

UNIwersYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE

III



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego
Olsztyn 2002

R. de Vaux), którzy przybycie przodków starożytnego Izraela do Kanaanu umieszczali w środkowym okresie epoki brązu, tj. ok. XIX–XVIII w. przed Chr. Doskonałą ilustracją paralelności tekstów biblijnych i danych archeologicznych jest dzieło Rolanda de Vaux pt. *Starożytna historia Izraela od początków do osiedlenia się w Kanaanie*.³

Kolejne badania i odkrycia w znacznym stopniu podważyły te poglądy. Stało się to możliwe dzięki zastosowaniu „metody holistycznej” łączącej elementy metody archeologicznej, socjologicznej oraz uwzględniającej tradycje biblijne dotyczące początków Izraela.⁴ Rezultatem tej metody było ukształtowanie się dwóch grup teorii różniących się nie tyle datowaniem początków Izraela, co odmiennym rozumieniem miejsca, z którego przybyli przodkowie Izraela.

Pierwsza grupa teorii opowiada się za ich przybyciem z zewnątrz Kanaanu, druga reprezentuje pogląd, że miejscem ich pochodzenia jest właśnie Kanaan. Dokonajmy krótkiego przeglądu tych teorii.

W teorii mówiącej o przybyciu Izraelitów do Palestyny z zewnątrz Kanaanu, główny problem polega na trudności określenia sposobu tego wejścia: dokonał się on drogą podboju (za czym opowiadają się uczeni amerykańscy), czy na drodze pokojowej sukcesji infiltracji (co dominuje w poglądach uczonych niemieckich). Hipoteza podboju znajduje silne oparcie w danych biblijnych, przede wszystkim w dwunastu pierwszych rozdziałach Księgi Jozuego. Wymowa tych tekstów jest taka, że miasta kananejskie zostały podbite przez wojowników Jozuego w ramach jednej, prowadzonej sukcesywnie kampanii wojskowej. Świadectwa archeologiczne zdają się potwierdzać tę wersję, ale tylko w wypadku dwóch miast: Chacor i Betel (są tam zniszczenia datowane na XIII w. przed Chr.). W wypadku innych miejsc, które są wzmiankowane w Księdze Jozuego jako podbite przez Jozuego, archeologia nie potwierdza wersji biblijnej. Można tu przytoczyć tytułem przykładu biblijne opisy zdobycia Jerycha i Ha'aj (Ai). Archeologia nie potwierdza istnienia w Jerycho murów obronnych, a w Ha'aj nawet zasiedlenia go (w obu wypadkach chodzi o okres wejścia Izraelitów do Kanaanu według wersji biblijnej). Intencje autora (redaktora) Księgi Jozuego stają się jasne, gdy zwróci się uwagę na fakt, że do zdobycia miasta Ha'aj, liczącego – jak czytamy w tekście Joz 8,25 – dwanaście tysięcy mieszkańców, Jozue wysłał spośród swojej armii aż trzydzieści tysięcy wojowników (Joz 8,3). Trzeba więc zgodzić się z opinią W. Michniewicza, który napisał: „Dwa znane przykłady ufortyfikowanych miast nie są

³ Tytuł oryginału francuskiego: *Histoire ancienne d'Israel, des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, La periode des Juges, Paris 1973.

⁴ Por. E. Otto, *Sozialgeschichte Israels. Probleme und Perspektiven*, BZ 15 (1981), s. 87–92; N. P. Lemche, *On Sociology and the History of Israel*, BZ 21 (1983), s. 48–58; E. Otto, *Historisches Geschehen – Überlieferung – Erklärungsmodell*, BZ 23 (1984), s. 63–80.

wystarczającym argumentem, aby obronić całą ideę teorii podboju, skoro wszystkie archeologiczne świadectwa zgromadzone aż po dzień dzisiejszy mówią o małych wioskach pozbawionych jakichkolwiek fortyfikacji. Prawdopodobnie nie potrzebowały ich: być może dlatego, że nie było «konkwistadorów», przeciwników pragnących podboju. A zatem teoria podboju jako absolutnie pewny, jedyny i historycznie sprawdzalny model interpretacji tekstów biblijnych, tak jak one zostały zaprezentowane w Księdze Jozuego, winna być poddana rewizji”.⁵ Podobną opinię prezentuje francuski badacz André Lemaire: „Przypisanie całego zniszczenia wszystkich miast kanańskich Jozuemu wydaje się błędnym uogólnieniem”.⁶ Trzeba więc przyjąć, że zdobywanie Kanaanu nie było dziełem jednego zwycięskiego pochodu, lecz procesem stopniowej infiltracji Izraelitów oraz ich powolnego mieszania się z pierwotnymi grupami etnicznymi i wcielania ich do swojej wspólnoty teokratycznej. Z biegiem lat historyczne szczegóły wydarzeń zaczęły się zacierać, zaczęto je idealizować i upiększać. Bardziej prawdopodobna niż hipoteza „podboju” jest zatem teoria infiltracji.⁷ Według niej „źródeł pochodzenia Izraela należy szukać wśród wędrujących klanów seminomadów, które na drodze pokojowej «przeniknęły» z pustyni do Kanaanu, a następnie osiedliły się w niezajętej, górzystej części kraju. W rezultacie długo trwającego procesu uległy one skonsolidowaniu przez grupę czcicieli Boga Jahwe, którzy również weszli do Kanaanu w tym samym czasie z pustyni i – prawdopodobnie – z Egiptu jako luźno powiązane stowarzyszenie różnych pokoleń. Te półnomadyczne grupy zaludniające teren górzysty, jednocząc się ze sobą coraz ściślej, wzrosły wystarczająco w siłę, aby zdobyć dominację nad resztą kraju, tzn. nad gęsto zaludnionymi nizinami, co się dokonało w okresie monarchii”.⁸ Zaletą tej hipotezy jest to, że w znacznym stopniu pozwala ona zharmonizować ze sobą dane biblijne i pozabiblijne. Generalnie przyjmuje się dziś, że wyjście Izraelitów z Egiptu nie miało charakteru jednorazowego, „procesjonalnego”, jak to sugeruje dość wyraźnie Księga Wyjścia, lecz był to typowy dla tamtej epoki, trwający latami proces stopniowego, pokojowego przenikania grup izraelskich do Kanaanu. Nie tylko zresztą izraelskich. Czytamy w Księdze Wyjścia: *I wyruszyli synowie Izraela z Rames ku Sukkot w liczbie około sześciuset tysięcy mężów pieszych, prócz dzieci. Także wielkie mnóstwo cudzoziemców wyru-*

⁵ W. Michniewicz, *Teorie dotyczące początków Izraela*, Studia Teologiczne, 16 (1998), s. 6.

⁶ A. Lemaire, *Historia początków starożytnego Izraela: nowe kierunki badań*, RBL 40 (1987) nr 2, s. 99.

⁷ A. Alt, *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten und Palästina*, Palästina-Jahrbuch 35 (1939), s. 8–63; tegoż autora, *The Settlement of the Israelites in Palestine*, w: A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Sheffield 1989, s. 133–169; V. Fritz, *Conquest or Settlement? The Early Iron Age in Palestine*, BA 50 (1987), s. 84–100.

⁸ W. Michniewicz, *Teorie dotyczące początków Izraela*, s. 7.

szły z nimi, nadto owce i woły i olbrzymi dobytek (Wj 12,37–38). Izraelitów nie łączyła jeszcze na tym etapie wyraźna świadomość własnej tożsamości etnicznej. Kształtowała się ona powoli, a poprzedzała ją pokojowa koegzystencja z grupami ludności nieizraelskiej (Madianici, Gibeonici, Kenici – zob. Lb 25; Joz 9; Sdz 4,11; 1 Sm 15,6). Właśnie to współistnienie z „obcymi” (zob. Joz 8,33–35) było jednym z czynników, który z czasem wyznaczał potrzebę podkreślenia własnej odrębności jako warunku kulturowego przetrwania. Dokładne odtworzenie procesu wyodrębniania się ludności izraelskiej spośród innych grup etnicznych, jako grupy etnicznie i kulturowo jednorodnej, pozostaje wciąż zadaniem dla biblistów, orientalistów i archeologów. Najprawdopodobniej dużą (jeśli nie istotną) rolę w tym procesie odegrał czynnik religijny – wiara w jednego Boga Jahwe. Kult Jahwe i wspólne miejsce tego kultu – sanktuarium, były podstawowym czynnikiem integrującym rozproszone grupy Izraelitów. Łączenie się w obliczu zagrożenia ze strony wrogów, dodatkowo funkcjonowało jako czynnik integracyjny. Rolę czynnika religijnego potwierdza szereg tekstów z Księgi Jozuego. Z tekstu tej Księgi (8,30–31) dowiadujemy się, że po zdobyciu miasta Ai *Jozue zbudował ołtarz dla Jahwe, Boga Izraela, na górze Ebal, jak rozkazał Mojżesz, sługa Jahwe, synom Izraela i jak napisano w księdze Prawa Mojżesza: ołtarz z kamieni surowych, nie ociosanych żelazem. Na nim złożono dla Jahwe ofiary uwielbienia i pojednania.* Rolę integracyjną czynnika religijnego podkreśla kolejny tekst Księgi Jozuego: *Jozue zgromadził w Sychem wszystkie pokolenia Izraela. Wezwał też starszych Izraela, jego książąt, sędziów i zwierzchników, którzy się stawili przed Bogiem. Jozue przemówił wtedy do całego narodu: Tak mówi Jahwe Bóg Izraela [...] I odrzekł lud Jozuemu: Bogu naszemu, Jahwe, chcemy służyć i głosu jego chcemy słuchać [...] Zawarł więc Jozue w tym dniu przymierze z ludem i nadał mu ustawę i nakaz w Sychem. Jozue zapisał te słowa w księdze Prawa Bożego (Joz 24,1–2.25–26a).*

Omówiliśmy teorie opowiadające się za przybyciem przodków Izraela spoza granic Kanaanu. Druga grupa teorii opowiada się za pochodzeniem Izraelitów „z wewnątrz” kraju; Izrael jako naród nie przybył do Kanaanu, lecz wyłonił się z ludności tubylczej, kananejskiej. Problemem pozostaje, w jaki sposób się to dokonało. Na uwagę zasługują dwie charakterystyczne hipotezy, według których narodziny Izraela są wynikiem społecznych i politycznych przemian społeczeństwa palestyńskiego. Hipotezy te posługują się metodą bardziej socjologiczną niż archeologiczną.

Pierwsza z tych hipotez udowadnia, że głównym czynnikiem, który wpłynął na wyłonienie się nowego ludu, była „rewolucja chłopska”.⁹ Jej pod-

⁹ N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E.*, New York 1979.

łoże miało charakter społeczno-polityczny. Niższe warstwy ówczesnego społeczeństwa kananejskiego były zmuszane do płacenia danin i podatków na rzecz arystokracji kananejskiej, oraz na faraona, który po roku 1200 przez pewien czas sprawował zwierzchnictwo nad Palestyną.¹⁰ Ta sytuacja spowodowała, że grupy mieszkańców rozczarowane tą sytuacją stopniowo wycofywały się w górzyste partie kraju niedostępne dla wojsk kananejskich miast-państw. Twórcy tej hipotezy sądzą, że korzeni Izraela trzeba szukać właśnie wśród tych rodzimych mieszkańców Kanaanu, „uciekierów” na tereny górzyste. Niektórzy zwolennicy tej hipotezy przyjmują, że niepokoje społeczne spowodowane uciskiem przekształciły się w rewoltę chłopską przeciwko arystokracji kananejskiej. Źródła biblijne nie potwierdzają takiego twierdzenia. Natomiast są w Biblii teksty, które rzeczywiście mówią o migracji w górzyste tereny kraju, tyle że chodzi o migrację grup izraelskich (dom Józefa, pokolenia Efraima i Manassesesa), a nie kananejskich. Oto tekst z Księgi Jozuego: *Wtedy odpowiedzieli synowi Józefa: Góra nam nie wystarcza, lecz wszyscy Kananejczycy, mieszkający w nizinie mają rydwany żelazne [...] Odpowiedział Jozue domowi Józefa, Efraimowi i Manassesowi: Ty jesteś ludem licznym i masz wielką siłę. Otrzymałeś tylko jeden los. Otrzymałeś kraj górzysty i zalesiony: powinieneś go wykarzcować i jego granice zając, Kananejczyków zaś musisz wypędzić i jego granice zając, chociaż posiadają rydwany żelazne i są silni* (Joz 17,16a.17–18). W świetle tego tekstu trudno przyjąć, że Izrael „wyłonił się” z miejscowych Kananejczyków, chociaż świadectwa archeologiczne nie wykluczają tej możliwości. Wiele znalezisk archeologicznych nosi znamiona kultury izraelskiej, ale także kananejskiej, co pozwala szukać korzeni izraelskich wśród rodzimych mieszkańców Kanaanu. Rodzi się jednak drugi problem, którego ta hipoteza nie wyjaśnia: co przyczyniło się do zintegrowania się różnych grup ludnościowych, które wytworzyły w efekcie pokolenia izraelskie? Czynniki społeczne i polityczne, jak wymieniony wyżej ucisk podatkowy, ale także inne (susza, zmierzch dominacji egipskiej w Kanaanie, okres kryzysu w handlu i inne), nie wydają się być przyczyną wystarczającą. Interpretację socjologiczną trzeba uzupełnić (nie odrzucić, tylko uzupełnić!), jak stwierdziliśmy, czynnikiem religijnym, a to w zasadniczy sposób osłabia hipotezę rewolucji chłopskiej jako przyczyny zasadniczej.

Druga teoria wyjaśniająca genezę Izraelczyków jako pochodzących „z wewnątrz” Kanaanu wyprowadza ich spośród Kananejczyków zajmujących się

¹⁰ Por. J. Weinstein, *The Egyptian Empire in Palestine: A reassessment*, BASOR 241 (1981), s. 1–28; N. Naaman, *Economic Aspects of the Egyptian Occupation of Canaan*, IEJ 1 (1981), s. 172–185; R. Gonen, *Urban Canaan in the Late Bronze Age Period*, BASOR 253 (1984), s. 61–73.

pasterstwem.¹¹ Izraelczycy to pierwotni Kananejczycy, którzy zajmowali się pasterstwem, a z czasem, po osiedleniu się w małych wioskach na terenach wyżynnych kraju, stali się hodowcami bydła. Cały ten proces uwarunkowany był splotem różnych czynników: wewnętrznych i zewnętrznych, politycznych i ekonomicznych. Teoria o Izraelitach jako „pasterskich Kananejczyków” pozostaje wciąż nie rozstrzygnięta. Główny problem sprowadza się do jej uzgodnienia ze świadectwem Biblii, która zawsze zakłada istotną różnicę między Izraelitami a rodzimymi mieszkańcami Kanaanu. Na obecnym etapie badań należałoby przyjąć, że Izraelici są niewątpliwie spokrewnieni etnicznie z zachodnio-semicką ludnością, która zdominowała Palestynę i wschodnie obszary nad Morzem Śródziemnym już przed 1200 r., a czynnikiem, który w decydującym stopniu wpłynął na to, że przekształcili się w świadomy swej odrębności kulturowej naród zwany Izraelem, była odmienność religijna. Decydujące znaczenie wypada przypisać czynnikowi religijnemu również dlatego, że wiązał się on z pewnymi podstawowymi regułami życia społecznego (por. Dekalog).¹²

ZUSAMMENFASSUNG

Geschichtliche Anfänge des altertümlichen Israels werden in der Wissenschaft immer noch lebhaft diskutiert. Im Licht der biblischen Daten stammt Israel als Volk von Abraham und Sara sowie der anderen Patriarchen. Diese Periode wird als die sog. Vorgeschichte Israels bezeichnet. Dagegen wird der Auszug aus Ägypten unter der Führung Moses und die sukzessive Besiedelung Kanaans als der Beginn des staatlichen Bewusstseins Israels angesehen.

Die archäologischen Untersuchungen und Entdeckungen stellen die bisherigen Meinungen über die Anfänge Israels in Frage.

Bezüglich der geschichtlichen Anfänge Israels zeigen die heutigen Forscher unter Anwendung der „historischen Methode“ zwei Hypothesenarten auf. Eine Gruppe plädiert für das Kommen der Israeliten von Auswärts nach Kanaan, die andere dagegen meint, dass Kanaan der Herkunfts-ort der Israeliten ist. Der Verfasser des vorliegenden Artikels vergleicht die beiden Theorien.

¹¹ Główni propagatorzy tej hipotezy to: I. Finkelstein, *The Emergence of Early Israel: Anthropology, Environment and Archaeology*, JAOS 110 (1990), s. 677–686; T. L. Thompson, *Palestinian pastoralism and Israel's Origins*, SJOT 6/1 (1992), s. 1–13.

¹² Zob. R. Krawczyk, *Dekalog – kodeks etyki społecznej Starego Testamentu*, Siedlce 1994.

Ks. ZDZISŁAW ŻYWICA
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

LA COMUNITÀ ECCLESIALE SUL MONTE SION INSIEME ALL'AGNELLO-CRISTO RISORTO

(Wspólnota Kościoła na górze Syjon wraz z Barankiem – Chrystusem zmartwychwstałym)

- Le parole chiavi:** comunità ecclesiale, monte Sion, Agnello, Cristo risorto, potenza messianica, centoquarantaquattromila redenti, seguela, storia della salvezza.
- Słowa kluczowe:** wspólnota Kościoła, góra Syjon, Baranek, Chrystus zmartwychwstały, moc mesjańska, sto czterdzieści cztery tysiące odkupionych, naśladowanie, historia zbawienia.
- Schlüsselworte:** Kirchliche Gemeinschaft, Zionsberg, Lamm, der auferstandene Christus, messianische Macht, hundertvierundvierzigtausend Erlöste, Nachfolge, Heilsgeschichte.

Il gruppo in ascolto di oggi è in grado di riconoscere i riscattati dalla terra ed applicare il messaggio, che li identifica, nella attuale vita ecclesiale? Si possono identificare con loro quelli della vita religiosa contemplativa, della vita religiosa attiva, della vita sacerdotale, della vita laica consacrata e tutti gli altri della totalità della ricchezza della vita religiosa della chiesa? Possono seguire tutti loro l'Agnello – Cristo e appartenere finalmente al numero centoquarantaquattromila dei riscattati dalla terra? Dove e come si realizza questo messaggio nella vita attuale della chiesa? D'altra parte sappiamo che il gruppo dei centoquarantaquattromila è un numero limitato, una parte della moltitudine senza numero del popolo di Dio.

L'Apocalisse 14, 1-5 presenta i centoquarantaquattromila redenti dalla terra sul monte Sion insieme all'ἀρνίον ἑστὸς, cioè insieme all'Agnello-Cristo risorto con la pienezza dell'efficienza messianica e con la pienezza dello Spirito, che vuole inviare su tutta la terra.¹ Con la sua potenza dello Spirito, Cristo

¹ Cf. N. Hohnjec, „Das Lamm – τὸ ἀρνίον in der Offenbarung des Johannes. Eine exegetisch-theologische Untersuchung, Roma 1980, s. 46-52.

risorto è presente attivamente nello sviluppo della storia della salvezza. La totalità della sua energia messianica combatterà e riuscirà a sopraffare irreversibilmente tutte le forze negative della violenza, dell'ingiustizia sociale e della morte.² Tutti insieme sono presenti sul monte Sion (ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών), sul luogo santo, dove abita Dio, ma sempre connesso con la terra e con gli uomini, disponibile ad accogliere immediatamente la ricchezza della presenza di Dio.³ Vi si rivela Dio stesso, insegna il popolo della legge e fa sentire la sua voce. La sua presenza rende di questo posto una forza sovrastante che domina qualunque minaccia nemica, dà la salvezza per ognuno che invocherà il nome di Dio.⁴ Quindi tutti loro sono radunati nella presenza di Dio vincitore e salvatore. La presenza dell'ἀρνίου ἐστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών significa che adesso lui possiede gli attributi di Dio stesso – lui è diventato vincitore e salvatore del suo popolo.

I centoquarantaquattromila sono distinti dalla moltitudine dei salvati.⁵ Indicano persone che è possibile trovare sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento, particolarmente rapportate al divenire del regno di Cristo salvatore nella storia. Tutti tengono in permanenza il nome di Cristo e il nome del suo Padre scritto sulla fronte, ciò indica la loro appartenenza definitiva e irreversibile a Cristo e a Dio.⁶ Sentono la voce ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς καθαρωδῶν καθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν, ciò ancora una volta conferma che tutti loro si trovano nell'ambito della trascendenza divina, perchè è la voce di Dio stesso in persona.⁷ L'insistenza sulle ὡς καθαρωδῶν καθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν, sottolinea il carattere liturgico, al livello celeste, di una celebrazione nella quale viene interpretata la voce di Dio presente e attivo nella storia del suo popolo.⁸ Mentre questa celebrazione, gli ascoltatori ἄδουσιν ὡς ᾠδὴν καινὴν, quindi anticipano del compimento futuro, della novità del mondo

² Cf. J. Jeremias, *ἀρνίου*, TWNT, I, s. 344–355; U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 177–184; U. Vanni, *L'Apocalisse: una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1995⁸, s. 83–84; Hohnjec N., *Das Lamm*, s. 113.23-33; B. Maggini, *L'Apocalisse per una lettura profetica del tempo presente*, Assisi 1988³, s. 135–137; H. Ritt, *Offenbarung des Johannes*. Die neue Echter Bibelkommentar NT 21, Würzburg 1986, s. 73; J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*. Zürcher Bibelkommentare NT 18, Zürich 1984, s. 147–148.

³ Cf. Sal 2,6; 48,3; 74,2; 132,15.

⁴ Cf. Gl 3,5; Mich 4,6-8; Zc 3,13; Is 11,9; 23; 24; 25,7-10; U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 100; E. Schüssler Fiorenza, *The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-Politic Situation*, Semeia 36 (1986), s. 129; G. Fohrer, *Σιών κτλ*, TWNT, VII, s. 307–315.

⁵ Cf. Ap 7,1-8.

⁶ Cf. C.H. Lindijer, *Die Jungfrauen in der Offenbarung des Johannes 14,4* in Fs. J.N. Sevenster, Brill, Leiden 1970, s. 136–137; U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 111; J. Roloff, *Die Offenbarung*, s. 148.

⁷ Cf. Ez 1,24; 43,2; Sal 29(28); 46(45),7; 68(67),34; Ger 25,30; Gl 4,16; Es 19,16-19; O. Betz, *φωνή κτλ*, TWNT, IX, s. 287–292; W. Bauer, *φωνή*, s. 1736–1738.

⁸ Cf. U. Vanni, *Questi seguono l'agnello dovunque vada (Ap 14, 4)*, in *Seguimi!*, ParSpV 2 (1980), s. 179; J. Roloff, *Die Offenbarung*, s. 148–149; H. Ritt, *Offenbarung*, s. 74.

di Dio, un mondo che in pienezza è nel futuro, ma che già ora è anticipato. Tale novità del mondo è pienamente cristologica, perchè il cantico nuovo celebra la presenza attiva di Cristo-Agnello nella storia dell'umanità.⁹ La celebrazione della liturgia e la partecipazione in essa dei centoquarantaquattromila si svolge davanti al trono, ai quattro viventi ed agli anziani, perchè la voce viene udita ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσαρῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, quindi davanti del trono di Dio che seduto su di esso esercita il suo influsso attivo sulla storia della salvezza. Ma questa azione di Dio è adesso rapportata a Cristo-Agnello, ora proprio lui condurrà avanti, nella forza della sua risurrezione e nella totalità dello Spirito, la salvezza mediante la vittoria sulle forze ostili. In essa sono coinvolti sia i quattro viventi che gli anziani.¹⁰ Questi sono i santi a cui il gruppo di ascolto si ispira e rappresenta il dinamismo che partendo dal livello di Dio si indirizza verso la storia umana e poi, ripartendo dalla storia umana, raggiunge di nuovo il livello divino. Tale dinamismo in modo particolare viene visto nella celebrazione di Dio. Dio è celebrato in se stesso, nella sua santità ed è celebrato nella sua potenza che mette in atto lo sviluppo della storia della salvezza.¹¹

In tali circostanze solamente i centoquarantaquattromila sono in grado di imparare il cantico nuovo e lo fanno veramente, perchè sono già riscattati dalla terra per l'opera di Cristo-Agnello, che ha effettivamente pagato il riscatto degli uomini. Mediante l'impiego delle potenzialità della sua morte nel suo sangue e risurrezione ἡγόρασθη a Dio *persone provenienti da ogni tribù e lingua e popolo e nazione, facendo di loro un regno al nostro Dio e sacerdoti e regneranno sulla terra* (5,9-10).¹² Tutti loro sono οἱ ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῆς γῆς – che non significa una separazione fisica dal mondo, al contrario, sono pensati idealmente come ancora sulla terra, la quale ha qui il significato dell'umanità che abita sulla terra. Questo viene confermato ancora una volta nel versetto 4 con l'espressione parallela ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων dove ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων corrisponde a ἀπὸ τῆς γῆς. Rispetto alla moltitudine ancora da ἀγοράζειν i centoquarantaquattromila si trovano in una situazione di acquisto realizzato, ciò li distingue in qualche modo dal resto degli uomini sulla terra, ma solo momentaneamente e funzionalmente.¹³

⁹ Ap 4,1-11; 5,1-14; 7,9-17; 11,15-19; 12,10-12; 15,2-4; 19,1-10; B. Maggini, *L'Apocalisse*, s. 138-139; U. Vanni, *Questi seguono*, s. 179.

¹⁰ Cf. O. Schmitz, *θρόνος*, TWNT, III, s. 165-166; U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, s. 169.

¹¹ Cf. R. Bultmann, *ζῶον*, TWNT, II, s. 875; W. Bauer, *ζῶον*, s. 690-691; G. Bornkamm, *πρέσβυς κτλ.*, TWNT, VI, s. 655-670; W. Bauer, *πρέσβυς*, s. 1402-1403; U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, s. 169-177; J. Roloff, *Die Offenbarung*, s. 149.

¹² Cf. F. Büchsel, *ἀγοράζω*, TWNT, I, s. 126-128; W. Bauer, *ἀγοράζω*, s. 22; U. Vanni, *Il sangue nell'Apocalisse*, in: *Atti della Settimana di studio „sangue e antropologia biblica”* 11, 1981, s. 871.

¹³ Cf. U. Vanni, *Questi seguono*, s. 180.185; N. Hohnjec, *Das Lamm*, s. 118-119.

Chi sono veramente i centoquarantaquattromila, perchè sono stati riscattati dalla terra e dagli uomini, quale è il motivo del loro riscatto? La risposta si svolge secondo tre categorie:

Questi sono coloro che non furono macchiati con donne: sono infatti vergini (οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν). Il termine παρθένοι si può riferire sia agli uomini che alle donne, nonostante la prima parte dell'espressione parli di rapporti uomini con donne οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν che producono la macchia per gli uomini; nella seconda parte παρθένοι γάρ εἰσιν, usualmente applicata alle donne, l'autore dell'Apocalisse allarga di prospettiva al disopra della distinzione e contrapposizione dei due sessi e indica persone umane che siano uomini e donne. Il verbo ἐμολύνθησαν (μολύνω), si trova soltanto 3 volte e indica la contaminazione religiosa e morale.¹⁴ In 1Cor 8,7 (εἰδωλόθυτον... μολύνεται) il contatto con cose pagane provoca nei deboli di fede una contaminazione della coscienza. Ma questo μολύνεται è riferito alla personalità interiore dell'uomo, che fa una scelta di debolezza, quindi non è la macchia tipica dell'attività idolatrica. Gli altri due casi sono nell'Apocalisse (3,4; 14,4). In 3,4 (ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν) il contesto parla, più o meno esplicitamente di idolatria, ma l'espressione come tale è generica: vale per qualunque macchia morale, come risulta da quella complementare *lavare le proprie vesti* (Ap 7,14; 24,14), che ha una portata generale, non riducibile all'idolatria. In 14,4 ἐμολύνθησαν (passivo), si riferisce a una situazione di macchia determinata, prodotta e quindi risultante in certe categorie di persone. Da questa macchia i centoquarantaquattromila sono liberi. Inoltre l'interpretazione metaforica si basa infatti sull'uso, diffusissimo dell'Antico Testamento, di presentare l'idolatria mediante l'immagine di un tradimento coniugale. La sposa deve rimanere fedele, ma non le viene mai richiesta né attribuita la verginità. Qui si parla proprio di verginità e per di più attribuita, come formulazione, a degli uomini, mentre il popolo di Dio nell'Antico Testamento è presentato, sia nella luce positiva della fedeltà; sempre come la sposa. Se il senso metaforico sembra mancare di una base solida ed è quindi preferibile quello realistico, rimane una difficoltà: perchè si mette in rapporto la verginità con l'espressione οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν. La risposta ci viene suggerita dal contesto liturgico nel quale il gruppo in ascolto porta avanti la sua esperienza apocalittica. Secondo una concezione, diffusa nell'Antico Testamento, soprattutto in Es 19,15 e 1Sm 21,5-6, ogni rapporto sessuale costituiva una controindicazione agli effetti di un esercizio liturgico immediato. Si tratta in questi casi di una controindicazione temporanea che impedisce di accostarsi direttamente o indi-

¹⁴ Cf. F. Hauck, *μολύνω*, TWNT, IV, s. 744; W. Bauer, *μολύνω*, s. 1066.

rettamente a Dio. Quindi le centoquarantaquattromila persone a cui si riferisce οὐκ ἐμολύνθησαν non hanno contratto nessuna controindicazione che impedisce o frena il contatto con Dio proprio appunto del quadro simbolico. Dicendo οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν l'autore, prendendo lo spunto da quanto viene detto realisticamente nell'Antico Testamento, indica una categoria di persone le quali, in mancanza di questa controindicazione, hanno una situazione permanentemente valida di sacralità. La verginità, allora, abilita alla comprensione del cantico nuovo permettendo tra i cristiani e Dio quel rapporto di omogeneità liturgica.¹⁵

Questi (sono) coloro che seguono costantemente l'Agnello dovunque vada (οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ). Nel Nuovo Testamento il verbo ἀκολουθεῖν, da cui deriva il participio οἱ ἀκολουθοῦντες, nel suo significato pregnante è strettamente limitato a esprimere la seguella di Gesù.¹⁶ Il discepolo lascia tutto per andare dietro a Gesù, si aderisce al suo Maestro così strettamente che nascono i nuovi rapporti di vita. Questa seguella non è come tale, ma pone il discepolo sulle tracce del Gesù-Messia e perciò ἀκολουθεῖν significa partecipare alla salvezza che si offre in Gesù, ma prima significa un prendere parte al destino di Gesù, cioè una comunione di vita e di sofferenza con il Messia.¹⁷ Mentre nei quattro vangeli ἀκολουθεῖν implica la scelta di Gesù che investe e abbraccia tutta la loro vita, nel nostro testo dell'Apocalisse non si riferisce a un passato concluso né a futuro sconosciuto, ma si ha una dedizione a tempo pieno proprio al Cristo-Agnello risorto e attivo, che svolge l'opera di salvezza sulla terra.¹⁸ Questo viene confermato dal fatto che anche al momento della conclusione della storia della salvezza, il Cristo vincitore sarà seguito dall'esercito dei suoi.¹⁹ La categoria di coloro che si dedicano a tempo pieno all'attività di Cristo-Agnello è in grado di imparare il cantico nuovo e lo esprime con tutto il dinamismo storico-salvifico.²⁰ La sfumatura τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ che il discepolo è disponibile di seguire l'Agnello-Cristo senza limiti e pronto a cogliere e ad accettare l'imprevisto.²¹

Questi furono ricomprati dagli uomini, primizia a Dio e all'Agnello, nella loro bocca non fu trovata menzogna: sono senza macchia (οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, καὶ ἐν τῷ

¹⁵ Cf. Mt 19,12; 1Cor 7,34; U. Vanni, *Questi seguono*, s. 181-183.

¹⁶ Cf. Mc 3,7; Mt 8,10; Mt 8,22; Lc 5,11; 9,61; Mc 10,28; Lc 9,61; Mc 10,17,21; Gv 8,12; Tutti gli altri passi del NT parlano di un seguire senza significato religioso.

¹⁷ Cf. Mc 8,34; Mt 8,19; Gv 12,25,26; G. Kittel, *ἀκολουθέω* TWNT, I, s. 213-215; W. Bauer, *ἀκολουθέω*, s. 60.

¹⁸ Cf. A. Jankowski, *Apokalipsa Św. Jana*. Wstęp-Przekład-Komentarz, Poznań 1959, s. 223.

¹⁹ Cf. Ap 19,14.

²⁰ Cf. U. Vanni, *Questi seguono*, s. 183-184; N. Hohnjec, *Das Lamm*, s. 117-118.

²¹ Cf. U. Vanni, *Questi seguono*, s. 183-184.

στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος, ἄμωμοί εἰσιν). I centoquarantaquattromila sono stati già ricomprati dagli uomini e sono tra di loro le primizie che, riferite a Cristo-Agnello, riguardano la sua attività nella storia degli uomini. I seguaci dell'Agello costituiscono le primizie, ma più in senso funzionale, come collaborazione attiva con lui, che in senso strettamente culturale, quindi non si può riferire direttamente al martirio. Potremmo dire che si ha una *liturgia della storia*.²² L'espressione καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος, come abbiamo visto sopra, ha un contatto letterario particolarmente significativo con Is 53,9.²³ Questi contesti indicano una sincerità, una rettitudine di vita nella quale non trova posto l'inganno a danno degli altri. Il contatto letterario con questi testi è però solo contestuale. L'autore sostituisce a *inganno* il più generico *menzogna*. Non si tratta di una menzogna nel senso l'opinione errata – bugia, ma il termine ha nell'Apocalisse una portata più profonda; si tratta di qualcosa che si fa, non di qualcosa che si dice.²⁴ Si può riferire all'idolatria, come pratica idolatrica, ma l'enumerazione che precede l'altra espressione, contenendo già esplicitamente l'idolatria tra i vizi enumerati, amplia il quadro morale della menzogna: ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φάρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος (22,15). Modificando e ampliando Is 53,9 l'autore ci dice che nessun tipo di immoralità, nessun tipo di antiverità è espresso dalle persone di questa categoria. Data la rilevanza che ha, nel circolo giovanneo, come rivelazione di Cristo e il „fare la verità”, si può dire che nessuna lacuna, nessuna scelta diversa dalla verità di Cristo è rilevabile in loro. Si ha una pratica incondizionata, radicale, del vangelo. Tale pratica corrisponde in pieno alla professione di fede espressa nelle parole, poiché l'espressione ἐν τῷ στόματι αὐτῶν indica infatti anche una manifestazione orale, a cui corrisponde la totalità della vita. Si ha anche una certa valutazione da Dio e Cristo: οὐχ εὐρέθη, è un passivo teologico-cristologico. Implica un esame, una qualche ricerca, una valutazione fatta. L'omogeneità con Dio e con l'Agello di questa categoria primizia dice che Dio e l'Agello sono gli agenti attivi della valutazione della situazione di questa categoria. La sua positività d'altronde è stata determinata in radice dal ἡγὼ ράσθησαν da parte del l'Agello.²⁵ L'espressione ἄμωμοί εἰσιν aggiunga un'ultima qualifica della terza categoria. I cristiani sono detti ἄμωμοί con un riferimento alla loro vita integra davanti a Dio come culto continuato.²⁶ Nel nostro testo il termine si riferisce a quella integrità, completezza della vita

²² Cf. U. Vanni, *Questi seguono*, s. 185; A. Jankowski, *Apokalipsa*, s. 223.

²³ Esiste anche il contatto letterario con Sal 32,2 e Sof 3,13.

²⁴ Cf. Ap 21,27; 22,15.

²⁵ Cf. U. Vanni, *Questi seguono*, s. 185–186; J. Roloff, *Die Offenbarung*, s. 150; B. Maggini, *L'Apocalisse*, s. 137–138.

²⁶ Cf. Ef 1,4; Fil 2,15; Col 1,22.

quando è vissuta in perfetta omogeneità con Dio e Cristo nella pratica integrale della verità che viene professata. Questa integrità ha una dimensione liturgica. Coloro che sono *αμωμοί* saranno in grado di comprendere il cantico nuovo, che presenta Cristo e lo fa in un contesto di celebrazione liturgica. La liturgia celeste si prolunga e si incarna nella liturgia della vita.²⁷

Ap 14, 1-5 segue direttamente il testo che parla dell'altra bestia, la quale viene qualificata esplicitamente come il *falso profeta*²⁸, esercita una attività complessa di propaganda in favore del primo dragone. La sua attività assume una falsa natura religiosa; fatti riguardanti la vita della prima bestia sono presentati in una luce di prodigio; il risultato finale è che si forma del primo dragone un'immagine divinizzata, falsa in se stessa, ma resta vera nella mente della gente ingannata dal falso profeta. Proceede direttamente due scene: gli angeli che annunziano l'ora del giudizio, poi la messe e la vendemmia delle nazioni. Le scene sono collegate con richiami espliciti alla vicenda precedente dei due draghi e unite strettamente tra di loro. Il tema di fondo è lo stesso: la discriminazione finale e definitiva che Dio si accinge a operare tra il bene e il male. La prima scena esprime il tema mediante l'intervento successivo di tre angeli, ciascuno dei quali ha un suo annuncio da presentare: il vangelo eterno, la caduta di Babilonia e la punizione o il premio personale. Nella seconda scena intervengono Cristo stesso e tre angeli: il giudizio viene presentato sotto la doppia immagine della mietitura e della vendemmia.²⁹

In questo contesto i centoquarantaquattromila si presentano come coloro che non appartengono ai falsi profeti al servizio della bestia, non sono andati dietro alla bestia (13, 3) e non hanno adorato la prima bestia dicendo: *Chi è simile alla bestia e chi può combattere con essa* (13,4; cf. 13,12), perchè il loro nome è scritto fin dalla fondazione del mondo nel libro della vita dell'Agnello immolato (13,8). In conseguenza non portano il nome della bestia o il numero del suo nome (13,17), invece hanno sulla fronte il nome dell'Agnello-Cristo risorto e del suo Padre (14,1), sono stati riscattati dalla terra e dagli uomini perchè *μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, ἀπαρχὴ τῷ Θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος· ἄμωμοί γάρ εἰσιν* (14,4-5) e adorarono *Colui che ha fatto il cielo e la terra, il mare e le sorgenti delle acque* (14,7). Si potrebbe pensare qui ai martiri che non sono macchiati rendendo il culto idolatrico alla bestia, ma non soltanto. Nel senso più ampio i centoquarantaquattromila sono le

²⁷ Cf. U. Vanni, *Questi seguono*, s. 186-187.

²⁸ Cf. 16,13; 19,20; 20,10.

²⁹ Cf. J. Roloff, *Die Offenbarung*, s. 150-155; U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 50.

persone che vivono permanentemente nella sacralità della propria vita, nella omogeneità liturgica con Dio e Cristo-Agnello, non ristretta all'ambito del pericolo dell'idolatria. Loro seguono Cristo-Agnello senza limiti, pronti a cogliere tutto, nel suo tempo pieno in cui svolge l'opera della salvezza sulla terra. Costituiscono le primizie in senso funzionale, come collaborazione attiva con lui, nella sincerità e rettitudine della vita, senza nessun tipo di immoralità e d'antiverità, cioè nessuna scelta diversa dalla verità di Cristo. Nella pratica incondizionata e radicale del vangelo eterno annunziato *agli abitanti della terra e ad ogni nazione, razza, lingua e popolo* (14,6). Tale vita li salverà dall'ira di Dio, dall'ora del giudizio e della vendemmia. Invece staranno *ritti sul mare di cristallo* e canteranno *il cantico di Mosè, servo di Dio, e il cantico dell'Agnello* (15,2-3). Tutto questo accadrà simile alla donna che *fuggì nel deserto, ove Dio le aveva preparato un rifugio* (12,6) e al figlio che *fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono* (12,5).³⁰

L'autore dell'Apocalisse presenta il messaggio teologico sui diversi livelli. Più genericamente parla di Dio, Cristo, angeli e chiesa; più specificamente dell'escatologia e della teologia della storia; nel modo particolare, come tema di fondo, parla della chiesa purificata, che riconosce la sua ora.

Dio è presentato come *santo*, sia in senso sacrale che morale, *giusto*, come *onnipotente*, come colui che sedendo sul trono domina attivamente tutto, e semplicemente come Dio. Dio è detto anche *Padre di Cristo*. L'autore comunque ha una sua espressione caratteristica con cui si riferisce a Dio: parafrasando il nome di Dio dell'Esodo³¹ lo denomina *Colui che è, che era, che verrà*. Dio è visto quindi come Colui che, nella sua trascendenza permanente, mette in moto il processo della salvezza, lo fa sviluppare nel tempo, superando gradatamente il male. Alla fine, tolto ogni ostacolo, Dio rinnoverà tutto e si stabilirà tra lui e la comunità salvata, la Gerusalemme celeste, un rapporto di particolare intimità.

La figura di Cristo viene espressa tramite titoli cristologici: *l'Agnello, figlio di Dio, testimone fedele, l'Amen, Verbo di Dio, la stella luminosa del mattino*. L'autore sintetizza la sua concezione di Cristo nella visione iniziale:³² morto, risorto, vivente, Cristo spinge in avanti energicamente la sua chiesa. Nei riguardi di essa, egli compie una duplice funzione: la giudica con la sua parola, purificandola,³³ l'aiuta a sconfiggere tutte le forze ostili che insidiano, rendendola pienamente sposa.³⁴ Così Cristo sale al trono di Dio, prolungando

³⁰ Per lo studio dettagliato: U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, s. 227-251.

³¹ Cf. Es 3,14.

³² Cf. Ap 1,12-20.

³³ Cf. Ap 1-3.

³⁴ Cf. Ap 4-21.

nella realizzazione storica della chiesa quella che era stata la sua vittoria personale, ottenuta con la risurrezione.

Gli angeli e gli esseri sopraumani esprimono una manifestazione concreta e complessa di Dio e della sua azione, collaborano o si oppongono allo sviluppo della salvezza, rappresentano tutta una fascia di forze attive che stanno situate idealmente al di sopra degli uomini e al di sotto di Dio.

La chiesa rappresenta per tutta l'Apocalisse un tema fondamentale. L'autore ne ha un'esperienza così viva, da dare la netta sensazione che la chiesa, specialmente nella sua dimensione liturgica, costituita come l'ambiente ideale nel quale egli si muove. Ci parla di una totalità di chiese, ci parla di chiese locali; si interessa della vita interna della chiesa; cerca di individuare e di esprimere le leggi del suo comportamento nei riguardi delle forze che le sono ostili. La chiesa è in divenire, con tutto quel complesso di difficoltà e di tensioni che ciò comporta. Ma la chiesa ha anche un traguardo chiaro e definito: l'aspetto personale, che lega la chiesa a Cristo, costituendola „sposa”, e l'aspetto esterno e sociale che fanno della chiesa la „città”, troveranno la loro sintesi finale e suprema nella Gerusalemme celeste, la „città-sposa”.

L'escatologia ha nell'Apocalisse un posto di primo piano, rilevabile a prima vista.³⁵ Un'escatologia sempre presente, attuale e futura nello stesso tempo pervade tutto il libro. L'autore cambia sempre i tempi, nel modo estroso e raffinato, che nella sezione finale si concludono definitivamente, ciò indica anche un sviluppo della linea del tempo.³⁶ Così l'escatologia si presenta come attuale, sopratemporale, e nello stesso tempo appare caratterizzata da uno sviluppo cronologico. Ciò induce a ritenere che neppure l'escatologia esaurisce da sola la tematica teologica dell'Apocalisse. L'escatologia deve essere inquadrata e compresa nella cornice più vasta della teologia della storia.

La teologia della storia è costituita dai fatti che devono accadere.³⁷ Essi sono i fatti simbolici che emergono come delle formule di intelligibilità teologica: dei complessi organici di elementi teologici, che riuniti insieme ed espressi simbolicamente costituiscono appunto una formula di intelligibilità. Queste varie formule hanno come sfondo generico l'asse dello sviluppo lineare della storia della salvezza. Prese singolarmente, sono spostabili in avanti e indietro rispetto allo sviluppo cronologico; prese poi nel loro insieme costituiscono come un grande paradigma di comprensioni teologiche da applicarsi alla realtà concreta.

³⁵ Prescindiamo qui da tutta la discussione che dura finora sulla comprensione dell'escatologia nell'Apocalisse. Per lo studio dettagliato: U. Vanni, *La struttura*, s. 236-237; U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 17-19; U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica*, s. 305-332.

³⁶ Cf. U. Vanni, *La struttura*, s. 236-237.

³⁷ Cf. Ap 1,1; 4,4; 22,6. Anche qui prescindiamo da tutta la discussione che dura finora sulla comprensione di questi fatti nell'Apocalisse. Per lo studio più ampio: U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 18-19.

Il tema teologico di fondo è la comunità ecclesiale che, situata nello sviluppo lineare della storia della salvezza tra il „già” e il „non-ancora”, si mette anzitutto in uno stato di purificazione interiore, sottomettendosi al giudizio della parola di Cristo.³⁸ In questa situazione di purificazione avvenuta sarà in grado di comprendere, mediante una riflessione di tipo sapienziale attuata in un contesto liturgico, la sua ora in rapporto alle forze esterne ostili, e di agire in conseguenza.³⁹ Tale riflessione sapienziale permetterà alla chiesa di applicare alla realtà concreta che le sarà sincronica in ogni momento e periodo della sua esistenza, tutta la serie delle forme di intelligibilità teologica, che l'autore ha condensato nel suo discorso, vestendole di simbolismo. Il primo passo della riflessione sapienziale sarà una comprensione del simbolo, poi il secondo passo sarà applicazione della formula teologica alla vita concreta.⁴⁰

La teologia di Ap 14,1-5 si inserisce bene nella teologia intera del libro dell'Apocalisse. Molti elementi essenziali si agganciano e complementano reciprocamente. I centoquarantaquattromila sono radunati sul monte Sion insieme all'Agnello-Cristo morto, risorto e vivente,⁴¹ che spinge energicamente avanti la sua chiesa (*seguono l'Agnello dovunque vada*), la purifica con la sua parola e l'aiuta, riscattandola dalla terra e dagli uomini. È vicino al trono di Dio, su cui Dio sedendo, domina tutto e mette in moto il processo della salvezza, superando gradatamente il male. Proprio lui per l'opera di Cristo-Agnello ha rinnovato tutto e stabilito tra lui e riscattati dalla terra un rapporto di particolare intimità; solo loro portano il nome dell'Agnello e del suo Padre e sono in grado di imparare il cantico nuovo. Intorno al trono sono radunati gli anziani e esseri viventi che collaborano nello sviluppo della salvezza, situati al di sopra degli uomini, persino i riscattati dalla terra, e al di sotto di Dio; intorno al trono. Tutto si svolge nel contesto liturgico della chiesa (la voce, le cetre, il cantico nuovo, gli esseri viventi e gli anziani), situata nello sviluppo lineare della storia della salvezza; i centoquarantaquattromila sono già riscattati dalla terra e dagli uomini e d'altra parte sono mostrati nell'escatologia – il monte Sion insieme con l'Agnello e Dio sul trono. Abbiamo quindi l'escatologia già presente e futura nello stesso tempo.

Anzitutto il riscatto dei centoquarantaquattromila dagli uomini non coincide con tutto il gruppo coloro che ascoltano e seguono Cristo-Agnello. Nessuna delle tre categorie che li caratterizza non riguarda necessariamente tutti gli altri, al meno nello stesso grado. Per esempio coloro della vita religiosa attiva non sono necessariamente impegnati di praticare carisma della verginità.

³⁸ Anzitutto questo viene visto nella prima parte dell'Apocalisse 1,4 – 3,22.

³⁹ Questo invece caratterizza la seconda parte dell'Apocalisse 4,1 – 22,5.

⁴⁰ Cf. U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 15–20.

⁴¹ Titolo cristologico tipico dell'autore dell'Apocalisse per nominare Cristo.

Anche loro possono vivere nella sacralità della vita, nella omogeneità liturgica con Dio e Cristo-Agnello, senza nessuna immoralità e nessuna scelta diversa dalla verità di Cristo e seguirlo dovunque vada. D'altra parte quelli che praticano il carisma della verginità, pur avendo un rapporto privilegiato con Cristo, non sono obbligati alla attività apostolica, quindi l'autore non direbbe che seguono l'Agnello dovunque egli vada. Lo stesso riguarda la terza categoria: la vita senza macchia non deve essere legata necessariamente con l'attività tipica della seguela.

La seguela di Cristo-Agnello significa fare la sua attività salvifica nella storia di ogni giorno, quindi, partecipare alla sua risurrezione sul piano personale per far risorgere, poi, il Cristo in tutte le dimensioni della vita cristiana, molto seriamente, senza limiti e pronti a tutto. Tale seguela non esige necessariamente la verginità, allora è possibile anche per chi ha la vocazione al matrimonio, proprio nel matrimonio si può realizzare la loro omogeneità con Cristo stesso, come la primizia per Dio e l'Agnello. Ma la seguela può essere sommata con la verginità e così si avrà quella totalità di cui parla Paolo: *Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito* (1Cor 7,34). A queste due categorie della seguela e della verginità può aggiungere anche la terza, quella di primizia per Dio e l'Agnello, e così si raggiungerà il livello ottimale di totalità e di radicalità, cioè si realizzerà quella sacralità funzionale attuata personalmente da Cristo: *per loro io consacro me stesso, perchè siano anch'essi consacrati nella verità* (Gv 17,19).

Riassumendo, possiamo rispondere affermativamente sulle domande, poste all'inizio: il gruppo in ascolto di oggi è in grado di riconoscere i riscattati dalla terra e applicare il messaggio, che li identifica, nella attuale vita ecclesiale; si possono identificare con loro quelli della vita religiosa contemplativa, della vita religiosa attiva, della vita sacerdotale, della vita laica consacrata e tutti gli altri della totalità della ricchezza della vita religiosa della chiesa; possono seguire tutti loro l'Agnello-Cristo e appartenere finalmente al numero centoquarantaquattromila dei riscattati della terra. Tutto si può realizzare nella sacralità, sincerità e rettitudine della loro vita, omogenea con Dio e Cristo-Agnello, senza nessun tipo di immoralità e di antiverità, nella pratica incondizionata e radicale della seguela Cristo-Agnello, pronta a cogliere tutto nel svolgimento della storia della salvezza.⁴²

⁴² Cf. U. Vanni, *Questi seguono*, s. 187-192.

STRESZCZENIE

Chrześcijanie, uczestniczący aktywnie w życiu Kościoła, mogą rozpoznać się również i dziś w liczbie osób wykupionych z ziemi i spośród ludzi przez Baranka – Chrystusa zmartwychwstałego. Są nimi ci, którzy prowadzą w Kościele religijne życie kontemplacyjne i aktywne pośród braci i sióstr, życie kapłańskie i świeckie konsekrowane oraz wszyscy inni tworzący wielkie i różnorodne bogactwo jego życia religijnego. Wszyscy oni naśladowają Chrystusa i z pewnością zostaną zaliczeni ostatecznie do grona symbolicznej liczby stu czterdziestu czterech tysięcy wykupionych jako pierwociny dla Boga i dla Baranka, jeśli tylko to ich pójście za Jezusem będzie radykalne i bezwarunkowe, pełne nieustannego trudu praktyki świętości, czystości i sprawiedliwości, a odrzucające choćby najmniejsze przejawy niemoralności i fałszu.

ZUSAMMENFASSUNG

Christen, die im Leben der Kirche aktiv mitwirken, können sich auch heute in der Zahl der *aus der Erde und aus den Menschen* durch das Lamm, den auferstandenen Christus Erlösten wiederfinden. Es sind jene, die in der Kirche ein zugleich kontemplatives und aktives, ein priesterliches und weltliches, ein konsekriertes Leben unter Schwestern und Brüder führen, aber auch alle anderen, die zum großen und vielfältigen Reichtum des religiösen Lebens der Kirche beitragen. Sie alle folgen Christus nach und werden letztendlich sicher der symbolischen Zahl der hundertvierundvierzigtausend Erlöster *als Erstlingsgaben für Gott und das Lamm* zugezählt. Die Bedingung ist, dass ihre Nachfolge radikal und bedingungslos ist, von der immerwährenden Praxis der Heiligkeit, Reinheit und Gerechtigkeit erfüllt, verwerfend alle, auch die kleinsten Spuren der Unmoral und Falschheit.

Ks. STEFAN EWERTOWSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

HISTORYCZNO-KULTUROWE ŹRÓDŁA „EUROPEJSKIEGO DUCHA”

Słowa kluczowe: Europa, chrześcijańska tożsamość Europy, źródła jedności oraz różnorodności Europy, integracja.

Schlüsselworte: Europa, christliche Identität Europas, Quelle der Einheit und der Vielfalt Europas, Integration.

Wstęp

Poszukując „europejskiego ducha” można kierować się różnymi motywami. Zapewne jednym z nich jest proces europejskiej integracji w drugiej połowie XX w. Aby budować przyszłość, potrzebny jest wspólny cel, zainteresowani jednością muszą zgodzić się na jakieś wspólne dobro. Istnieje więc potrzeba wskazania tego, co może być fundamentalne, wspólne dla przyszłych Europejczyków. Nieustannie i konsekwentnie czyni to Jan Paweł II, który będąc w parlamencie RP w 1999 r. powiedział: „Nową jedność Europy, jeżeli chcemy, by była ona trwała, winniśmy budować na tych duchowych wartościach, które ją kiedyś ukształtowały, z uwzględnieniem bogactwa i różnorodności kultur i tradycji poszczególnych narodów. Ma to być bowiem wielka Europejska Wspólnota Ducha”.¹ Wskazanie to Ojciec Święty będzie przy różnych okazjach przypominał wielokrotnie.²

¹ Jan Paweł II, Przemówienie w parlamencie, Warszawa 11 czerwca 1999, w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. III, Kraków 1999, s. 500; M. Filipiak, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978–1996*, Ethos (1996) nr 35/36.

² Jan Paweł II, *Wybrane wypowiedzi o Europie*, w: J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, s. 151 – 236; Jan Paweł II, *Wizja Europy – Europa jutra*, oprac. A. Sujak, Kraków 2000; A. Lepa, *Przywrócić Europie duszę*, w: *Duchowość Europy*, pod red. S. Urbańskiego, M. Szymuli, Warszawa 2001, s. 13 – 22; J. Bajda, *Europa ducha*, *Życie i Myśl* 442 (1999) nr 2.

Papieskie wskazanie na „europejskiego ducha” w gruncie rzeczy jest postawieniem pytania: w jakim kierunku zmierza Europa, jaki będzie jej etos, jaką Europę wyobrażają sobie politycy w XXI w.? Do odpowiedzi na te pytania potrzebne jest wydobywanie tego, co leży u podstaw europejskiej kultury i co stanowi o jej wielkości. Jeśli można mówić o wielkości Europy, to trzeba pamiętać, że rodziła się ona i rozwijała na skutek walki myśli, a także walki politycznej przy zastosowaniu, środków gwałtu, przymusu i zbrodni. Kolonializm i imperializm to też część historii Europy, chociaż mało chlubna. Po wielu tragicznych doświadczeniach, zwłaszcza XX w., budując przyszłą jedność Europy i wydobywając z przeszłości to co dla niej fundamentalne, istnieje szansa uniknięcia wielu dramatycznych błędów.

1. Europa laickiej lewicy

Obecnie proponuje się różne projekty przyszłej Europy. Przykładem jest Europa laickiej lewicy, gdzie prymat spoczywa na zagadnieniach społecznych, ekonomicznych, politycznych z marginalizowaniem zagadnień wagi kultury, a w szczególności religijno-duchowej.³ Pomija się przeszłość i to, że Europa jest bytem nie tylko materialnym, ale również duchowym, że jako wspólnota narodów zobowiązana jest do posłannictwa duchowego, moralnego, opartego na przesłaniu religii chrześcijańskiej.⁴

Europa jako całość jest różnorodna i skomplikowana w swych dziejach. Nie usprawiedliwia to jednak współczesnego projektu europejskiej jedności jako tylko wspólnoty gospodarczej i ekonomicznej. Jest to też projekt jedności politycznej Europy realizowany tylko na Zachodzie Europy i to od momentu Kongresu Ruchu Europejskiego (1948 r.) w Hadze. W traktatach Unii Europejskiej trwałą podstawą pod budowę przyszłej Europy jest „przwiązanie do zasad wolności, demokracji, poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności oraz rządów prawa”.⁵ Traktat, ustanawiający Wspólnotę Europejską, deklaruje wolę umacniania pokoju i wolności na zasadzie solidarności oraz popierania wszelkiego rozwoju.⁶ Cechą charakterystyczną wyznaczonych w traktatach zadań jest to, że podobnie jak w cywilizacji globalnej, na co zwraca uwagę Vaclav Havel, może nie fundamentem, ale kulturą przesłania jest ateizm. Wprawdzie we wstępie do *Karty Praw Podstawowych* istnieje odwołanie do „duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa” Europy,

³ Cz. S. Bartnik, *Kompleks katolicki Europy?*, ComP 60 (1990) nr 6, s. 41.

⁴ Ibidem, s. 42; tenże, *Fenomen Europy*, Radom 2001.

⁵ *Traktat o Unii Europejskiej (wersja skonsolidowana)*, w: *Dokumenty europejskie*, w opracowaniu Anny Przyborowskiej-Klimczak i Ewy Skrzydło-Tefelskiej, t. III, Lublin 1999, s. 45.

⁶ Ibidem, s. 99–101.

ale jest to jedynie kompromis, aby uniknąć odwołania się do chrześcijańskiego dziedzictwa Europy.⁷ Pojęcia dotyczące praw podstawowych, godności człowieka, wolności, równości, solidarności, praw obywateli, prawa sądowego, postanowienia ogólne, a także rozumienia wartości małżeństwa i rodziny są mało precyzyjne i trudno doszukać się ich osadzenia w kulturze duchowej Europy.⁸ W tzw. Układzie Amsterdamskim z roku 1997, gdy postanowiono przywrócić blask wizji „Europy wartości”, w oświadczeniu 11 – czyli w formule pozaprawnej – przyjęto „szczegółność” statusu „Kościołów i stowarzyszeń religijnych” w ramach struktur społecznych państw Unii Europejskiej. Uczyniono to jednak dopiero pod presją i groźbą Helmuta Kohla, który w razie braku zgody na taki zapis zagroził opuszczeniem Konferencji Międzyrządowej w Amsterdamie.⁹ Filozofia unijnych polityków nie uznaje oficjalnej religii, nawet w przypadku gdy prawosławna Grecja i protestanckie państwa, takie jak: Dania, Szwecja, Wielka Brytania zachowały status państwa wyznaniowego. Paradoxem jest fakt, że coraz więcej dziedzin życia Kościoła podlega unijnemu prawu, bez możliwości przedłożenia własnych rozwiązań w relacjach Kościół a państwo. Taki stan w prawie wspólnotowym, który nie uznaje partnerstwa Kościoła, a także samodzielności, autonomiczności, podmiotowości – uznać trzeba za dążenia absolutystyczne unijnych struktur. Jest to grzech przeciw demokracji, również przeciw wolności, pomimo zapisu w oświadczeniu *Rady Europejskiej w Amsterdamie*: „Unia przestrzega statusu, jakim cieszą się Kościoły oraz stowarzyszenia i wspólnoty religijne w państwach członkowskich odpowiednio do ich przepisów prawnych, tak aby nie zostały one naruszone”.¹⁰

Wszystko to składa się na sytuację wyjątkową, jakiej dotąd nie znała europejska cywilizacja. Brak odniesienia do transcendentnego celu powoduje, że brakuje myślenia o przyszłości. Politycy kierowani doraźnym sukcesem i korzyścią zachowują się tak, jak gdyby świat miał się skończyć wraz z ich życiem.¹¹ W tej sytuacji kolejny raz można zapytać: czy przyszła zjednoczona

⁷ S. Hambura, M. Muszyński, *Traktat o Unii Europejskiej z komentarzem. Karta Praw Podstawowych*, Bielsko-Biała 2001, s. 17; Jan Paweł II, *O Karcie Praw Podstawowych*, Biuletyn OCIPE 44 (2001) nr 1, s. 1–2; O. de Berranger, *Prawa podstawowe w sercu Europy*, Biuletyn OCIPE 45 (2001) nr 2, s. 1–7; H. Juros, *Unia Europejska: gra toczy się o fundamenty*, Prawo Kanoniczne 3–4 (2000), s. 403–406.

⁸ J. A. Sobkowiak, „*Deklaracja moralności europejskiej*” w *Karcie Praw Podstawowych*, STV 39 (2001) nr 2, s. 157–175.

⁹ H. Langes, *Kościół, państwo i społeczeństwo w XXI wieku. Warunki współżycia w Unii Europejskiej*, w: *Kultura i tożsamość europejska*, s. 42; A. Noble, *Przewodnik po Unii Europejskiej. Od Rzymu do Maastricht i Amsterdamu*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 182–194.

¹⁰ K. Orzeszyna, *Stosunek Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej do Kościołów*, RNP 10 (2000) z. 2, s. 228–235.

¹¹ V. Havel, *Świat potrzebuje solidarnej akceptacji wspólnych wartości*, w: *Kultura i tożsamość europejska. Duchowy fundament integracji naszego kontynentu*, pod red. J. Wahla, przeł. S. Dzida, A. Krochmal, Gliwice 2001, s. 8. Dalej cyt. skrót: *Kultura i tożsamość*.

Europa będzie kontynuacją najbardziej chlubnej europejskiej tradycji, czy będzie to nowa jakość, absolutnie nowa cywilizacja? W tej sytuacji paradoksem jest jednak powszechne przekonanie, że nie do pomyslenia jest przeszłość Europy poza cywilizacją chrześcijańską. Jaka ma być więc ta nowa Europa? Europa trzeciego tysiąclecia! Oskar Halecki (1891–1973) z historycznej perspektywy ocenia, że pierwsze tysiąclecie wyznacza proces kształtowania się chrześcijańskiej Europy. Drugie tysiąclecie, pomimo nieustannego zmagania się o utworzenie jedności, to już niestety schyłek tej kultury.

Jeżeli przyjąć, że europejska sztuka wyraża to, co w niej najbardziej istotne z europejskiego ducha, to znamienne jest dzieło francuskiego intelektualisty André Malraux (1901–1976), który historię europejskiej sztuki ujmuje w pojęciach „ponadczasowe, nadprzyrodzone, nierzeczywiste”.¹² Obecnie jesteśmy świadkami schyłku epoki europejskiej. Europa opanowana materializmem, permissywnym, ekonomią zysku wydaje się, że pragnie zerwać z uniwersalnymi wartościami religijnymi, którymi żyła przez wieki. W zamian odwołuje się jak gdyby do wartości uniwersalnych, lecz już bez odniesienia do tego, co nadprzyrodzone, co łączy się z wymiarem religijnym.

Od kiedy tworzy się „nowa Europa”, albo „post-Europa”? O tym procesie świadczą nie tylko sidła XX-wiecznego totalitaryzmu. Równie dobrze można o nim mówić jako o totalitaryzmie antychrześcijańskim, a tym samym antyeuropejskim. Totalitaryzm i jego skutki w postaci ludobójstwa w Europie były możliwe z powodu materializmu, sekularyzacji kultury, z powodu oderwania polityki od moralności.¹³ Tezę o kryzysie europejskiej kultury potwierdza wielu teoretyków, jak choćby Alfred Weber swoją pracą *Pożegnanie z historią europejską*,¹⁴ a także Oswald Spengler¹⁵ czy Edmund Husserl.¹⁶ Nie ustaje też współczesna dyskusja na temat kryzysu kultury europejskiej.¹⁷ Są także zdania, że tzw. kryzys jest stałym elementem europejskiej kultury, która obecnie jest *pochrześcijańska*.¹⁸ Na pewno z twierdzeniem tym nie zgodziłby się

¹² A. Malraux, *Ponadczasowe*, przeł. J. Lisowski, *Nadprzyrodzone*, przeł. E. Bąkowska, *Nierzeczywiste*, przeł. J. Guze, Warszawa 1985.

¹³ O. Halecki, *Historia Europy, jej granice i podziały*, przeł. J. M. Kłoczowski, Lublin 2000, s. 172–180.

¹⁴ Ibidem, s. 183.

¹⁵ O. Spengler, *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, przeł. A. Kołakowski, J. Łoziński, Warszawa 1990.

¹⁶ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.

¹⁷ J. Jedlicki, *Trzy wieki desperacji – Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej*, Znak 488 (1996), s. 4–25; B. Skarga, *Tożsamość i humanizm*, Znak 488 (1996), s. 26–34; E. Bieńkowska, *Błogosławiony stan kryzysu*, ibidem, s. 35–42; S. Amsterdamski, *Kryzys zaufania*, ibidem, s. 43–51; J. Szacki, *Więcej i mniej niż trzy wieki*, ibidem, s. 52–56; P. Lisiecki, *W okowach czasu*, ibidem, s. 57–69; J. Salij, *Co się dzieje z naszą cywilizacją?*, ibidem, s. 74–85; J. Żylińska, *Trzeci świat*, ibidem, s. 86–109.

¹⁸ T. Węclawski, *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Poznań 1999, s. 99–106.

Mikołaj Bierdiajew, który twierdzi, że w Europie nie zrealizowano jeszcze chrześcijaństwa jako „jedności i braterstwa”, jako „życia duchowego”, a obecne wydarzenia jedynie demaskują ten stan.¹⁹ Jeżeli ostatecznie coś znajduje się w fazie kryzysu, jeżeli przechodzi kolejny kryzys, to musimy się zgodzić przynajmniej z tym, że musi istnieć podmiot kryzysu. Jeżeli formułowane są tezy o kryzysie kultury europejskiej, na co zwraca uwagę José Ortega y Gasset (1883–1955),²⁰ to też istnieje świadomość istnienia tej kultury. Narody europejskie tworzą wspólnotę, gdyż ta wspólnota posiada europejskie tradycje i obyczaje. Istnieje też europejska opinia publiczna, europejskie prawo itd.

