnego, trzeba poczynić, zdaniem prof. Rodrígueza, pewne uwagi krytyczne. Kant próbuje w sposób racjonalny podejść do dogmatów wiary. Jednak zła radykalnego, grzechu, nie można rozpatrywać w kategoriach czysto racjonalnych, gdyż mamy tu do czynienia z misterium. Grzech jest wydarzeniem historycznym i historyczne jest również rozwiązanie tkwiące w nim misterium.

Redukcja religii do etyki okazuje się więc przedsięwzięciem skazanym na niepowodzenie. Znacznie popularniejszym i dla myśli filozoficznej obiecującym lepszy efekt wyzwaniem wydaje się budowanie etyki bez religii. Tym tematem zajął się w swoim wykładzie prof. John Haldane z Uniwersytetu St. Andrews w Szkocji (*Ethics Without Religion: The Ethics of Relativism*). Zdaniem prelegenta, istniejące w ludzkiej umysłowości idee moralnego zła czy zakazu są czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka. Eksplorując myśl etyk relatywistycznych (np. Vattimo z jego *umiarkowanym nihilizmem*), prof. Haldane zauważył, że owe systemy nie są w stanie uprawomocnić swoich twierdzeń. Prowadzi to do paradoksu, gdyż jeżeli jedynymi zasadami, które istnieją, są te, które zostały ustanowione przez ludzi, to nie sposób uzasadnić, że niektóre z zasad są fałszywe. Wniosek do jakiegoś dochodzi szkocki filozof, badając propozycje etycznego relatywizmu, jest następujący: porządek moralny, jaki odnajdujemy w ludzkim zachowaniu, nie ma swojego źródła w człowieku. Ten porządek pochodzi od Boga i jest dany ku naszemu pożytkowi.

Problemem, który został podjęty w ramach dwudniowych rozważań, było również zagadnienie stosunku ideału życia etycznego do chrześcijańskiego ideału świętości. Tą kwestią zajął się prof. Ignacio Carrasco z Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore z Rzymu (*La vida buena y la santidad cristiana*). Gdy mówimy o ideale świętości w chrześcijaństwie, podkreślił prof. Carrasco, mamy na myśli pewien rodzaj powołania, które ukazuje się jako ostateczna perspektywa życia człowieka. Świętość dla chrześcijanina to nie tylko szczytowe osiągnięcie życia, ale również uczestnictwo w transcendencji Boga i uznanie istnienia doskonałości, która jest zewnętrzną w stosunku do człowieka. Te ostatnie zagadnienia pozostają poza horyzontem czysto racjonalnych rozważań etyki. Moralność chrześcijańska to moralność oparta na darze odkupienia i usprawiedliwienia, które są darem Boga. To prawda, że istnieje teoretyczna różnica perspektywy etycznego ideału dobrego życia i świętości chrześcijańskiej. Jednakże ten ideał, zaprezentowany choćby w myśli Arystotelesa, można traktować jako stopień do osiągnięcia świętości, która jest ostatecznie darem Boga.

Zagadnienie relacji pomiędzy etyką i religią uwydatnione zostało również w odniesieniu do bieżących problemów ekonomicznych. W wykładzie poświęconym laickości we współczesnym świecie (*Laicity and Laicism*), prof. Peter Kosłowski z Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie (Vrije Universiteit Amsterdam) dowodził tezy, że tak jak etyka nie może być zamknięta na transcendencję, w taki sam sposób nie może być na nią zamknięta sfera polityki i ekonomii. Aktywność ekonomiczna potrzebuje poszanowania umów i zobowiązań. Gdzie brak zaufania, tam istnieje konieczność mnożenia niepotrzebnych kosztów ekonomicznych przeznaczanych choćby na ubezpieczenie powodzenia danego kontraktu. Tym, co ważne w ekonomii, jest motywacja moralnego postępowania. By wypełniać obowiązki w sposób bezwarunkowy, potrzeba motywacji opartej na autorytecie religii, a nie tylko wypływającej z poszanowania wzajemnego układu. Sama etyka nie wystarcza, gdyż nie jest w stanie zagwarantować, tak jak religia, że dobre postępowanie będzie w ostatecznym rachunku również korzystne. Mówiąc o laicyzmie, Kosłowski zaznaczył, iż nie jest w interesie państwa rugować religię ze sfery publicznej. We współczesności daje się ponadto zauważyć istnienie pewnej asymetrii w relacji pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Pilnie przestrzega się, by wierzący nie obrażali niewierzących jakimiś przejawami życia religijnego. Jednakże nie wymaga się podobnego poszanowania ze strony niewierzących dla wierzących. Zdaniem Kosłowskiego, laicyzm usuwający Boga poza margines życia społecznego popełnia błąd, o którym w mądrych słowach mówił Czesław Miłosz: „Nawet jeśli Boga nie ma, to nie wszystko człowiekowi wolno. Jest stróżem brata swego i nie wolno mu brata swego zasmucać, opowiadając, że Boga nie ma” (Cz. Miłosz, *Jeżeli nie ma*).

Dwudniowe rozważania nad wzajemną relacją pomiędzy etyką a religią naświetliły w sposób wieloaspektowy to, tak ważne dla kondycji współczesnych społeczeństw, zagadnienie. To prawda, że jest możliwa etyka bez religii, ale bardziej ludzka jest ta, która jest na religię otwarta.



Ks. WITOLD KANIA

## Prawo naturalne

Departament Filozofii Fakultetu Filozofii i Literatury Uniwersytetu Nawarry wraz z Instytutem Przedsiębiorstwo i Humanizm (Empresa y Humanismo) zorganizował w dniach od 27 do 29 III 2006 r. Spotkania Filozoficzne (Reuniones Filosóficas) poświęcone tematyce prawa naturalnego. Już po raz czterdziesty czwarty mury pampeluńskiej uczelni gościły znakomite grono filozofów z różnych kontynentów.

Temat prawa naturalnego został podjęty jako odpowiedź na prośbę skierowaną do Uniwersytetu Nawarry przez ks. kard. Josefa Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI. W piśmie zaadresowanym do rektora uczelni w Pampelunie, ówczesny prefekt Kongregacji Doktryny Wiary prosił o pogłębienie studium nad uniwersalnymi ogólnoludzkimi podstawami moralności. Studium to byłoby przydatne do prowadzenia dialogu ze współczesnym światem.

Odpowiedź udzielona przez uczestników kongresu okazała się bardzo owocna. W ramach trzydniowych obrad wygłoszono dwanaście wykładów i ponad siedemdziesiąt komunikatów, które w sposób wieloaspektowy naświetliły tę interesującą tematykę.

Symposium otworzył wykład prof. Anny Marty González z Uniwersytetu Nawarry, poświęcony prawu naturalnemu w ujęciu Tomasza z Akwinu (*La ley natural como un concepto límite. Una lectura de Tomás de Aquino*). Św. Tomasz, jak stwierdziła prelegentka, nie jest pierwszym ani też ostatnim, który poruszał w swojej filozofii problem prawa naturalnego. Począwszy od stoików, aż po wiek XVIII, myśl etyczna filozofii zachodniej podejmowała ten temat. Prawo naturalne, w ujęciu Akwinaty, jest pewnym pojęciem o charakterze granicznym. Dzieje się tak, ponieważ mamy tu do czynienia z prawem, czyli z pewnym principium zewnętrznym, które ma swój ostateczny początek w Bogu jako prawodawcy. Natomiast z racji bycia prawem naturalnym, możemy mówić o principium wewnętrznym w stosunku do samego rozumu ludzkiego. Rozum opiera się na tym prawie jako na metafizycznym elemencie, który jest konstytutywny dla działania moralnego. Każde działanie racjonalne i wolne dokonuje się w kontekście dobra, które podmiot moralny odkrywa na zasadzie doświadczenia. Podejmując działanie rozumne i wolne, człowiek zdaje sobie sprawę z istnienia pierwszego principium praktycznego, które nakazuje czynić dobro, a unikać zła. Ta właśnie zasada jest wyznacznikiem prawdy lub fałszu, czy też dobra lub zła aktu moralnego.

Zagadnienie podstawy metafizycznej prawa moralnego pojawiło się w wystąpieniach Knuda Haakonssena i Davida Oderberga. Wpierw prof. Haakonssen z Uniwersytetu Sussex naświetlił problematykę prawa naturalnego w tradycji protestanckiej (*Natural Law Without Metaphysics. A Protestant Tradition*). Wielkim wyzwaniem, jakie stawiali przed sobą myśliciele protestancy w XVII i XVIII w., była kwestia znalezienia podstawy dla moralności, która, bez wchodzenia w konflikt z podstawowymi tezami chrześcijaństwa, byłaby neutralna w odniesieniu do poszczególnych konfesji. Konsekwentna do tego wyzwania próba zastąpienia religii objawionej przez religię naturalną doprowadziła, zdaniem Haakonssena, do ambiwalentnej wizji moralności. Ta wizja dotknęła sposobu pojmowania rodziny, państwa i stosunków ekonomicznych. Wedle niej, wszystkie te instytucje i relacje są wytwo-

rem albo wyrazem człowieka naturalnego. W pewnych nurtach protestantyzmu, tak zwana wersja woluntarystyczna prawa naturalnego, została przeciwstawiona tradycyjnej wersji realistycznej. Woluntaryzm w pojmowaniu prawa naturalnego wyraził się w postawie antymetafizycznego konwencjonalizmu, który zignorował ważne dla moralności zagadnienia ontologiczne.

Jak ważne są, dla właściwego pojmowania prawa naturalnego, przesłanki metafizyczne uzmysłowił w swoim wystąpieniu prof. David Oderberg z uniwersytetu w Reading (*The Metaphysical Foundations of Natural Law*). Oderberg zauważył, że jedną z cech określających współczesną filozofię moralną, w prawie wszystkich swoich wersjach, jest brak zaistnienia koniecznego fundamentu dla etyki. W różnych nurtach etyki liberalnej, reprezentowanej przez konsekwencjalizm, kontraktualizm czy też deontologizm, panuje powszechne zainteresowanie podmiotem działania moralnego i rozumem praktycznym, z jednoczesnym pominięciem szerszego horyzontu ontologicznego. Od zarzutu tego nie może do końca wybronić się wersja etyki promująca tzw. nową teorię prawa naturalnego, reprezentowana przez takich myślicieli jak Germain Grisez, John Finis, czy Joseph Boyle. Chociaż można u tych autorów znaleźć odniesienie do metafizyki, jednak sposób, w jaki ją traktują, koncentruje się na agencie działania moralnego (agent centred approach). Taki sposób postępowania, w opinii Oderberga, zakłada istnienie, wywodzącego się z filozofii Humea, podziału na czyste, pozbawione wartości fakty i oparte na nich wartości (is-ought question). Tymczasem, by odczytać właściwą wizję prawa naturalnego, trzeba wpierw podjąć kwestie ontologiczne dotyczące całej natury. Teoretycy prawa naturalnego powinni interesować się również tym, co dotyczy porządku obserwowalnego w makro- i w mikrokosmosie. Człowiek, zdaniem Oderberga, odnosi się do samego siebie i innych ludzi za pomocą świata, który jest w stosunku do niego zewnętrzny.

Na potrzebę równoczesnego rozpatrywania problematyki prawa naturalnego ze strony rozumu i natury zwrócił uwagę prof. Alejandro Llano z Uniwersytetu Nawarry. W swoim wystąpieniu poświęconym pierwszym zasadom i filozofii praktycznej (*Primeros principios y filosofía práctica*) podkreślił, że pierwsze principia są podstawowymi i pierwotnymi prawdami. Prawdy te, to jest zasada niesprzeczności i tzw. zasada synderezy („dobro czyń, zła unikaj”), nie są zależne od żadnej innej bardziej pierwotnej prawdy ani też od żadnego wcześniejszego poznania. Będąc ewidentne same w sobie, wyznaczają kres dla działania ludzkiej inteligencji. Pojmowaniem pierwszych rozróżnień i określeń człowiek odróżnia się od wszystkich zdarzeń świata naturalnego. Takie są podstawy noetyczne klasycznej doktryny prawa naturalnego. Prawo to, zdaniem prof. Llano, powinno być określone nie jako naturalne, ale raczej jako racjo-naturalne, gdyż ciągle odwołuje się w nim do współdziałania pomiędzy rozumem i naturą.

Błędem czasów nowożytnych jest odwoływanie się przy rozpatrywaniu problematyki prawa naturalnego tylko do rozumu, który pojmuje się jako ten, który uzurpuje sobie rolę arbitra w stosunku do natury. W etyce klasycznej i w klasycznym rozumieniu prawa naturalnego istnieje podstawowe odniesienie do natury. Filozofia nowożytna podważa tę wizję, proklamując tzw. błąd naturalistyczny. W dobie nowożytnej naturę pojmuje się w sposób mechanicystyczny, a nie teleologiczny. W takiej wizji człowiek nie postrzega samego siebie jako tego, który zintegrowany jest z całością *physis*. Nie tworzy on również witalnej części *polis*. Tymczasem koncepcja klasyczna prawa naturalnego, jako prawa racjo-naturalnego, tylko w sposób pozorny podlega błędowi naturalistycznemu. Wychodząc z wizji człowieka, określanej przez Kaulbacha jako kosmos wewnętrzny (inneren Kosmos), można odczytać w naturze ostateczne fundamenty moralności, które stoją u podstawy zakazów absolutnych. Natura jest zasadą określającą dla skrajnych przypadków. Te zaś stają

się przestrzenią dla zastosowania zakazów absolutnych. Tymczasem rozum będzie zasadą dla oceny dóbr w przypadkach mniej fundamentalnych.

Do pojęcia „natury” nawiązał prof. Richard F. Hassing z Catholic University of America w Waszyngtonie. W swoim przedłożeniu zanalizował on nowożytne podejście do tego terminu (*Difficulties for Natural Law Based on Modern Conceptions of Nature*). Tym, co dla Arystotelesa czy Tomasza stanowiło rozróżnienie pomiędzy różnymi gatunkami w naturze, była metafizycznie pojęta forma. Dla Bacona czy Newtona to rozróżnienie nie ma już takiego znaczenia. Odkrycie uniwersalnych praw, które rządzą przyrodą, takich jak choćby prawo ciężenia, doprowadziło do wiary w możliwość przewidywania i kontroli procesów naturalnych. Ciała ziemskie i niebieskie, wedle opinii myślicieli epoki nowożytnej, nie są złożone z różnych materiałów (ziemskie – z materiału niszczonego, niebieskie – z niezniszczalnego, jak mylnie twierdzili Arystoteles czy Tomasz z Akwinu). Naukowe odkrycia nowożytności, zdaniem Hassinga, prowadzą do pewnej formy uniwersalnego redukcjonizmu, według którego człowiek ma moc, by przeobrazić dane ciało w jakieś inne. W redukcjonistycznej wizji, formy arystotelesowskie czy też dusze nie istnieją lub też nie mają znaczenia dla nauki. Odkrycia fizyki kwantowej zachwiały w wielu miejscach twierdzenia nauki nowożytnej. W świetle najnowszych odkryć fizyki, natura jawi się jako bardziej zbliżona do myśli Arystotelesa, niż to zakładała nauka nowożytna. Jednocześnie nie jest to natura, o jakiej mówili Arystoteles czy Tomasz. Ta zauważalna polaryzacja pojęcia natury jest źródłem trudności we właściwym odczytaniu prawa naturalnego, o jakim mówi Akwinata.

Współczesny dyskurs etyczny nie może się obyć bez właściwego pojęcia „natury”. Rola tego pojęcia została zanalizowana w wykładzie prof. Roberta Spaemanna z Ludwig-Maximilians-Universität w Monachium (*¿Son natural e innatural conceptos moralmente relevantes?*). Zdaniem niemieckiego filozofa, słowa „naturalny” i „nienaturalny” mają bez wątpienia funkcję moralną. Dla powszechnego sensu moralnego ocenić coś jako przewrotne, czyli przeciwne naturze, jest równoznaczne z etyczną dezaprobatą. Określić z kolei, że coś jest „całkowicie naturalne”, jest tym samym, co bronić danej rzeczywistości przed możliwym moralnym potępieniem. Nawet nasz sposób mówienia, że coś jest ludzkie albo też nieludzkie, stwierdził Spaemann, ma odniesienie do czegoś, co moglibyśmy określić jako „prawdziwa natura” człowieka. W pewnym sensie ludzkim jest wszystko, co człowiek czyni. Gdy jednak kwalifikujemy coś jako nieludzkie, zakładamy pewne normatywne pojęcie ludzkiej natury, które niekoniecznie koresponduje z danym postępowaniem człowieka.

Lektura poszczególnych wystąpień, które wypełniły trzydniowe sympozjum i wkrótce ukażą się drukiem, powinna być bardzo owocna. Sympozjum, z jednej strony przedstawiło historyczny rozwój pojęcia prawa naturalnego i różne trudności we właściwym jego zrozumieniu, a z drugiej zwróciło uwagę na jego niepowtarzalne znaczenie praktyczne we współczesnej refleksji etycznej i w polityce.

Ks. GRZEGORZ WITA

### **III Europejska Konferencja Misjologiczna: „Europa po Oświeceniu – wyzwanie dla misji w Europie wciąż poszukującej swej tożsamości”, Paryż 24–28 VIII 2006 r.**

W dniach 24–28 VIII r. 2006 w Paryżu odbyła się III Europejska Konferencja Misjologiczna. Miejscem spotkań i wykładów stało się centrum konferencyjne Foyer International d'Accueil de Paris im. Jeana Monneta. Pomysłodawcą i organizatorem spotkania było Ekumeniczne Francuskojęzyczne Stowarzyszenie Misjologów (AFOM) we współpracy z innymi europejskimi stowarzyszeniami: Brytyjskim i Irlandzkim Stowarzyszeniem Studiów Misyjnych (BIAMS), Europy Centralnej i Wschodniej Stowarzyszeniem Badań nad Misjami (CEEAMS), Niemieckim Towarzystwem Misjoznawczym (DGMW), Instytutem Misyjnym w Aachen (MWI), Nordyckim Instytutem Badań Misyjnych i Ekumenicznych (NIME) zrzeszonych w Międzynarodowym Stowarzyszeniu Badań nad Misjami (IAMS). Różnorodność kulturowa i wyznaniowa wniosła wiele kolorytu i szerokich perspektyw we wspólne poszukiwania ponad stu uczestników konferencji. Debaty i wykłady toczyły się, tłumaczone symultanicznie, w czterech oficjalnych językach: francuskim, angielskim, włoskim i hiszpańskim. Środowisko polskich misjologów reprezentowali – ks. prof. Jan Górski (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. dr Janusz Gajda (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) i ks. dr Grzegorz Wita (Uniwersytet Śląski w Katowicach).

Przedmiotem wspólnych refleksji stał się temat konferencji: „Europa po Oświeceniu – wyzwanie dla misji w Europie wciąż poszukującej swej tożsamości”. Tematyka wykładów dotyczyła poświeceniowej sytuacji religijnej i społecznej różnych krajów europejskich, zarówno rdzennych mieszkańców starego kontynentu, jak i środowisk emigrantów z innych kontynentów.