Kryzys wynika z uwiadu ducha narodowego poszczególnych narodów, przez co Europa staje się prowincją. Świadczy o tym fakt, że takie miasta jak Paryż, Londyn a nawet Berlin miały swoje lata przewodnictwa kulturowego w świecie. Obecnie są to miasta, które straciły tę pozycję.

Przez „cywilizację zachodnią” w czasach nowożytnych rozumiano kulturę angielską, francuską i niemiecką. Historycy zwracają też uwagę na przyczyny upadku wielkich cywilizacji i wskazują na fakt, że dokonało się to w momencie, gdy cywilizacje utraciły ducha wierzeń, ducha swej wiary. Ortega y Gasset w 1953 r. twierdził: „Nagle, choć trzeba przyznać, że ta tendencja zarysowała się już przed 1914 rokiem, narody Europy – myślę teraz tylko o kontynencie – wyczerpały swą wewnętrzną energię, gdyż poczuły się bezradne wobec przyszłości, bez planów na przyszłość i bez twórczej ambicji”. Dodaje również, że żaden naród w Europie nie wypracował pozytywnej polityki na przyszłość, co najwyżej w wielu sprawach zdolny jest mówić „nie”. W rozważaniach na temat Europy Ortega y Gasset ukazuje też pewien paradoks, jakąś dziwną sytuację, w jakiej znalazła się Europa. Z jednej strony idea narodu przestała być nośna, a z drugiej strony, w jego przekonaniu, „tylko pojęcie «naród» jest w swej istocie skierowane ku przeszłości”.²¹

Wobec takich aporii należy z wielką troską pytać o przyszłość Europy. Czym Europa ma być: federacją narodów czy nowym narodem? Może tylko społeczeństwem, organizacją prawa i wolności. Są to dylematy do rozstrzygnięcia w oparciu o tożsamość, o ducha europejskiego lub z pominięciem tego, co przez wieki konstytuowało przeszłość Europy.

¹⁹ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, przeł. M. Reutt, Komorów 1997, s. 237–249.

²⁰ M. Jagłowski, *La rebelion de las masas*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod red. B. Skargi, przy współpracy S. Borzyskiej, H. Floryńskiej-Lalewicz, t. III, Warszawa 1995, s. 313–319.

²¹ J. Ortega y Gasset, *Kultura europejska przechodziła kryzys lecz nie utraciła swego blasku*, w: *Kultura i tożsamość*, s. 22–27.

2. Jedność wielości

Biorąc więc pod uwagę stan kondycji europejskiej kultury, procesy integracji, a także procesy globalizacji wydaje się, że wszystkie te czynniki wręcz wymuszają potrzebę uświadomienia sobie własnej europejskiej tożsamości. Potrzeba taka istnieje na tle wydarzeń światowych i jakże odmiennych cywilizacji azjatyckich czy afrykańskich. Niewątpliwie w przeszłości europejska świadomość zawsze wzrastała w obliczu zagrożenia ze strony islamu.

Sprawa opisanego europejskiego ducha nie jest jednak prosta, skoro Europę jako przestrzeń wyznaczają nieustannie zmieniające się granice fizyczne i geograficzne. Gdzie zaczyna się i kończy Europa? Inne granice były w starożytności na półwyspie Eurazji, inne w ramach cywilizacji śródziemnomorskiej, a jeszcze inne w okresie nowożytnym. Obecnie cywilizacja europejska przeobraża się w atlantycką, gdyż niewątpliwie Ameryka Północna oraz Australia jest kontynuacją europejskiej kultury.²²

Europę jako dzieje cywilizacji określają granice wydarzeń religijnych, naukowych, politycznych i gospodarczych. Wszystko to składa się na szeroko rozumiane dzieje europejskiej kultury. Przyjąwszy te założenia należy konsekwentnie stwierdzić, że Europy się nie definiuje, tak jak w naukach empirycznych czyni się to z prostym elementem materialnym. Europę jako fakt kulturowy, wielowarstwowy, złożony, bogaty w aspekty czasowe oraz treściowe, opisuje się. A priori, chyba trzeba zrezygnować z jednej idei, jednego najbardziej charakterystycznego pojęcia adekwatnie określającego i opisującego europejskiego ducha. Dążenie przeciwne prowadziłyby do błędu *pars pro toto*, bowiem nie sposób jednym pojęciem objąć wszystko to, co stanowi o istocie Europy. Trzeba przyjąć roboczą tezę, że wiele zjawisk jest charakterystycznych dla ducha Europy, a pojęcia je ujmujące wzajemnie się uzupełniają. Jedne są bardziej znaczące, będące jak gdyby w centrum europejskiej kultury, inne zaś dotyczą bardziej obrzeży zakresu pojęcia. Pluralizm elementów, stanowiących o Europie, przekracza wszelkie wąskie rozumienie „europejskiego ducha”. Nie można go więc zdefiniować, lecz trzeba go opisać! Trudności teoretyczne, jakkolwiek mogą być ogromne, nie wykluczają konieczności i pożytku z refleksji nad następującymi pojęciami: „tożsamość Europy”, „wartości europejskie”, „jedność kultury europejskiej”, „chrześcijańskie dziedzictwo europejskie”, „duch Europy” i „dusza Europy”. W wielu dyskusjach, także w licznych rozprawach naukowych i popularnych publikacjach, przytoczone pojęcia występują zamiennie. Często są to synonimy i chyba wypada się z tym zgodzić, jakkolwiek można pod nie podkładać różne treści i to na różny użytek. Chodzi tu też

²² N. Davies, *Idea Europy*, w: *Idea Europy i Polska w XIX – XX wieku*, przeł. L. Czyżewski, Wrocław 1999, s. 12–13.

o kontekst toczącego się procesu integracji Polski z politycznymi i gospodarczymi strukturami współczesnej, zachodniej Europy. Stąd istnieje potrzeba ukazania ducha Europy jako „organicznej jedności różnorodnych jej elementów”. Stanowisko to podziela współczesny historyk Europy Norman Davies, który twierdzi: „Europejczykom potrzebny jest ten właśnie rodzaj wyobraźni. Wcześniej czy później musi powstać jakiś nowy przekonujący obraz przeszłości Europy, który będzie mógł towarzyszyć nowym aspiracjom Europy na przyszłość. Ruch zjednoczeniowy z lat dziewięćdziesiątych może zakończyć się sukcesem albo klęską. Jeśli przyniesie sukces, będzie to w dużej mierze zasługą historyków, którzy pomogą Europie stworzyć poczucie własnej wspólnoty. Pomogą zbudować duchowy dom dla tych milionów Europejczyków, których wielorakie tożsamości i wielorakie lojalności już dziś wykraczają poza istniejące granice”.²³ W tym przypadku wypowiada się historyk. Ale o Europie mówią intelektualiści reprezentujący prawie wszystkie dyscypliny naukowe, a więc: filozofowie, historycy kultury, politolodzy, teologowie, socjologowie, etnologowie itd.

W poszukiwaniu europejskiego ducha wiele zależy od badanego aspektu i przedmiotu opisu. Dzieje europejskiej kultury można przedstawić za pomocą prezentacji języków i grup językowych, historii sztuki, techniki prowadzenia wojen, rozwoju szlaków komunikacyjnych i transportu, historii muzyki czy nawet prezentacji dziejów europejskiego sportu. Geograficzno-historyczne aspekty są ważne, ale nie istnieje jedna geograficzna tożsamość Europy. Więcej treści można wydobyć z analizy aspektu cywilizacyjnego oraz politycznego Europy. Jednakże wypada wskazać na trudności, choćby geograficzne w wyznaczeniu granic Europy.

Najpierw Europa jako koncepcja geograficzna i duchowa oznaczała obszar obejmujący Tesalię, Macedonię i Attykę. Po Herodocie, Grecy rozumieli Europę jako trzecią część świata, leżącą na zachód i na północ od Azji i Afryki.²⁴ Geograficzne rozumienie Europy w literackiej spuściźnie antyku bywało bardzo różnie rozumiane i przedstawiane.²⁵ Względy etniczne, kulturowe, religijne, polityczne wyznaczały granice regionalne, wewnętrzne Europy. Mówiąc o granicach zewnętrznych, najprostszy podział funkcjonujący do dziś pozwala mówić o Europie Zachodniej, Środkowo-Zachodniej, Środkowo-Wschodniej oraz Europie Wschodniej.²⁶ Prowadząc oś podziału z północy na

²³ N. Davies, *Europa – rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 2000, s. 45–75.

²⁴ J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, przeł. L. Balter, ComP 5 (1990), s. 264.

²⁵ J. Strzelczyk, *Odkrywanie Europy*, Poznań 2000, s. 339.

²⁶ Termin *Occidens* odnosi się do starożytnego „świata” basenu Morza Śródziemnego (*Orbis Latinus*) oraz wyraża pewną opozycję do świata Bizancjum oraz islamu, jednakże nie w okresie pierwszego tysiąclecia, J. Szűcs, *Trzy Europy*, przeł. J. M. Kłoczowski, Lublin 1995, s. 29.

południe według historycznych wydarzeń, jak i terytorialnych przynależności różnych krajów do cesarstwa wschodniego, które trwało do 1453 r., można wyróżnić Europę Południowo-Wschodnią oraz Północno-Wschodnią. Dualistyczny podział Europy na Wschód i Zachód funkcjonował w czasach cesarstwa Karola Wielkiego a z jeszcze większą i powszechniejszą świadomością po II wojnie światowej.²⁷ Dualizm podziału oparty na opozycji Rzymu i Bizancjum nie wyczerpuje wydarzeń kształtujących dzieje Europy ani w przeszłości, ani obecnie. Pojęcie Europy nie wyczerpują też ani kraje należące do Unii Europejskiej, ani do Wspólnoty Europejskiej. Na pewno Europa Wschodnia, obejmująca dawne tereny po cesarstwie wschodnim oraz ziemie, które do niego nie należały, nie była i nie jest mniej europejska od Europy Zachodniej ukształtowanej na tradycji cesarstwa zachodniego.²⁸ Europa Wschodnia nie może być utożsamiana tylko z Rosją i z jej azjatycką częścią lub tylko z krajami prawosławnymi. Zewnętrzne geograficznie oraz historycznie granice odcinały to, co nie było Europą. Natomiast wiele było granic „rozdzierających” Europę wewnątrz. Przebiegały one z północy na południe, dzieląc Europę na grecki, prawosławny Wschód i łaciński, katolicki Zachód. W czasach reformacji granica z Zachodu na Wschód oddzielała protestancką północ i katolickie południe. Był okres, gdy przeciwstawiano chrześcijańską północ muzułmańskiemu południowi Europy. Wszystkie dychotomiczne podziały kryją pewne pułapki oraz uproszczenia.²⁹

Szukając więc europejskiego ducha, nie bez znaczenia jest geograficzne pojęcie Europy. Ale Europa ma też geografie duchową, którą wyznacza Jerozolima, Ateny, Rzym, Konstantynopol, a także Moskwa jako „trzeci Rzym”. Dla duchowego oblicza ważne są pielgrzymie szlaki do wielkich sanktuariów Europy.³⁰ Aby obraz Europy był bardziej czytelny, muszą więc być przyjęte w tym celu jeszcze inne kryteria oraz znaczące wartości.

Przez wieki nieustannie zmieniał się zakres treściowy, jak i rozumienie Europy. Zmieniała się nawet nazwa, która narodziła się z mitycznej opowieści w starożytnej Grecji, przekazując pamięć źródła, które wskazuje na azjatycką cywilizację Wschodu. Interpretacja mityczna jest o tyle ważna, że wyraża świadomość odrębności kulturowej i politycznej oraz podkreśla rodzącą się tożsamość kultury Grecji i jej „wyraźniejszych” początków, widzianych z historycznego dystansu.³¹ Mityczne myślenie o Europie nie jest właściwością

²⁷ Ibidem, s. 31–32.

²⁸ O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, s. 119.

²⁹ R. Brague, *Europa a chrześcijańskie wyzwanie*, przeł. M. Tryc-Ostrowska, ComP 60 (1990) nr 6, s. 11–13.

³⁰ Y. de Andia, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, ComP 60 (1990) nr 6, s. 30.

³¹ N. Davies, *Idea Europy*, w: *Idea Europy i Polska w XIX–XX wieku*, s. 19–21.

jedynie cywilizacji starożytnych. W XIX w. funkcjonował mit Europy jako białej rasy. Historia Europy ujmowana z perspektywy europocentrycznej uchodziła za historię powszechną. Obecnie, przynajmniej w Polsce, żywy jest mit Europy w podwójnej postaci. Dla entuzjastów jest to mit „ziemi obiecanej”, do której wędrują Polacy przez „czerwone morze komunizmu”. Przeciwnicy integracji żywią się mitem jako czarną legendą. Europa, a zwłaszcza Unia Europejska jest „spiskiem w celu zniszczenia narodu polskiego”, jest to „królestwo zła i dekadencji”. Trzeba powiedzieć, że równolegle istnieje, nie tylko w Niemczech, mit Europy Wschodniej – np. jest to *Osterweiterung*.³²

Była więc „stara i młoda Europa”,³³ ale również Europa industrialna, związana z rewolucją przemysłową. Była i jest Europa biedna i bogata, która nie zawsze pokrywała się z podziałem na Wschód i Zachód. Była Europa barbarzyńska, chrześcijańska i świecka. Korzenie Europy sięgają kultury Mezopotamii i starożytnego Egiptu jako źródła „pre-Europy” dla rodzącej się greckiej „proto-Europy”.³⁴ Europa funkcjonuje też jako wspólnota kulturowa, w tym i religijna, jak też wspólnota gospodarcza. Są to już pojęcia dużo młodsze, a nawet współczesne.

W dziejach narodzin Europy szczególną rolę odegrała starożytna Grecja, będąca proto-Europą, w której rodziła się nie tylko nazwa, ale i duch Europy. Następnie u podstaw Europy leży dorobek starożytnego Rzymu oraz niczym zaczyn przenikający wszelkie dziedziny życia – religia chrześcijańska. Ostatecznie Oskar Halecki formułuje szerokie, starające się ująć wiele elementów pojęcie i pisze: „Europa jest wspólnotą wszystkich narodów, które w sprzyjających warunkach małego, lecz ogromnie zróżnicowanego kontynentu przyjęły i rozwinęły dziedzictwo cywilizacji grecko-rzymskiej, przekształconej i wzbogaconej przez chrześcijaństwo, dzięki czemu wolne ludy spoza granic dawnego imperium uzyskiwały dostęp do odwiecznych wartości ukształtowanych w starożytności”.³⁵ Europa to przede wszystkim jedność różnorodności. Można więc mieć nadzieję, że spojrzenie na różnorodność elementów kultury europejskiej pozwoli na ukazanie czynnika jednoczącego.

3. Europa starożytna

Co Europa zawdzięcza kulturze starożytnej Grecji? Fundamentem był moralny aspekt greckiej religii, a następnie walka o wolność z imperializmem

³² Z. Krasnodębski, *Europa – legenda i zadanie*, Znak 556 (201) nr 9, s. 4–11.

³³ J. Kłoczowski, *Rzym chrześcijański w Europie Środkowo-Wschodniej XIII–XV wieku*, w: *U progu trzeciego tysiąclecia*, pod red. A. Białeckiej i J. J. Jadackiego, Warszawa 2001, s. 122.

³⁴ O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, s. 40.

³⁵ *Ibidem*, s. 29.

azjatyckim oraz idea federalizmu, którą zapoczątkował polityczny Związek Achajski. Były to początki budowania europejskich struktur społecznych.

Zanim w Europie doszło do proklamacji praw człowieka upłynęło wiele czasu. Historia europejskiego prawa jest bogata i różnorodna. Korzeniami sięga kultury Mezopotamii oraz starożytnego Egiptu. W Babilonie, za czasów Hammurabiego (1792–1750 a.n.Ch.), władcy Sumeru i Akkadu, funkcjonowało pisane prawo,³⁶ którego ideologia była wyrazem przekonania o możliwości organizowania społeczności ludzkiej według pewnej stałości oraz porządku. Prawo chroniło jakiś ład, było zasadą „idealnej społeczności” ukierunkowanej na pokój, dobrobyt, sprawiedliwość.³⁷ Z takich kontaktów cywilizacji sumeryjskiej, ludów Babilonii i Asyrii, cywilizacji egipskiej, minojskiej, mykeńskiej i fenickiej wyłonił się całkiem niezamierzony, nowy kształt kultury i „nowy człowiek”. Pewnym fenomenem na tle ówczesnych struktur społecznych, uznających despotyzm i różne formy niewolnictwa, było greckie rozumienie wolności i suwerenności jednostki ludzkiej lub społeczności, które zabezpieczało prawo.³⁸

Ideę współudziału w rządach i wyborze tych, którym powierza się rozstrzyganie sporów, jak też sprawę władzy, która powinna podlegać kontroli, podjął Ateńczyk Solon (ok. 635 – ok. 560 a.n. Ch.). Wychodząc z dwóch zasad, władzy opartej na „powszechnej” zgodzie oraz zasady obowiązującego prawa, zrobił pierwszy krok ku demokracji.³⁹

Idea harmonii jako zasadnicza wartość w etyce i estetyce promieniowała również na życie społeczne. Perykles (ok. 500 – 429 a.n. Ch.), który kierował polityką Aten przez ponad 30 lat, stanął przed dylematem: jak wprowadzić reformy demokratyczne, aby wolność nie przerodziła się w anarchię oraz jak połączyć w jeden organizm społeczny małe państwa helleńskie? Zagadnienia te brzmią bardzo współcześnie. Szukając zasady ładu społecznego życia z przekonaniem, że jest tyranią, gdy jedna część społeczeństwa rządzi całością albo gdy jedna klasa ustanawia prawa dla drugiej, Perykles znalazł rozwiązanie w głosowaniu zgromadzenia ludowego. Siłą osobistej perswazji, przy pełnej jawności rządów, starał się o to, by jak najwięcej Ateńczyków brało udział w kształtowaniu praw. Jednak zgromadzenie ludowe, które w zasadzie było reprezentantem najniższego, ale najliczniejszego stanu w Atenach, stało się „tyranem”, gdyż sięgnęło po władzę absolutną. Musiało upłynąć wiele czasu,

³⁶ Najstarszy kodeks prawa pochodzi z ok. 2050 r. a.n. Ch., wydany przez króla Ur-Nammu w Ur, patrz: Cz. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000, s. 89.

³⁷ Ibidem, s. 105.

³⁸ A. Gieysztor, *Europa ponad geografiją: starsze dzieje idei*, w: *Szkola przeżycia cywilizacyjnego*, pod red. J. M. Dołęgi, J. Kuczyńskiego, A. Woźnickiego, Warszawa 1997, s. 102.

³⁹ Lord Acton, *Historia wolności – wybór esejów*, przeł. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak, Kraków 1995, s. 41–42.

by Ateńczycy zrozumieli, że ograniczeniom musi podlegać nie tylko system rządów oligarchii, ale i demokracji. Aby poskromić kapryśną wolę ludu, nawet wrogie stronnictwa poszły na ugodę. Stało się to w momencie, gdy za ważne uznano sprawdzone w tradycji prawa, biorąc je za podstawę nienaruszalnej konstytucji.⁴⁰

Trzeba dodać, że dobre prawo jest prawem rozsądnym, jest jakimś naturalnym porządkiem, etycznym zobowiązaniem, które jest niezmienne.⁴¹ Pośród wielu idei jakie rozwijali Grecy, kształtowanie się świadomości wartości wolności jako warunku rozwoju, stanowi istotny element przyszłej kultury Europy. Wolność jako suwerenność od innych potęg oraz wolność jednostki w społecznym systemie kierowanym prawem stanowi klucz zrozumienia wielu zagadnień historii Europy.⁴² Wolność bowiem według Lorda Actona (1834–1902) jest matką różnorodności, rozwoju, o ile rozumiana jest jako: „stan gwarantujący każdemu człowiekowi ochronę w czynieniu tego, co uważa za swój obowiązek, przed presją władzy, większości, obyczaju i opinii”.⁴³

Grecy, rozwiązując dylematy wolności jednostki oraz jej obowiązków względem społeczności, przechodząc przez doświadczenia rządów oligarchii, ludowładztwa, cywilizacji europejskiej, dali ideę demokracji ateńskiej. Idea ta rozwijała się w okresie klasycznym (w V w. a.n. Ch.). W punkcie wyjścia demokracja ta zakładała wolność osoby oraz rozsądną odpowiedzialność wobec dokonywanych wyborów.⁴⁴ O ile Grecy stosowali pojęcie demokracji do wspólnego działania „obywateli” w granicach *polis*, o tyle w późniejszych wiekach następowało nieustanne poszerzanie zakresów, które kolejno, wbrew despotom czy oligarchiom, obejmowało wspólnoty plemienne, lud i dalej, większą społeczność, a w czasach współczesnych państwa i federacje oraz Europę. Grecy myśliciele doszli też do wniosku, że chociaż lud ma prawo do sprawowania rządów nad sobą, to jednak nie może sprawować ich samodzielnie. Działa tu nieuniknione prawo dotyczące wszystkich form rządów: monarchia przeradza się w despotyzm, rządy arystokratyczne stają się oligarchią, a demokracja przybiera postać tyranii mas.⁴⁵

Świadomość źródeł uzasadnienia prawomocności obowiązków, które zawiera prawo, będzie rozważana w teoretycznych dociekaniach nad polityką przez wieki. Było to ważne zagadnienie dotyczące mocy władzy, która dysponuje prawem. Przesądza ona o ustroju państwa. Trzeba było rozstrzygnąć: czy prawo to zgoda senatu i ludu przekazana cesarzowi, czy jest to wynik porozu-

⁴⁰ Ibidem, s. 43–47.

⁴¹ P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 17–20

⁴² O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, s. 170.

⁴³ Lord Acton, *Historia wolności – wybór esejów*, s. 37–38.

⁴⁴ K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1975, s. 146.

⁴⁵ Lord Acton, *Historia wolności – wybór esejów*, s. 53–54.

mienia, woli większości, czy też jest to odczytanie pewnej konieczności wynikającej z *physis* lub z *nomos*?⁴⁶

Sofiści bowiem twierdzili, że prawa potrzebne są dla korzyści i obrony słabych. Rząd mający ku temu odpowiednią siłę, niczym nie jest ograniczony i może rozkazać. Ktokolwiek jest w stanie obronić się przed przymusem i karą, tego prawo nie obowiązuje, ponieważ dobro, jak i zło są jedynie umowne.⁴⁷ Stoicy natomiast, rozważając zagadnienie mądrego i sprawiedliwego prawa, odkryli, że ich moc nie pochodzi z tradycji ani z woli ludu, lecz od woli „wyższego prawodawcy”, któremu winni podporządkować się rządzący, sprawując władzę. Jego wola i prawo są niezienne. Wolność to podporządkowanie się, posłuszeństwo wiecznemu prawu. Należy więc podporządkować się prawu, a nie człowiekowi. Stąd: „ani podbój, ani pieniądze nie mogą uczynić jednego człowieka własnością drugiego”.⁴⁸ Tak więc od czasów Heraklita, coraz bardziej w starożytnym świecie, zwłaszcza w kręgu kultury helleńskiej, wzrastała świadomość, że podstawowego prawa się nie ustanawia. Ono musi być rozpoznane, tak jak rozpoznaje się piękno, prawdę czy dobro. Rozpoznane, sprawiedliwe prawo, musi być werbalnie sformułowane i proklamowane, co w sensie ścisłym nie jest ustanawianiem prawa. W procesie, jaki podejmują najbardziej trzeźwe i przenikliwe umysły „mędrców”, odczytane prawo, zgodne z wolą „najwyższego prawodawcy”, zyskuje społeczną formę obowiązującej wszystkich normy prawnej. Demokracja jest to więc podporządkowanie się słusznemu prawu a nie jakimkolwiek. Rozumie to ten, kto jak Grecy potrafi poznać różnicę, jaka jest między dobrem a dobrami, zdolny jest uchwycić relację między *ratio* i *religio*.⁴⁹ Grecy byli miłośnikami różnych sztuk. Posiadali teatr komedii oraz dramatu. Uprawiali teorię oraz w praktyce rzeźbę, poezję, muzykę. Z czasem była to kultura rozpoznawana i nazywana klasyczną, gdyż była inspiracją dalszego rozwoju sztuki w Europie. Stworzyli podstawy wzniosłej etyki, jak choćby obowiązująca w Europie do XX w. przysięga Hipokratesa. System moralny Arystotelesa, wśród innych propozycji teorii etyki, unikał nadmiaru oraz małoduszności, głosząc zasadę złotego środka. Dla *polis* proponował ustrój mieszany, między despotyzmem, dyktando i anarchią, w którym mieliby równe prawa wszyscy – *politeia*.⁵⁰ Grecy znali

⁴⁶ M. Finley, *Polityka w świecie starożytnym*, przeł. D. Kosińska, Kraków 2000, s. 147–169.

⁴⁷ Lord Acton, *Historia wolności – wybór esejów*, s. 52–53.

⁴⁸ Ibidem, s. 60.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, s. 264.

⁵⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. II, Lublin 1997, s. 508–525; Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1973, s. XLI, 140 (109); tenże, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. LV, 446 (74); R. Legutko, *Czy demokracja jest ustrojem mądrym?*, w: *Demokracja dla wszystkich*, pod red. J. Pluty, E. Stawowy, S. Wilkanowicza, Kraków 1992, s. 10.

metodę indukcyjnego badania rzeczywistości oraz intelektualnej interpretacji wyników. Dali kulturze europejskiej podstawy geometrii, astronomii, medycyny. Ale przede wszystkim kulturze greckiej Europa zawdzięcza refleksje nad człowiekiem. Grecki archetyp człowieka wskazuje na powiązanie wolności i sumienia z prawdą. Było to odkrycie podmiotowości człowieka.⁵¹

Rzymianom Europa zawdzięcza jeszcze bardziej wzbogacony system prawa oraz idee jednego cesarstwa rzymskiego, jednego imperium wzorowanego na *imperium romanum* oraz imperium Aleksandra Wielkiego. Choć nigdy w pełni idea jednego europejskiego organizmu nie została zrealizowana, będzie ona ciągłym snem i pragnieniem kolejnych dyktatorów czy mocarstwowych władców Europy. Na przełomie III i IV w. dokonano pierwszych kodyfikacji prawa rzymskiego i powstały wielkie zbiory prawnej tradycji, jak choćby *Codex Theodosianus* (408) czy *Codex Iustinianus* (533), zawierający zbiór około 4600 konstytucji cesarskich, które przez wieki były dla Europy wzorem kultury prawnego postępowania. W XVI w. zbiór ten otrzymał nazwę *Corpus iuris civilis*.⁵² Specyfiką prawnej kultury europejskiej, zapoczątkowanej około 600 lat a.n. Ch. przez Anaksymandra, jest właśnie to, że prawo stanowiło wartość ze względu na funkcję regulującą życie społeczne. Prawo w kulturze europejskiej jest specyficzną „wartością”; jest wspólną własnością funkcjonującą niezależnie od religii czy systemów władzy. Nie stanowi ono ciężaru, lecz pomaga w życiu.⁵³

Tradycja biblijna, jako jedno ze źródeł europejskiej kultury, widzi prawo jako dar dla narodu wybranego, który otrzymał go na Synaju, aby mądrością i umiejętnością błyszczał wśród innych narodów. Jest to również dziedzictwo europejskiej kultury prawnej, obliczonej na wspólną troskę przyjęcia i przestrzegania prawa.⁵⁴ R. Sobański nie waha się pisać: „Bo też historia Europy to historia jej prawa. Samo pojęcie Europy jest w pierwszym rzędzie pojęciem historycznym, a jej kształt wyznacza nie geografia, lecz prawo. Prawo, które Europejczycy tworzą, wciąż stawiając sobie pytanie: co to jest słuszne prawo, jak je poznać i jak je zrobić. (Trzeba było je robić, bo postrzegano je jako warunek przeżycia). Tak było w czasach, gdy wokół basenu Morza Śródziemnego kiełkowało to, co dało początek Europie i jej cywilizacji, tak jest dziś, gdy na kilku poziomach kształtuje się prawo Europy. Dzieje się tak dlatego, że „Europa powstała i wciąż tworzy się w wyniku napięć. «Europa» to

⁵¹ R. Buttiglione, *Nasze europejskie dziedzictwo, nasze pojmowanie wolności*, w: *Kultura i tożsamość*, s. 28–29.

⁵² O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1973, s. 392.

⁵³ R. Sobański, *Prawo jako wartość*, *Prawo Kanoniczne* 42 (1999) nr 3–4, s. 11–13; tenże, *Prawo w Europie*, *ŚSHT* 31 (1998), s. 145–156.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 24–26.

zawsze na małej przestrzeni wielość i konfrontacja narodów i ich kultur, ale także otwartość i chłonność na «dialog wartości». [...] Do kultury prawnej należą też prorocy, których nie brakło – od nawołującego do «wymierzania w bramę sprawiedliwości» Amosa do *Evangelium vitae* Jana Pawła II. Kulturę prawną tworzą nie tylko prawnicy. Klasycy europejskiej myśli prawnej to wcale nie prawnicy: Platon, Arystoteles, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Franciszek de Vitoria, Leibniz, Rousseau, Kant, Hegel, Jan Paweł II... Nie umniejsza to roli prawników, od rzymskich po współczesnych, ale dowodzi przekonania, że prawo to rzecz nas wszystkich, że prawo to wartość”.⁵⁵ Należy dodać, że prawo skodyfikowane zakłada pewne odniesienie do powszechnego obyczaju, podobnej interpretacji lub właściwego sposobu stosowania tego prawa. Szeroko ujmując zagadnienie „świadomości powszechnej”, prawo jako zasada jedności funkcjonuje w pewnej niszy kulturowej. Takie przekonanie o pewnym porządku funkcjonującym w łonie Europy, o „normach zbiorowych” spotykamy też w rozważaniach o Europie u J. Ortegi y Gasset, który stwierdza: „Istniała na świecie rozległa i potężna społeczność – społeczność europejska – która jako taka ukonstytuowana była przez podstawowy porządek zawisły od skuteczności pewnych ostatecznych instancji: intelektualnego i moralnego credo Europy”.⁵⁶

4. Europa chrześcijańska

Na kulturę grecko-rzymską, która rozwijała się w ramach politycznego systemu *imperium romanum* nałożyło się chrześcijaństwo. Był to czynnik niezwykle istotny, który kształtował kulturowe oblicze Europy. Przenikał on wszystkie dziedziny życia. Od obyczajowości codziennej, od sztuki ludowej poprzez wszystkie systemy edukacji aż po wzniosłą, wysublimowaną sztukę słowa, obrazu, architektury, rękodzieła czy religijnej muzyki. Kulturowe, artystyczne dziedzictwo chrześcijańskie jest powszechne. Będąc w formie bardzo różnorodne, przekazuje te same prawdy o nadprzyrodzonym przeznaczeniu człowieka. Dlatego chrześcijańskie, europejskie dziedzictwo kulturowe w istotnym sensie nie jest podzielone na poszczególne narody, chociaż rodziło się w różnych tradycjach narodowych. Źródłem, obok twórczej inwencji artysty, jest teologia profetyczna, która ujmuje rzeczywistość w świetle biblijnego

⁵⁵ Ibidem, s. 23–24.