Zogniskowanie refleksji podporządkowane zostało logicznej konstrukcji poszczególnych dni konferencji. Narastająca dynamika poszukiwań wniosków dla współczesnej misji Kościoła rozpoczęła się od zarysowania kontekstu obecnej sytuacji Europy i jej pochodzenia. Historyczne i geograficzne aspekty przedstawił prof. Francois Bousquet z Katolickiego Instytutu w Paryżu w swym wystąpieniu „Oświecenie – fundamentem współczesnej Europy”. Socjologiczne i psychologiczne tło aktualnego stanu rzeczy zarysowały wykłady kolejnych specjalistów. Prof. Grace Davie z uniwersytetu w Exeter postawiła wnikliwą socjologiczną diagnozę zmian zachodzących w społecznościach Europy Zachodniej, a szczególnie w Wielkiej Brytanii: „Religia w Europie 21 wieku. Indywidualizacja i formowanie społeczności”. Niemiecki teolog i filozof – prof. Knut Wenzel z uniwersytetu w Regensburgu – w swym wystąpieniu „Pomiędzy nowoczesnością a postnowoczesnością” zrelacjonował różne postawy wobec idei oświeceniowych, ich recepcję i krytykę, obecne w różnych modelach epistemologii. Duchowe wartości scalające Europę przedstawił w swym błyskotliwym wystąpieniu czeski teolog o. prof. Tomasz Halik OP z praskiego Uniwersytetu Karola. Zaryzykował twierdzenie, że Europa nie potrzebuje nowego ducha, lecz pomocy w odkryciu, że wszystkie istotne dla niej wartości – rozum, wolność, indywidualizm – są pewnego rodzaju ołtarzem wystawianym Nieznanemu Bogu. Rolą współczesnego Kościoła jest po-

móc Europie zrozumieć, że ów Nieznany Bóg jest Bogiem Ewangelii. Bogiem paradoksu – znanym a zarazem wciąż nieznanym. Być może wyzwania współczesności stają się doświadczeniem kenozy samego Kościoła i otwarcia na zupełnie nowe i świeże przeżywanie swej religijności. Podobnie jak zmartwychwstanie nie było reanimacją, czy restytucją poprzedniego stanu, lecz otwarciem na misterium absolutnie nowego życia. Konkretnymi zobrazowaniami przedstawionej wcześniej sytuacji stały się świadectwa doświadczeń Kościoła ortodoksyjnego w Grecji (Anastasia Vassiliadou) oraz europejskich wspólnot pentakostalnych (prof. Allan Anderson z uniwersytetu w Birmingham).

Drużga część konferencji poświęcona była badaniom nad konsekwencjami wynikającymi z rozpoznanej sytuacji współczesnej Europy. Eklezjologiczne i pastoralne wnioski budowane były na podstawie kolejnych wystąpień zaproszonych gości. Wpływ Oświecenia na poszczególne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie w Holandii przedstawiła prof. Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie Mechtelda Jansen. Swym doświadczeniem „obcego” w kręgu europejskiej kultury z perspektywy afrykańskiej społeczności podzielił się pastor Majagira Bulanalire (Francja) oraz rumuński kapłan prawosławny z Nicei – Patriciu Vlaicu. Każdemu blokowi wykładów towarzyszyły żywa dyskusja i pytania.

Trzecia część konferencji była próbą odpowiedzi na pytanie: „Jaka powinna być misja chrześcijaństwa we współczesnej Europie?”. Wpierw biblijne wytyczne przypomniał prof. Francisco Perez Herrero z Wydziału Teologii w Burgos. Temu, jakie świadectwo powinno towarzyszyć misyjnej perspektywie, poświęcone było wystąpienie Kai Funkschmidt z Reńskiego Kościoła Ewangelickiego. Po dyskusji, w kolejnych wystąpieniach kontynuowano pytania o kształt współczesnych misji. W jaki sposób misje kształtują współczesne formy obecności chrześcijaństwa w Europie przedstawiał Darrell Jackson, reprezentujący węgierską Konferencję Europejskich Kościołów. Poszukiwania roli i form współczesnych europejskich wspólnot chrześcijańskich i posługujących w nich osób odpowiedzialnych było tematem przedłożenia Petera Lodberga z duńskiego uniwersytetu w Aarhus. Zwieńczeniem stawianych pytań były warsztaty próbujące rzucić światło na sprecyzowane problemy. Wszystkim wykładom towarzyszyła rzeczowa dyskusja, nierzadko przenoszona w kuluary konferencji. Wyrazem osobistego zaangażowania uczestników spotkań w rozważaną tematykę były rozmowy przy stole i w czasie wolnym. Organizatorzy zadbałi także o możliwość poznania Paryża, jako źródła misyjnych inicjatyw. Można było odwiedzić macierzysty dom misyjnego zgromadzenia ojców lazarystów, założonych przez św. Wincentego à Paulo, którego relikwie spoczywają w tamtejszej kaplicy. Celem wizyty stała się także siedziba Zgromadzenia Świętego Ducha. Zorganizowane były również spotkania w okolicznych parafiach i wspólnotach różnych wyznań dla zapoznania się z francuskim kontekstem życia chrześcijan. Miały miejsce dyskusje panelowe, praca w małych grupach, istniała możliwość wymiany i nabycia publikacji misjologicznych. Oprócz tego, poszczególne ośrodki prezentowały swe osiągnięcia i kierunki badań. Dni spotkań rozpoczynały się od wspólnej modlitwy i śpiewów. Jedną z atrakcji i owocem dobrze wykorzystanego czasu była wizyta (już prywatna) pracowników Zakładu Misjologii i Teologii Religii Uniwersytetu Śląskiego w nowo otwartym muzeum kultur pierwotnych Afryki, Azji, Oceanii i Ameryk Quai Branly. Wspaniałe i nowoczesne wyeksponowane bogate zbiory przedmiotów o religijnym i kulturotwórczym charakterze warte są zwiedzenia.

Jednym z wniosków paryskiej konferencji jest konieczność obecności pośród tego typu spotkań. Współczesne możliwości podróżowania i status gospodarczy Polski sprawia, że z większą mocą gorzką prawdą brzmią słowa, że „nieobecni nie mają racji”. Wobec gościnnej i otwartej postawy organizatorów konferencji należy stwierdzić, że szkoda, iż polskie środowisko misjologów było reprezentowane tak skromnie. Spotkanie i podróże zawsze ubogacają i kształcą. Zwłaszcza wykształconych.

Ks. GRZEGORZ WITA

## **Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, 21–22 IX 2006 r.**

W świetle zamieszczenia wokół papieskiej wypowiedzi w Ratyźbonie z dnia 12 IX 2006 r. z nową mocą stawiane jest pytanie o relacje chrześcijaństwa z innymi religiami i kulturami. Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest prostą konsekwencją natury Kościoła, otwarta pozostaje jednak kwestia głębi owego dialogu. Nabrzmiwiają pytania o reakcję intelektualną wobec roszczeń stawianych przez religie pozachrześcijańskie oraz o teologiczny namysł nad ich wiarygodnością. Wyzwaniem staje się także refleksja nad własną tożsamością. Wszak nie może już chodzić tylko o pokojowe współlistnienie.

Przez dwa wrześniowe dni (21–22) areną prezentacji oraz wymiany zdań polskich teologów fundamentalnych i religiologów stało się gościnne seminarium w Łodzi ze swym rektorem ks. dr. Januszem Lewandowskim na czele. Dobrym duchem i pierwszym organizatorem zjazdu był łódzki teolog fundamentalny – ks. dr Grzegorz Dziewulski.

Obrazy każdego dnia rozpoczynały się od celebrowania Eucharystii. Liturgii na rozpoczęcie zjazdu przewodniczył gospodarz miejsca ks. abp Władysław Ziółek. Metropolita łódzki raz jeszcze zabrał głos podczas rozpoczęcia obrad. Oficjalnego otwarcia zjazdu i przedstawienia tematyki skoncentrowanej wokół zagadnienia teologii religii dokonał przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce – ks. prof. dr hab. Marian Rusecki (KUL).

Pierwsza, dopołudniowa sesja dotyczyła pojęć podstawowych i aktualnych w poruszanej tematyce. Ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski (PAT) w swym wystąpieniu: „Teologia religii – pojęcie, natura, przedmiot” zarysował kierunki naukowych poszukiwań. Ze względu na problemy metodologiczne (korzystanie z wypracowanych na płaszczyźnie religioznawczej i filozofii religii terminów i pojęć jak np. religia) oraz podejmowanie analogicznych zagadnień przez teologię praktyczną czy fundamentalną, zanegował istnienie teologii religii jako autonomicznej dyscypliny naukowej. Nadto problemy z terminologią (religii w lp. czy też religij w lm.) i próbami przetłumaczenia terminów używanych w innych tradycjach religijnych dodatkowo komplikują naukową refleksję. Wykładowca zasugerował kierunek poszukiwań i wypracowania aparatu badawczego poprzez zwrócenie się ku biblijnemu rozumieniu teologii pobożności i bezbożności, mądrości i głupoty. W kontekście refleksji nad sensem i naturą religii jako takiej stawiane są przez badaczy ważne pytania o sens istnienia wielu religii oraz przynależności do konkretnego kręgu kulturowo-religijnego. Wszystko to sprawia, że teologiczno-religijne badania są dopiero u początku swej drogi. Na zakończenie swego wystąpienia wykładowca przyznał, że swoje myśli ukształtował dość przewrotnie na zasadzie „włożenia kija w mrowisko” celem zainspirowania rzeczowych poszukiwań.

Kolejny prelegent, o. dr Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM (KUL), przedstawił zagadnienia związane z pluralistyczną teologią religii. Ten nurt, obecny od połowy XX w. w myśleniu teologów, staje się jedną z najważniejszych przestrzeni badawczych. Obecnie nabral większego rozgłosu niż teologia wyzwolenia. Wskazał na źródła (doświadczenia teologów

azjatyckich, narastająca w Europie świadomość faktu pluralistycznego współistnienia wielu kultur i religii oraz refleksje Johna Hicka i Paula Knittera), wymienił podstawy filozoficzne, egzegetyczno-terminologiczne oraz historyczno-psychologiczne pojawienia się pluralistycznej teologii religii. Fenomen nowego nurtu sam w sobie jest pluralistyczny i złożony z różnorodnych modeli, co wynika z różnorodnego pojmowania znaczenia terminu „pluralizm”. Niestety, poprzez odrzucenie chrystocentryzmu pluralistyczna teologia religii, uprawiana w środowiskach chrześcijańskich teologów, staje się nierzadko teologią antychrześcijańską. Warto nadmienić, że o. dr Ledwoń jest autorem najnowszej i najobszerniejszej pracy poświęconej temu zagadnieniu: *„...i nie ma w żadnym innym zbawienia”*. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006. Pojawienie się tego dzieła na zjeździe wywołało bardzo pozytywne reakcje uczestników.

Po dwóch wystąpieniach miała miejsce gorąca dyskusja. Ks. prof. Henryk Zimoń wskazał na metodologiczną niekonsekwencję pluralistycznej teologii religii – chce być religioznawstwem i teologią zarazem. Ks. prof. Henryk Seweryniak przyznał, że jest wiele nierozwiązanych kwestii, ale ich istnienie nie neguje potrzeby uprawiania teologii religii. Za przedmiot materialny, wciąż dojrzewającej dyscypliny naukowej uznał właśnie wielość religii (religij), a za przedmiot formalny sposób patrzenia na tę wielość z perspektywy własnej teologii, w naszym wypadku teologii katolickiej.

Po przerwie, podczas której dyskusja na holu auli nadal toczyła się dynamicznie, swoje wystąpienia zaprezentowali kolejni prelegenci. „Krytykę pluralistycznej teologii religii” przedstawił ks. prof. Tadeusz Dola (UO). Opolski teolog wskazał, że prace zwolenników pluralistycznej teologii religii przynależą bardziej do filozofii religii niż do teologii. Kolejny zarzut pojawia się po stwierdzeniu, że nie istnieją jakiegokolwiek roszczenia o absolutne górowanie jednej religii nad innymi. Sugeruje to brak obecności problematyki prawdy ostatecznej i jedynej. Prezentowane przez P. Knittera kryteria prawdziwości (ortopraksji, psychologiczne, pragmatyczne i skuteczności zbawczej w odwołaniu się do nauk szczegółowych) nie wykraczają poza indywidualizm oraz uwarunkowanie kulturowe i sprowadzają religię do roli uzasadniania działań. W chrześcijańskiej teologii ortodoksja góruje nad ortopraksją, co jest następstwem absolutnego charakteru prawdy. Wykładowca, równie krytycznie odniósł się do tzw. chrystologii reprezentatywnej. Dostrzegł w niej analogię do dziewiętnastowiecznej teologii liberalnej z jej przeciwstawieniem Jezusa historii Chrystusowi wiary.

„Koncepcja dialogu międzyreligijnego wobec wyzwań pluralistycznej teologii religii” to temat wystąpienia dra Piotra Sikory (PAT). Ukazał on problematykę wieloznaczności pojęć: religia, dialog, pluralizm. Za największe wyzwanie uznał nieprzekazywalność doświadczenia religijnego pomiędzy różnymi tradycjami. Stąd śmiały postulat uczestnictwa w praktykach religijnych partnera dialogu celem empatycznego zrozumienia. Pomysł relatywizacji własnej przynależności do konkretnej tradycji religijnej spotkał się jednak ze zdecydowaną krytyką podczas dyskusji.

Po obiedzie gospodarze spotkania zaprosili uczestników zjazdu do zwiedzenia muzeum historii miasta. Wizyta ta ukazała łódzkie doświadczenia wielokulturowej i pokojowej, a nawet przyjaznej koegzystencji różnych społeczności zamieszkujących dawną Łódź.

Popołudniowa sesja złożona była z dwu wykładów i podsumowującej dyskusji. Pierwsze wystąpienie dotyczyło jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich. Wygłosił je dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Toruńskiego ks. prof. Jan Perszon. Przypomnił podstawowe racje, które uwiarygodniają chrześcijańskie roszczenia do wyjątkowego charakteru religii objawionej w Jezusie Chrystusie. Zasadzają się one na boskiej świadomości Jezusa i wiarygodności Pisma Świętego. Próby podważenia prawdziwości tychże zostały obalone przez krytyczne bada-

nia demitologizujące, nową hermeneutykę i najnowszy nurt badań egzegetycznych, tzw. Third Quest. Na wyjątkowy charakter chrześcijaństwa wskazują także argumenty (agapeologiczny, prakseologiczny, sperancyjny i inne), które nie mają zastosowania w innych religiach.

Jezuita o. prof. Józef Kulisz (UKSW) przedstawił swe refleksje wokół pytania „Zmierzch chrześcijaństwa?”. Teologia religii jest czymś więcej niż sam tylko dialog i koegzystencja wielu religii. Choć narzucającym się Europie swą oczywistością znakiem czasu jest wielość religii i kultur, to jednak współczesna teologia nie podjęła ważkiego pytania: „Czemu ta wielość ma służyć i dokąd ma doprowadzić?”. „Ku czemu wędruje i rozwija się tak złożona ludzkość?”. Rozum został wyniesiony w Europie na piedestał – zauważył prelegent – czy może on jednak nadać sens istnieniu ludzkości? Pojawiają się cyniczne, nihilistyczne głosy: „Chrystus jest za mały na problemy współczesnego człowieka”, czy „historia ma bieg, ale nie ma sensu”. Kościołowi zabrakło wewnętrznej mocy, aby nadać sens rozwojowi ludzkiej społeczności, autokrytycznie stwierdzają współcześni teologowie. Na czym polega zbawienie? Czy tylko na indywidualnym uwolnieniu człowieka z ograniczeń tego świata? A co z wymiarem społecznym? Drugi Sobór Watykański przypomina o wspólnotowym wymiarze zbawienia. Kościół ma wprowadzić pełną jedność w ową różnorodność poprzez i w Chrystusie. Czy jednak ludzkość ma dwa powołania? Jedność społeczną, doczesną oraz nadprzyrodzoną? Istnienie nadprzyrodzonej zakłada konieczność istnienia tej doczesnej. Która kultura może ją zapewnić? Która religia zdolna jest podjąć się ciężaru ostatecznego zjednoczenia ludzkości? Wykładowca jednoznacznie wskazywał, że jedynie kultura europejska oraz chrześcijaństwo są zdolne wypełnić owe zadania. Spotkało się to z licznymi pytaniami stawianymi podczas dyskusji. Ks. prof. Łukasz Kamykowski pytał o kondycję współczesnej Europy. Sugerował, że inne religie są już dobrze zakorzenione na Starym Kontynencie i wcale nie szukają relacji z chrześcijaństwem, one chcą „przechwycić” Europę dla siebie.

Wieczorem, podczas towarzyskiego spotkania wszystkich, około osiemdziesięciu uczestników zjazdu, miała miejsce prezentacja poszczególnych ośrodków – ich pracowników oraz realizowanych projektów badawczych. Wydział Teologii Uniwersytetu Śląskiego reprezentowali: ks. prof. Jerzy Cuda, ks. dr Sławomir Zieliński, ks. dr Andrzej Nowicki i ks. dr Grzegorz Wita. W ten sposób nakreślona została mapa działalności polskiej teologii fundamentalnej. Należy nadmienić, iż podczas zjazdu prezentowany był najnowszy dorobek wydawniczy wielu autorów.

Drugi dzień rozpoczęła wspólna Eucharystia. Trzeci blok refleksji i dyskusji rozpoczął wykład ks. prof. Mariana Ruseckiego (KUL): „Objawienie jako podstawa zbawczego charakteru religii”. Przypomniał w nim od lat prezentowaną przez lubelską szkołę teologii fundamentalnej koncepcję objawieniowej genezy religii. To właśnie objawienie jest podstawowym kryterium zaistnienia religii, a co za tym idzie, także jej zbawczego charakteru. Dziś przyjmuje się powszechnie, że Bóg objawia się nie tylko w słowach, ale i w czynach. Wydarzenia paschalne są kulminacją rewelatywnego procesu. Dlatego zbawienie w Chrystusie ma uniwersalny charakter. Idea objawienia jest najistotniejsza. Pytanie o zbawienie rozpoczyna się poszukiwaniem objawienia. Objawienie Boże jest zawsze celowe, prowadzi do zbawienia. Nie ma religii prawdziwych i fałszywych, nie ma objawionych i naturalnych. Albo jest religia, albo jej nie ma. A jako wywodząca się z objawienia, posiada walory zbawcze. Skoro jedno objawienie, to czemu tak wiele religii? Gdyby przyjąć tezę objawienia pierwotnego, dojść można do odpowiedzi, że cywilizacja zdegenerowała czyste pojęcia religijne. Istniejące religie nie należy traktować jako przeciwstawne sobie systemy, ale dopełniające się wzajemnie. Właśnie w Chrystusie próby nawiązania wspólnoty z Bogiem i między ludźmi znajdują swą pełnię.



W dyskusji pojawiło się pytanie o cel objawień, które miał otrzymać Budda czy Muhammad? Czy miały one wymiar społeczny (mający doprowadzić do powstania religii), czy też miały na celu tylko pouczenie konkretnego człowieka? Wykładowca w odpowiedzi wskazał na myśl Hansa Waldenfelsa, który pisze o Autorze objawienia i licznych pośrednikach. Problemem badania obecności elementów rewelatywnych w poszczególnych tradycjach religijnych może być brak rozbudowanej apologetyki ich sfery roszczeniowej oraz trud znalezienia i zastosowania uniwersalnych, adekwatnych kryteriów do zbadania wiarygodności tych roszczeń.

Dyskusją finałową poprowadził ks. prof. Henryk Seweryniak (UKSW). Jej przedmiotem były poszukiwania wzajemnych relacji pomiędzy teologią fundamentalną a teologią religii. Moderator przedstawił zarys historii i opracowania metodologiczne dyscypliny, która stała się tematem obrad – teologii religii. Poruszone też zostało zagadnienie, jak włączać elementy teologii religii do uniwersyteckiego wykładu religiologii. Naświetlone kwestie znalazły oddźwięk w rzeczowej i długiej dyskusji.

Podsumowania i zamknięcia zjazdu dokonał wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce ks. prof. Łukasz Kamykowski. Domykając swój inauguracyjny wykład, potwierdził zasadność zajmowania się tą tematyką i pozytywnie wypowiedział się na temat istnienia teologii religii jako autonomicznej i teologicznej dyscypliny naukowej. Z jego stwierdzeniem jednomyślnie zgodzili się uczestnicy zjazdu.