⁵⁶ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, w: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 748–749; „Rzeczywistość zwana prawem nie kończy się na formule jego przepisów. Rozciąga się ona znacznie dalej i czasami nie da się, bez popadania w fałszującą abstrakcję, odciąć jej od całości życia zbiorowego, którego jest ważną częścią”, ibidem, s. 733. Np. „prawo zwyczajowe” w postaci niepisanej zasady: „Obowiązkiem każdego obywatela rzymskiego jest zachowywać się tak, aby Rzym mógł trwać”, ibidem, s. 735.

objawienia. Z tego otwarcia się człowieka na tajemnicę Jezusa Chrystusa rodził się europejski świat jedności oraz różnorodności. Możliwe jest to poprzez jedność elementów konstytuujących i innowacyjnych, religijnego doświadczenia judaizmu oraz nowej nauki przekraczającej ducha prawa, kulturowej atmosfery hellenizmu, klasycznej, powszechnej również w sferze politycznej jedności przy „narodowej” różnorodności. Jedność wyznaczał też najpierw język grecki, a następnie łaciński, który pochodził od *Deus christianorum, vita Christi* i *cultura animi in Christo*.⁵⁷

Kultura grecka była religijna, lecz przenikał ją duch determinizmu. Człowiekowi zaś, nie mającemu możliwości przeciwstawienia się przeznaczeniu, pozostała *amor fati*. Chrześcijaństwo poprzez głoszenie wcielenia, śmierć i zmartwychwstania wyznacza nową historyczną perspektywę wpływu czasu jako wypadkową przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości. Ale pośród powszechnego doświadczenia przemijalności, kruchości nawet życia, chrześcijaństwo głosi zasadę trwania, bytowania. Pojawiają się dwa pierwiastki w postaci nieustannej zmiany, ale i rzeczywistości, która jest podłożem trwałym wszelkich przemian. Podobnie jest z człowiekiem. Jest on jednością tego, co zmienne, ale i tego co trwałe, powszechne, wieczne. Człowiek jest stworzeniem, jak i cały świat, ale jego naturę konstytuuje też *logos* czyli rzeczywistość duchowa. To dzięki tej stałej, wiecznej rzeczywistości człowiek potrafi poznawać, a także organizować otaczającą go rzeczywistość stworzoną, nie wyłączając samego siebie. W samym człowieku spotykamy jedność natury fizycznej oraz duchowej. Natura ta jednak nieustannie wykracza poza to, co przemijalne, nastawiona na niezmienną prawdę, na odkrywanie i wybieranie dobra. Do realizacji potrzebne jest więc poznanie, minimum racjonalności, które rozpoznaje dobro, idąc za nim, wybierając dobro porusza się w sferze wolności. Trzeba było ujawnić te źródła jako antropologiczne podstawy europejskiej kultury. Można je również dobrze wywodzić w sposób filozoficzny, jak i teologiczny. Wynika to również z natury człowieka, o czym mówi Arystoteles, jak i z chrześcijańskiego objawienia od Księgi Rodzaju poczynając, a na Apokalipsie kończąc.⁵⁸

Chrześcijaństwo jest jedno, ale dychotomicznie ujmując kulturowe różnice ma swoje bizantyjskie i łacińskie oblicze. Bizancjum nie jest mniej europejskie niż łacińska *christianitas*. Niemniej współczesny duch europejski bliższy jest tradycji zachodniego chrześcijaństwa i z niego wyrasta. Ale od czasu reformacji zachodnie chrześcijaństwo ma żywe protestanckie i katolickie oblicze. Analizując tradycję katolicką, można wskazać na istotne pierwiastki europejskiego ducha jako jedności różnorodności, jako syntezy przeciwieństw. Po-

⁵⁷ O. Gonzalez de Cardedal, *Kultura a chrześcijaństwo*, przeł. L. Balter, Comp 96 (1996) nr 6, s. 29–37.

⁵⁸ Ibidem, s. 37–39.

zorny paradoks oddaje pewien katalog jedności: tego co boskie i ludzkie, tego co świeckie i sakralne, tego co duchowe i doczesne, tego co uniwersalne oraz partykularne. Kultura europejska to „gra przeciwieństw i tożsamości”, elementów etnicznych, ale we wspólnocie.⁵⁹ Chrześcijaństwo raz łączy te pojęcia, innym razem rozdziela. Jak choćby to, co wieczne z tym, co doczesne. Bóg jest wieczny i ponad stworzeniem, człowiek jest kruchy i przynależy do świata. Jednakże w Jezusie Chrystusie, Bóg i człowiek jest jedno. Inne ujęcie człowieka pozwala widzieć go „prochem”, istotą stworzoną, „zwierzęciem rozumnym”, jednak na obraz i podobieństwo Boga. Wspólnota Kościoła powszechnego jest jedna, ale właściwie nie istnieje poza kościołami lokalnymi.⁶⁰ Chrześcijaństwo nie toleruje bytowego monizmu. W wielu sytuacjach nie zgadza się na łączenie tego, co wieczne z tym, co doczesne. Sztandarowym przykładem jest tu tradycja Kościoła łacińskiego, a zwłaszcza konfliktu między papieżem a cesarzem o władzę. Na Wschodzie cesarz czuł się zwierzchnikiem Kościoła. Podobnie od cara Piotra I było z prawosławiem. Protestantyzm podporządkował się władzy świeckiej, podobnie anglikanizm. Natomiast Kościół katolicki, zachowując autonomię, nie pozwolił na jedność Kościoła oraz państwa, np. Kościół pozostał hierarchiczny, a państwo stało się demokratyczne. Była to obrona religii przed ideologią. Sfera świecka zaś jako państwo nie stała się strukturą religijną, nie przerodziła się w teokrację i organizuje się według własnych praw. Wzajemne relacje polityki i religii znalazły odzwierciedlenie w tzw. sporze o inwestyturę (1057–1122), hamując dążenia do absolutyzmu władzy. Jeżeli nawet w praktyce w różnych okresach dziejów Europy spotykamy absolutystyczną władzę, to jednak zdawano sobie sprawę z trudności uzasadnienia takiego stanu rzeczy. Europa jest fenomenem doczesnym, jednak wewnątrznie dzieli ją opozycja „Ołtarza i Tronu, czyli Kościoła i Państwa”.⁶¹ Państwo winno być otwarte na różnorodne kultury regionalne, narodowe, na różne języki, style artystyczne, podobnie jak Kościół. Obie instytucje winny chronić przestrzeń wolności tak, by umożliwiać rozwój jednostek i społeczeństw w ramach kultur narodowych. Kościół popiera dialog kultur na poziomie mikrokultur, by stworzyć jeszcze bogatszą niż dotychczas makrokulturę, a nawet megakulturę europejską, która potrzebna jest światu.⁶²

Jedność autonomicznych podmiotów Kościoła i państwa wyznacza jedynie etyka, która prowadzi do praw człowieka i podstawowych wolności, w tym i religijnej. Jest to uniwersalistyczna podstawa uznająca osobę ludzką za rozumną i wolną, odpowiedzialną, otwierająca drogę do moralnej doskona-

⁵⁹ W. Bartoszewski, *Kultura – moje miejsce*, w: *Kultura i tożsamość*, s. 47–49.

⁶⁰ R. Brague, *Europa a chrześcijańskie wyzwanie*, s. 13–16.

⁶¹ Cz. S. Bartnik, *Kompleks katolicki Europy?*, s. 37.

⁶² *Ibidem*, s. 40.

łości. Tak rozumiana Europa to chrześcijański etos i logos. Poprzez chrześcijan Bóg wchodzi w historię, ale nie uświęca historii, lecz ludzi. Ludzie ci tworzą Kościół, który jest miejscem zbawienia, który z pomocą Ducha zachowuje pamięć tego, co było *in principio*, faktu Wcielenia, śmierci Jezusa i Jego zmartwychwstania, przez co głosi nadzieję na nieskończoną przyszłość. Szczególnie często wielu narodom Jan Paweł II, w wizji człowieka inspirowanej przesłaniem chrześcijańskim, w swym nauczaniu przypomina o „chrześcijańskich korzeniach Europy”. Pamięć początków pozwala na odnalezienie sensu terażniejszości, które posiada realne rozróżnienia, ale dąży do integracji. Ma to być powrót do korzeni chrześcijaństwa ponad kryzysami, które dezintegrują Europę⁶³ i procesami, które zamieniają ją jedynie w fabrykę „węgla i stali” albo jedno wielkie targowisko.⁶⁴ Taka wizja Europy była daleka ojcom założycielom Unii. Chodzi więc o pamięć wydarzenia, jakim było wcielenie Jezusa Chrystusa, które nadaje człowiekowi godność. Bóg wkracza w historię. Jan Paweł II, jako Następca Piotra, ukazując swoją wizję przyszłej Europy, nie będąc *ex professo* historykiem, ma ogromne wyczucie jej dziejów. W czasoprzestrzennych dziejach Europy, ale i świata, niewątpliwą cezurą wyznaczającą „pełnię czasu” było narodzenie Jezusa. Jan Paweł II, łącząc fakty historyczne z teologiczną interpretacją, wypełniając swoją misję nauczycielską, pisze: „Przez przyjście Boga na ziemię czas ludzki, mający początek w stworzeniu, znalazł swoją pełnię. [...] W chrześcijaństwie czas ma podstawowe znaczenie. W czasie zostaje stworzony świat, w czasie dokonuje się historia zbawienia, która osiąga swój szczyt w «pełni czasu» Wcielenia i swój kres w chwalebnym powrocie Syna Bożego na końcu czasów. Czas staje się, w Jezusie Chrystusie Słowie Wcielonym, wymiarem Boga, który jest wieczny sam w sobie. Z przyjściem Chrystusa rozpoczynają się «ostatnie dni» (por. Hbr 1,2), «ostatnia godzina» (1 J 2, 18), zaczyna się czas Kościoła, który trwać będzie do Paruzji (TMA 9, 10)”.⁶⁵ To wydarzenie nie pozwala na widzenie człowieka jedynie w opcji materialistycznej czy mechanistyczno-biologicznej. Te monizujące prądy są śmiertelne dla Europy. Prawda o Europie bliższa jest Rzymowi jako stolicy bałwochwalstwa cezara, ale i symbolicznie, ujmując związek *profanum* i *sacrum* jako krwawej chrzcielnicy Europy.⁶⁶ Człowiek nigdy nie może stać się środkiem do jakiegokolwiek celu. Jego życie jest nienaruszalne od poczęcia do naturalnej śmierci. Nauczanie papieża, wzywające do pamięci o chrześcijańskich korzeniach Europy, ma istotne znaczenie dla odnalezienia podstawowego kierunku, który nie pozwala złożyć nadziei tylko w tym, co

⁶³ Y. de Andia, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 22–28.

⁶⁴ T. Bert, „*Tworzyć Europę*” – *ale po co?*, ComP 60 (1990) nr 6, s. 91.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, w: *Wybór listów*, t. I, Kraków 1997, s. 174.

⁶⁶ Y. de Andia, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 29.

materialne. Co równie ważne, pozwala uchronić się od wiary w fałszywe, ziemskie mesjanizmy, które co jakiś czas uwodzą systemy polityczne.⁶⁷ Chrześcijaństwo, głosząc prawdę o Bogu Trójosobowym, prawdę o człowieku i jego przyszłości, pozostaje w kręgu wartości uniwersalnych, a zarazem twórczych społecznie.⁶⁸

Zakończenie

Przyszła Europa nie może być sztucznym tworem, jakimś tylko ideologicznym pomysłem, musi wyrastać organicznie, ewolucyjnie, mając fundamenty w przeszłości. Inaczej będzie tylko zawieszonym w próżni niestabilnym tworem na podobieństwo „anty-Europy” jaką próbowano zbudować na fundamencie ideologii marksistowskiej.⁶⁹ Spustoszenie duchowe Europy, jakie zaczęło się od czasu renesansu poprzez eliminację chrześcijaństwa z społecznego, politycznego życia, doprowadziło do ateizmu. Wobec tego powstawały ateistyczne ideologie człowieka i świata. Konsekwentnie ateizm prowadzi do totalitaryzmu, sekciarstwa, podziałów, nierówności, pesymizmu życia. Ateizm nie generuje wystarczająco mocnych norm moralnych, koniecznych w systemie państwa demokratycznego.⁷⁰

W takim rozważaniu elementów konstytutywnych, nie stojąc na pozycji dualizmu bytowego, bowiem Europa rodzi się ze źródeł kultury Jerozolimy, Aten i Rzymu, Europa zachowa swą tożsamość jedynie jako jedność tego, co materialne, ale i tego, co niewidzialne. Szukając jedności, należy ciągle pamiętać o mnogości, różności, inności elementów kultury europejskiej. Europa nie stoi wobec alternatywy: Atena czy Jerozolima, racjonalność albo duchowość. Nie zacierając granic, Europa winna być miejscem pokoju tego, co doczesne i tego, co wieczne, duchowe. Bez względu na to, jak trudne może być to zadanie. W perspektywie eschatologicznej chrześcijanie muszą być przygotowani nawet na apokaliptyczną walkę oraz męczeństwo, dzieląc los Kościoła, który na wzór Chrystusa jest „znakiem sprzeciwu” i będzie prześladowany do końca świata.⁷¹ Kościół dla Europy nie jest fundamentem, ale ma znaczenie współtwórcze dla *eurogenезy*, *eurowiedomości*, *eurolologii* oraz *europraktyki*.⁷² Starożytni Grecy mówiliby o harmonii wzajemnie dopełniających się

⁶⁷ Ibidem, s. 35–36.

⁶⁸ Cz. S. Bartnik, *Kompleks katolicki Europy?*, s. 47.

⁶⁹ Ibidem, s. 39.

⁷⁰ Ibidem, s. 45.

⁷¹ Y. de Andia, *Chrześcijańskie korzenie Europy*, s. 33: „Obecna rzeczywistość jest nadal rzeczywistością walki duchowej. [...] Walka ta będzie walką «dwóch miast», Babilonu i Jerozolimy w Państwie Bożym św. Augustyna, to znaczy walka «dwóch miłości», miłości do samego siebie i miłości do Boga”.

⁷² Cz. S. Bartnik, *Kompleks katolicki Europy?*, s. 48.

elementów tworzących Europę jako antropogenezę rozumianą w sensie rozwoju świadomości godności człowieka, społeczeństw i narodów Europy. Religijny człowiek rozumie przez to osobowy związek człowieka z Bogiem oraz wspólnotę pomiędzy ludźmi.⁷³

Dlatego od tego momentu, gdy pojawia się chrześcijaństwo jako element konstytutywny, kształtujący kulturę we wszystkich jej wymiarach, nie istnieje już Europa poza chrześcijaństwem. Istotne dla dziejów Europy było to, że nawracane ludy, mieszkające na krańcach imperium, różniły się między sobą. Chrześcijaństwo jednoczyło, ale nie na tyle, czy nie w ten sposób, by zniwelować różnice etniczne. Pomimo walki Kościoła z pogańskimi wierzeniami i zwyczajami, w dalszym ciągu pozostawały różnice mentalności „barbarzyńskich” ludów, nie ginęła wielość języków oraz tradycji lokalnych. Był to grunt dla korzeni przyszłych kultur narodowych, tworzących bogatą w treści i kształcie cywilizację europejską.

Jacques Delors, w katedrze w Strasburgu 7 grudnia 1999 r., powiedział m.in.: „Będąc przewodniczącym Komisji Europejskiej, odczuwałem imperatyw wewnętrzny, aby ponownie nadać kierunek i znaczenie zbiorowemu działaniu oraz wezwać do obdarzenia Europy duszą. Dodałem do tego zdanie: «Przegramy, jeśli w ciągu dziesięciu lat nie zdołamy nadać Europie jakiegoś głębszego znaczenia, dać jej duszy i duchowości» [...] chrześcijaństwo ma do ofiarowania przede wszystkim mądrość, która karmi się chrześcijańską wizją człowieka oraz apel do odnowy przy zachowaniu wierności wartościom, wypływającym z Ewangelii”.⁷⁴ Przeszość jest taka, że bez sensu jest szukanie Europy poza chrześcijaństwem. Europa albo będzie „Europą ducha”, albo nie będzie jej wcale.⁷⁵

ZUSAMMENFASSUNG

In vielen Publikationen in Bezug auf Europa und das Integrationsprozess wird der Begriff „europäischer Geist“ verwendet. Es gibt deshalb das Bedürfnis, den Inhalt dieses Terms zu explizieren. Dieser erweist sich bei der Suche nach der Identität Europas als brauchbar und kann eine wesentliche Prämisse bei der Wahl des Modells vom zukünftigen Europa, vom Europa des 21. Jh., darstellen. Der Papst Johannes Paul II. zeigt eindeutig auf den fundamentalen Wert, auf den Wert vom „europäischen christlichen Geist“. Dagegen scheinen Politiker, besonders die der laizistischen

⁷³ R. Brague, *Europa a chrześcijańskie wyzwanie*, s. 17–21. Były przewodniczący Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy w latach 1963–1966, stwierdził: „To, co stanowi spoiwo całej Europy i pozwala jej znaleźć jedność, to wspólne dziedzictwo duchowe oraz cywilizacja skoncentrowana na człowieku, inspirowana humanizmem chrześcijańskim i humanizmem wyrosłym z renesansu i oświecenia”, cyt. za: J. Doré, *Duch Europy*, Biuletyn OCIPE 49 (2001) nr 6, s. 5.

⁷⁴ Ibidem, s. 3.

⁷⁵ Ibidem, s. 3–4.

Linken, diese Quelle bewusst zu ignorieren. Die geschichtlich-kulturellen Ereignisse zeigen jedoch eindeutig die christliche Identität Europas. Allerdings umfasst Europa nicht nur das Christentum, sondern viele andere kulturelle Elemente. Deswegen soll beim Reden über die Identität Europas hinzugefügt werden, dass man Europa nicht definiert, sondern beschreibt. Man muss es beschreiben, indem man ihre wichtigsten konstitutiven Elemente berücksichtigt. Ganz allgemein gesagt, ist Europa ein Phänomen der „Einheit in Verschiedenheit“. Die Tradition reicht zu den Entstehungsquellen Europas zurück, welche die Kulturen von Jerusalem, Athen und Rom umfassen. Alle diese Quellen wurden von der christlichen Lehre durchdrungen. Es ist also unmöglich, nach einem „europäischen Geist“ außerhalb des Christentums zu suchen, des christlichen ethischen Systems sowie des christlichen Verständnisses der Wirklichkeit des Menschen und seiner sozialen Beziehungen, zu suchen.

Ks. JANUSZ MARIJAŃSKI
Wydział Nauk Społecznych KUL
w Lublinie

RELIGIA I MORALNOŚĆ W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM: WSPÓŁZALEŻNOŚĆ CZY AUTONOMIA?

Słowa kluczowe: religia, moralność, społeczeństwo, współzależność, autonomia.
Schlüsselworte: Religion, Moral, Gesellschaft, Interdependenz, Autonomie.

1. Religia i moralność – wzajemne relacje

W społeczeństwach przednowoczesnych religia cieszyła się ogromnym autorytetem, poprzez nią wcielał się w życie codzienne określony porządek wartości i norm, który był swoistym imperatywem społecznym. Religia to był „parasol ochronny” nad wszystkimi dziedzinami życia indywidualnego i społecznego. Nadawała ona życiu społecznemu znaczenie i sens, pełniła ważną rolę interpretacyjną w odniesieniu do zjawisk dostępnych naszemu doświadczeniu. Działające w tych społeczeństwach instytucje wyznaczały przebieg życia, role społeczne wraz z ich oczekiwaniami, społeczne interakcje. Wymiary sensu życia moralnego nie musiały być definiowane na nowo każdego dnia, mieściły się niejako w przypisanych wzorach zachowań. Społecznie ważne interakcje przebiegały często w sposób bezrefleksyjny i quasi-automatyczny. Nie znaczy to jednak, że tradycja w całej swojej różnorodności może być pojmowana w sposób całkowicie statyczny. Wyznaczała ona jednak wyraźne linie czasowe i przestrzenne dla dokonującej się zmiany (zmiana kontrolowana). Tradycja moralna była mocno powiązana z religią, obie miały oparcie w tej samej strukturze społecznej.

Wartości moralne należały do oczywistości życia zbiorowego. Wiele aspektów życia indywidualnego i zbiorowego było interpretowanych na sposób religijny. W tradycyjnych społeczeństwach ludzie akceptowali to, co religia podawała do wierzenia za pośrednictwem Kościoła. Nawet jeżeli nie znali

wszystkich dogmatów i norm moralnych głoszonych przez Kościół, nikt w zasadzie nie podważał wprost jego nauczania. Dystansowanie się od nauk i przykazań kościelnych groziłoby utratą przynależności do Kościoła. Religijność i moralność nie stanowiły oddzielnych sfer życia, obie były włączone w całość kształt życia społecznego. Co więcej, były najwyższym gwarantem jednolitego, sensownego – odczuwalnego jako prawomocny – porządku społecznego.

W warunkach modernizacji społecznej nastąpiło oddzielenie sfery sakralnej od świeckiej, religijności od moralności. Polityka, gospodarka, nauka, kultura i inne dziedziny życia społecznego uzyskiwały swoją niezależność od religii i moralności chrześcijańskiej, wypracowywały własne systemy regulacji i legitymizacji swoich działań. Mandat interpretacyjny religii uległ poważnemu osłabieniu. W nowoczesnych społeczeństwach nie ma już jednego, ogarniającego wszystkie dziedziny życia systemu wartości i norm. Życie społeczne w coraz większym zakresie jest kierowane i koordynowane różnorodnymi zasadami pragmatycznymi, nie związanymi z religią i moralnością. Proces ten można określić jako przejście od całościowego i monocentrycznego porządku do spluralizowanego życia społecznego. W sekularyzujących się społeczeństwach jednostki uzyskiwały możliwość wyboru określonych elementów z doktryny chrześcijańskiej, wraz ze swoistym „prawem” dystansowania się wobec Kościoła jako instytucji. Kontury tego, co chrześcijańskie, stały się mniej określone, bardziej zróżnicowane, mniej ukościelnione, bardziej pluralistyczne.

W całej Europie obserwuje się wciąż trwający proces sekularyzacji. Oznacza on przede wszystkim deinstytucjonalizację religii, czyli proces odkościelnienia („Entkirchlichung”). Kościoły tracą swoją moc wpływania na postawy ludzkie i życie społeczne. K. Gabriel rozpatruje odkościelnienie na trzech płaszczyznach jako:

- a) wyzwalanie się lub dystansowanie się jednostek od dogmatów wiary, przepisów rytualno-kultowych i wzorów zachowań sankcjonowanych przez Kościoły (zmniejszające się uczestnictwo w zinstytucjonalizowanej religii);
- b) wyzwalanie się subsystemów i instytucji politycznych, gospodarczych, naukowych i wychowawczych spod wpływów Kościoła;
- c) utrata znaczenia, a nawet rozpad kościelnie określonych, religijno-symbolicznych form integracji społecznej.¹

Dokonujące się gwałtowne przemiany społeczne i kulturowe oddziałują na religię i Kościoły. Mówi się zarówno o kryzysie religii, jak i o jej odrodzeniu (renesansie) w ponowoczesnym świecie. Religia znajduje się jakby na rynku różnorodnych ofert stojących do dyspozycji jednostki. Sama religia

¹ K. Gabriel, *Zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Entprivatisierung. Zur Widersprüchlichkeit der religiösen Lage heute*, w: *Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*, hrsg. von. K. Walf, Luzern 2000, s. 10–11.

– a tym bardziej Kościoły – funkcjonuje jako wyodrębniony sektor społeczeństwa, z własnymi kodami i prawami (tzw. subsystem). Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, ruchomej, nieokreślonej, „mozaikowej”, niezinstytucjonalizowanej religijności (np. ezoteryzm, New Age). To, co chrześcijańskie nie utożsamia się już z religijnością zinstytucjonalizowaną czy z religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne nurty życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach.

W warunkach sekularyzacji zinstytucjonalizowana religia traci częściowo swoją moc integracyjną w wymiarach społecznych. Niezależnie jednak od tego procesu, na poziomie semantyki religijnej dominuje jeszcze jej kościelne ujęcie. Większość osób w badaniach socjologicznych, określając swój stosunek do tego, co religijne, odwołuje się do tradycyjnej semantyki religijnej. Im bardziej ścisła jest więź z Kościołem, tym częściej badani określają się jako religijni, im ta więź jest słabsza – tym rzadziej. Niemniej pole religijne zmienia się wyraźnie, a zwłaszcza jego struktura wewnętrzna. Kościół nie jest już monopolistą w określaniu tego, co religijne. W strukturze pola religijnego następuje przesunięcie ku jednostce, która coraz częściej określa swoją religijność we własnym zakresie, na „własną rękę” („Bastelreligion”). Równocześnie coraz wyraźniej działają na „religijnym rynku” nowe ruchy religijne, oferujące alternatywne style życia religijnego i moralnego w stosunku do tradycyjnych Kościołów.²

Socjologowie religii są dzisiaj nieco bardziej niż w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych czy siedemdziesiątych ostrożni w diagnozowaniu i prognozowaniu religijności w społeczeństwach współczesnych. Obok wciąż bardzo eksponowanej tezy sekularyzacyjnej wskazującej na stały spadek znaczenia religii w społeczeństwie, coraz częściej socjologowie odwołują się do tezy indywidualizacyjnej (np. K. Gabriel), a nawet do tezy deprywatyzacji religii (np. J. Casanova).³ Nie można zaprzeczyć, że w Europie Zachodniej, a także w krajach postkomunistycznych dokonuje się proces zmniejszania się wpływów religii i Kościołów zarówno na płaszczyźnie makro-, jak i mikro-strukturalnej, ale współcześnie rzadko kto podtrzymuje tezę o zanikaniu wpływów religii w postaci linearnej, aż po jej poziom zerowy. Nie brakuje dowodów empirycznych na spowolnienie procesu sekularyzacji. Stawia się coraz częściej pytania, czy „proces przemian religijnych przebiega *de facto* po krzywej, innymi słowy: czy po zaniku nie następuje, ewentualnie czy nie będzie

² Ibidem, s. 18–21.

³ Ibidem, s. 9–10.

następować, faza stopniowego wzrostu?”⁴ Mówi się zarówno o sekularyzacji, jak i desekularyzacji.

W społeczeństwach współczesnych jednoznaczne związki przyczynowo-skutkowe między postawą religijną i moralną ulegają zakwestionowaniu. Wielu ludzi, którzy odeszli od katolicyzmu, postępuje w sposób godny aprobaty moralnej. Odrzucenie Boga nie staje się automatycznie przyczyną niemoralnego życia, podobnie zresztą jak wiara religijna nie gwarantuje postępowania moralnie dobrego. Ludzie odchodzą powoli od opinii, że wartość moralna człowieka utożsamia się z wyznawaniem przez niego światopoglądem religijnym, a dobrymi w sensie moralnym mogą być tylko wierzący lub uczęszczający do kościoła. Religia w formach zinstytucjonalizowanych traci częściowo swój potencjał integracyjny, nie jest podstawą wspólnego systemu wartości i norm moralnych. Współdziałanie przekształca się w autonomię, a nawet konflikt wartości.

Jest to z jednej strony przejawem szerszego procesu przekształcania się polisferycznego charakteru wartości religijnych w monosferyczny, czyli zacieśniania rozległego zakresu funkcji pełnionych przez wartości religijne, z drugiej zaś pogłębiającej się tolerancji między wierzącymi i niewierzącymi. Kościoły mogą być traktowane jako pozytywne instytucje wychowania moralnego, ale nie obejmują całokształtu życia moralnego nawet swoich wyznawców. Moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenia, staje się coraz bardziej sprawą autonomicznego, indywidualnego sumienia. W społeczeństwach pluralistycznych nie ma jednej homogenicznej moralności, lecz istnieją różnorodne moralności. Pluralizm życia moralnego jest związany z ewolucją, którą F. A. Isambert nazywa przejściem „od religii do etyki”.⁵

Kryzys „małżeński” moralności i religii, którymi swoimi korzeniami sięga początków Oświecenia, nasilał się i obejmował coraz szersze kręgi społeczeństwa, prowadząc niekiedy do wyraźnego rozdziału: „świecka moralność dla jednych” i „religia dla drugich”. W skrajnych ujęciach traktuje się nawet religię i moralność jako przeciwieństwa i protestuje się przeciwko wszelkim wpływom religii w sferze życia moralnego, zwłaszcza o charakterze publicznym (np. usuwanie krzyży i innych symboli religijnych ze szkół publicznych, np. w Niemczech). Proponuje się zastąpić wychowanie religijne wychowaniem moralnym.⁶

Rozdział religii i moralności w społeczeństwach europejskich jest dość wyraźny, ale nie całkowity. Europejskie badania nad wartościami wskazują co prawda na pozytywną korelację pomiędzy moralnością i przekonaniem religij-

⁴ J. A. van der Ven, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, Lublin, 18–21 września 2001, pod red. M. Ruseckiego, K. Kaucha, Z. Krzyszowskiego, I. S. Ledwonia, J. Masteja, Lublin 2001, s. 185.

⁵ F. A. Isambert, *De la religion à l' éthique*, Paris 1992.

⁶ J. A. van der Ven, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa*, s. 18–19.

nymi w niektórych dziedzinach życia ludzkiego, ale są one niezbyt silne. Nawet wielu ludzi religijnych i należących do Kościołów dystansuje się mniej lub bardziej wyraźnie od moralności religijnej i od doktryny moralnej Kościołów. Teza, że związek pomiędzy religią i moralnością należy całkowicie do przeszłości, nie znajduje jednak uprawomocnienia w socjologii empirycznej. Badania socjologiczne w krajach wysoko zsekularyzowanych potwierdzają wpływ religii – aczkolwiek znacznie osłabiony – zarówno w sferze życia prywatnego, jak i publicznego.⁷ W badaniach nad wartościami w Austrii w latach 1990–1999 stwierdzono spadek aprobaty dla tzw. moralności życia („Lebensmoral”) w odniesieniu do takich kwestii jak przerywanie ciąży, rozwód, samobójstwa, eutanazja i to we wszystkich typach postaw wobec religii. Wraz z osłabieniem więzi z Kościołem spada aprobatą dla moralności życia.⁸

Socjologowie często podkreślają, że moralność w społeczeństwach wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie podlega daleko idącym przemianom. Mówi się o próżni moralnej, o kryzysie, o relatywizmie i permissywności, o upadku wartości itp. Źródła tego stanu rzeczy tkwią w samych jednostkach, w grupach pierwotnych (np. w rodzinie), w instytucjach społecznych i w całym społeczeństwie. Procesy sekularyzacji i pluralizacji społeczno-kulturowej sprawiają, że religia i moralność coraz częściej tworzą odrębne systemy regulacji ludzkich zachowań. Moralność, która była powiązana z religią historycznie, empirycznie i systematycznie, traci swoje ontologiczne podstawy w religii.⁹ Coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że można żyć bez Boga (i religii), a nawet można żyć lepiej. Religijne interpretacje życia ustępują miejsca świeckim (sekularyzm).

F. Fukuyama wskazuje na dość szczególne związki religii i moralności w nowoczesnych społeczeństwach. Według niego Amerykanie odwołują się do praktyk religijnych z przyczyn instrumentalnych. „Praktyki religijne zatem podtrzymywane są nie wskutek dogmatycznej wiary w objawienie, a dlatego, że religia stanowi dogodny język, w którym wyrazić można funkcjonujące w społeczeństwie zasady moralne [...]. Żadna religia nie uważa się jedynie za instrument ładu społecznego. Dwighta Eisenhowera wyśmiewano niegdyś za powiedzenie, że Amerykanie powinni chodzić do kościoła – jakiegokolwiek kościoła. Jednak w istocie wiele osób tak właśnie podchodzi do współczesnej religii. Czując się samotni i zagubieni, mając wrażenie, że ich życie jest chaotyczne, a ich dzieci potrzebują wartości i zasad, zwracają się do kościoła nie dlatego, że stali się prawdziwymi wyznawcami danej religii, a dlatego, że jest

⁷ Ibidem, s. 185–193.

⁸ H. Denz, Ch. Friesl, R. Polak, R. Zuba, P. M. Zulehner, *Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1990-2000*, Wien 2001, s. 153–157.

⁹ J. A. van der Ven, *Das moralische Selbst: Gestaltung und Bildung*, Münster 1999, s. 9–10. E. Dussel, *Ethik der Gemeinschaft*, Düsseldorf 1988.

to najdogodniejsze źródło zasad, ładu i więzi społecznych. Ten rodzaj praktyk religijnych nie przewyższa problemu miniaturyzacji moralnej, a może się nawet do niego przyczyniać. Z drugiej jednak strony jest to potężne źródło ładu społecznego wewnątrz jaskini. Ten rodzaj zdecentralizowanych praktyk religijnych prawdopodobnie nigdy nie zaniknie, właśnie dlatego, że są one dla społeczeństwa tak pożyteczne”.¹⁰ Religia jest więc do pewnego stopnia traktowana jako swoista rezerwa etyczna w społeczeństwie świeckim lub ma znaczenie, o ile przynosi jakieś korzyści („Co będę z tego mieć?”).

Kościół katolicki podkreślał dawniej – i czyni to obecnie – związek wiary i moralności, a właściwe życie moralne uznaje za warunek zbawienia. „Kościół nigdy nie przeczył, że także i człowiek niewierzący może być uczciwy i szlachetny. Każdy sam zresztą o tym łatwo się przekonuje. Wartości wiary nie da się wyjaśnić w szczególności potrzebami samej tylko ludzkiej moralności, choć właśnie wiara dostarcza możliwie najgłębszego jej uzasadnienia”.¹¹ Bez religii grozi społeczeństwu anomia, a nawet chaos moralny – głoszą często przedstawiciele Kościoła, upatrujący w przejawach nasilającej się patologii społecznej bezpośredniego wpływu obniżenia się poziomu religijności społeczeństwa lub rozluźnienia czy zerwania związków pomiędzy religią i moralnością. Wiara ma wymiar moralny, jest źródłem zgodnego z nią życiowego zaangażowania i zarazem takiego zaangażowania się domaga (VS 89). We współczesnym świecie, nacechowanym szerzącym się sekularyzmem, w którym wielu ludzi myśli i żyje tak, jak gdyby Bóg nie istniał, zaznacza się bardzo niebezpieczna i szkodliwa – z kościelnego punktu widzenia – dychotomia, która oddziela wiarę od moralności albo – lepiej się wyrażając – moralność od wiary. Bez wiary w Boga moralność traci swoje ostateczne podstawy.

Rzeczywiste postawy religijne i moralne ludzi współczesnych kształtują się w warunkach postępującego i radykalizującego się pluralizmu społeczno-kulturowego. „W dzisiejszym świecie nie ma już wielu obszarów z ustalonymi regułami postępowania, we wszystkich sferach życia możliwe są alternatywy, wszystko mogłoby być inne, wiele rzeczy można by robić inaczej. I każdy niemal stale musi dokonywać wyborów, musi podejmować decyzje. Supermarkety, z ich nieprzebraną ofertą, są symbolem nie tylko wyborów dokonywanych przy zakupach, lecz także wyborów życiowych. Pluralizm zmusza do dokonywania wyborów”.¹²

¹⁰ F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, tłum. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 219.