Warte zauważenia są również fakty świadczące o prężnie rozwijającej się działalności Stowarzyszenia. Rozpoczęła swe funkcjonowanie witryna internetowa pod adresem <http://stfwp.pl> oraz opublikowany został I tom serii Biblioteki Teologii Fundamentalnej: *Jana Pawła II inspiracje chrystologiczne*, pod red. Krzysztofa Kauchy, Jacentego Masteja, będący pokłosiem ubiegłorocznego zjazdu. Jak na historię Stowarzyszenia istniejącego od 7 III 2005 r. jest to postęp niemały. Termin następnego zjazdu został ustalony na dni 27–28 IX 2007 r., a za miejsce spotkania obrano Katolicki Uniwersytet w Lublinie.

Ks. ARKADIUSZ WUWER

## **25 lat *Laborem exercens* – Ewangelia pracy a polska polityka społeczna**

Pod takim hasłem odbyło się na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie, w dniach 16–17 X 2006 r. ogólnopolskie sympozjum naukowe, zorganizowane przez Katedrę Polityki Społecznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Komitet Nauk o Pracy i Polityce Społecznej Polskiej Akademii Nauk oraz Polskie Towarzystwo Polityki Społecznej. Celem tego sympozjum była refleksja nad przesłaniem pierwszej społecznej encykliki Jana Pawła II (14 IX 1981) w świetle aktualnych polskich doświadczeń na polu etycznym, społecznym, gospodarczym, politycznym i kulturowym, ze szczególnym uwzględnieniem sfery polityki społecznej, postrzeganej w kluczu ludzkiej pracy. Zakładano, że powtórne odczytanie papieskiego orędzia społecznego, określanego jako „Ewangelia pracy”, z perspektywy doświadczeń minionego ćwierćwiecza przyczyni się do ożywienia wrażliwości społecznej na problemy stanowiące poważne wyzwania dla współczesnej polityki społecznej w Polsce. Chodzi o politykę ożywioną etycznie, której podmiotami są zarówno państwo (urzędy centralne, wojewódzkie, powiatowe i gminne), jak i samorządy oraz organizacje pozarządowe. Konkluzją wielopłaszczyznowej refleksji miało być danie wystarczająco jasnej odpowiedzi na temat priorytetów, które są konieczne dla przezwyciężenia aktualnie rozpoznawanej „kwestii społecznej”.

Przybyłych powitał w auli uniwersyteckiej organizator spotkania, o. prof. dr hab. Jan Mazur OSSPE (KUL), przedstawiając jej główne założenia i cele. Uroczystego otwarcia sympozjum w imieniu Jego Magnificencji Rektora KUL dokonał Prorektor ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski. Pierwszej części obrad przewodniczył ks. prof. Janusz Mariański, kierownik Katedry Socjologii Moralności KUL. W słowie wprowadzającym do dyskusji wskazał na aktualność problematyki i określił zasadniczą linię rozważań jako triadę „praca–bezrobocie–niepotrzebni” („ludzie-śmieci” w nomenklaturze Baumanna). Pierwszy referat „Praca kluczem do kwestii społecznej?” przygotował dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny. W imieniu ciężko chorego profesora, który zmarł w dniu zakończenia sesji, tekst referatu odczytał ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna (KUL). Wskazał, że pojęcie pracy w ujęciu encykliki *Laborem exercens* zawiera w sobie zasadniczy wymiar uczestnictwa, który przeciwstawia się redukcjonistycznym koncepcjom pracy (np. praca jako „towar” w ujęciu ekonomizmu; czysto techniczna koncepcja pracy, w której jest ona uważana jedynie za miernik wydajności, produktywności czy socjalistyczna wizja pracy cechująca się „spłaszczeniem perspektywy antropologicznej”). Takie ujęcia pracy pogłębiają zagubienie człowieka i nie ukazują jego wymiaru transcendentnego. Proponowana przez Jana Pawła II chrześcijańska wizja pracy zasadza się zaś na podkreśleniu jej dwóch wymiarów: prymatu pracy nad kapitałem (ten personalistyczny charakter pracy przejawia się w pierwszeństwie człowieka w procesie produkcji) oraz prawie do własności (z implikacjami w postaci uwłaszczenia pracy). Pytanie czy po 25 latach od wygłoszenia przez Jana Pawła II tezy, że „praca jest kluczem do kwestii społecznej”, jest ona nadal aktualna, zostało zweryfikowane pozytywnie. Ks. prof. Nagórny uważał, że mimo

zmian w charakterze i organizacji pracy, jakie zaszły od czasu opublikowania encykliki, nadal stanowi ona klucz do kwestii społecznej ze względu na ciągle aktualną konieczność uświadamiania personalistycznego wymiaru pracy, konieczność odczytania jej teologicznego wymiaru („antropologia integralna to antropologia teologiczna”) oraz potrzebę humanizacji pracy, które to pojęcie niesłusznie bywa dzisiaj przeciwstawiane „personalizmowi” pracy. Dopelnieniem rozważań było wskazanie na konieczność odniesienia pracy do kategorii „powołania” oraz „nowego życia w Chrystusie”.

Kolejny prelegent, ks. prof. dr hab. Stanisław Zięba, dziekan Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego KUL, odniósł się do kwestii „Praca w procesie hominizacji”. Wychodząc od hipotezy, że praca człowieka różni się jakościowo od „pracy” wykonywanej przez zwierzęta, prelegent wskazał na zasadnicze podobieństwa i różnice pomiędzy aktywnością człowieka a innych organizmów biologicznych. Istotą tej różnicy jest jakość informacji: praca człowieka jest wynikiem „wiedzy”; za jej pomocą człowiek transformuje materię i siebie, znajduje swoje realne lub wyimaginowane miejsce w świecie. Bez względu na to czy praca ma wymiar pozytywny, czy alienujący, z pewnością ma wymiar aksjologiczny. Na pytanie o moment, w którym determinująca informacja biologiczna jakościowo przekształcona została w informację o charakterze antropologicznym, prelegent wskazał na okres powstania technik uprawy ziemi, a więc początki rolnictwa i osiadłego trybu życia, który świadczy o zdolności „nowego sposobu życia”, emergowaną z zakresu informacyjnego w transcendentny.

Kolejny prelegent, ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna (PAT, Kraków) przedstawił refleksję na temat: „Realizm pracy a przykazanie miłości Boga i bliźniego”. Wskazał na istniejące formy degradującego wpływu pracy na człowieka, zadając jednocześnie pytanie o możliwość utworzenia właściwej relacji z Bogiem poprzez pracę. Odpowiedź, zaczerpnięta z encykliki *Laborem exercens*, wskazuje, że nie może nastąpić uzdrowienie pracy bez odnowienia serca ludzkiego (duchowość pracy). Praca nie zajmuje najważniejszego miejsca w hierarchii celów. Najwyższym celem jest Bóg, wyższą od pracy pozycję w hierarchii celów zajmuje miłość. Miłość powinna zatem przenikać całą sferę pracy, aby praca przyczyniała się do właściwego kształtu relacji do siebie, bliźnich i Boga. Prelegent ukazał, jak powinna kształtować się relacja praca–miłość bliźniego w przestrzeni społecznej z punktu widzenia pracownika i pracodawcy. Wskazał też na konkretne wnioski wypływające z faktu, że skoro Bóg „zadał” człowiekowi pracę, to tylko z Bogiem to zadanie może zostać wykonane: podkreślił znaczenie łączenia pracy z modlitwą, katechezę ludzi pracy, homilie, rekolekcje, nabożeństwa, pielgrzymki itd.

Przedpołudniową część obrad zamknęło wystąpienie ks. prof. dr hab. Andrzeja Zwolińskiego (PAT, Kraków) zatytułowane „*Laborem exercens* jako encyklika o «błędzie antropologicznym»”. Prelegent skupił się na dogłębnej charakterystyce „błędu antropologicznego”, „kolektywistycznej wieży Babel komunizmu” oraz „złotego cielca liberalnego kapitalizmu”. Błąd komunizmu polega, zdaniem prelegenta, na przekonaniu, że w centrum życia społecznego jest człowiek uformowany poprzez pracę w procesach infantylnizacji, statalizacji i totalizacji. Praca w systemie komunistycznym stała się na skutek tych procesów autoteliczna i alienująca. Kapitalizm z kolei traktuje człowieka jak towar. Według H. Arendt, człowiek otacza się tworamii swojej pracy, tworząc „siedlisko ludzkie”. Im trwalsze wytwory pracy, tym trwalsze środowisko. Obecna we współczesnym świecie kapitalizmu tendencja do eksponowania nietrwałości i apoteozowania nieustannej wymiany wpływa na egzystencjalne zagubienie człowieka. Prelegent tytułem przykładu szeroko scharakteryzował współczesne formy niewolnictwa, konkludując wystąpienie stwierdzeniem, że treści *Laborem exercens* pozostają, po 25 latach od opublikowania encykliki, nadal aktualne.

Kwadrans po godzinie dwunastej uczestnicy sympozjum zgromadzili się w kościele akademickim, by uczestniczyć w Eucharystii, której przewodniczył biskup sandomierski, ks. prof. dr hab. Andrzej Dzięga.

Drugiej, popołudniowej sesji sympozjum przewodniczyła prof. dr hab. Stanisława Borkowska (UŁ, Komitet Nauk o Pracy PAN, Łódź). Jako pierwszy głos zabrał prof. dr hab. Julian Auleytner (Polskie Towarzystwo Polityki Społecznej), który w przystępnej, ilustrowanej prezentacją komputerową formie przybliżył temat: „Państwo zobowiązań społecznych w świetle *Laborem exercens*”. Tytułem wprowadzenia prelegent stwierdził, że encyklika bazowała na wcześniejszych przemysleniach Jana Pawła II. Mianowicie w 1974 r. kard. Wojtyła wraz z ks. prof. Tischnerem przygotowali dla Konferencji Episkopatu Polski refleksje nad nowym kodeksem pracy (przedstawione na Zebraniu KEP w marcu 1974 r.). Prelegent uznał, że encyklika powstała w odpowiedzi na poszukiwanie nowej koncepcji pracy wewnątrz NSZZ „Solidarność” i miała podlegać dalszym dyskusjom. W swoim wystąpieniu skupił się na roli państwa jako pośredniego pracodawcy. Demokratyczne państwo opiekuńcze – jak stwierdził – opiera się na dwóch filarach: wypełnia funkcje społeczne (bezpieczeństwo, edukacja, zatrudnienie-praca, zdrowie, zabezpieczenia społeczne i dialog społeczny) oraz zapewnia instrumenty realizacji (prawo, finanse, organizacje i podmioty społeczne). Spór o formę opiekuńczości państwa bazuje na dwóch schematach: (neo)liberalnym (z podkreśleniem kluczowej roli stanu średniego obejmującego gospodarstwa innowacyjne; docenieniem własności prywatnej; kontrolą różnic społecznych oraz priorytetem jednostki) oraz (neo)solidarnościowym (także przypisującym zasadniczą rolę stanowi średniemu, ale z koncepcją własności zróżnicowanej, zbiorową troską o integrację, priorytetem dla samorządu i wyakcentowaną troską o młodzież). Po przedstawieniu pozytywnych i negatywnych skutków opiekuńczości państwa oraz cech państwa niesprawiedliwości społecznej według analiz L. Balcerowicza prelegent przedstawił wizję państwa w służbie człowieka na podstawie *Laborem exercens*. Charakteryzuje je chrześcijańska idea własności prywatnej, państwo jest w niej realizatorem dobra wspólnego, zasady pomocniczości, solidarności, uczestnictwa oraz proporcjonalnego rozwoju. Przedstawienie struktury społecznej w procesie marginalizacji i inkluzji oraz charakterystyki współczesnego wykluczenia (ze względu na pracę i produkcję, w związku ze statusem rodziny, w związku z dyskursem społecznym oraz z porządkiem gry) doprowadziło do sformułowania prymatów polityki pracy. Wśród nich na pierwszym miejscu znalazły się: prymat pracy nad bezrobociem ze szczególnym odniesieniem do pierwszej pracy; prymat dochodu z pracy nad zasiłkiem; zatrudnienia nad sponsorowaną formą aktywności; działań aktywizujących nad osłonowymi oraz prymat szkolenia nad bezrobociem. Prof. Auleytner wskazał na istniejący w Polsce model struktury społecznej, w którym w centrum znajdują się elity, które kreują modele ustroju pracy; biurokracja, stanowiąca szerszy krąg, której cechą jest hamowanie i paraliżowanie koncepcji reform wyartykułowanych przez elity; jeszcze szerszy krąg stanu średniego, niezależnego ekonomicznie od państwa, następnie krąg rodzin innowacyjnych, krąg pracy zależnej oraz najszerszy krąg peryferyjny, składający się z czasowo lub trwale zmarginalizowanych. Stwierdził, że taki układ jest płynny, a zadaniem państwa jest rozszerzanie stanu średniego.

Z kolei głos zabrał ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TChr. (UAM, Poznań), który odniósł się do kwestii: „Praca ludzka a solidarność – papieskie inspiracje i polskie doświadczenia”. W swoim wystąpieniu wskazał, że wyzwolenie z alienacji przychodzi w myśli papieża Jana Pawła II nie poprzez walkę, ale jako owoc kategorii uczestnictwa. Przykładem jest *Osoba i czyn* Karola Wojtyły, które jako opis fenomenu człowieka, niekoniecznie polemiczny wobec marksizmu, wpisuje się jednak w nurt antymarksistowski poprzez całkowicie przeciwstawną marksistowskiej wizję człowieka. Ta integralna, chrześcijańska

wizja człowieka pomogła przezwyciężyć po 1979 r. potrójne uzależnienie „homo sovieticus”: uzależnienie przez pracę, utożsamienie władzy z egzystencją oraz socjalistyczne poczucie godności związane z pochodzeniem klasowym. Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny w 1979 r. uświadomiła, że źródłem godności człowieka jest stworzenie na obraz i podobieństwo Boże. Poprzez ukazanie wertykalnego wymiaru godności osoby ludzkiej, pierwszeństwa świadomości nad materią oraz wolności jako darze Boga, zainicjował proces, który zaowocował powstaniem solidarności. Solidarność w nauczaniu papieskim oraz w doświadczeniach narodowych ma przede wszystkim charakter moralny i – w nawiązaniu do wysublimowanej idei uczestnictwa – realizuje się w dobru wspólnym. Prelegent wskazał na bezpodstawność krytyki, która zarzucała encyklice *Laborem exercens* zbyt małe odniesienie do innych niż wschodnioeuropejskie doświadczeń. Z perspektywy 25 lat zarzuty te wydają się być absurdalne – stwierdził. Wyzwaniem pozostaje jednak odpowiedź na pytanie, jak kategorie uczestnictwa, solidarności oraz dobra wspólnego odnieść do współczesnej sytuacji bezrobocia.

Kolejny prelegent, ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz (UKSW, Warszawa), przedstawił referat na temat: „Praca jako instrument władzy politycznej”. Rozważania ujął w dwóch płaszczyznach. Pierwsza koncentrowała się na opisanu relacji praca–władza w odniesieniu do biblijnego nakazu wykonywania władzy nad ziemią, czynienia sobie ziemi poddaną poprzez pracę, a druga dotyczyła wykonywania władzy przez człowieka nad samym sobą. Prelegent, podkreślając, że pojęcie władzy należy do pojęć spornych, podjął próbę analizy różnych koncepcji władzy, bazując m.in. na myśli H. Arendt oraz M. Webera z jednej strony, a Jana Pawła II z drugiej. Podkreślił, że w przeciwieństwie do poglądów, że cechą władzy jest szkodliwość (władza jest po to, by szkodzić jednym, a przynosić innym korzyść – Lucas), albo że władza jest po to, by rozbudowując sferę ubóstwa kontrolować społeczeństwo poprzez dystrybucję dóbr (komunizm), chrześcijańska koncepcja władzy opiera się na pracy–służbie, służącej promowaniu podmiotowości i godności człowieka.

Drugą część sesji zakończyło wystąpienie prof. dr hab. Mieczysława Kabaja (Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa) na temat: „Encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* a polityka społeczna polskich rządów w okresie transformacji i obecnie”. Wskazał on na cztery zasadnicze elementy encykliki: encyklika nie jest jedynie na potrzeby „Solidarności”, ale ma charakter uniwersalny; bezrobocie, (które w encyklice jest określane jako „klęska społeczna”, a dzisiaj w działaniach polityków jest banalizowane); podmiotowość człowieka pracy; godziwą płacę, która jest powiązana z jej podmiotowością. Wobec tych problemów wskazał na dwie strategie, możliwą i istniejącą: pierwsza zakłada konieczność utworzenia miliona miejsc pracy w ciągu najbliższych 4 lat, druga – to celowa polityka umożliwiania wyjazdów do pracy za granicę, co w krótkiej perspektywie przynosi efekt spadku bezrobocia, a w dłuższej grozi kryzysem systemu ubezpieczeń społecznych. Prelegent przedstawił osiągnięcia zespołu opracowującego programy i strategie polityki społecznej, zmierzające do zmniejszenia bezrobocia i aktywizacji społecznej. Wskazał też na konieczność badań nad inspiracjami papieskimi w rządowych programach walki z bezrobociem.

W dyskusji po zakończeniu tej części obrad pojawiły się głosy wskazujące, że osoby odpowiedzialne za kształt polityki społecznej po 1989 r. nie podjęły w większości trudu, by nauczyć się rzeczy nowych i w konsekwencji decyzje dotyczące sfery pracy podejmują ludzie o nieuformowanej lub zdeformowanej moralności. O. prof. dr hab. Leon Dyczewski (KUL) zwrócił uwagę, że w krajach o rozwiniętej infrastrukturze społecznej przedsiębiorcy dają coś społeczeństwu, a w naszym kraju nie czują się do zobowiązań społecznych. Dokonał też rozróżnienia pomiędzy pracą a wysiłkiem, definiując pracę jako działalność społecznie użyteczną. Nawiązując do koncepcji prof. Auleytnera, stwierdził, że w jego schemacie niejasne jest, kto stanowi elitę społeczną i stan średni. W sugestjach skierowa-

nych do prof. Kabaja wskazano na konieczność zastąpienia tworzonych strategii i programów, które po krótkim czasie są zarzucane, wprowadzeniem do konstytucji zapisu o modelu państwa społecznej gospodarki rynkowej. Żywa dyskusja zakończyła się ok. godz. 19.00.

Następnego dnia, trzecią, poranną sesję symposium, prowadzoną przez prof. dr hab. Juliana Auleytnera (Polskie Towarzystwo Polityki Społecznej, Warszawa) rozpoczęła prelekcja ks. prof. dr hab. Tadeusza Borutki (PAT, Kraków) na temat: „*Laborem exercens* o podstawowych wymiarach pracy”. Prelegent wskazał na wielowymiarowość pracy: jej aspekt ekonomiczny, personalistyczny, dialogiczny i religijny. Rozróżnił pomiędzy pracą w znaczeniu węższym (konieczną dla przeżycia) i szerszym (dla tworzenia). Stwierdził, że skoro praca nie jest towarem, to zapłata za nią powinna być bardziej związana z człowiekiem-pracownikiem niż z pracą. Wskazał na istotne, wobec coraz większej anonimowości pracy w przemyśle, podkreślenie personalistycznego wymiaru pracy. Praca w rozumieniu Jana Pawła II – konkludował - rozumiana jest jako powołanie człowieka do udziału w dziele stwórczym Boga, w Krzyżu Chrystusa i Jego zmartwychwstaniu.