¹¹ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 142.

¹² P. Neuner, *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, w: *Chrześcijaństwo jutro. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, Lublin, 18–21 września 2001, s. 255.

W społeczeństwach ponowoczesnych rosnąca indywidualizacja, połączona z koniecznością wybierania spośród wielu wartości i norm, prowadzi zarówno do rozkładu porządku religijnego, jak i tradycyjnego porządku moralnego. Relację pomiędzy religią i moralnością ustala jednostka, która „we własnym zakresie”, według własnego uznania konstruuje swój świat (kosmos) wartości, w społeczeństwie, w którym ważne są wciąż nowe doznania („Erlebnisgesellschaft”) lub poszukiwanie przyjemnej zabawy („Spassgesellschaft”). Na różnorodnych „aeropagach” świata jest wielu dostawców wartości religijnych i moralnych. W rynkowej sytuacji jednostka stoi w obliczu wielości ofert i musi spośród nich wybierać.

Kościół stracił monopol w kwestiach moralnych i swoją ofertę aksjologiczną muszą konfrontować z innymi. Doktryna moralna Kościoła katolickiego napotyka na znaczny opór w dzisiejszym świecie, a niektóre jej elementy odnoszące się do moralności małżeńsko-rodzinnej wzbudzają kontrowersje nawet wśród katolików praktykujących. Jeżeli nawet w krajach zachodnich autorytet moralny Kościoła stracił na znaczeniu, a sytuację Kościoła opisuje się często w kategoriach „kryzysu” a niekiedy nawet i „zapaści”, to jednak zsekularyzowane społeczeństwa współczesne potrzebują wartości i norm, których same nie ustanawiają i nie są w stanie ustanawiać.¹³ Być może autorytet moralny Kościoła nie jest tak osłabiony, jak go zazwyczaj przedstawiają socjologowie.

W naszych rozważaniach pomijamy dyskusje teoretyczne nad relacją religii etyki (np. etyka zbawienia u M. Webera, poglądy wielu filozofów moralności wskazujących na niezależność etyki od Objawienia Bożego), czy rozważania historyczne nad relacją religii i moralności w społeczeństwach „prymitywnych”. Skupiamy się na relacjach religii i etyki (ściślej: religijności i moralności) istniejących w zbiorowej myśli i działaniu ludzi w społeczeństwie polskim w ostatniej dekadzie XX w. Chodzi nam o *nexus* tego, co religijne i tego co moralne w rzeczywistości społecznej.¹⁴ Czy w społeczeństwie polskim na przełomie wieków dokonuje się – podobnie jak w krajach zachodnich – daleko idący proces autonomizacji moralności, czyli uniezależnienia się jej spod wpływów religii i Kościoła katolickiego?

2. Religia i moralność w świetle badań socjologicznych

W społeczeństwie polskim istniały długotrwałe powiązania historyczne pomiędzy religią i moralnością, warunkujące wpływ religii na różne dziedziny

¹³ Th. Herr, *Patient Kirche. Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung*, Paderborn 2001, s. 98–99.

¹⁴ Autor składa serdeczne podziękowanie dr. hab. Krzysztofowi Zagórskiemu, dyrektorowi CBOS, za udostępnienie materiałów z sondażu CBOS z grudnia 2000 r.

życia, nawet luźno związane ze sferą religijną. W tradycyjnej kulturze ludowej religia stanowiła podstawę moralności. Obie były zasadniczym, uświęconym elementem infrastruktury społecznej. Religia dostarczała nadprzyrodzonej legitymizacji wartościom i normom moralnym. W katolicyzmie ludowym wierni mieli ugruntowane przekonanie o zależności postaw moralnych od postaw religijnych. Moralność jako szczególna forma reglamentacji społecznej, zakładająca rozróżnienie dobra i zła (działanie sumienia), pozostawała pod przemożnym wpływem religii. Wiara w Boga była traktowana jako niezbędny warunek postępowania moralnego. Moralność i religia stanowiły nierozdzielny całość. Bóg jako najwyższy prawodawca ustanawiał prawa, zadania zaś człowieka sprowadzały się do ich rygorystycznego przestrzegania. Niewiele pozostawało miejsca na osobistą odpowiedzialność i samorealizację.

Moralny wymiar religii docierał do katolika poprzez prawa i przepisy Kościoła. Kościół pretendował do roli obrońcy wartości moralnych, stosowanie się do jego nakazów i zakazów było koniecznym warunkiem uczciwego i porządnego życia. Tym bardziej dla dobrego życia moralnego człowiek potrzebował wiary religijnej. W tej perspektywie wiele nakazów rytualno-obrzędowych Kościoła, jak uczestniczenie w niedzielnej Mszy św., przystępowanie do spowiedzi wielkanocnej, niejedzenie mięsa w piątek, nabierało charakteru moralnego. Człowiek przestrzegający przykazań kościelnych mógł uważać się *ipso facto* za człowieka moralnie dobrego. Rozpowszechnione uznanie moralnych wartości katolicyzmu objawiało się również częściowo wśród obojętnych religijnie, a nawet niewierzących, akceptujących związek zasad moralnych z religią. Stąd wynikała aproba religijnego wychowania dzieci jako nieodłącznie związanego z wychowaniem moralnym.

Z jednej strony występują uwarunkowania historyczne, związane z dużym wpływem chrześcijaństwa na postulaty moralne ukształtowane w społeczeństwie polskim, zarówno w zbiorowości wierzących, jak i niewierzących (tendencja unifikująca) – ogólnoludzkie wartości moralne uznawane przez wierzących należą w podstawowym zarysie również do wartości uznawanych przez niewierzących, z drugiej strony dokonują się zmiany w zbiorowości ludzi wierzących, których poglądy i postawy moralne emancypują się spod wpływów religii. Przejmują oni wiele wartości upowszechnionych w środowisku społecznym, w którym żyją, nawet tych, które są w kolizji z tradycyjnym systemem moralnym religii. Uzasadniając standardy moralne, nie zawsze odwołują się do racji religijnych.

Rezultatem ścierania się tendencji unifikujących i różnicujących w zakresie powiązań religijności i moralności jest faktyczny układ korelacyjny postaw religijnych i moralnych, który można określać w trakcie badań empirycznych. Interesujący jest ten kierunek zależności, w którym religijność

traktuje się jako zmienną niezależną, a postawy moralne jako zmienną zależną. Chodzi tu o uwarunkowania w sensie warunku modyfikującego przebieg określonego zjawiska, nie zaś warunku niezbędnego i mającego decydujące znaczenie dla zaistnienia zjawiska. Zespół czynników warunkujących moralność jest niezwykle bogaty i skomplikowany. Religijność jest jednym z tych czynników.

Poglądy na relacje pomiędzy religią a moralnością obejmują ogromną skalę możliwości: od pełnej zgodności, poprzez częściową zgodność i częściową niezgodność, aż do przeciwstawności i sprzeczności. W jednych społeczeństwach związek między religią i moralnością słabnie, w innych ulega wzmocnieniu (np. w państwach islamskich). Generalne rozstrzygnięcie relacji „religia – moralność” jest utrudnione ze względu na wieloznaczność obu terminów. „Zdajemy sobie sprawę z tego, że i moralność, i religia to dwie całości o płynnych i spornych granicach [...] będziemy mówiąc o moralności cytowali normy czy oceny zaliczane raczej bezspornie do tej dziedziny, mówiąc zaś o religii będziemy mieli na myśli systemy wierzeń zakładające w każdym razie istnienie jakichś osobowych sił nadprzyrodzonych”.¹⁵ W rozważaniach empirycznych będziemy odnosić się do religii katolickiej w społeczeństwie polskim i głoszonej przez nią moralności. Jest ona elementem wielowiekowej tradycji narodowej Polaków.

W społeczeństwie polskim nasilają się procesy kwestionowania moralności religijnej, zarówno w życiu katolików selektywnych, krytycznych w stosunku do Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i w życiu katolików „odchodzących”, którzy kształtują swoją moralność niezależnie od religii. Jednocześnie zaznaczają się procesy wzmocnienia religijności w życiu katolików „pogłębionych”, którzy łączą religijność z moralnością w życiu codziennym. Ogólnie jednak zaznacza się rozziw pomiędzy religijnością na płaszczyźnie ogólnonarodowej (wiara narodu) i na płaszczyźnie życia codziennego (religijność przeżywana), zwłaszcza w dziedzinie moralności.¹⁶ Sekularyzacja spontaniczna i pluralizm społeczno-kulturowy przyczyniają się do zróżnicowania orientacji moralnych Polaków (etyczny pluralizm). W konsekwencji relacje między wartościami religijnymi i moralnymi nie zawsze układają się w „strukturę hierarchiczną”, w której wartości religijne dominują nad wartościami moralnymi. Często mamy do czynienia z układem poziomym, w którym nie istnieje relacja nadrzędności lub podrzędności pomiędzy wartościami.

Sposobem pozwalającym poznać związki orientacji moralnych i religijnych Polaków będzie wnioskowanie oparte na ich wypowiedziach co do słusz-

¹⁵ M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 445.

¹⁶ W. Piwowarski, *Teoria i metodologia badań nad religijnością polską*, w: *Religijność polska w świetle badań socjologicznych*, pod red. W. Piwowarskiego, W. Zdaniewicza, Warszawa 1990, s. 8.

ności lub niesłuszności zasad moralnych głoszonych przez etykę katolicką. Od końca lat pięćdziesiątych (badania S. Nowaka nad studentami warszawskimi) stawiano wielokrotnie respondentom pytanie: „Jaki jest Twój stosunek do zasad moralnych religii katolickiej?”

A – Zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością;

B – Wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, ale wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać jakimiś innymi zasadami;

C – Większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzam, a ponadto te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi;

D – Moralność religijna jest mi obca, ale niektóre zasady moralne katolicyzmu uważam za słuszne;

E – Zasady moralne są mi całkowicie obce;

F – trudno powiedzieć” (tab. 1).

Tabela 1. Stosunek Polaków do zasad moralnych katolicyzmu (dane w %)

Cechy demograficzno-społeczne	A	B	C	D	E	F	Brak danych	Liczba osób
1	2	3	4	5	6	7	8	9
Ogółem	22	27	44	4	2	1	–	1086
Płeć								
Mężczyźni	19	26	46	4	3	1	–	516
Kobiety	24	29	42	3	1	1	–	571
Wiek								
18–24 lat	14	32	49	5	1	–	–	155
25–34	18	28	41	7	5	–	–	192
35–44	21	28	47	2	–	1	–	208
45–54	17	27	48	4	3	1	–	234
55–64	21	32	44	1	1	–	–	124
65 lat i więcej	42	20	32	3	1	2	–	172
Stan cywilny								
Panna/kawaler	20	25	47	6	1	1	–	218
Mężatka/zonaty	20	28	45	3	2	2	–	725
Wdowa/wdowiec	34	27	31	4	1	1	–	143
Miejsce zamieszkania								
Wieś	24	30	42	3	2	1	–	399
Miasto do 20 tys.	26	38	32	3	1	–	–	127
20–100 tys.	22	26	42	4	3	2	–	222
101–500 tys.	20	25	50	2	3	–	–	197
501 tys. i więcej mieszkańców	16	19	54	9	1	1	–	141
Wykształcenie								
Podstawowe	30	28	36	2	2	2	–	295
Zasadnicze zawodowe	25	24	48	3	–	–	–	288
Średnie	16	29	47	6	2	–	–	416
Wyższe	16	26	46	5	7	–	–	85

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Grupa społeczno-zawodowa – pracujący	19	25	47	6	2	1	–	49
Kadra kier., inteligencja	12	34	43	8	3	–	–	109
Prac. umysł. niż. szczebla	12	23	59	2	3	1	–	87
Pracownicy fiz.-umysł.	20	28	44	6	2	2	–	94
Robotnicy wykwalifikowani	12	35	47	–	4	3	–	41
Rolnicy	25	34	37	4	–	1	–	70
Pracujący na własny rachunek	26	28	28	6	9	2	–	54
Bierni zawodowo								
Renciści	34	28	35	2	1	–	–	124
Emeryci	31	26	36	3	1	2	–	201
Uczniowie i studenci	16	21	55	8	–	–	–	74
Bezrobotni	14	28	55	1	2	–	–	119
Gospodynie domowe i inni	27	22	51	–	–	–	–	65
Pracuje w:								
– instytucji państwowej, publicznej	15	30	47	3	3	1	1	161
– spółce właścicieli prywatnych i państwowych	16	23	52	8	–	1	–	87
– sektorze prywatnym poza rolnictwem	17	32	42	4	4	1	–	203
– prywatnym gosp. rolnym	26	34	35	4	–	1	–	85
Dochody na jedną osobę								
Do 275 zł	21	34	42	1	1	1	–	162
276–399	26	29	39	2	1	2	–	103
400–549	21	29	45	2	1	1	–	212
550–799	21	23	46	5	4	1	–	157
Powyżej 799 zł	22	26	43	5	3	–	–	172
Ocena własnych warunków materialnych								
Złe	24	28	43	3	1	1	–	344
Średnie	20	28	44	4	3	1	–	518
Dobre	23	25	44	6	2	–	–	223
Udział w praktykach religijnych								
Kilka razy w tygodniu	52	21	23	–	3	1	–	65
Raz w tygodniu	30	32	35	2	1	–	–	532
1–2 razy w miesiącu	9	27	59	3	1	1	–	187
Kilka razy w roku	11	22	60	5	–	2	–	208
W ogóle nie uczestniczy	8	16	41	18	14	2	–	95
Poglądy polityczne								
Lewica	11	26	54	5	3	1	–	314
Centrum	20	27	47	4	2	–	–	301
Prawica	38	30	26	3	1	1	–	206
Trudno powiedzieć	25	27	42	3	2	2	–	265
Warunki materialne w ciągu roku								
Pogorszą się	23	33	39	4	1	1	–	302
Pozostaną bez zmian	23	26	45	3	2	1	–	599
Poprawią się	16	23	48	6	5	1	–	170
Udział w wyborach do Sejmu i Senatu 1997								
Tak	23	27	43	4	2	1	–	637
Nie	20	27	47	3	3	1	–	289
Udział w wyborach prezydenckich 2000								
Tak	22	26	44	4	1	1	–	793
Nie	21	29	43	2	4	1	–	280

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Sytuacja polityczna w ciągu roku								
Poprawi się	19	32	46	3	4	1	–	162
Pozostanie bez zmian	23	29	43	4	1	–	–	553
Pogorszy się	20	27	43	5	2	1	–	211
Sytuacja gospodarcza w ciągu roku								
Poprawi się	21	32	39	3	3	1	–	130
Pozostanie bez zmian	22	29	43	4	1	–	–	523
Pogorszy się	21	27	44	4	2	1	–	314
Jaki był dla Pana(i) osobiście rok 2000								
Dobry	19	28	43	6	3	–	–	365
Ani dobry, ani zły	23	27	44	3	1	1	–	419
Zły	24	28	44	2	2	1	–	301

Według ogólnopolskiego sondażu CBOS z grudnia 2000 r. 22% badanych dorosłych Polaków aprobowало pogląd, że zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością; 27% – że wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, ale wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać jakimiś innymi zasadami; 44% – większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzam, a ponadto te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi; 4% – moralność religijna jest mi obca, ale niektóre zasady moralne katolicyzmu uważam za słuszne; 2% – zasady moralne katolicyzmu są mi zupełnie obce; 1% – trudno powiedzieć. Około połowa badanych Polaków odznacza się ogólną akceptacją zasad moralnych katolicyzmu i niemal tyle samo prezentuje postawę krytycznej akceptacji. Tylko zdecydowana mniejszość kwestionuje całkowicie moralność katolicką.

Łącząc dwie pierwsze kategorie odpowiedzi otrzymujemy wskaźnik tych, którzy nie zgłaszają zastrzeżeń do zasad moralnych katolicyzmu (49%). Kobiety częściej niż mężczyźni akceptują zasady moralne katolicyzmu (różnica 8%); osoby w wieku 18–54 lat rzadziej niż w wieku powyżej 55 lat (różnica 16% pomiędzy najmłodszymi i najstarszymi respondentami); osoby będące w stanie wolnym w zbliżony sposób, jak i osoby żyjące w związkach małżeńskich (różnica 3%); mieszkańcy wsi i miast do 20 tys. częściej niż mieszkańcy miast powyżej 20 tys. (różnica między wsią i miastem powyżej 500 tys. mieszkańców – 19%); osoby z wykształceniem podstawowym częściej niż z wykształceniem wyższym (różnica 16%); rolnicy i pracujący na własny rachunek częściej niż pracujący z innych grup społeczno-zawodowych (różnica pomiędzy rolnikami i pracownikami fizyczno-umysłowymi – 24%); renciści, emeryci i gospodynie domowe częściej niż bezrobotni oraz uczniowie i studenci (różnica pomiędzy rencistami oraz uczniami i studentami – 25%); pracujący w prywatnym gospodarstwie rolnym częściej niż w pozostałych sektorach gospodarki (różnica krańcowych wskaźników – 21%); osoby mające niższe dochody na jedną osobę częściej niż mające wyższe dochody (różnica krańco-

wych wskaźników – 11%); określający swoje dochody jako złe częściej niż deklarujący średnie lub dobre dochody (różnica 4%); praktykujący kilka razy w tygodniu znacznie częściej niż w ogóle niepraktykujący (różnica 49%); osoby o poglądach prawicowych częściej niż lewicowych (różnica 31%); przewidujący pogorszenie się warunków materialnych w ciągu roku częściej niż przewidujący ich poprawę (różnica 17%).

Udział w wyborach do Sejmu i Senatu w 1997 r., udział w wyborach prezydenckich w 2000 r., ocena sytuacji gospodarczej i politycznej w ciągu roku, ocena roku 2000 – wszystkie te zmienne niezależne nie różnicowały opinii badanych osób o zasadach moralnych katolicyzmu. Wyższym poziomem aprobaty katolickiej doktryny moralnej charakteryzowały się kobiety, osoby starsze, mieszkańcy wsi i małych miast, osoby z wykształceniem podstawowym, rolnicy i pracujący na własny rachunek, emeryci i gospodynie domowe, osoby mające niższe dochody na jedną osobę, przewidujący pogorszenie się własnych warunków materialnych w ciągu roku, osoby o poglądach prawicowych. Najbardziej wyraźne zróżnicowanie w opiniach na temat zasad moralnych katolicyzmu wywołuje zmienna niezależna „praktyki religijne”. W miarę przechodzenia od kategorii praktykujących w dni powszednie do kategorii w ogóle niepraktykujących zmniejszają się regularnie odsetki osób aprobujących zasady moralne katolicyzmu. Pozytywna ocena przynajmniej niektórych zasad moralnych religii katolickiej przez niepraktykujących wskazuje na to, że zasady te należą w poważnym stopniu do ogólnego modelu kulturowego społeczeństwa polskiego.

Uznający zasady moralnego katolicyzmu za najlepszą moralność w 38% prezentują postawy zasadnicze; uznający wszystkie zasady moralne katolicyzmu za słuszne, ale domagający się ich uzupełnienia innymi zasadami – w 26%; uznający większość zasad moralnych katolicyzmu za słuszne, ale nie zgadzający się ze wszystkimi – w 23%, odrzucający moralność religijną – w 29% (postawy kompromisowe odpowiednio: 32,6%, 51,8%, 50,5%, 55,6%; postawy celowościowe: 20,1%, 17,6%, 19,8%, 15,9%). Deklarowanie pozytywnego stosunku do zasad moralnych katolicyzmu pociąga za sobą tylko nieznacznie wyższą aprobatę dla postaw zasadniczych i podobną aprobatę dla postaw celowościowych.

Aprobujący zasady moralne katolicyzmu bez zastrzeżeń deklarowali w 19,3% postawy prospołeczne, w 40,1% – kompromisowe, w 25,9% – egoistyczne i w 14,7% – niezdecydowane (aprobuje zasady moralne religii katolickiej, ale domagający się ich uzupełnienia innymi zasadami – odpowiednio: 22,2%, 50,6%, 20,9%, 6,4%; kwestionujące niektóre zasady moralne katolicyzmu: 16,6%, 43,2%, 33,8%, 6,4%; negujący moralność religijną: 20,6%, 34,9%, 42,9%, 1,6%). Pozytywny stosunek do zasad moralnych katolicyzmu

nie tyle sprzyja większej aprobacie postaw prospołecznych, ile raczej nieco wyhamowuje rozwój postaw egoistycznych. Osoby negujące moralność religijną częściej niż pozostałe skłaniają się ku nastawieniom egoistycznym.

Deklarowane zaufanie do ludzi tylko nieznacznie różnicuje się ze względu na stosunek do zasad moralnych katolicyzmu. Postawę egoistyczną: „nie należy wierzyć ludziom, ufać można tylko sobie” przyjmowało 20,6% badanych aprobujących bez zastrzeżeń zasady moralne katolicyzmu, 19,8% było domagających się jedynie dopełnienia tych zasad innymi zasadami moralnymi, 19,1% – kwestionowało niektóre zasady i 26,9% – odrzucało moralność religijną (postawę prospołeczną: „należy ufać każdemu człowiekowi, dopóki on sam nie zawiedzie oczekiwania” odpowiednio: 19,1%, 15,0%, 10,6%, 11,1%). Pozytywny stosunek do zasad moralnych katolicyzmu sprzyja kształtowaniu się postaw zaufania do ludzi i złagodzeniu postaw egoistycznych. Różnice procentowe nie są jednak zbyt znaczące.

Cechy społeczno-demograficzne różnicują poglądy badanych Polaków na znaczenie zasad moralnych katolicyzmu, prawdopodobnie w analogiczny sposób, jak i samą religijność. Natomiast aprobujące, kwestionujące ustosunkowanie się do tych zasad nie pociąga za sobą wyraźnego zróżnicowania w postawach zasadniczych i celowościowych oraz nieznaczne w postawach prospołecznych i egoistycznych, w deklarowanym zaufaniu do ludzi lub jego braku. Może to być uznane za jeden z przejawów procesu oddzielania się moralności od religii i jej autonomizowania się.¹⁷

Zbliżone wyniki uzyskano we wcześniejszych badaniach socjologicznych, zrealizowanych w środowiskach młodzieżowych i wśród pielęgniarek. Wśród maturzystów z sześciu miast 11,6% badanych opowiedziało się za zasadami moralnymi katolicyzmu jako najlepszą i wystarczającą moralnością, 30,9% – deklarowało, że uznaje zasady moralne religii katolickiej, ale odczuwa potrzebę ich uzupełnienia innymi zasadami, 45,0% – nie uznawało części zasad moralnych katolicyzmu (postawa krytycznej akceptacji), 8,7% – akceptowało tylko niektóre zasady, odrzucając generalnie moralność religijną, 2,1% – zakwestionowało całkowicie moralność religijną i 1,7% – nie miało zdania lub nie udzieliło odpowiedzi. Analogiczne dane dla maturzystów z Lublina kształtowały się następująco: 14,4%, 32,2%, 41,7%, 9,5%, 0,7%, 1,6%; dla

¹⁷ W sondażu CBOS z sierpnia 2001 r. skonstatowano dość wysoki poziom dezaprobaty dla niektórych zachowań codziennych: mężczyzna przepycha się pierwszy, nie przepuszczając kobiety – 88,3% (według określeń: zdecydowanie mnie to razi lub raczej mnie to razi); młoda osoba nie ustępuje miejsca stojącej obok osobie w starszym wieku – 94,3%; ktoś w czasie rozmowy żuje gumę – 72,7%; jakaś para całuje się i ściska w miejscu publicznym – 48,7%; ktoś opryskliwie, niegrzecznie odzywa się do klienta, petenta lub pacjenta – 93,4%; ktoś głośno rozmawia przez telefon komórkowy w środkach komunikacji, kawiarni i innych miejscach publicznych – 62,1%. *Aktualne problemy i wydarzenia (135). Komunikat z badań CBOS (sierpień, 2001)*, Warszawa 2001, s. 16.

studentów z Rzeszowa w 1996 r. – 24,8%, 33,5%, 37,3%, 3,8%, 0,6%, 0,0%, w 1999 r. – 20,2%, 38,1%, 34,7%, 5,2%, 0,6%, 1,2%; dla słuchaczek i słuchaczy szkół pielęgniarstwa – 19,3%, 37,3%, 36,7%, 3,6%, 1,2%, 1,9%; dla pielęgniarek z Chełma – 17,4%, 36,4%, 41,2%, 2,1%, 1,5%, 1,5%.¹⁸

Jest rzeczą interesującą, że studenci warszawscy w 1958 r. w podobny sposób odpowiedzieli na to samo pytanie: zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością – 16,1%; wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, ale wobec skomplikowania życia należy je uzupełniać jakimiś innymi zasadami – 28,7%; większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, ale nie zawsze ze wszystkimi się zgadzam, a te słuszne nie wystarczają człowiekowi – 37,2%; moralność religijna jest mi obca, ale niektóre zasady katolicyzmu uważam za słuszne – 13,2%; zasady moralne katolicyzmu są mi całkowicie obce – 3,8% (brak odpowiedzi – 1,0%). Około 80% badanej młodzieży studenckiej deklaroowało, iż uznaje w mniejszym lub większym zakresie normy moralne katolicyzmu, ale bądź odczuwa potrzebę ich uzupełnienia innymi normami, zgodnie z praktycznymi koniecznościami życiowymi, bądź też akceptuje tylko większość lub niektóre z norm etyki katolickiej.¹⁹

Według badań H. Świdry-Ziemby z lat dziewięćdziesiątych przytłaczająco większość młodych ludzi postrzegają religię jako „konstrukt” zawierający podstawowe etyczne przesłanie „miłości i pomocy innym”, jednak mówiąc o znaczeniu religii we współczesnym życiu badani podkreślali przede wszystkim jej rolę wspomagająco-terapeutyczną, nie zaś obligacje moralne, które są konsekwencją wiary. Takie jednowymiarowe potraktowanie religii – jako istotnego czynnika chroniącego jednostkę przed cierpieniem, osamotnieniem czy lękiem przed śmiercią – było wyłącznie charakterystyczne dla pokolenia okresu transformacji. Pokolenia wcześniejsze brały pod uwagę ten czynnik, ale towarzyszyła im świadomość, że religia nakłada na człowieka określone obowiązki i że to przede wszystkim stanowi o jej wartości. Badania empiryczne z drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych wykazały, że religia i moralność w świadomości młodzieży to dwa niezależne od siebie wymiary.

Z relacjonowanych badań socjologicznych wynika również, że młodzi ludzie określający siebie jako wierzących i praktykujących nie odróżniali się od tych, którzy sytuowali się na obrzeżach Kościoła (niepraktykujący, inaczej wierzący, wierzący na swój indywidualny sposób), przywiązywaniem szczególnej wagi do życia moralnego. W badaniach wcześniejszych taka różnica była widoczna i to na wysokim poziomie statystycznej istotności. Od pozosta-

¹⁸ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 199.

¹⁹ A. Pawełczyńska, *Treść, dynamika i funkcje postaw wobec religii*, w: *Studenci Warszawy. Studium długofalowych przemian postaw i wartości*, pod red. S. Nowaka, Warszawa 1991, s. 318–319.

łych badanych odbiegali znacznie tzw. głęboko wierzący. „Wynik obecny można więc potraktować jako wskaźnik nowego trendu świadomości pokoleniowej, w której «religia» i «moralność» wchodzą w inne pola znaczeniowe. Tak więc możemy stwierdzić, że religijność (wyrażona systematycznym praktykowaniem) nie podwyższa stopnia autokontroli, co sprzyja tolerowanemu permisywizmowi moralnemu”.²⁰

Badani w 1997 r. profesorowie wyższych uczelni w Polsce ustosunkowali się w następujący sposób do zasad moralnych katolicyzmu: zasady moralne katolicyzmu są najlepsze i wystarczające, by kierować się nimi w życiu – 27,7% badanych; większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, ale nie ze wszystkimi się zgadzam – 25,9%; nie uznaję moralności katolickiej, ale niektóre zasady katolicyzmu uznaję za słuszne – 2,7%; postępuję zgodnie z własnym sumieniem i nie zastanawiam się, na ile jest to zgodne z zasadami moralności katolickiej – 20,8%; nie można mówić o specyfice moralności katolickiej, gdyż zawarte w niej zasady mają zasięg ogólnoludzki – 19,9%; zasady moralne katolicyzmu są mi obce i obojętne – 1,1%; mój stosunek do zasad moralnych katolicyzmu jest inny – 1,8%.

W deklaracjach badanych profesorów przeważały odwołania do moralności katolickiej jako regulatora zachowań codziennych. Areligijni profesorowie nie konfrontowali swoich zachowań z moralnymi nakazami religii katolickiej, lecz jedynie z własnym sumieniem. Byli i tacy, którzy wskazywali na uniwersalność zasad chrześcijańskich (katolickich). Prawie całkowite (suma dwóch pierwszych wyborów) podporządkowanie się zasadom moralnym katolicyzmu deklarowało 53,6% wszystkich respondentów, w zbiorowości wierzących profesorów – 72,7%. Kryterium oceny i wyznacznikiem postępowania dla głęboko wierzących były nakazy religii katolickiej. Niewierzący i akoscielnie zorientowani respondenci wskazywali na własne sumienie jako kryterium ich moralności.²¹

Wśród młodzieży i wśród dorosłej ludności około połowa badanych nie wyrażała zastrzeżeń w odniesieniu do zasad moralnych religii katolickiej, co najwyżej domagała się uzupełnienia ich innymi jeszcze zasadami moralnymi. Nieco mniej badanych zajmowało w tym względzie postawę selektywną, kwestionując część zasad moralnych głoszonych przez Kościół katolicki i około 5% badanych odrzucało całkowicie moralność religijną. Prawdopodobnie w kwestiach szczegółowych odrzucenie zasad moralnych religii katolickiej jest jeszcze bardziej wyraźne. Warto zauważyć, że wskaźniki tych, którzy nie określali siebie według kategorii „głęboko wierzący” lub „wierzący”, były wyższe

²⁰ H. Świda-Ziemia, *Permisywizm moralny, a postawy polskiej młodzieży* (w druku).

²¹ M. Libiszowska-Zótkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000, s. 166–168.

niż tych, którzy traktowali zasady moralne katolicyzmu jako im obce lub całkowicie obce.

Zestawiając dane empiryczne dotyczące stosunku Polaków do ogólnych norm i reguł moralnych oraz do zasad moralnych katolicyzmu można dojść do wniosku, że znacznie więcej badanych uznaje stały porządek (ład) aksjonormatywny niż wynikałoby to z deklaracji na temat ich stosunku do zasad moralnych realizowanych w życiu codziennym (postawy zasadnicze i celowościowe). Niechęć do rygoryzmu moralnego i skłonność do reinterpretacji niektórych zasad moralnych bardziej zaznacza się w praktyce życiowej niż dotyczy sfery wartości i norm obiektywnych, legitymizowanych przez Kościół katolicki. Można hipotetycznie założyć, że dalszy rozwój społeczeństwa pluralistycznego o znamionach ponowoczesności nie będzie sprzyjać ani pełnej akceptacji zasad moralnych katolicyzmu, ani kształtowaniu się postaw zasadniczych.

3. Uwagi końcowe

Socjologowie nie stawiają już pytań o to, czy religia przetrwa lub kiedy się skończy, lecz o to, w jakich kształtach będzie ona istnieć w społeczeństwie spluralizowanym i zindywidualizowanym. Czy wiek indywidualizacji będzie sprzyjał bardzo zróżnicowanym formom religijności typu „Bastelreligion” (religijność majsterkowicza), czy raczej indyferentyzmowi religijnemu lub ateizmowi?²² W nowych warunkach społeczno-kulturowych relacje religii i moralności będą układać się z pewnością w bardziej zróżnicowany sposób. Już dzisiaj wielu jest takich wśród wyznawców poszczególnych Kościołów, którzy uważają, że można wierzyć w „to” lub nie wierzyć w „tamto”, uznawać „taką” regułę moralną i odrzucać „inną”. Między wierzącymi bez zastrzeżeń a niewierzącymi rozciąga się obszerne pole semantyczne różnorodnych ustosunkowań się do tego „co nadprzyrodzone” lub „kościelne” oraz wynikających stąd zobowiązań moralnych.