Z kolei głos zabrała dr Wioletta Szymczak (KUL), przedstawiając zagadnienie: „Etos pracy w Polsce a antropologia *Laborem exercens*”. Prelegentka wskazała, że etos pracy wypływa z antropologicznej warstwy encykliki, w tym też schemacie skonstruowała swoje wystąpienie. Podstawą etosu pracy jest świadomość człowieka pracy, na którą składa się znajomość i doświadczenie wartości pracy dla jej podmiotu, przekonanie i doświadczenie uczestniczenia w tworzeniu oraz wpływ pracy na kształt życia rodzinnego i społecznego. Etos pracy konstituuje się w przełożeniu świadomości pracownika na codzienne zachowania przekształcone w zwyczaj. Elementami utrwalającymi pozytywną więź człowieka z pracą są: pracowitość, sumienność, rzetelność oraz szacunek dla pracującego, wyrażający się np. w godziwej płacy. Trzecim elementem refleksji było wskazanie na zadanie polityki państwa w umacnianiu etosu pracy, dla którego pogłębienia nie wystarczy indywidualna świadomość. Antropologia encykliki broni praw człowieka, promuje go w jego własnych oczach i broni przed wynaturzeniami pracy: pracoholizmem i bezrobociem. Zadaniem państwa pozostaje kierowanie pogłębieniem relacji człowiek-praca poprzez realizowanie norm ukazanych w encyklice, co przyczynia się do budowania etosu pracy.

Prof. dr hab. Stanisława Bortnowska (UŁ, PAN, Łódź) odniosła się z kolei do kwestii „O równowagę między pracą a życiem pozazawodowym”. Prelegentka wskazała, że poprawa jakości pracy poprzez przeciwdziałanie zakłóceniom równowagi pomiędzy pracą a życiem pozazawodowym zależy od wielu podmiotów. W szczególności niezbędny jest wzrost społecznej odpowiedzialności organizacji (tzw. CSR), powiązany z podniesieniem poziomu zarządzania zasobami ludzkimi. Przesłanie encykliki nakazuje zapewnienie godności i podmiotowości pracy ludzkiej. Czynniki intensyfikacji rozwoju społecznej odpowiedzialności są natury: ekonomicznej (imperatyw wzrostu konkurencyjności, tzn. innowacyjność, inwestycje w kapitał ludzki, zaangażowanie pracowników; modyfikacja modelu społeczno-gospodarczego poprzez zmniejszenie regulacji centralnych i uzwiązkowienia); związane z dynamiką pracy (ewolucja od „klasy próżniaczej” – Veblen, do klasy „zaśpiewanej” – Linder, nowy kontrakt psychologiczny; kultura organizacyjna i architektura zasobów ludzkich); związane ze zmianami w strukturze zatrudnienia (biorąc pod uwagę czynniki demograficzne oraz społeczne). Prelegentka wskazała na rozliczne konsekwencje braku równowagi pomiędzy pracą a życiem pozazawodowym w skali makro (spadek liczby urodzin, odraczanie urodzin pierwszego dziecka, rosnąca liczba rozwodów i rodzin niepełnych, rosnąca liczba patologii) oraz mikro (np. praca w wydłużonym wymiarze czasu, malejący współczynnik dzietności, rosnąca przestępczość nieletnich, asymetria podziału obowiązków opiekuńczych w rodzinie). W licznych przykładach ilustrowała przedstawione tezy, podając dane statystyczne dotyczące wykorzystywania lub/i rezygnacji z urlopów i zasił-

ków wychowawczych, dostępu do instytucji opieki nad dziećmi, współczynników zatrudnienia kobiet. Stwierdziła, że więcej troski o zachowanie równowagi przejawiają firmy o zaawansowanym poziomie zarządzania zasobami ludzkimi. Adresatami zorganizowanej i systematycznej pomocy ze strony firm są w tym zakresie przede wszystkim pracownicy wychowujący małe dzieci i samotnie wychowujący dzieci, rodziny, w których pracują oboje rodzice, uczący się, osoby starsze oraz mające kłopoty finansowe. Prelegentka wskazała następnie, że w Unii Europejskiej wzrost społecznej odpowiedzialności organizacji stanowi narzędzie trwałego i zrównoważonego wzrostu społeczno-gospodarczego. Dzięki dobrowoli, komplementarności, kontekstualności, kompleksowości i harmonizacji interesów sprzyja ona obniżaniu poziomu stresu, frustracji i uzależnieniom. Korzyści dla organizacji mają charakter wewnętrzny (wzrost efektywności i zaangażowania pracowników) oraz zewnętrzny (poprawa reputacji firmy). Korzyścią społeczną równowagi w relacjach prac–życie pozazawodowe jest poprawa jakości warunków życia i pracy. Kierunki koniecznych działań w tym zakresie to inwestowanie w kapitał ludzki, motywowanie, elastyczna organizacja pracy, dbałość o właściwe stosunki międzyludzkie, komunikacja interpersonalna, programy harmonizujące pracę z życiem pozazawodowym oraz etyka pracy.

W dyskusji nad przedstawionymi referatami zwrócono uwagę na konieczność rozróżnienia pomiędzy pracą fizyczną i intelektualną oraz na używanie określenia „zasoby ludzkie” (właściwsze wydawałoby się: „zasoby ludźmi”). Wyczerpujących odpowiedzi udzielił o. prof. dr hab. Leon Dyczewski oraz prof. dr hab. Adam Biela (KUL).

Po krótkiej przerwie dr Małgorzata Duda (PAT i Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Kraków) przedstawiła problem „Bezrobocie przyczyną destrukcji życia rodzinnego”. W swoim wystąpieniu wskazała na destabilizujący wpływ bezrobocia na życie rodzinne w wymiarach: ekonomicznym, społecznym, politycznym i osobowym. W wymiarze ekonomicznym omówione zostały: osłabienie zdolności finansowych, pogorszenie jakości życia, zmiana diety żywieniowej, zagrożenie poczucia bezpieczeństwa oraz ograniczenie aktywności poszczególnych członków rodziny. W wymiarze społecznym najistotniejsze konsekwencje bezrobocia dotyczą, zdaniem prelegentki, zmiany statusu społecznego i zawodowego, zaburzenia relacji interpersonalnych, powolnego ograniczenia więzi sąsiedzkich i koleżeńskich, zmiany decyzji życiowych, zagrożeń dla trwałości rodziny oraz wzrostu czasu wolnego, co stanowi zagrożenie uzależnieniami i patologiami społecznymi. W wymiarze politycznym prelegentka wskazała na zachwianie proporcji między liczbą pracujących i bezrobotnych, wzrost obciążeń z tytułu zabezpieczenia socjalnego, zmianę wymogów edukacyjnych i zawodowych oraz migrację zarobkową z wszystkimi jej konsekwencjami. W wymiarze osobowym wreszcie bezrobocie powoduje zaniżoną samoocенę, wzrost liczby chorób psycho-somatycznych, pojawienie się „syndromu braku perspektyw”, patologie społeczne i uzależnienia oraz wzrost postaw roszczeniowych.

Trzecią część sympozjum zamknęło wystąpienie dr. Tomasza Wójcika (MOP Genewa; Wrocław) na temat „Recepcja *Laborem exercens* przez Międzynarodową Organizację Pracy”. Komentując niedawną decyzję Kongresu USA o budowie muru na granicy z Meksykiem (mimo że te dwa kraje, wraz z Kanadą, od 1994 r. tworzą organizację North American Free Trade Agreement - NAFTA), wskazał na zagrożenia dla idei zawartych w encyklice *Laborem exercens* we współczesnym świecie. Szczegółowo omówił następnie przesłania Jana Pawła II do Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP), która jest dwa razy przywołana w encyklice w kontekście solidarności. Tematyka ta stanowiła także myśl przewodnią przemówienia Jana Pawła II na forum tej organizacji podczas 68. sesji MOP w Genewie, 15 VI 1982 r.

Po Eucharystii i przerwie obiadowej, ok. 13.30, obrady wznowiono w formie panelu, którego celem było podsumowanie obrad oraz próba określenia priorytetów polityki spo-

łecznej dla przezwyciężenia współcześnie rozpoznawanej kwestii społecznej w Polsce. Prowadzenia panelu podjął się o. prof. KUL dr hab. Jan Mazur OSPPE, a udział w nim wzięli: prof. dr hab. Mieczysław Kabaj, ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, prof. dr hab. Stanisława Borkowska, prof. dr hab. Julian Auleytner oraz prof. dr hab. Antoni Rajkiewicz (UW, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa). Każdy z uczestników panelu dokonał oceny obrad oraz przedstawił swój pogląd na priorytety polityki społecznej.

O. prof. Mazur, wprowadzając w dyskusję, podkreślił cenną obecność w rozważaniach zarówno kategorii diagnostycznej, jak i wartościującej w ujmowaniu kwestii społecznej. Stwierdziwszy, że nie wystarczy rozpoznanie kwestii społecznej, ale należy ją też rozwiązać, wskazał na – jego zdaniem – najważniejsze w świetle encykliki *Laborem exercens* kwestie: zagubienie sensu pracy, konflikt pracy i kapitału, tendencje do podporządkowywania człowieka procesowi pracy oraz zagrożenie dla podmiotowości pracy.

Prof. Antoni Rajkiewicz uważał, że konferencja została zorganizowana we właściwym miejscu i czasie ze względu na osobliwość obecnej chwili, tzn., że istnieją aktualnie znaczne możliwości, ale są one niewykorzystane, że pilne jest powrócenie do polityki społecznej rozumianej w kategoriach tworzenia warunków do postępu społecznego poprzez kształtowanie wpływu na warunki życia społecznego i jakość stosunków międzyludzkich. Cytując Senekę („Będiesz zawsze miał przeciwnie wiatry, jeśli nie znasz portu, do którego zmierzasz”), wskazywał na konieczność takiej polityki społecznej, która przeciwdziałałaby coraz silniejszemu poczuciu niepewności, nieufności i niesprawiedliwości. Zauważył, że *Laborem exercens* wskazuje taką drogę, proponując dialog o pracy i szukanie inspirujących wskazań nauki społecznej Kościoła. Wskazał jednocześnie na dużą asymetrię pomiędzy wskazaniami Kościoła a ich realizacją. Do najbardziej aktualnych priorytetów polityki społecznej zaliczył brak pracy i gwałcenie zasad pracy, problemy związane z migracją zarobkową, regres polityki społecznej, młodzież, edukację, kompleks problemów opiekuńczo-zdrowotnych oraz wprowadzenie ubezpieczenia lub służby pielęgnacyjnej. Postulował ucywilizowanie dialogu na temat pracy, odwołanie się do demokracji jako wartości oraz opracowanie szeregu postulatów skierowanych do hierarchii Kościoła oraz do instytucji państwowych (np. Senatu).

Prof. Kabaj, mówiąc o priorytetach polityki społecznej na najbliższe lata, wskazał na następujące: pracę (stworzenie nowych miejsc godziwej pracy), młodzież (oraz związaną z nimi kwestię jakości kształcenia), likwidację długotrwałego bezrobocia oraz przezwyciężenie polityki niskich płac. Zgadając się z prof. Rajkiewiczem, podsumował swoje wystąpienie wezwaniem do budowania społeczeństwa godziwej pracy i godziwej płacy.

Prof. Auleytner z kolei zaznaczył, że polityka społeczna powinna być generacyjna, tzn. obejmować wszystkie etapy życia ludzkiego i powinna być budowana na zasadzie pomocniczości. Jako priorytety wskazał młodzież, ustawiczną edukację, rodzinę (oraz mieszkanie i mieszkalnictwo), pełne zatrudnienie, zabezpieczenie na starość (zauważył, że zawodem mającym w Polsce największą przyszłość jest opiekun człowieka starego). Stwierdzając, że politycy, zapatrzeni w przeszłość, „idą do przodu tyłem”, unikając pytania właściwego mężom stanu: co będzie dalej? Wskazał na znaczenie pracy organicznej oraz stwierdził, że Kościół w Polsce nie może uciec od tego, że nie potrafi wykorzystać swego wpływu społecznego.

Prof. Bortnowska wskazała, że potrzebny jest dialog społeczny, ale nie o charakterze dystrybutywnym, lecz w woli osiągnięcia porozumienia. Zgadając się z priorytetami polityki społecznej wymienionymi przez przedmówców, uściśliła, że w priorytecie pracy chodziłoby o wzmocnienie odpowiedzialności społecznej organizacji pracy za jej jakość. Zwróciła także uwagę na konieczność edukacji, będącej formą inwestowania w rozwój pracowników oraz przyczyniającej się do wzrostu innowacyjności. W związku z postula-



tem generacyjnego podejścia do polityki społecznej wskazała na konieczność większego zainteresowania osobami niepełnosprawnymi.

Ks. prof. Zwoliński dokonał podsumowania sympozjum z innej perspektywy i wskazał na inspirującą dla polityki społecznej rolę katolickiej nauki społecznej. Ubolewał nad nieobecnością Kościoła w polityce społecznej państwa, wskazywał na nieobecność katolickiej nauki społecznej w przestrzeni publicznej oraz jej nieobecności w mediach katolickich. Podkreślał, że chrześcijaństwo nie jest religią słowa, ale Słowa, które stało się ciałem.

Głosy z sali, generalnie podzielające punkt widzenia uczestników panelu, wskazywały na znaczenie i konieczność częstszych dyskusji na tematy będące przedmiotem refleksji podczas sympozjum. Postulowano włączenie do priorytetów polityki społecznej także grup społecznie marginalizowanych oraz dzielono się doświadczeniami w zakresie praktycznej realizacji postulatów katolickiej nauki społecznej i realizacji programów w zakresie aktywizacji bezrobotnych.

Wypada wyrazić uznanie i wdzięczność organizatorom cennego i owocnego spotkania naukowego za stworzenie doskonałych warunków do rzeczowej dyskusji, za aktualność tematyki oraz szerokie spektrum analizy tematyki. Wydaje się, że sympozjum w znacznym stopniu osiągnęło swój cel: zdołano wyartykułować priorytety polityki społecznej oraz rzetelnie umocować je w myśli społecznej Jana Pawła II. Należy wyrazić nadzieję, że przyszłe spotkania, poświęcone tak istotnej tematyce, wzbudzą większe zainteresowanie wśród odpowiedzialnych za kształt życia politycznego i społecznego oraz wśród mediów, a publikacja książkowa materiałów z sympozjum pozwoli na pogłębienie refleksji nad przesłaniem ewangelii pracy zawartym w encyklice *Laborem exercens* w kontekście polskiej polityki społecznej.

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Teresa Stanek, Przesłanie Tory w perspektywie synchronicznej .....	5
Ks. Jacek Kempa, Zagadnienie zastępczości w soteriologii Anzelma z Canterbury i jej współczesnej recepcji .....	24
Ks. Grzegorz Strzelczyk, Hermeneutyczne tło pewnej chrystologii: wokół sprawy Rogera Haighta .....	40
Ks. Jan Twardy, Chrystocentryzm w kaznodziejskiej posłudze słowa .....	50
Ks. Alojzy Drożdż, Współczesne negacje etyki chrześcijańskiej .....	65
Ks. Marian Szymonik, Godność człowieka w społeczeństwie obywatelskim .....	81
Ks. Arkadiusz Nocoń, Dzieje ustanowienia św. Jacka głównym patronem Polski .....	97
Wanda Musialik, Ślęscy duchowni zasiadający w Sejmie Ustawodawczym i w I Sejmie II Rzeczypospolitej Polskiej .....	114
Gregor Ploch, Kościół katolicki a stosunki polsko-niemieckie. Analiza z perspektywy młodego pokolenia .....	121
Katarzyna Słebarska, Kontakty międzyludzkie w obliczu utrwalonych stereotypów (na przykładzie Polski i Niemiec) .....	131
Irena Mierzwa, Zespół Roboczy Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski ds. Wydawnictw i Czasopism Katolickich .....	141

### MATERIAŁY

Ks. Józef Krętosz, Barbara Rzeźniczek, Problemy współżycia ludności różnych kultur na terenie archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego w XIX w. ....	169
Ks. Tomasz Sakwerda, Relacje wyznaniowe w archiprezbiteriacie żorskim na podstawie protokołów z wizytacji kanonicznych z drugiej połowy XVII w. ....	179
Andrzej Jędral, Księga miejsko-mysłowska z XVIII w. – opis źródła .....	198
Ks. Józef Budniak, Ruch Odnowy w Duchu Świętym w Kościele Rzymskokatolickim .....	207
Barbara Pytłos, Wydawnictwa Fundacji „Pallas Silesia” w latach 2001–2005 .....	214

### RECENZJE

Oswald Loretz, <i>Psalmstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen</i> (Ks. Zdzisław Małecki) .....	220
Matthias Franz, <i>Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament</i> (Ks. Zdzisław Małecki) .....	221

Jean-Pierre Sterck-Degueldre, <i>Eine Frau namens Lydia. Zu Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16, 11-15.40</i> (Ks. Janusz Wilk) .....	222
Yannis Spiteris, <i>Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas</i> (Ks. Grzegorz Kucza) .....	224
Marian Kowalczyk SAC, <i>Komplementarność apostołskiej misji Kościoła. Studium teologiczno-dogmatyczne</i> (Ks. Jerzy Szymik) .....	225
Jarosław Kupczak OP, <i>Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II</i> (Ks. Jerzy Szymik) .....	227
Dominic Aidan Bellenger & Stella Fletcher, <i>Princes of the Church. A history of the English cardinals</i> (Roman Kawecki) .....	230
Rafał Śpiewak, <i>Gazeta Katolicka. Pismo duchowieństwa i ludu polskiego na Śląsku, w latach 1896–1910, studium historyczno-doktrynalne</i> (Mieczysław Pater) .....	233
<i>Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944</i> (Ks. Józef Krętosz) .....	235
„Oberschlesisches Jahrbuch” (Ks. Józef Krętosz) .....	238
Carlo Ciattini, <i>Presbitero e dottrina sociale della Chiesa</i> (Ks. Arkadiusz Wuwer) .....	240
Giampaolo Crepaldi, Stefano Fontana, <i>La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa</i> (Ks. Arkadiusz Wuwer) .....	244
Alfonso M. di Nola, <i>Tryumf śmierci. Antropologia żałoby</i> (Marek Wójtowicz) .....	247
<i>Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe</i> (Ks. Witold Kania) .....	249

## SPRAWOZDANIA

Ks. Witold Kania, <i>Etyka bez religii?</i> .....	254
Ks. Witold Kania, <i>Prawo naturalne</i> .....	257
Ks. Grzegorz Wita, <i>III Europejska Konferencja Misjologiczna: „Europa po Oświeceniu – wyzwanie dla misji w Europie wciąż poszukującej swej tożsamości”, Paryż 24–28 VIII 2006 r.</i> .....	260
Ks. Grzegorz Wita, <i>Zjazd Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, 21–22 IX 2006 r.</i> .....	262
Ks. Arkadiusz Wuwer, <i>25 lat Laborem exercens – Ewangelia pracy a polska polityka społeczna</i> .....	266

## SUMMARI

Teresa Stanek, <i>The Message of the Torah in a Synchronic Perspective</i> .....	23
Ks. Jacek Kempa, <i>Der Grundgedanke der Stellvertretung in der Soteriologie Anselms von Canterbury und ihrer heutigen Rezeption</i> .....	38
Ks. Grzegorz Strzelczyk, <i>Sottofondo ermeneutico di una cristologia: attorno al caso Roger Haight</i> .....	49
Ks. Jan Twardy, <i>The Christocentrism in the Priest's Word Ministry</i> .....	63
Ks. Alojzy Drożdż, <i>La negazione dell'etica cristiana nel mondo contemporaneo</i> .....	80

Ks. Marian Szymonik, Dignité de l'homme dans la société de citoyens ...	96
Ks. Arkadiusz Nocoń, Storia della proclamazione di san Giacinto patrono principale della Polonia .....	113
Wanda Musialik, Clero slesiano nella Dieta Costituzionale e della I Dieta della II Repubblica Polacca .....	120
Gregor Ploch, Die katholische Kirche und die deutsch-polnischen Beziehungen .....	129
Katarzyna Slebarska, Interpersonelle Kontakten angesichts existierenden Stereotypen (basierend auf Polen und Deutschland) .....	140
Irena Mierzwa, Gruppo di lavoro della Commissione Congiunta dei Rappresentanti del Governo e dell'Episcopato Polacco per Editrici e Periodici ...	162