Podsumowując wnioski z rozważań nad zależnością religii i moralności, należy stwierdzić, że zasady moralne katolicyzmu znajdują się w polu akceptacji Polaków, ale jest to akceptacja częściowa i dość często krytyczna. Tylko co piąty badany nie wyrażał zastrzeżeń w odniesieniu do moralności katolickiej ani nie domagał się uzupełniania jej innymi zasadami moralnymi („moralność katolicka jest słuszna i wystarczająca”). Co dwudziesty badany stwierdzał, że moralność katolicka jest mu całkowicie obca. Stanowisko w peł-

²² U. Beck, *Das Zeitalter des eigenen Lebens. Individualisierung als paradoxe Sozialstruktur und andere offene Fragen*, Aus Politik und Zeitgeschichte, Bd. 29, 2001, s. 6.

ni ortodoksyjne częściej zajmowali dorośli niż młodzież, stanowisko w pełni heterodoksyjne częściej młodzież niż dorośli. W badanych zbiorowościach przeważały postawy – z punktu widzenia doktryny kościelnej – selektywne, wybiórcze czy niespójne. Dla wielu Polaków, zwłaszcza zdystansowanych wobec Kościoła, religia stanowi swoistą rezerwę etyczną w sekularyzującym się społeczeństwie (etyka w pełni niekościelna), u wielu faktycznie funkcjonująca moralność jest czymś, co można by nazwać tylko „etyką pokrewną religii”²³ lub częścią składową tzw. kompetencji cywilizacyjnych, czyli kompleksu kulturowych predyspozycji koniecznych do pełnego zrozumienia współczesnego świata.²⁴

W społeczeństwie demokratyczno-pluralistycznym nie ma monopolu, lecz istnieje rynek różnorodnych ideologii i filozofii życia lansujących często przeciwstawne wartości i projekty życia. Jednostce nie można narzucić którejś z tych ideologii, wybiera je sama. Pluralistycznej strukturze wartości i norm odpowiada w indywidualnej i społecznej świadomości „przymus wybierania”. Swoją tożsamość osobową jednostka musi budować i utrzymywać we własnym zakresie. „Przymus wybierania” dotyczy także tożsamości religijnej i moralnej. Jednostka osobiście wybiera to, w co wierzy, jak żyje, do jakiego Kościoła należy, w jakim zakresie bierze udział w życiu religijno-kościelnym. Dominującą formą społeczną staje się chrześcijanin selektywny, wybiórczy („jestem katolikiem, ale...”). Na poziomie ogólnych deklaracji mniej niż połowa badanych w 2000 r. Polaków nie zgłaszała zastrzeżeń do doktryny moralnej Kościoła. W odniesieniu szczegółowych kwestii wskaźnik „ortodoksyjnych” jest prawdopodobnie znacznie niższy.

Nakazy i zakazy moralne będące w konflikcie z indywidualnymi przekonaniem mogą być i są spostrzegane jako nie do przyjęcia i faktycznie odrzucane. Indywidualizm etyczny nakłada się tutaj na wyuczoną w minionym okresie niechęć do odgórnych pouczeń ideologicznych, zwłaszcza narzucanych administracyjnie. Niektóre ośrodki opiniotwórcze lansują pogląd, że Kościół katolicki jest właśnie instytucją głoszącą jedynie odgórne rozporządzenia i przepisy, wnosząc tym samym liczne bariery w różnych dziedzinach życia codziennego, ograniczając przestrzeń społeczną, w której każdy może swobodnie urzeczywistniać siebie. W odniesieniu do katolików selektywnych Kościół może liczyć na posłuszeństwo w zakresie tych punktów swojej nauki, które oni sami uznają za właściwe i słuszne. W tych warunkach odgórne dyscyplinowanie wiernych jest utrudnione, a poniekąd skazane na niepowodzenie. Socjologowie empirycy w Polsce potrafią dość dokładnie opisać procesy dystansowania się Polaków wobec doktryny moralnej Kościoła, trudniej jest im opisać

²³ F. A. Isambert, *De la religion*, s. 401.

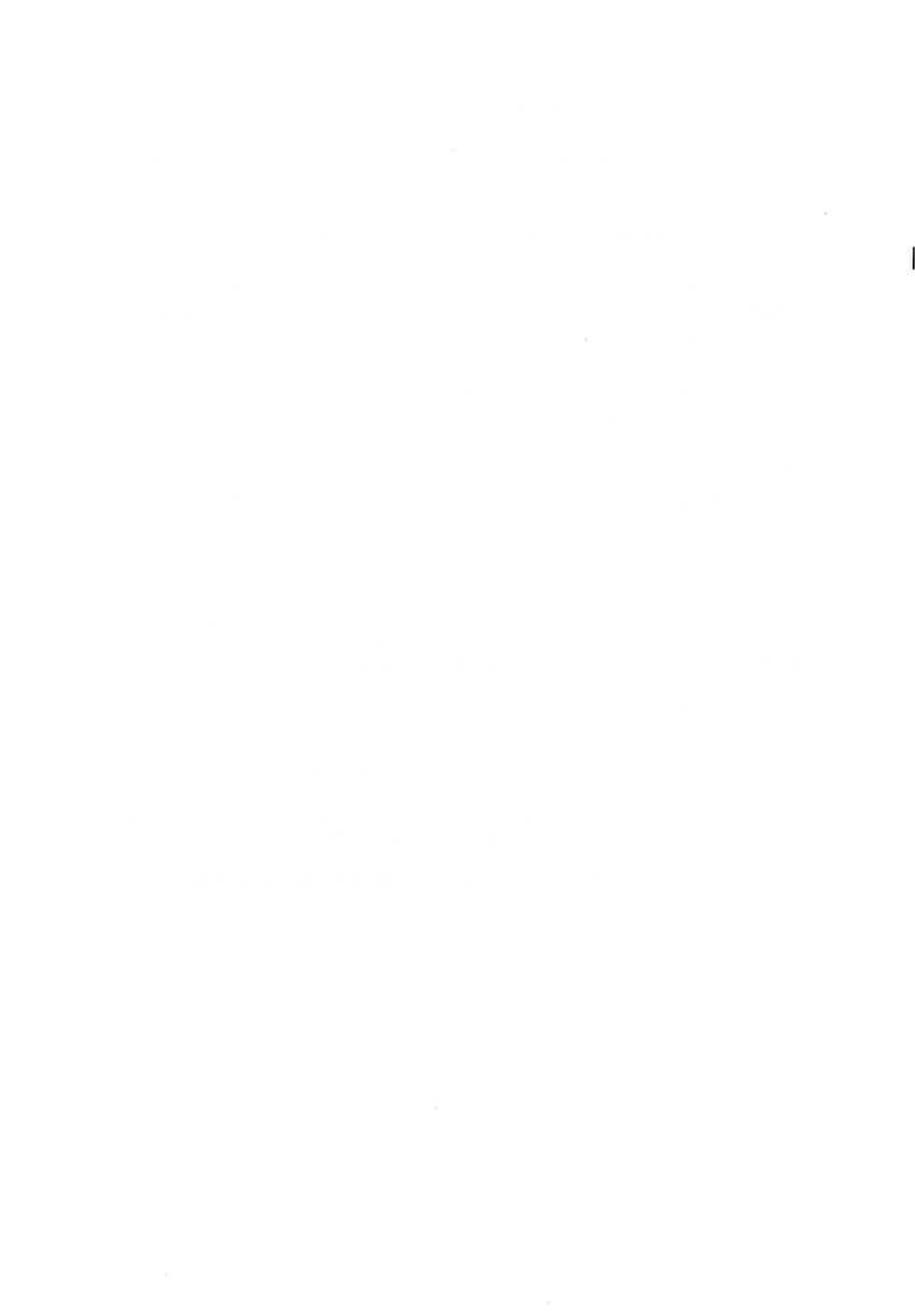
²⁴ P. Sztompka, *Trust: A Sociological Theory*, Cambridge 1999.

oddolne procesy kształtowania się autonomicznej moralności. Na poziomie ogólnych deklaracji dotyczących relacji pomiędzy religią i moralnością procesy współzależności są równie widoczne, jak i procesy autonomizacji.

Konkurencyjność na płaszczyźnie światopoglądowej (w tym także moralnej), jako typowe zjawisko społeczeństwa pluralistycznego, może prowadzić do zmiany modelu religijności i osłabienia względnie wysokiej pozycji społeczno-moralnej Kościoła. Nie ma jednak bezwarunkowego związku między demokratyzacją życia i gospodarką rynkową a sekularyzacją i postępującą za nią dechrystianizacją oraz laicyzacją życia moralnego. W warunkach postępującej pluralizacji i indywidualizacji życia społeczno-kulturowego będą się jednak nasilać procesy uniezależniania się moralności od religii katolickiej, prowadzące w pewnych kręgach społecznych do jej pełnej autonomizacji. Nie znaczy to jednak, że religia katolicka w Polsce straciła lub straci moc stawiania ważnych etycznie pytań w odniesieniu do jednostek i całego społeczeństwa.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor unterwirft einer Analyse vom soziologischen Standpunkt aus die Relationen zwischen Religion und Moral in den heutigen pluralistischen Gesellschaften sowie in der polnischen Gesellschaft. Etwa die Hälfte der jugendlichen und erwachsenen Befragten hat keine Einwände gegenüber der moralischen Grundsätze des katholischen Glaubens erhoben. Eine etwas kleinere Zahl der Befragten hat eine selektive Haltung eingenommen, indem sie einen Teil der von der katholischen Kirche verkündeten moralischen Normen in Frage gestellt haben. Ungefähr fünf Prozent der Befragten hat eine religiöse Moral gänzlich abgelehnt. In Bezug auf die Einzelprobleme wird die Ablehnung der moralischen Grundsätze des katholischen Glaubens vermutlich noch deutlicher. Die empirischen Soziologen in Polen sind imstande, die Prozesse der Distanzierung der Polen von der Moraldoktrin der Kirche genauer zu beschreiben. Sie haben allerdings Schwierigkeiten, den von unten kommenden Prozess der Ausgestaltung einer autonomen Moral zu erfassen. Auf der Ebene der allgemeinen Deklarationen, welche die Relation von Moral und Religion betreffen, sind die Prozesse der Interdependenz genauso sichtbar wie die Prozesse der autonomen Entwicklung.



Ks. ANTONI MISIASZEK
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

INFORMACJA JAKO OSIĄGNIĘCIE I ZAGROŻENIE WYZWANIEM PASTORALNYM W XXI W.

Słowa kluczowe: informacja, technika, człowiek, internet, dotyk.
Schlüsselworte: Auskunft, Technik, Mensch, Internet, Berührung.

Informacja nie jest pojęciem jednoznacznym. Wieloznaczność terminu wynika z jego różnorodnego zastosowania. Zatem informacja może oznaczać: stan rzeczy, wiadomość, dane zakodowane i przechowywane, np. informacja genetyczna, informacja rozwojowa, informacja naukowa, techniczna, ekonomiczna itp.

W potocznym rozumieniu informacja jest to powiadomienie jednej osoby, grupy lub całego społeczeństwa w sposób obiektywny, systematyczny i konkretny za pomocą środków masowego przekazu o bieżących albo prognozowanych wydarzeniach, mających znaczenie polityczne, ekonomiczne, kulturalne lub wzbudzających szczególne zainteresowanie w danym czasie. Natomiast informatyka obejmuje wiele dyscyplin technicznych zajmujących się informacją i wykorzystuje ich osiągnięcia w celu budowania aparatury informacyjnej (komputery), programów i całych systemów informatycznych.

Poszczególne okresy w historii charakteryzowały się pewnymi zjawiskami, które można nazwać *znakami czasu*. Te zjawiska stanowią kryterium myślenia i działania człowieka w danym czasie. Dlatego wiek XIX to okres industrializacji, powstania i rozwoju kapitalizmu. Znaki czasu wieku XX należy podzielić na pozytywne i negatywne. Do pozytywnych zaliczamy osiągnięcia w dziedzinie techniki, poznawanie kosmosu, wyzwolenie energii atomowej, badania kosmosu, które doprowadziły do regularnych lotów kosmicznych i lądowania człowieka na Księżycu. Natomiast negatywne to: wojny światowe, ludobójstwo, holocaust, totalitaryzmy, zniszczenie środowiska naturalnego, czystki etniczne, a pod koniec XX wieku tzw. cywilizacja śmierci.

Wiek XXI jako znak czasu to na razie faza przewidywań i prognoz. Niektóre zjawiska właściwie już się rozpoczęły, a ich rozwój będzie następował. Niewątpliwie jednym z widocznych znaków czasu określającym to stulecie jest informacja i jej szybki rozwój.

W działaniach człowieka już od zarania dostrzega się konieczność obecności informacji. Informacja była potrzebna w życiu codziennym, pozwalała unikać niebezpieczeństw, a przede wszystkim przyczyniała się do budowania wiedzy poznawczej dotyczącej świata i człowieka.¹ Ciekawość człowieka odnosi się niemal do wszystkiego. Stąd informacja, jako zaspokojenie ciekawości, jest bardzo ważnym elementem życia.

Należy przypuszczać, że wiek XXI będzie okresem wzmożonego rozwoju środków dostarczających wielu informacji. Już w tej chwili obserwujemy bardzo szybki postęp udoskonalania techniki środków informowania. Decydują tygodnie, gdy chodzi o pojawianie się nowych rozwiązań technicznych np. dotyczących komputerów.

Informacja charakteryzuje się szybkością i szerokim zakresem przedmiotu. Docieranie do każdego miejsca na ziemi z odpowiednią szybkością decyduje o wartości sposobu informowania. Aktualność danej informacji zależy od momentu jej dotarcia do odbiorcy.

I. Pozytywne skutki informowania

Informacja pełni służebną rolę w stosunku do odbiorcy. Brak informacji uznaje się w świecie za naruszenie podstawowego prawa człowieka, które zostało sformułowane i włączone w rejestr podstawowych praw osoby ludzkiej. Dostęp do informacji jest obecnie częścią kultury i spełnia wiele pozytywnych zadań:

1. Pogłębianie i poszerzanie wiedzy. Informacja stanowi zasadnicze źródło zdobywania wiedzy. Gdy jest podawana systematycznie przy zastosowaniu odpowiedniej metody, wiedza zdobyta będzie gruntowna.

2. Poczucie wspólnoty. Informacje o wydarzeniach na świecie za pomocą określonych środków przekazu docierają do wielu ludzi w sposób bardzo szybki, w formie kompletnej. Wizualność sprawia, że choć nie uczestniczymy w wydarzeniach bezpośrednio, wczuwamy się w losy drugiego człowieka. W ten sposób rodzi się poczucie wspólnoty z innymi ludźmi, zwłaszcza w chwilach trudnych. Informacja dotycząca nieszczęścia, jakie dotknęło ludzi na innym kontynencie, np. trzęsienie ziemi, pożar, powódź, czy inne kataklizmy, budzi nie tylko współczucie i chęć niesienia pomocy, ale

¹ I. Ilnatowicz, *Człowiek, informacja, społeczeństwo*, Warszawa 1989, s. 5.

powoduje uczuciowe zaangażowanie się w los pokrzywdzonych. Dlatego mówi się, że informacja prowadzi do zmniejszenia się świata współczesnego.

3. Środki masowego przekazu są pomostem między wiarą a kulturą. Ten związek stanowi niezbędny czynnik decydujący o terażniejszości i przyszłości cywilizacji.² Informowanie w tym wypadku to nośnik między epokami, pokoleniami i wartościami. Tu chodzi o informację w znaczeniu naukowym. Osiągnięcia badań naukowych uzyskane przez uczonych należą do dziedzictwa wszystkich następnych pokoleń. W ten sam sposób dokonuje się przekazywanie wartości moralnych, zasad wiary, tradycji chrześcijańskiej.

4. Środki masowego przekazu stanowią często jedyny kontakt psychiczny z drugim człowiekiem, zwłaszcza dla ludzi samotnych. W takim wypadku stają się wyrazem miłości bliźniego, a przez to przybliżają uczestnictwo w diakonii jaką Kościół od początku świadczy wszystkim obok posługi słowa.³

II. Niebezpieczeństwa płynące z informacji

W przyszłości informacja może utracić swój charakter służebny w stosunku do odbiorcy, może stać się niezależna i samodzielna. Wtedy zacznie stopniowo kierować postępowaniem człowieka. Zamiast służyć człowiekowi będzie nim kierować wprowadzając go w świat wirtualny stworzony przez informację.

Niektóre niebezpieczeństwa wynikające z uniezależniania się informacji można dostrzec już dzisiaj. Do nich należą: manipulacja, informacja jako towar na wolnym rynku, informacja jako sposób uniezależniania się od bezpośrednich kontaktów z drugim człowiekiem, przekształcanie natury człowieka.

1. Manipulacja konieczna dla interesów informującego. Posiadanie środków masowej komunikacji przez grupę lub jednego właściciela pozwala kierować całymi społeczeństwami. Upodobania społeczne, moda, poglądy polityczne, wrażliwość na sztukę i cały szereg dziedzin życia ludzkiego podlegają manipulacji dokonanej przez odpowiednio przygotowaną informację. W okresie totalitaryzmu w Polsce każda informacja miała służyć władzy państwowej i jej działaniom. Np. ludzie starsi praktycznie żyli w ubóstwie, ale informowano o ich sytuacji zupełnie inaczej: „Środki masowego przekazu mówią najczęściej o zapewnieniu dostatniej starości i starają się podnieść zasługi władz i organizacji społecznych w tym zakresie”.⁴ Ostatnio w najbardziej rozwinię-

² Jan Paweł II, *Pomost między wiarą i kulturą*, w: *Kościół a kultura masowa*, Kraków 1984, s. 391–394.

³ R. Kamiński, *Funkcja diakonii w Kościele*, RTK, t. XXXVII, z. 6, 1990, s. 5–15.

⁴ Słowo Biskupów polskich na Niedzielę Środków Społecznego Przekazu, Warszawa 26 czerwca 1982 (182. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski).

tych ekonomicznie krajach świata zauważa się tendencję do skupiania w swym ręku przez coraz mniejsze grupy ludzi mediów o coraz większym zasięgu. W Wielkiej Brytanii jeden człowiek posiada prasę, telewizję satelitarną i kablową, teoretycznie może dotrzeć do 2/3 ludności świata.⁵ W taki sposób wzrasta potęga informacji, zwłaszcza w okresie dążenia do globalizacji świata. Już dziś istnieje przekonanie, że kto posiada środki informowania, ma władzę rzeczywistą.

2. Informacja staje się towarem na wolnym rynku. Można kupić i przekazać taką wiadomość, jaka służy ściśle określonym interesom, np. partyjnym, politycznym i innym. Może ona służyć jako broń zwalczająca przeciwnika. Nie chodzi tu o prawdę obiektywną, ale o tworzenie prawdy. Mówi się o tzw. faktach prasowych, które nie zawsze pokrywają się z wydarzeniami jakie miały miejsce. Środki przekazywania informacji na zamówienie tworzą towar, na który jest zapotrzebowanie. Z tego powodu trudno jest odróżnić prawdę od półprawdy i kłamstwa, bowiem od zamawiającego zależy niemal wszystko.

3. „Środki społecznego przekazu mogą się bardzo przyczynić do zjednoczenia między ludźmi. Brak jednak doświadczenia czy dobrej woli może wywołać przeciwne skutki, tak że mogą powstać większe jeszcze nieporozumienia i niezgoda między nimi”.⁶ Tu chodzi tylko o brak rozeznania sytuacji, gdy człowiek ma możliwość wybierania, zdobywania doświadczenia, natomiast informacja w XXI w. będzie nie tylko dostarczaniem wiedzy, ale stanie się wartością samą w sobie. Będzie sposobem, który umożliwi realizację potrzeb i wymagań człowieka. Już dziś mieszkając w niewielkiej miejscowości w Polsce można poczynić zakupy w Nowym Jorku czy Tokio za pośrednictwem internetu. Można dokonać ważnych i znacznych operacji finansowych bez wychodzenia z własnego mieszkania. Podpis elektroniczny na dokumencie, również sporządzonym elektronicznie, jest ważny w transakcjach handlowych czy postanowieniach politycznych. Kontakt bezpośredni z drugim człowiekiem może być w niedalekiej przyszłości całkowicie wyeliminowany. Urządzenie techniczne zastąpi wszelkie kontakty bezpośrednie związane z usługami i świadczeniami jednego człowieka na rzecz drugiego.

Internet jest w stanie wywołać i przekazać (czy do końca?) uczucia człowieka. Można więc doprowadzić do zawierania małżeństw, zakładania rodziny, wychowania dzieci za jego pośrednictwem, bez osobistych, bezpośrednich kontaktów jednej osoby z drugą. Małżonkowie mogą się kontaktować tylko przez internet. Nawet poczęcie wspólnych dzieci drogą pośrednią nie będzie trudne. Również wychowanie dzieci może odbywać się za pomocą

⁵ A. Misiaszek, *Teologia pastoralna dla świeckich*, Malbork 1999, s. 180.

⁶ Papieška Komisja do Spraw Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja Duszpasterska „Zjednoczenie i postęp” o Środkach Społecznego Przekazu*, nr 9.

internetu. Wszelkie kontakty z innymi ludźmi będą dokładnie regulowane potrzebami osobistymi. Doświadczymy możliwości pośredniego kontaktowania się z każdym człowiekiem z jakim zapagniemy.

Taka perspektywa jest możliwa, choć przerażająca, ponieważ rozpocznie działanie człowieka w całkowicie wirtualnym świecie, stworzonym przez informatykę. Wirtualna rzeczywistość już dzisiaj jest obecna w świecie dziecka (choć nie tylko). Świat filmu, telewizji, internetu przekłada się na świat rzeczywisty; nie odróżnia już świata oglądanego na filmie od świata prawdziwego – realnego. Jeżeli człowiek będzie odczuwał pragnienie radości, będzie w stanie ją wywołać w świecie fikcyjnym, również smutek, lęk, miłość czy nawet poczucie bezpieczeństwa. Teraz brzmi to nierealnie, ale jest to możliwe...

4. Brak bezpośredniego kontaktu z innymi ludźmi i wkładanie minimalnego wysiłku w zaspokojenie własnych potrzeb wytworzy zupełnie nową mentalność człowieka. Osobowość stanie się bardzo uboga, pozbawiona potrzeby funkcjonowania w społeczeństwie. Również rola życiowa poszczególnych ludzi może być sprowadzona do uproszczonej obsługi urządzenia mechanicznego. Należy przypuszczać, że w takich okolicznościach nawet pieniądź stanie się wartością tylko teoretyczną – bez używania jakichkolwiek biletów, czy monet. Również odżywianie się, leczenie, praca i odpoczynek będą miały miejsce za pomocą określonych urządzeń. Urządzenie mechaniczne odpowiednio zaprogramowane już dziś może podać jaki skład chemiczny pożywienia jest potrzebny konkretnej osobie. Jeszcze łatwiejsze jest postawienie diagnozy i wskazanie odpowiedniego leku z wykluczeniem bezpośredniego kontaktu z lekarzem.

Te wizje, nie tak wszak odległej rzeczywistości, nie są tylko przepowiedniami, czy prorocत्वami choć wiek XXI może być ich początkiem. Stąd już w tej chwili należy podejmować odpowiednie działania zmierzające do osłabienia negatywnych skutków wynikających z rozwoju informatyki. Nie jest to dążenie do zahamowania rozwoju techniki informacyjnej, ale o pastoralne uwrażliwienie na konieczność wcześniejszego działania zabezpieczającego przed wpływem negatywnych skutków usamodzielniania się informacji. Już dziś mówi się o uzależnieniu od komputera na równi z narkotykami. W Krakowie funkcjonuje ośrodek odwykowy dla uzależnionych od telewizji, komputera, internetu i innych urządzeń mechanicznych. Należy przypuszczać, że tak się dzieje z powodu zbyt słabej świadomości o możliwości uzależnienia się i negatywnych skutków wynikających z takiej zależności.

Jeżeli rozwój informatyki wymknie się spod kontroli człowieka, to uzależnienie od środków masowego przekazu będzie uważane za działanie właściwe, normalne. Powstaną więc inne normy kwalifikowania normalności i nie-normalności postępowania człowieka.

III. Potrzeba kontaktu człowieka z drugim człowiekiem

Prawda o człowieku jako istocie społecznej jest zbyt oczywista i nie potrzeba jej udowadniać. W relacjach międzyludzkich ważnym elementem porozumienia się jest bezpośredni kontakt. Chodzi mianowicie o zwykłe dotknięcie człowieka przez drugiego człowieka. Owo dotknięcie wyraża bezpośredni, fizyczny kontakt, który dla życia fizycznego i duchowego ma niesłychanie ważne znaczenie.

1. Dotyk w Nowym Testamencie powoduje uzdrowienie człowieka chorego, przywraca mowę, a więc jest przekazaniem dobra fizycznego. Wkładanie rąk decyduje o przekazaniu dobra duchowego jakim jest dopuszczenie do udziału we władzy, sukcesja w sprawowanym urzędzie. Udzielanie sakramentów świętych dokonuje się przez bezpośredni kontakt szafarza z przyjmującym. W czasie udzielania chrztu następuje wielokrotny kontakt przez dotyk. Najpierw jest to znak krzyża świętego na czole przyjmującego chrzest wykonany przez rodziców i rodziców chrzestnych dziecka, następnie polanie wodą i namaszczenie olejem świętym. Bezpośredni kontakt szafarza z przyjmującym sakrament jest konieczny. Zwłaszcza gdy chodzi o udzielanie i przyjmowanie sakramentów świętych mających charakter społeczny, czyli zmieniających sytuację społeczną przyjmującego. Do tych sakramentów należą: małżeństwo i kapłaństwo. One przekształcają dotychczasową pozycję społeczną. Inna rola w społeczeństwie jest człowieka stanu wolnego, a inna żonatego czy osoby zamężnej. Również skutek tego sakramentu jest społeczny. Podobnie sakrament kapłaństwa wywołuje u przyjmującego skutki społeczne. Te sakramenty święte nie są czymś osobistym w znaczeniu ścisłym, ale należą do innych ludzi. W udzielaniu tych właśnie sakramentów kontakt fizyczny jest widoczny. Narzeczeni w czasie składania uroczystej przysięgi podają sobie ręce. Przyjęcie sakramentu kapłaństwa następuje przez włożenie rąk. W jednym i w drugim wypadku dotyk bezpośredni jest istotny.

2. Dotyk jest również znakiem rozpoznawczym drugiego człowieka. Ważnym jest dotykanie niemowlęcia przez matkę. Dziecko instynktownie zapamiętuje ten dotyk i staje się on znakiem rozpoznawczym dla niego. W razie niedogodności i poczucia zagrożenia, dziecko informuje o tym płaczem otoczenie. Uspokaja się po odczuciu fizycznego dotyku matki czy ojca.

Dla niewidomego dotykanie drugiego człowieka jest jedynym sposobem jego rozpoznania, rozróżniania ludzi, a nawet sposobem na określenie przeżyć, uczuć czy nastrojów.

3. W razie przeżywania wielkiej radości czy głębokiego smutku, dotyk jest namacalną informacją o przekazaniu lub odebraniu doznanego uczucia. Dlatego człowiek w nieszczęściu instynktownie poszukuje drugiego człowie-

ka, który objąłby go, przytulił do siebie, czyli dotknął. W razie braku drugiego człowieka, przeżywający sam dotyka siebie samego. Mówimy tu o takich gestach, jak: chwytanie się za głowę, kładzenie ręki w okolicy serca. Tak samo dzieje się w chwili doznawania radości, szczęścia, zadowolenia. W większości cywilizacji znanych na świecie, powitanie następuje przez wzajemny dotyk witającego i witanego.

Dotyk jest świadectwem konieczności fizycznego kontaktu człowieka z drugim człowiekiem. Dlatego wyeliminowanie bezpośredniego kontaktu międzyludzkiego stanowi wielkie zagrożenie nawet dla natury człowieka. Nie zastąpi go wirtualny kontakt z drugim człowiekiem.

4. Rozmowa jest niezbędnym elementem koniecznym dla rozwoju człowieka. Liczy się także nie tylko wymiana słów, ale gest, mimika... Nie zastąpi tego wszystkiego, co składa się na klimat rozmowy – sucha wymiana informacji za pomocą urządzenia technicznego, np. komputera.

5. Inną formą kontaktu międzyludzkiego jest przebywanie w grupie. Łączenie się w grupy następuje z różnych powodów; najsilniejsza jest grupa naturalna, taka jak: rodzina, plemię, ród, naród. Do tego dochodzi jeszcze miejsce urodzenia, zamieszkania, zdobywanie doświadczenia, poczucie więzi z innymi. Te wszystkie czynniki decydują o formacji człowieka, czyli o jego charakterze, który, co prawda, jest indywidualny, ale kształtuje się na wspólnych wartościach moralnych w kontakcie z innymi ludźmi.

6. Obecność w tłumie jest równie ważna dla jednostki. Wydaje się, że tłum składa się z poszczególnych osób nie mających ze sobą nic wspólnego. Kierują się one tylko ogólnymi przepisami dotyczącymi porządkowania tłumy. W rzeczywistości między poszczególnymi osobami w tłumie zachodzi więź psychiczna. Uczestnicy tłumy stanowią grupy nieformalnie zorganizowane na zasadzie wspólnego celu, np. oczekiwanie na autobus, poszukiwanie towaru w sklepie, uczestniczenie we wspólnym widowisku. Można zatem stwierdzić, że tłum jest podświadomie podzielony na grupy wspólnych interesów. Psychiczna więź uczestników poszczególnych grup polega na takim samym dążeniu do osiągnięcia zamierzonego celu.

Stopniowa eliminacja przebywania w tłumie o bardzo luźnym kontakcie psychicznym przyczynia się do powstawania zjawiska samotności w tłumie. Jeżeli człowiek otrzyma doskonałe narzędzia potrzebne do pełnego zaspokojenia własnych potrzeb, to wszelki kontakt psychiczny z drugim człowiekiem, nawet bardzo luźny, przestanie istnieć. Pełna izolacja psychiczna może spowodować powstanie obecnie jeszcze nieznanym mechanizmów psychicznych w osobowości człowieka.

IV. Działania duszpasterskie uwzględniające niebezpieczeństwa płynące z informacji

Duszpasterstwo XXI w. co do zasad będzie takie samo jak dotychczas. Niezmienne zasady duszpasterskie nie podlegają zmianom, ponieważ wynikają bezpośrednio z objawienia.⁷ Perspektywa świętości jest programem duszpasterskim również w nadchodzącym wieku.⁸ Jednak gdy chodzi o metody, to muszą nastąpić daleko idące zmiany. Metody duszpasterskie są zależne od sytuacji w jakiej następuje realizacja Kościoła w świecie. Myślenie pastoralne musi wybiegać znacznie w przyszłość, ponieważ planowanie duszpasterskie jest zależne od sytuacji w jakiej żyje człowiek w określonych warunkach i w konkretnym czasie.

Realizacja Kościoła w świecie dokonuje się ustawicznie, ponieważ jest on również Kościołem świata, czyli istnieje i działa w świecie konkretnym.⁹ Pastoralne działanie Kościoła obejmuje wszystkie problemy człowieka i opiera się na trójstopniowej zasadzie: dostrzec problem, ocenić i wyciągnąć odpowiednie wnioski.¹⁰

Odnosnie informacji, Kościół kieruje się dobrem odbiorcy. Sprzeciwia się zatem wszystkiemu co szkodliwe płynie z informacji przekazywanej. „Wszyscy mają prawo do prawdziwej informacji, wypowiedzenia własnego zdania...”¹¹ A więc nie można unikać przyjmowania informacji. Przestrogi Kościoła dotyczyły wskazywania na odpowiedni dobór otrzymywanej informacji.¹² Takie stanowisko było słuszne wtedy, gdy informacja miała charakter służebny wobec człowieka. Gdy staje się wartością sama dla siebie, zachowanie odbiorcy jest zupełnie inne. Człowiek jest zniewolony przez informację.

Metody duszpasterskie często bywają dobierane w zależności od sytuacji w jakiej żyje człowiek. W okresie ateizacji społeczeństwa w Polsce, po drugiej wojnie światowej, władza dążyła do całkowitego wyeliminowania wszelkich objawów religii z życia społecznego. Dawano do zrozumienia, że religia już nie istnieje w społeczeństwie, a tylko starsi ludzie są wierzący. Młodzież przyjmuje już tylko ateizm i cieszy się socjalizmem, popierając całkowicie partię rządzącą. W reakcji na taką tendencję w duszpasterstwie stosowano tzw. manifestacyjność wszelkich czynności i przeżyć religijnych. Urzą-

⁷ R. Kamiński, *Główne kierunki pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce w XXI wieku*, Kielce 2001 (referat wygłoszony 23 kwietnia).

⁸ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (do biskupów duchowieństwa i wiernych na zakończenie wielkiego jubileuszu roku 2000).

⁹ A. Misiaszek, *Teologia pastoralna dla świeckich*, s. 25.

¹⁰ B. Mierzwiński, *Specyfika polskich znaków czasu*, Kielce 2001 (referat wygłoszony 23 kwietnia).

¹¹ Słowo Biskupów polskich na Doroczny Dzień Środków Społecznego Przekazu, Warszawa 16 czerwca 1977 (159. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski).

¹² Pius XII, Encyklika *Miranda prorsus* (obowiązki słuchacza).

dzano wielkie uroczystości z okazji Pierwszej Komunii Świętej dla dzieci, okazałe procesje, pielgrzymki. Ludzie manifestowali wiarę przez żegnanie się ostentacyjne w miejscu publicznym, np. w pociągu na rozpoczęcie podróży, rozpoczęcie pracy itp. Największą manifestacją wiary w całej historii Polski były uroczystości związane z obchodami Millennium. Z tej okazji wprowadzono peregrynację kopii obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej dla ludzi, którzy nie mogli udać się do Częstochowy. Peregrynacja była doskonałą metodą duszpasterską, ale w tamtych warunkach i w tamtym czasie.

Drugą cechą duszpasterstwa była centralizacja, która polegała na centralnym kierowaniu przez odpowiednią Komisję Episkopatu poszczególnymi akcjami duszpasterskimi. Chodziło o utrudnienie władzy totalitarnej przeprowadzenia rozłamu w działalności duszpasterskiej. Ta metoda była skuteczna, ale prowadziła do stopniowego zaniku inicjatywy duszpasterskiej kapłanów. Zamiast pomysłu i działania nastąpiło oczekiwanie na polecenia z Kurii Biskupiej. W tej chwili oczekiwanie na instrukcje raczej utrudnia działalność duszpasterską. Tak samo formacja duszpasterzy wymaga samodzielności w pracy duszpasterskiej.

Działalność duszpasterska w XXI w., mająca na celu zabezpieczenie człowieka przed niebezpieczeństwami wynikającymi z informacji usamodzielnionej, jak również innych zagrożeń, będzie wymagać odpowiedniego przygotowania kapłanów i świeckich duszpasterzy.

Obecnie Kościoł w Polsce poszukuje nowych metod duszpasterskich, skutecznych w warunkach XXI w. Jan Paweł II w liście *Novo millennio ineunte* podaje wytyczne duszpasterskie: „Czeka nas zatem porywające zadanie – mamy podjąć na nowo pracę duszpasterską” (nr 29). Ta nowa praca duszpasterska w Polsce obejmie wiele dziedzin.

1. Nowa formacja duszpasterzy. „Od kilkunastu lat Kościoł w świecie przeżywa kryzys powołań i zarazem kryzys tożsamości kapłańskiej”¹³ i trzeba zaproponować nowe formy działań. Ta formacja musi uwzględniać większą samodzielność. Nie wystarczy oczekiwanie na instrukcje szczegółowe z Kurii Biskupiej, ale kapłan sam musi podejmować zadania duszpasterskie. Kuria podaje tylko pewne założenia i dostarcza odpowiednich materiałów.

Już w Seminarium Duchownym należy bardziej zwracać uwagę na wychowanie kapłana, który musi nauczyć się samodzielnego działania. Będzie dbał o własną formację jako kapłana i jako duszpasterza. Trzeba by przeważało tzw. myślenie pastoralne, które musi uwzględniać dążenie do własnego uświęcenia poprzez realizowanie Kościoła w społeczeństwie i gotowość poświęcenia wszystkiego, nawet życia w prowadzeniu wiernych do zbawienia.

¹³ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 17.

2. Świeccy w Kościele. Obecnie obserwujemy znaczny wzrost liczby ludzi świeckich studiujących teologię. Jest wielu katolików legitymujących się stopniami naukowymi z zakresu teologii. To zjawisko nie jest jeszcze należycie wykorzystane przez Kościół w Polsce. Należy przypuszczać, że w najbliższej przyszłości apostołowie świeccy będą bardziej aktywni w życiu parafii, diecezji i Kościoła w Polsce. Dotychczasowa aktywność świeckich nie jest wystarczająca na miarę potrzeb duszpasterskich.

3. Grupy parafialne. Dalszą koniecznością w duszpasterstwie polskim będzie odpowiednie umiejscowienie grup formalnych i nieformalnych. Obecnie prawie każda grupa, jaka istnieje w parafii, stanowi pewien problem dla duszpasterzy. Nieraz jest traktowana jako dodatkowy i zbyt ciężki ciężar. W grupach należy dostrzec zabezpieczenie przed dehumanizacją człowieka w XXI w. Poczucie bliskości drugiego człowieka jest warunkiem tworzenia wspólnoty. Parafia powinna być wspólnotą wspólnot.

4. Duszpasterstwo masowe. W Polsce ta forma pozostanie w dalszym ciągu. Jednak należy chronić je przed uczynieniem z niego czegoś w rodzaju przemawiania do tłumów, występów artystycznych itp. Niestety, takie tendencje można zaobserwować. Wierni w dużej grupie uczestniczący we Mszy św. są zmuszeni do słuchania różnych zespołów śpiewaczych, muzycznych, recytatorskich. Uczestniczenie we Mszy św. jest fizyczną obecnością z równoczesnym, osobistym udziałem w czynnościach liturgicznych.

5. Należy podkreślać wielkie znaczenie drugiego człowieka w drodze do zbawienia. Spotkanie z drugim człowiekiem będzie przedstawiane jako dar od Boga, a nie jako zagrożenie. W obecnych warunkach społecznych jest to trudne ze względu na przestępczość. Panuje poczucie wielkiego zagrożenia.¹⁴ Niebezpieczeństwa zagrażające ze strony człowieka będą w XXI w. sprzyjać izolacji jednego od drugiego. Dlatego praca duszpasterska zmierzająca do przezwyciężenia lęku przed drugim człowiekiem będzie kluczowym problemem nadchodzącego czasu.

6. Konieczność tworzenia wspólnoty rozpoczyna się od rodziny, a zwłaszcza od przygotowania do małżeństwa. Wspólnota rodziny powstaje na zasadach naturalnych. Więzy sakramentalne i rodzicielstwo tworzą nową jakość, czyli miłość małżeńską i rodzinną.¹⁵ Kryzys rodziny polega na utracie więzów tworzących wspólnotę. Powstaje wtedy zwykła spółka potrzebna do realizowania własnych interesów. A to sprzeciwia się wspólnotocie rodzinnej.

Duszpasterstwo w XXI w. będzie skierowane na tworzenie i umacnianie wspólnoty nie tylko w rodzinie, ale również w każdym wymiarze życia

¹⁴ Według Sopotkiej Pracowni Badań Społecznych w 1999 r. zagrożonych czuło się około 30% mieszkańców Trójmiasta.

¹⁵ FC 13.

społecznego. Warunkiem koniecznym jest dostrzeżenie problemu zagrożenia wynikającego z niekontrolowanego usamodzielniania się informacji.

ZUSAMMENFASSUNG

Das 21. Jh. wird seine eigenen „Zeichen der Zeit“ haben, die seine Erkennungszeichen werden. Zweifelsohne wird die Information, diese große zivilisatorische Errungenschaft zu einem solchen „Zeichen der Zeit“. Die Entwicklung der Informatik ist atemberaubend. Sie wird zu einer Verselbstständigung der Information führen. Sie wird nicht mehr eine dienende Rolle spielen, sondern wird in einer rücksichtslosen Art und Weise die Geschicke des Menschen beeinflussen. Sie wird auch den unmittelbaren Kontakt von Mensch zu Mensch ersetzen. Zwischen den Menschen werden mechanische Geräte aufgerichtet.

Die Kirche reflektiert und betont schon heute die Notwendigkeit der Gemeinschaft zum Heil. Die Seelsorge umfasst auch die Familie als eine natürliche Gemeinschaft. Alle anderen Gemeinschaften spiegeln diese Grundgemeinschaft wieder. Die Pfarrei wird zu einer wahren Gemeinschaft der Gemeinschaften. Normal und sogar pflichtmäßig werden auch die persönlichen Kontakte des Seelsorgers mit den Gläubigen.

Die Bedürfnisse und Aufgaben der Seelsorge im 21. Jh. erfordern eine neue Ausbildung der Seelsorger. Die gegenwärtige Ausbildung bleibt noch unter dem Einfluss des totalitären Systems. Die atheistische Propaganda in der Gesellschaft erforderte eine apologetische Haltung und eine Art Zentralismus in der Seelsorge. Der Seelsorger wartete auf die Anordnungen der Oberen. Die neue Formation richtet die Persönlichkeit des Seelsorgers auf die eigenständige Übernahme der Verantwortung aus.

Ks. PIOTR SROGA
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

ETYCZNY WYMIAR PRZEZWYCIĘŻANIA KRYZYSU PAŃSTWA SOCJALNEGO. REFLEKSJA NAD DOKUMENTEM „O PRZYSZŁOŚĆ W SOLIDARNOŚCI I SPRAWIEDLIWOŚCI”

Słowa kluczowe: państwo socjalne, koncepcja człowieka, sprawiedliwość, solidarność, pomocniczość, długotrwałość.

Schlüsselworte: Sozialstaat, Menschenbild, Gerechtigkeit, Solidarität, Subsidiarität, Nachhaltigkeit.

Poszukiwania doskonałego systemu polityczno-gospodarczego, który gwarantowałby ludziom dostatnie i spokojne życie, doprowadziły do ukształtowania koncepcji i rzeczywistości państwa socjalnego. Bogato rozbudowane struktury zabezpieczeń socjalnych przejęły dotychczasowe zadania spontanicznie powstających grup środowiskowych, zapewniając obywatelom instytucjonalnie nie tylko podstawowe potrzeby, lecz wyręczając z wielu przynależnych im z natury zadań. Po II wojnie światowej dążenie do odbudowania znajdującej się w ruinie gospodarki skierowało wiele krajów Europy Zachodniej na tory mozolnej i długotrwałej pracy, której rezultatem było państwo socjalne. Przykładem tego procesu są Niemcy. Radość z dobrobytu nie okazała się jednak trwała. Od kilku lat kraj ten przeżywa kryzys socjalno-gospodarczy. W dyskusji nad jego przyczynami i sposobami przezwyciężenia ważną rolę odegrał dokument „O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości”.¹ W poniższym opracowaniu została podjęta próba ukazania etycznych wskazówek rozwiązania powyższego kryzysu na podstawie omawianego dokumentu.

¹ *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Text und Kommentar*, München 1997, s. 55–256. Polskie tłumaczenie: *O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości*, tłum. B. Widła, *Społeczeństwo* 3 (1997), s. 399–484. Skrót – PSS. Zarównow tekście, jak i w komentarzach nazywa się dokument *Słowem*. Ten termin został także zastosowany w poniższym artykule.

Proces powstawania dokumentu

Rosnące bezrobocie, powiększająca się stale nierówność społeczna, starzenie się społeczeństwa niemieckiego i związane z tym załamywanie się systemu bezpieczeństwa socjalnego – wszystko to zachęciło przedstawicieli Kościoła Katolickiego i Rady Kościoła Ewangelickiego do rozpoczęcia procesu konsultacyjnego. Jego rezultatem miało być wspólne *Słowo*, które „nie jest alternatywną opinią biegłych ani kolejnym rocznym sprawozdaniem gospodarczym”,² ale próbą ukazania życia społecznego w oparciu o chrześcijański system wartości. Pierwsza faza procesu konsultacyjnego rozpoczęła się decyzją IV Komisji DBK (Deutsche Bischofskonferenz) z dnia 23/24 czerwca 1993 r., która z inicjatywy bpa Josefa Homeyera postanowiła rozpocząć prace nad dokumentem nawiązującym do sytuacji gospodarczo-społecznej. Już w listopadzie do prac dołączyli przedstawiciele EKD (Evangelische Kirche in Deutschland). Do dyskusji nad pierwszym projektem³ zaproszono także przedstawicieli partii (oprócz PDS), instytucji gospodarczych, związków zawodowych, stowarzyszeń socjalnych, uczelni i organizacji kościelnych. We wrześniu 1993 r. powołano 10-osobową grupę roboczą. Jej zadaniem było opracowanie na podstawie dotychczasowych dyskusji tekstu wyjściowego do drugiej fazy konsultacji. W ten sposób powstał dokument *Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, liczący 52 strony i zaprezentowany na konferencji prasowej 22 listopada 1994 r.⁴ Podkreślono w nim, iż Kościoły pragną świadomie przeanalizować dwie zaniedbane perspektywy życia społecznego: perspektywę całego społeczeństwa i perspektywę skrzywdzonych. W tym kontekście wyznaczono zakresy podejmowanych problemów: walka z bezrobociem, umocnienie rodziny, reforma i konsolidacja państwa socjalnego, odnowienie społecznej gospodarki rynkowej, zwalczanie biedy, ochrona środowiska. Po opublikowaniu dokumentu proces konsultacyjny przeniósł się do diecezji, wspólnot, związków zawodowych i różnych grup społecznych. O wielkim zaangażowaniu uczestników świadczą liczby: 400 tysięcy rozproszonych egzemplarzy tekstu, 4 tysiące spotkań i dyskusji, 30 tysięcy stron opracowanych propozycji. Ta faza konsultacji trwała niespełna rok. 10 lutego 1996 r. rozpoczęło się w Berlinie spotkanie 400 osób, które pod przewodnictwem biskupów Klausa Engelhardta i Karla Lehmana dokonały podsumowa-

² PSS 4.

³ Projekt ten nosił tytuł *Unsere Verantwortung für Wirtschaft und Gesellschaft*.

⁴ *Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen*, Bonn 1994. Główne problemy zawarte w poszczególnych rozdziałach: 1. Nasza odpowiedzialność w gospodarce i społeczeństwie, 2. Socjalne urządzenie przyszłości w świecie – konteksty gospodarczego i socjalnego działania, 3. Wyzwania do działania – zakresy problemowe, 4. Odnowa społecznej gospodarki rynkowej.

nia dotychczasowych prac. Do końca lutego powstała pełna dokumentacja omawianych i diskutowanych problemów oraz została powołana ekumeniczna komisja. Jej zadaniem była redakcja jednolitego tekstu. Po sześciomiesięcznej pracy, 12 września 1996 r. przedstawiła ona do zaakceptowania wyniki swojej pracy kościelnym gremiom. Zarówno DBK (23 –26 września), jak i EKD (listopad) przeanalizowały przedłożone im teksty. W ten sposób wkroczone w końcową fazę konsultacji poprzez powołanie grupy roboczej do ostatniej redakcji dokumentu, który został przedyskutowany z fachowcami w styczniu 1997 r. Ostatecznie zaś w lutym DBK i EKD zatwierdziły wspólne *Słowo*. Zaprezentowano je opinii publicznej 28 lutego 1997 r. w Bonn na konferencji prasowej. Dokument składa się z sześciu rozdziałów: 1. Proces konsultacyjny, 2. Społeczeństwo w dobie przełomu, 3. Perspektywy i impulsy płynące z wiary chrześcijańskiej, 4. Podstawowy konsensus przyszłego społeczeństwa, 5. Cele i drogi, 6. Zadania Kościołów. Struktura ta bazuje na metodzie zalecanej w działalności społecznej przez Magisterium Kościoła: widzieć (1, 2), oceniać (3, 4), działać (5, 6).

Czas powstawania dokumentu (1993–1997), liczba zaangażowanych osób, obecność specjalistów z zakresu podejmowanych tematów, wielość redakcji oraz ekumeniczny charakter przedsięwzięcia – to wszystko świadczy o aktualności omawianego dokumentu i jego niepodważalnym walorze w kontekście dyskusji nad reformą państwa socjalnego. Oprócz podejmowania odnoszących się tylko do sytuacji społeczno-gospodarczej Niemiec zagadnień, przedstawiono także etyczną warstwę problemów społecznych, która ma charakter uniwersalny.

Przyczyny i symptomy kryzysu państwa socjalnego

W dyskusji o państwie socjalnym podkreśla się istnienie trzech rodzajów przyczyn kryzysu: 1) gospodarcze, 2) instytucjonalne, 3) aksjologiczne.⁵ Pierwsze z nich dotyczą braku proporcji między celami a przeznaczonymi na ich realizację środkami. Trendy demograficzne, bezrobocie, zmiana modelu rodziny, ograniczenia w zakresie świadczeń na ubezpieczenie oraz wydatki na azylantów i imigrantów spowodowały nadmierne obciążenia systemu bezpieczeństwa socjalnego. Państwo nie jest w stanie sprostać zobowiązaniom, jakie sobie narzuciło, tym bardziej że stało się w ostatnich latach środkiem regularnego zabezpieczenia dla coraz większej części społeczeństwa.⁶ Przyczyny instytucjonalne polegają na monopolizacji inicjatyw publicznych przez trzy pod-

⁵ M. Toso, *Perspektywy rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu w świetle nauki społecznej Kościoła*, *Społeczeństwo 1* (1995), s. 77–80.

⁶ PSS 70–77.

mioty: państwo – przedsiębiorców – tradycyjne związki zawodowe. Pominięte zostały natomiast pozostałe grupy pośrednie, które gwarantują podmiotowość społeczeństwa i jego żywotność. Struktury nadrzędne coraz bardziej stają się zarówno administratorem, pracodawcą, jak i stroną w kontraktach. Powstaje błędne koło rosnącej i wyizolowanej od znacznej części społeczeństwa administracji. Sytuacja ta ma charakter korupcjogenny, co dodatkowo komplikuje stan rzeczy. Wreszcie można zauważyć przyczyny kryzysu, które łączą się ze światem wartości – kryzys etyki solidarności. W miejsce naturalnych więzi społecznych, jakie gwarantowały społeczną wrażliwość na biedę i sytuacje wymagające pomocy, wkroczyły zinstytucjonalizowane formy aktywności. Państwo postrzegane jest przez wielu obywateli jako czarodziejska różdżka – zasobna we wszystko i wszystkiemu zaradzić gotowa. W ten sposób także odpowiedzialność za sprawy publiczne, za innych obywateli, wreszcie za samego siebie bywa przerzucana na mechanizmy administracyjnych zabezpieczeń. Na tej płaszczyźnie kryzys dotyka kodeksu norm, który staje się coraz bardziej materialistyczny i konsumpcyjny.⁷ Wraz z postępem modernizacyjnym osłabł i zanikł pierwotny potencjał solidarności międzyludzkiej. Dotyczy to podstawowych jej form: rodzinnej czy sąsiedzkiej, jak również tej wypływającej z podobieństwa sytuacji społecznej.⁸ W miejsce postaw solidarnościowych weszły działania nastawione przede wszystkim na własny interes. Jako ilustrację omawianej sytuacji można przytoczyć zjawisko nazywane „efektem windy”. Polega ono na tym, że robotnicze związki solidarnościowe, oparte na wspólnych wartościach i przekonaniach w walce o lepsze warunki życia, rozplynęły się na skutek wyciągania poszczególnych przedstawicieli i włączenia ich poprzez awans do ustroju kultury konsumpcyjnej.⁹ Osobiste profity zwyciężyły w wielu przypadkach z ideą poprawy warunków socjalnych szerszej grupy społecznej.

Powyższe procesy wywołały stan biedy, o którym szczegółowo informują autorzy *Słowa*.¹⁰ W państwie socjalnym różni się ona jednak od tej, istniejącej w krajach Trzeciego Świata. Nie można jej definiować jedynie poprzez niski poziom dochodów, lecz należy rozszerzyć na następujące sytuacje: niedostatek środków finansowych, złe warunki mieszkaniowe, wysokie zadłużenie, chroniczne choroby, problemy psychiczne, długo utrzymujące się bezrobocie, wykluczenie społeczne i niewystarczająca pomoc. Pozornie absurdalne stwierdzenie: „bieda w państwie socjalnym”, nabiera realności poprzez zastosowanie odpowiedniej definicji. Ubogie są „te osoby, rodziny albo grupy,

⁷ M. Toso, *Perspektywy rozwiązania kryzysu*, s. 80.

⁸ K. Gabriel, *Państwo socjalne a chrześcijańska etyka społeczna*, Przegląd Powszechny 2 (1998), s. 176.

⁹ Ibidem, s. 177.

¹⁰ PSS 68–69.

których środki materialne, kulturalne, socjalne są tak ograniczone, iż wykluczają je z najniższego poziomu życia akceptowanego w danym kraju”.¹¹ Autorzy *Słowa* przedstawiają jednocześnie zakresy biedy. Pierwszym jest „bieda finansowa”, która określana jest przez zastosowaną w Unii Europejskiej definicję granicy ubóstwa: 50% przeciętnego dochodu netto ludności. W Niemczech w latach 1984–1992 około 750 tysięcy ludzi stale żyło poniżej tej granicy, a 4,5 miliona przez pięć lat lub dłużej kwalifikowało się do kategorii biednych. Drugim zakresem jest „potrzeba pomocy społecznej” – chodzi tu o dochód minimalny, rozumiany jako dostosowane do potrzeb indywidualnych podstawowe zabezpieczenie. W Niemczech pod koniec 1994 r. ponad 2,5 miliona obywateli otrzymało pomoc społeczną w ścisłym sensie. Wreszcie występuje tzw. bieda ukryta – dotyczy ona obywateli, którym przysługuje prawo do pomocy socjalnej, jednak nie korzystają z niej ze wstydu, niewiedzy lub lęku przed władzą. Według obliczeń niemieckiej *Caritas* na cztery osoby korzystające z pomocy przypadają trzej „biedni ukryci”. W 1993 r. było ich 1,8 miliona. Na podstawie powyższych danych wyraźnie widać rzeczywisty kryzys państwa socjalnego, które przeciwieństwo aspirowało w swych założeniach ekonomiczno-społecznych do roli państwa dobrobytu dla wszystkich.

Antykryzysowa antropologia

Teoretyczne konstrukcje systemów społecznych bazują zawsze na konkretnej koncepcji człowieka. Jaki obraz człowieka, taki obraz życia społecznego. Propozycja rozwiązania kryzysu państwa socjalnego, przedstawiona w *Słowie*, opiera się na rozważaniach antropologicznych.¹² Kościoły mają w tym względzie wiele do zaproponowania, gdyż chrześcijański obraz człowieka należy do fundamentalnych, duchowych źródeł wspólnoty europejskiej i wyłaniającego się z niej porządku gospodarczego i społecznego.

Antropologia przedstawiona w *Słowie* ma charakter biblijny. Człowiek z racji swego statusu stworzenia Bożego posiada następujące przymioty: jest obrazem Boga, obdarzony został niezbywalną godnością, odpowiada za całe stworzenie, jest istotą wolną, rozumną i społeczną. Stwierdzenia te są ważne szczególnie w kontekście aspołecznych postaw, które rozwinęły się w państwie socjalnym. Zanikła podmiotowość społeczeństwa, rozwinął się natomiast sformalizowany sposób pomocy. Autorzy dokumentu rozwiązanie tego problemu widzą w zrewolucjonizowaniu funkcjonowania jednostki w strukturach społecznych i świecie instytucji. Człowiek bowiem jest zobowiązany do miło-

¹¹ I. Camacho, *Ubóstwo i wykluczenie a nauka społeczna Kościoła*, *Społeczeństwo* 1 (2000), s. 59.

¹² PSS 91–102.

siernego i solidarnego traktowania ubogich, słabych, pokrzywdzonych. Jego społeczna natura stanowi podstawę prawa do uczestnictwa w zróżnicowanym życiu społecznym.¹³ Jest on jednocześnie odpowiedzialny za „wtórne stwarzanie” świata poprzez budowanie solidarnościowych więzi międzyludzkich. Żadna instytucja lub struktura nie może znieść tego prawa i zarazem zobowiązania. Nie może także być usprawiedliwieniem dla bierności. Prawda ta wypływa z doświadczenia historiozbowczego.¹⁴ Historia zbawienia jest ciągłym pochylaniem się Boga nad człowiekiem. Wyzwolenie Izraela z niewoli egipskiej ukazało łaskawość i litość Stwórcy, który pragnął życia ludzi i wyzwolił ich do wolności. W ten sposób ukazał im jak sami powinni postępować wobec swych bliźnich. W dziesięciu zaś przykazaniach została wskazana droga do urzeczywistnienia wolności poprzez sprawiedliwość, miłosierdzie i świadectwo prawdzie. Pomimo niewierności człowieka, Bóg dochowywał swego przymierza i wzywał ludzi wciąż na nowo – poprzez proroków – do działania, przezwycięzania sytuacji niesprawiedliwości. Można więc powiedzieć, iż Stary Testament opowiada o społecznotwórczej sile biblijnej wiary.

Nauka i czyny Jezusa potwierdzają i wypełniają starotestamentalną obietnicę wyzwolenia i zbawienia. Wzywa On do nawrócenia, tzn. do zaakceptowania bez zastrzeżeń Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia. W błogosławieństwach z Kazania na Górze obietnica wyzwolenia odnosi się do biednych, maluczkich, łagodnych i wolnych od stosowania przemocy. Przykazanie miłości obejmuje także nieprzyjaciół i konkretyzuje się w złotej regule: *Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie.*¹⁵ Biblijnie zorientowana antropologia chrześcijańska jest realistyczna. Uznając kruchość i słabość, jakie obecne są w ludzkiej egzystencji, podkreśla możliwość ich przezwycięzania w Jezusie Chrystusie i Jego orędziu. Człowiek poprzez nowe stworzenie obdarowany został niezbywalną godnością dziecka Bożego. Ten tytuł jednocześnie zobowiązuje. Zgodnie z biblijnymi świadectwami Lud Boży jest „wspólnotą odpowiedzialności”. Znaczy to, że jest on powołany do dawania odpowiedzi na doświadczenie wyzwolenia i Bożego miłosierdzia poprzez działanie, które przenosi je w obszar życia społecznego.

Etyczne perspektywy walki z kryzysem państwa socjalnego

Niewydolność państwa socjalnego wyraża się z jednej strony zanikiem bezpośrednich interakcji między podmiotami życia społecznego, z drugiej zaś

¹³ „...erfährt der Mensch sich als Subjekt, das in Gemeinschaft lebt und sich in ihr verwirklicht. In ihr erfährt er die Wirklichkeit der Teilhabe als Eigentümlichkeit der Person, da er gemeinsam mit anderen existiert und handelt”. K. Jüsten, *Ethik und Ethos der Demokratie*, Paderborn 1999, s. 190.

¹⁴ PSS 96–99.

¹⁵ Mt 7, 12; Łk 6, 31.

– istnieniem grup, które pozostawione zostały same sobie, poza systemem wspomagania socjalnego. Autorzy *Słowa* przedstawili aksjologiczny fundament na rzecz przezwyciężenia powyższych zjawisk. Można go streścić w następujących hasłach: miłość bliźniego, opcja na rzecz ubogich, sprawiedliwość, solidarność, pomocniczość, długomyślność.¹⁶

Miłość bliźniego i opcja na rzecz ubogich

Przekaz biblijny kładzie akcent na przykazanie miłości Boga i bliźniego, w którym postępowanie człowieka znajduje swoje podstawowe uzasadnienie i sens. Określa ono jednocześnie etos Biblii jako etos wspólnoty. Przez zastosowanie formuły *miłości nieprzyjaciół*¹⁷ przekroczone zostały wszelkie granice. Powoduje to usunięcie wrogości ze wszystkich międzyludzkich relacji i nadanie uniwersalnego charakteru zasadzie solidarności. Realizm chrześcijański nie akceptuje takiej formy miłości Boga, która nie objawia się w miłości bliźniego. „Skoro zaś niepodobna oddzielić od siebie miłości Boga i miłości bliźniego, wiary i etosu, wyznawania tudzież świętowania wiary i praktyki sprawiedliwości – to [...] przykazanie owe [zmiana – P.S.] musi skutkować także w wymiarze strukturalnym: w walce o budowę społeczeństwa, które nikogo nie wyklucza, a gwarantuje szanse życia wszystkim”.¹⁸ Orędzie ewangeliczne wskazuje na ubogich, słabych i pokrzywdzonych jako na grupę szczególnie uprzywilejowaną. W ten sposób opcja na rzecz ubogich stała się fundamentalnym kryterium działania. Należy je w tej perspektywie oceniać wedle pytania: „W jakim stopniu chodzi o biednych, na ile owe działania i decyzje okazują się im przydatne i uzdalniają ich do samoopowiedzialnej aktywności?”.¹⁹ Pomoc więc potrzebującym nie polega na utrwalaniu sytuacji bierności i zastanych ograniczeń, ale na znoszeniu przeszkód i włączeniu poszczególnych obywateli do aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym. Szczegółowo regulują ten proces następujące zasady.

Sprawiedliwość

W omawianym dokumencie, oprócz przedstawienia tradycyjnej teorii sprawiedliwości,²⁰ autorzy ujęły problem w nowej perspektywie. Klasyczna

¹⁶ PSS 103–125.

¹⁷ Łk 6, 27. 35

¹⁸ PSS 104.

¹⁹ Ibidem, 107

²⁰ W *Słowie* przypomniane zostały podstawowe definicje, wywodzące się z filozofii Arystotelesa i św. Tomasza. Sprawiedliwość określono w następujący sposób: „[...] każdemu przysługuje to, co jego – i to znaczy: każdy ma prawo być uważany za osobę i prawo do tego, by wieść godne człowieka życie” (108). Wyróżniono także podstawowe rodzaje sprawiedliwości: prawną, rozdzielczą, wymienną (110–111).

definicja i podział, choć ważne i pomocne, nie są użyteczne w warunkach współczesnego społeczeństwa. Podstawową kategorią jest natomiast pojęcie sprawiedliwości społecznej, która stanowi dla etyki Kościołów nadrzędny wzorzec. Urzeczywistnia się ją przez eliminację istniejących przejawów dyskryminacji opartych na nierówności oraz umożliwienie wszystkim obywatelom równych szans i równorzędnych warunków życia. Johannes Messner różni dwa wymiary zobowiązania na rzecz sprawiedliwości: 1) ścisłą równość – wynika ona z określonego roszczenia prawnego jednostki; 2) proporcjonalną równość – dotyczy roszczenia odnoszącego się do dobra wspólnego.²¹ Druga z nich występuje w przypadku roszczeń grup społecznych w stosunku do należnej im części gospodarczego dobrobytu społeczeństwa. W tej perspektywie sprawiedliwość społeczna wyraża się w: *sprawiedliwości potrzeb* (Bedarfsgerechtigkeit), *sprawiedliwości dokonań* (Leistungsgerechtigkeit), *sprawiedliwości szans* (Chancengerechtigkeit), *sprawiedliwości stanu posiadania* (Besitzstandsgerechtigkeit).²² Bernhard Sutor określa powyższe rozróżnienia *wymiarami sprawiedliwości społecznej* (Dimensionen sozialer Gerechtigkeit).²³ Równowaga pomiędzy powyższymi rodzajami może stanowić punkt orientacyjny w budowaniu porządku państwowego. Nie chodzi tu o wyznaczenie dokładnych mierników podziału produktu społecznego, ale o „wyeliminowanie krańcowych niesprawiedliwości i określenie minimalnego standardu elementarnych potrzeb”.²⁴ Przykładem mechanizmów powodujących nierówność na samym starcie aktywności poszczególnych jednostek są reguły funkcjonujące w sferze gospodarczej – ilustruje to dualistyczna teoria rynku pracy Petera Doeringera, Michaela Piore’a i Lestera Thurowa.²⁵ Zakłada ona istnienie dwóch kondygnacji rynku pracy: 1) wyższa – wielkie firmy monopolistyczne, dobrze traktujące swoich pracowników i umożliwiające im awans zawodowy, 2) niższa – mniejsze firmy o słabszych perspektywach i niewielkich zyskach; oferujące małe płace i nie gwarantujące stałości pracy. W doborze kadry do kondygnacji wyższej często dyskryminuje się kobiety (możliwość porzucenia pracy, by rodzic dzieci) i czarnoskórych (nieobliczalny sposób postępowania).

²¹ J. Messner, *Ethik. Kompendium der Gesamthetik*, Innsbruck 1955, s. 278.

²² H. F. Zacher, *Die Dilemmata des Wohlfahrtsstaates*, Stimmen der Zeit 6 (2001), s. 370.

²³ B. Sutor, *Kleine politische Ethik*, Opladen 1997, s. 74. Autor nawiązuje do dyskusji na temat sprawiedliwości, którą sprowokował John Rawls. Rozróżnienie omawiane powyżej pochodzi od Waltera Kerbnera. Tenże, *Gerchtigkeit*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hrsg. F. Böckle, Freiburg 1981.

²⁴ A. Dylus, *Globalny rynek i jego granice*, Warszawa 2001, s. 147. Autorka w następujący sposób definiuje poszczególne rodzaje sprawiedliwości: 1) dokonań – dochody przypadają tym, którzy dzięki swemu wysiłkowi potrafią zaoferować innym określone dobra i usługi; 2) potrzeb – zagwarantowanie obywatelom zaspokojenia przynajmniej minimalnego standardu potrzeb; 3) szans – dostęp do czynników, które są istotne dla zdolności samodzielnego wypracowania dochodu (np. wiedza i kapitał).

²⁵ G. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo*, tłum. J. Kropiwnicki, Poznań 2001, s. 230–247.

Sprawiedliwość społeczna jest w tym kontekście działaniem na rzecz wyeliminowania podobnych mechanizmów nierówności, opartych na przesadnym dążeniu do maksymalizacji zysku kosztem człowieka. Owocem tego zaangażowania będzie umożliwienie wszystkim członkom społeczeństwa równych szans i równorzędnych warunków życia.

W analizach zawartych w *Słowie* sprawiedliwość społeczna jest troską o biednych i egzystujących na marginesie życia społecznego. Ostrzej wyraża to stwierdzenie, iż posiada ona „charakter stronniczego opowiedzenia się za tymi wszystkimi, którzy są zdani na wsparcie i pomoc”.²⁶ Dokonuje się to przede wszystkim w budowaniu struktur pozwalających jednostkom na odpowiedzialne uczestnictwo w życiu społecznym. Na pierwszym miejscu mowa jest o systemie prawnym, gwarantującym podmiotowość społeczeństwa. Jednak ważną rolę odgrywa także dostęp do pracy i zatrudnienia, możliwość współtworzenia dobra wspólnego oraz system edukacyjny – gwarantujący nie tylko sprawność zawodową, lecz także umiejętność osądu politycznego i zdolność zaangażowania się. Powyższe rozumienie sprawiedliwości nie ogranicza się tylko do wymiany pomiędzy podmiotami życia społecznego, ale zabezpiecza i stymuluje systemowe poszanowanie każdego człowieka z całym zestawem jego potrzeb i zdolności. Państwo nie jest jedynie i wyłącznie dystrybutorem, ale instytucją zapewniającą poszczególnym jednostkom prawne podstawy realizacji ich potencjalności zawodowej i aktywności społecznej. Sprawiedliwość domaga się wypracowania takich rozwiązań strukturalnych, które to zagwarantują.

*Subsydiarna solidarność*²⁷

Uzupełnieniem sprawiedliwości na drodze reformy państwa socjalnego są dwie następne zasady etyczne, które prezentują autorzy *Słowa*: solidarność i pomocniczość (subsydiarność).²⁸ Ich komplementarność polega na nierozłączności i tworzeniu dwuczłonowego kryterium, pozwalającego organizować społeczeństwo w duchu sprawiedliwości społecznej. Solidarność istnieje tam, gdzie pomiędzy jednostkami lub grupami społecznymi obecna jest więź i świadomość wspólnoty losu. Wtedy też powstaje impuls do solidarnego działania, będący jednocześnie etycznym zobowiązaniem. „Ludzie, którzy czują się solidarnie złączeni, rozpoznają i realizują wspólne interesy i rezygnują z egoistycznego szukania korzyści własnej, gdy to obciąża osobę trzecią bądź wspólnotę”.²⁹ W państwie socjalnym zaobserwowano zanik bezpośrednich,

²⁶ PSS 112.

²⁷ A. Dylus, *Globalny rynek*, s. 183.

²⁸ PSS 115–121.

²⁹ *Ibidem*, s. 116.

międzyludzkich relacji na rzecz zabezpieczeń strukturalnych. Solidarność osobowa przegrała z solidarnością urzędową. Dlatego uaktywnienie podstawowych kanałów komunikacyjnych społeczeństwa jest punktem wyjścia do mentalnych i rzeczowych reform.

Zakresy solidarności obejmują różnego rodzaju relacje: w rodzinie, pomiędzy przyjaciółmi lub sąsiadami, w związkach zawodowych, grupach samopomocy. W szerszej perspektywie chodzi o politykę socjalną państwa. Niewątpliwie ważnym aspektem rozważanego zagadnienia są relacje pomiędzy grupami i siłami społecznymi. Hans Zacher rozróżnia dwa rodzaje solidarności: horyzontalną i wertykalną.³⁰ Horyzontalna dotyczy solidarności równych z równymi (*der Gleichen mit der Gleichen*). Natomiast wertykalna określa solidarność silniejszych ze słabszymi i wszystkich z najsłabszymi (*der Stärkeren mit den Schwächeren und aller mit den Schwächsten*). Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, na którą bezpośrednio powołują się Kościoły, sprawiedliwość wertykalna realizuje się poprzez mocne i trwałe angażowanie się na rzecz dobra wspólnego. Papież wzywa: „Ci, którzy posiadają większe znaczenie dysponując większymi zasobami dóbr i usług, winni poczuwać się do *odpowiedzialności* za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają. [...] Grupy pośrednie zaś nie powinny egoistycznie popierać własnych interesów, ale szanować interesy drugich”.³¹ W dalszych analizach grupowa solidarność poszerzona została o światową solidarność. Bogate kraje zobowiązane są do świadczenia pomocy w rozwoju biednym. Dotychczasowy wątek posiada akcenty protekcyjnistyczne i wyraźne elementy roszczeniowe. Dlatego też zasada solidarności została uzupełniona zasadą pomocniczości. Zakłada ona poszanowanie godności jednostki oraz jej zdolności do podejmowania i ponoszenia odpowiedzialności. Tradycyjnie przypomniano w *Słowie* dwa aspekty omawianej zasady. Pozytywny realizuje się poprzez udzielanie pomocy uzdalniającej do „samodzielnego, ukierunkowanego na samopomoc i na dobro wspólne działania”.³² Negatywny polega na pozostawieniu jednostce przestrzeni niezbędnej do samodzielnego rozwoju – brak ingerencji, gdy jednostka sama sobie radzi. Konsekwencją przyjęcia zasady pomocniczości jest więc odejście od idei państwa opiekuńczego, które odbiera obywatelom zadanie troszczenia się o swoją egzystencję. Zaleca się jednocześnie popieranie jednostkowej odpowiedzialności i inicjatywy. Mówi o tym Jan Paweł II: „Słabsi ze swej strony, postępując w tym samym duchu solidarności, nie powinni przyjmować postawy czysto *biernej* lub *niszczącej* tkankę społeczną, ale dopominając się o swoje słuszne prawa, winni również

³⁰ H. Zacher, *Die Dilemmata*, s. 370.

³¹ SRS 39.

³² PSS 120.

dawać swój należyty wkład w dobro wspólne”.³³ Działanie na rzecz wspólnoty dokonuje się poprzez poszanowanie i wykorzystanie istniejących zdolności, idei, inicjatyw, społecznej wyobraźni oraz popieranie odnowy społecznej kultury. Ogromną rolę odgrywają w tym procesie grupy pośrednie, obecność których pozwala rozbić niebezpieczny dualizm: jednostka – państwo. W *Słowie*, oprócz rozwiniętej teorii uczestnictwa i autonomii jednostkowej, znajduje się jednocześnie przestroga przed nadmiernym ograniczeniem kompetencji państwa. Może wtedy zaistnieć sytuacja nałożenia na jednostki i mniejsze wspólnoty takich ciężarów, które znacznie ograniczą ich możliwości życiowe. Ujęcie zasady pomocniczości w aspekcie ściśle negatywnym (brak ingerencji państwa) zastosowali w swoich koncepcjach skrajni liberałowie.³⁴ Nauczanie Kościoła stoi w sprzeczności z jednowymiarowym rozumieniem tej zasady. Możliwości i kreatywność jednostki wyznaczają zakres bierności państwa, ale jednocześnie słabość jednostki i konieczność pomocy określają zakres jego aktywności. Solidarność i pomocniczość są więc nierozłączne i tworzą dwuczłonowe kryterium życia społecznego.

Długomyślność

Ostatnią wskazówką etyczną na drodze reformy państwa socjalnego jest długomyślność, czyli stwierdzenie, iż obecne pokolenie nie może działać w sferze gospodarczej na koszt następnych pokoleń.³⁵ Chodzi tu o wykorzystanie zasobów, podkopywanie zdolności funkcjonowania gospodarki narodowej, zaciąganie długów, zanieczyszczanie środowiska. Autorzy *Słowa* wyróżnili tę zasadę zapewne w kontekście współczesnych zagrożeń, które wynikają z niepokojących procesów degradacji środowiska i niekorzystnych skutków globalizacji. Zauważalne jest także odniesienie do roszczeniowych postaw obywateli państwa socjalnego i troska o skutki takiej postawy. Jednak w opracowaniach naukowych ten rodzaj normy etycznej umieszczany jest w rozważaniach na temat sprawiedliwości. Aniela Dylus wyszczególnia *sprawiedliwość ekologiczną*, która realizuje się poprzez świadomość ekologiczną.³⁶ Objawia się ona w konsensusie co do tego, iż środowisko naturalne jest dobrem każdego człowieka i wszystkich generacji, także następujących po nas. Bernhard Sutor poszerza znacznie zakres troski pokoleniowej mówiąc o *sprawiedliwości przyszłościowej* (Zukunftsgerechtigkeit).³⁷ Dotyczy ona sprawiedliwości po-

³³ SRS 39.

³⁴ Ch. Millon-Delson, *Zasada subsydiarności – założenia, historia, problemy współczesne*, w: *Subsydiarność*, pod red. D. Milczerek, Warszawa 1998, s. 36–37.

³⁵ PSS 122–125.

³⁶ A. Dylus, *Globalny rynek*, s. 149–150.

³⁷ B. Sutor, *Kleine politische Ethik*, s. 74.

między pokoleniami, która wyraża się w trosce o zapewnienie dobrych warunków życia przyszłym generacjom. Ten rodzaj sprawiedliwości jest dziś często formułowany jako obowiązek trwałego i prawego rozwoju. Dotyczy on nie tylko sfery ekologicznej, ale całościowego gospodarowania powierzonymi dobrami. Człowiek ma „obowiązek być rzecznikiem Boga wobec świata stworzonego, szanować go i chronić, używać oszczędnie i gospodarnie”.³⁸ Oddzielne omówienie długomyślności i nadanie jej szczególnego miejsca w rozważaniach świadczy o ważnej roli, jaką przypisano tej zasadzie w procesie uzdrawiania państwa socjalnego.

* * *

W rozważaniach na temat reformy państwa socjalnego, zawartych w *Słowie*, na pierwszy plan wysuwa się prawda o człowieku, który z jednej strony jest kreatywny i wolny, z drugiej zaś potrzebuje pomocy i wsparcia zarówno ze strony innych jednostek, jak i struktur państwowych. Antropologiczny fundament decyduje jednocześnie o etycznych wymiarach życia społecznego. Miłość bliźniego, sprawiedliwość, solidarność, pomocniczość i długomyślność określają podstawowe sposoby kształtowania porządku publicznego w taki sposób, aby człowiek był „zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”.³⁹

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wurde versucht, die Frage zu beantworten: Welche ethische Grundsätze können die Grundlage der Reform des Sozialstaates bilden? Das Ausgangsmaterial der Analysen liefert das Dokument „Für die Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“. Nach der Darstellung der Geschichte dieses „Wortes“ wurden die wirtschaftlichen, institutionellen und axiologischen Ursachen der Krise des Sozialstaates dargestellt. Die Überlegungen, die sich unmittelbar auf das Thema des Artikels beziehen, beginnt der Autor mit der Anthropologie, die den Menschen als ein von Gott geschaffenes, mit einer Würde ausgestattetes, freies, vernünftiges und soziales Wesen auffasst. Diese Wahrheit zeigt gleichzeitig die Richtungen der erstrebten Reform: die Option für die Armen, Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität, Nachhaltigkeit. Jeder dieser Grundsätze wurde in der Perspektive der Therapie des Sozialstaates dargestellt, was ihnen einen aktuellen und konkreten Charakter gegeben hat.

³⁸ PSS 123.

³⁹ KDK 25.

Ks. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI
Wydział Teologii UMK
w Toruniu

DOBRO WSPÓLNE I SPRAWIEDLIWE PRAWO

Słowa kluczowe: dobro wspólne, prawo naturalne, konstytucja, trójpodział władzy, prymat prawa, państwo prawa, prawa człowieka.

Schlüsselworte: Gemeinwohl, Naturrecht, Verfassung, Dreiteilung der Gewalt, Rechtsprimat, Rechtsstaat, Menschenrechte.

1. Wstęp

Spółeczność polityczna jest zobowiązana do troski o dobro wspólne społeczeństwa. Władza państwowa wypełnia ten obowiązek w trzech zakresach: zabezpieczenia porządku prawnego, stworzenia warunków materialnego dobrobytu obywateli i rozwoju kultury w społeczeństwie. Te trzy dziedziny wyznaczają podstawowe funkcje państwa pomocniczego w społeczeństwie.¹ W niniejszym opracowaniu skupimy się na pierwszej funkcji państwa jaką jest zabezpieczenie porządku prawnego. Analiza tego tematu opiera się na nauczaniu społecznym Jana Pawła II, będącego odpowiedzią na aktualne znaki czasu i mocno osadzonego w realiach współczesności.

Papież, już na początku swego pontyfikatu, w encyklice *Redemptor hominis* pisał, że „podstawowym obowiązkiem władzy jest troska o dobro wspólne społeczeństwa; stąd wynikają jej zasadnicze uprawnienia. Ale właśnie w imię tych założeń obiektywnego porządku etycznego, uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka. Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistnia-

¹ J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1958, s. 732-803.

ne, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw”.² Sprawiedliwe prawo jest więc niezwykle istotnym elementem dobra wspólnego społeczeństwa, dlatego władza państwowa, zwłaszcza na tym polu, ma do spełnienia szereg zadań.

W analizie funkcji prawnej państwa przedstawione zostaną następujące zagadnienia: prawo naturalne i moralność jako podstawa prawa stanowionego, konstytucja, trójpodział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, ocena państwa prawa, prawa człowieka i zadania prawa stanowionego.

2. Prawo naturalne podstawą prawa stanowionego

Papież podkreśla, że całe ustawodawstwo państwowe musi mieć oparcie w prawie naturalnym, a ostatecznie w Bogu, od którego pochodzi wszelkie prawo.³ Prawodawstwo państwowe ma zapewnić wszystkim członkom społeczeństwa poszanowanie podstawowych praw, które należą do natury osoby i które musi uznać i chronić każde prawo stanowione.⁴ Jan Paweł II stwierdza, że „prawo należące do samej natury człowieka, jest uznawane za fundament uprzedni wobec jakiegokolwiek kontraktu, umowy czy instytucji, przez jeden naród lub przez wiele narodów połączonych więzami solidarności”.⁵ Doświadczenie dziejów, cała historia prawa wskazuje, że kiedy przestaje ono szukać prawdy o człowieku, traci swoją stabilność i moralny autorytet. Tragiczne konsekwencje nieposzanowania prawdy ujawniły się szczególnie w naszym stuleciu w reżimach, które systematycznie tłumiły prawdę, próbowały pozbawić ludzi ich niezbywalnych praw w imię jakiejś wyższej sprawiedliwości lub w imię praw państwa i jego programów. Konsekwencje nieposzanowania prawdy, zwłaszcza prawdy o człowieku, widoczne są także dzisiaj w postaci relatywizmu moralnego, który każe pojmować dobro wspólne społeczeństwa jedynie jako sumę interesów partykularnych, a problemy moralne nurtujące społeczeństwa w kategoriach sporu między strona-

² RH 17.

³ W. Piwowarski, *Spółeczna zasada pomocniczość* (mps), Lublin 1961, s. 230.

⁴ A. Grześkowiak, *Polityka i prawo w służbie życia według encykliki „Evangelium vitae” Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, pod red. T. Stycznia, J. Nagórnego, Lublin 1997, s. 359. P. Benenson wylicza osiem zasad tworzenia praw: równość w stosunku do prawa, prawo ma być zrozumiałe, ludzie winni mieć możliwość wypowiedzenia się, zanim prawo zostanie wydane, prawo powinno być rozumne, nie powinno sprzeciwiać się przyjętym zwyczajom, ma być możliwe do wprowadzenia w życie, nie może działać wstecz, powinno być łatwo dostępne. Zasady te odnoszą się do prawa pisanego, a wypływają z nauki o prawie naturalnym. Stosowanie ich może sprzyjać poszanowaniu prawa w społeczeństwie. Tenże, *Prawo naturalne a prawo pisane*, tłum. M. Starnawska, *Concilium* 7 (1966) nr 1–10, s. 251–258.

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania z Korpusem Dyplomatycznym w Budapeszcie* 17. 08. 1991, *L' Osservatore Romano* 12 (1991) nr 9–10, s. 13.

mi, który można rozwiązać na drodze odwołania się do opinii publicznej lub głosowania.⁶

Nawiązując do soborowej konstytucji *Gaudium et spes* (nr 25) Jan Paweł II przypomina, że osoba ludzka jest „zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”. Dlatego władza powinna pamiętać o granicach swoich uprawnień. Granice te dotyczą zwłaszcza praw jednostek i mniejszych społeczności. Żadna władza publiczna nie może proponować, a tym bardziej narzucać czegoś, co byłoby sprzeczne z dobrem osób, rodzin i całego społeczeństwa.⁷ Papież przypomina podstawowe elementy relacji między prawem cywilnym a prawem moralnym, które należą do dorobku Kościoła, jak i do dziedzictwa wielkich tradycji prawodawstwa ludzkości. Według niego „nie ulega wątpliwości, że zadanie prawa cywilnego jest inne niż prawa moralnego, a zakres jego oddziaływania większy. Jednak w żadnej dziedzinie życia prawo cywilne nie może zastąpić sumienia ani narzucać norm, które przekraczają jego kompetencje, do których należy ochrona wspólnego dobra osób poprzez uznanie i obronę ich podstawowych praw, umacnianie pokoju i moralności publicznej. Zadaniem prawa cywilnego jest bowiem ochrona ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości”.⁸ Papież nie utożsamia prawa cywilnego z prawem moralnym. Ich zakresy różnią się od siebie, nie oznacza to jednak, że wzajemnie się wykluczają. Tradycyjne nauczanie Kościoła mówi o koniecznej zgodności prawa cywilnego z prawem moralnym. Nawiązując do wypowiedzi Jana XXIII z encykliki *Pacem in terris* (nr 51), Jan Paweł II przypomina, że „władzy rozkazywania domaga się porządek duchowy i wywodzi się ona od Boga. Jeżeli więc sprawujący władzę w państwie wydają prawa względnie nakazują coś wbrew temu porządkowi, a tym samym wbrew woli Bożej, to ani ustanowione w ten sposób prawa, ani udzielone kompetencje nie zobowiązują obywateli. Wtedy w rzeczywistości kończy się władza a zaczyna się potworne bezprawie”.⁹ Papież wskazuje również na naukę św. Tomasza z Akwinu (*Summa Theologiae*, I–II, q. 95, a. 2), według którego „każde prawo ustanowione przez ludzi o tyle ma moc prawa, o ile wypływa z prawa naturalnego. Jeśli natomiast pod jakimś względem sprzeciwia się prawu naturalnemu, nie jest już prawem, ale wypaczeniem prawa”.¹⁰ Dlatego w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest np. prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję nie wolno się nigdy do

⁶ Tenże, *Przemówienie podczas audiencji dla Światowego Zrzeszenia Prawników z „Centrum Pokoju dla Świata przez Prawo” 09. 05. 1992*, L' Osservatore Romano 13 (1992) nr 10, s. 16.

⁷ Tenże, *Przemówienie do uczestników Papieskiej Akademii Nauk 22. 11. 1992*, L' Osservatore Romano 13 (1992) nr 2, s. 14.

⁸ EV 71.

⁹ Ibidem, s. 72.

¹⁰ Ibidem.

niego stosować, jak również uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylniej takiemu prawu, a także nie wolno okazywać mu poparcia w głosowaniu.¹¹

3. Konstytucja

Jako podstawę prawa państwowego w państwach nowożytnych przyjmuje się na ogół konstytucję.¹² Stanowi ona podstawę demokratycznego państwa, jest aktem o najwyższej mocy prawnej, rozstrzygającym o sprawach najbardziej istotnych dla poszczególnego człowieka i całej wspólnoty obywateli tworzących państwo. Konstytucja określa istotę państwa i jego organizację, kompetencje i tryb funkcjonowania jego organów. Jest jakby statutem organizacyjnym państwa, określającym pozycję człowieka na tle wspólnoty politycznej i jego relacje z organami władzy, wskazuje na prawa człowieka i wyznacza granice ingerencji władzy w te prawa.¹³ Konstytucja określa wzajemne relacje pomiędzy władzami centralnymi a społecznościami lokalnymi. Jest to problem kluczowy w budowaniu demokratycznego ładu, dlatego konstytucja, która ma być jego podstawą, powinna zawierać wyraźne odniesienie do zasady pomocniczości.¹⁴

4. Trójpodział władzy

Powołując się na encyklikę Leona XIII *Rerum novarum* (nr 27), Jan Paweł II zaznacza, że podstawą zdrowej teorii państwa powinna być organizacja społeczeństwa oparta na trzech władzach: prawodawczej, wykonawczej i sądowniczej.¹⁵ Porządek ten jest wyrazem realistycznej wizji społecznej natury człowieka, która wymaga odpowiedniego prawodawstwa chroniącego wolność wszystkich. Dlatego „jest wskazane, by każda władza była równoważona przez inne władze i inne zakresy kompetencji, które by ją utrzymywały we właściwych granicach. Na tym właśnie polega zasada państwa praworządnego, w którym najwyższą władzę ma prawo a nie samowola ludzi”.¹⁶ Zasada ta ma duży walor pragmatyczny, ponieważ służy sprawnemu funkcjonowaniu państwa, zapobiega krzyżowaniu się kompetencji i podejmowaniu decyzji

¹¹ Ibidem, s. 73.

¹² J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, Londyn 1963, s. 135.

¹³ A. Grześkowiak, *Zasady naczelne w nowej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Ethos (1990) nr 11–12, s. 258.

¹⁴ H. Suchocka, *Rola konstytucji w tworzeniu demokratycznego państwa prawnego*, CnA 167.

¹⁵ CnA 44.

¹⁶ Ibidem.

przez organy władzy nie ponoszące odpowiedzialności za ich wykonywanie. Współdziałanie tych władz nie powinno dokonywać się w atmosferze rywalizacji i antagonizmu, ale w duchu przyjaznej i harmonijnej współpracy. Powinny się one wzajemnie kontrolować, a ewentualne konflikty mają być rozwiązywane za pomocą mediacji bez sięgania do środków tak drastycznych, jak rozwiązanie parlamentu, czy upadek rządu przez zgłoszenie parlamentarnego votum nieufności.¹⁷

5. Prymat prawa

W państwie praworządnym prawo wiąże nie tylko rządzonych, ale także podmiot, który je stanowi. W dawnych instytucjach prawnych obowiązywała zasada „*princeps legibus solus*”: ten, kto ma władzę rządzenia, nie jest związany prawem, które ustanawia.¹⁸ Papież stoi na stanowisku prymatu prawa, tak wobec obywateli, jak i wobec sprawujących władzę. Wspólnota polityczna bowiem nie jest celem sama w sobie. Sensem i celem jej istnienia jest realizacja dobra wspólnego społeczeństwa, które polega na zagwarantowaniu wszystkim obywatelom, poprzez sprawiedliwe prawa, warunków życia godnych człowieka.¹⁹ Dlatego w systemie prawnym, gwarantującym dominację praworządności, jednostka ma być chroniona przed dominacją władzy lub niesprawiedliwymi decyzjami ze strony władzy skorumpowanej. Jan Paweł II naucza, że „rządy, które przestrzegają zasad praworządności, akceptują w istocie ograniczenie swej władzy i sfery wpływów. Rządy te uznają, że same podlegają prawu, a nie stoją ponad nim, mogą w sposób konkretny gwarantować uzasadnioną nietykalność sfery prywatnej życia swych obywateli oraz bronić jej przed naciskami z zewnątrz”.²⁰

Praworządność uzależniona jest od poszanowania praw politycznych i obywatelskich. Tragiczne doświadczenia systemów totalitarnych w XX w. dowiodły, że prawa człowieka są przestrzegane tylko wtedy, gdy sprawujący władzę odpowiadają za swoje działania przed społeczeństwem i gdy czas sprawowania władzy podlega jakiejś społecznej kontroli. Postępowi w dziedzinie respektowania praw człowieka sprzyja swobodna publiczna debata na temat naczelných zasad życia politycznego i społecznego oraz celów, do jakich należy dążyć. Bez wątpienia udział społeczeństwa w kształtowaniu własnej przyszłości politycznej kształtuje życie publiczne w sposób sprzyja-

¹⁷ A. Grzeškowiak, *Zasady...*, s. 257.

¹⁸ C. Casini, *Państwo prawa*, tłum. K. Borowczyk, T. Styczeń, *Ethos* (1993) nr 2–3, s. 131.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania z Korpusem Dyplomatycznym 09. 01. 1988*, *L' Osservatore Romano* 9 (1988) nr 2, s. 17.

²⁰ Tenże, *Przemówienie do Komisji i Trybunatu Praw Człowieka w Strasburgu 08. 10. 1988*, *L' Osservatore Romano* 9 (1988) nr 10–11, s. 6.

jący poszanowaniu wartości i niezbywalnych praw ludzkich. Poglądy, jakoby państwo mogło rościć sobie prawo do określania się jako wyraziciela społecznych dążeń przy jednoczesnym pozbawianiu członków społeczeństwa praw obywatelskich i politycznych, nazywa Papież iluzją. Tylko wtedy prawa człowieka są skutecznie chronione, gdy jednostka ma prawną możliwość domagania się poszanowania osobistej wolności, gdy wyeliminowana jest wszelkiego rodzaju arbitralność w stosunkach między osobami a państwem.²¹

Porządek prawny w społeczeństwie nie jest i nie może być celem sam dla siebie. Ma on charakter służebny w stosunku do człowieka oraz w stosunku do społeczności, w której człowiek spełnia swoje zadania.²² Osoba ludzka jest fundamentem, celem i centrum całego życia społecznego, któremu powinno służyć prawo. Bardzo trafnie tę ideę wyraża klasyczna formuła: *Hominum causa omne ius constitutum est*. Zgodnie z nią prawo jest prawem tylko w takiej mierze, w jakiej jego fundamentem jest człowiek i prawda o nim.²³ To on jest przede wszystkim podmiotem niezbywalnych praw i obowiązków gwarantowanych przez Stwórcę, a nie tylko przedmiotem praw udzielanych przez państwo zależnie od określanego przez nie samo interesu publicznego.²⁴ Prawa człowieka są wobec władzy państwowej transcendentne.²⁵ Ona ich nie stanowi, a jedynie proklamuje i ochrania. Chociaż prawa jednostki ludzkiej są nieodłączne od jej obowiązku poszanowania praw innych ludzi i współpracy dla dobra wspólnego, to jednak łamanie jej podstawowych praw nie może być nigdy środkiem do osiągnięcia celów politycznych.²⁶

6. Państwo prawa

Na uwagę zasługuje także nauczanie Jana Pawła II na temat państwa prawa. W czasie przemówienia do ludzi kultury na uniwersytecie w Hawanie w 1998 r. Papież powiedział, że w państwie powinny panować takie stosunki międzyludzkie, które „sprzyjałyby istnieniu należytych przestrzeni, w których każdy człowiek mógłby z niezbędnym szacunkiem i w poczuciu solidarności realizować przeznaczoną mu historyczną rolę w budowaniu państwa prawa, podstawowej gwarancji każdej formy współżycia ludzkiego, która chciałaby

²¹ Ibidem, s. 7.

²² Ibidem.

²³ Tenże, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum nt. „Evangelium vitae a prawo”* 24. 05. 1996, L' Osservatore Romano 17 (1996) nr 9, s. 43.

²⁴ Tenże, *Przemówienie w czasie spotkania z Korpusem Dyplomatycznym...*

²⁵ Tenże, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego 11. 01. 1986*, s. 6.

²⁶ Ibidem.

uważać się za demokratyczną”.²⁷ Papież dostrzega pozytywne aspekty państwa prawa, co nie oznacza, że zgadza się z wszystkimi założeniami idei wyrosłej w tradycji pozytywizmu prawnego. Pozytywizm identyfikuje państwo i prawo, stąd każde państwo jest państwem prawa (Rechtsstaat).²⁸ Należy podkreślić, że Papież chociaż dostrzega niewątpliwe zasługi tego typu państwa, np. w obronie praw człowieka, jednak niejednokrotnie dystansuje się do tej idei i mówi nawet o dewiacjach, jakich państwo prawa doznało współcześnie w licznych krajach. Do takich dewiacji dochodziło, kiedy w naszym stuleciu w sposób demokratyczny dochodziły do władzy siły polityczne, które, np. w imię racji etnicznych, wydawały ustawy sprzeczne z prawem do życia, jakie ma każdy bez wyjątku człowiek. Zjawiskiem równie niebezpiecznym są dzisiaj ustawodawstwa, które nie respektują prawa do życia od chwili poczęcia.²⁹

Do takich wynaturzeń systemu prawnego w państwie prowadzi pozytywistyczna wizja prawa oraz relatywizm etyczny, które nie tylko pozbawiają życie społeczne mocnego punktu oparcia, ale także poniżają godność człowieka i zagrażają podstawowym strukturom demokracji.³⁰ Zgodnie z ideą pozytywizmu prawnego prawem są jedynie normy postępowania ustanowione przez władzę państwową i sankcjonowane przez państwo.³¹ Pozytywizm prawny abstrahuje od celów porządku prawnego. Prawo jest tu wyłącznie narzędziem. Rozerwany zostaje związek między prawem a moralnością, gdyż ta jest niepoznawalna.³² Dlatego jeżeli chcemy nadać prawu wartość uniwersalną, należy uwolnić je od treści, czyniąc z niej „czystą formę, w której można zanurzyć jakikolwiek materiał”. Najważniejsze są reguły określające kto i jak, czyli wedle jakich procedur, podejmuje decyzje. Skutkiem tego rzecz najważniejsza czyli treść – to, o czym się decyduje – staje się czymś nieistotnym, rozstrzyganym przez mechanizm procedur. Ta tak zwana demokracja proceduralna zorientowana jest na sam proces (*process – oriented*), a nie na końcowy rezultat (*end – state – oriented*). Rezultat, czyli prawo jest wiążące nie dlatego, że jest dobre, ale dlatego, że proces, który doprowadził do jego uchwalenia, był zgodny z regułami.³³ Konsekwencją tych założeń jest konklu-

²⁷ Tenże, *Przemówienie do ludzi kultury na Uniwersytecie w Hawanie 24. 01. 1998*, Biuletyn KAI (1998) nr 4, s. 31.

²⁸ G. Robbers, *Der Rechtsstaat und seine ethischen Grundlagen*, Mönchengladbach 1994, s. 11–12.

²⁹ Jan Paweł II, *List do Rodzin* nr 21.

³⁰ Tenże, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum nt. „Evangelium vitae” a prawo 24. 05. 1996*, s. 44.

³¹ H. Waśkiewicz, *Prawo naturalne – prawo czy norma moralna*, Roczniki Filozoficzne 17 (1970) z. 2, s. 18.

³² G. Robbers, *Der Rechtsstaat*, s. 6.

³³ V. Possenti, *Wyzwania demokracji liberalnej*, tłum. T. Żeleźnik, Społeczeństwo 6 (1996) nr 3, s. 436.

zja: prawo to siła.³⁴ Jan Paweł II akcentuje przede wszystkim treść demokratycznych procedur stanowienia prawa. Według niego „charakter moralny demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana podobnie jak każda inna działalność ludzka: zależy zatem od moralności celów, do których zmierza i środków, jakimi się posługuje”.³⁵

Papież mówi raczej o „państwie praworządnym”, czyli takim, w którym najwyższą władzę posiada prawo zakotwiczone w prawie naturalnym, a nie samowola ludzi.³⁶ Punktem wyjścia dla jego koncepcji prawa jest realizm teoriopoznawczy. Zasady klasycznego realizmu można podsumować następująco: świat, w którym żyjemy, realnie istnieje. Jest uporządkowanym kosmosem, a nie chaosem. Człowiek ma tę zdolność, która pozwala mu uchwycić sens tej rzeczywistości. Byt i dobro są nierozłączne: Dzięki wiedzy o tym, czym, a raczej kim jesteśmy, dowiadujemy się, co powinniśmy zrobić, jak rozwijać swoją osobowość (*agere sequitur esse*).³⁷ Wiedzę o tym, co człowiek powinien zrobić, aby realizować własną naturę, ucieleśnia prawo zwane tradycyjnie prawem naturalnym. Prawo to dostarcza powszechnie stosowanych zasad, które zdolne są kierować naszym życiem indywidualnym i społecznym ku udoskonaleniu tego, co swoiście ludzkie. Aby sprostać jednak okolicznościom zmieniającej się rzeczywistości, wymaga ono prawa pozytywnego.³⁸

7. Prawa człowieka

Konkretnym przykładem praw, które opierają się na prawie naturalnym i obowiązują mocą prawa naturalnego, jest *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ*. Deklaracja chociaż unika terminu „prawo naturalne”, to jednak odwołując się do godności człowieka jako źródła norm, niewątpliwie do niego nawiązuje. Drugą próbą spisania naturalnych praw człowieka jest encyklika *Pacem in terris*, która wprost nazywa podstawę normatywną tych praw

³⁴ C. Casini, *Państwo prawa*, s. 133.

³⁵ EV 70.

³⁶ CnA 44.

³⁷ Kelsen nawiązał do poglądów Kanta, który oddzielił dziedzinę bytu (SEIN) od dziedziny powinności (SOLLEN). Jeżeli nie ma styczności między tymi dwiema dziedzinami, to rzeczywistość (SEIN) nie może stanowić podstawy dla mocy obowiązującej prawa należącego do dziedziny powinności (SOLLEN). Podstawą tą (GRÜNDNORM) może być jedynie immanentna dziedzina powinności (SOLLEN). Powinność tę wyraża zasada: „należy słuchać władzy”. Jest to norma najwyższa i od niej zależą pozostałe normy. W wypadku jej odrzucenia traci się wszelką podstawę powinności społecznej. M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 247.

³⁸ J. H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, tłum. J. Marcinkowski, Warszawa 1993, s. 31–32.

prawem naturalnym.³⁹ Prawa człowieka oparte na prawie naturalnym, ogłoszone przez społeczność międzynarodową, stanowią podstawę do stałej rewizji programów, systemów i ustrojów poszczególnych państw i organizacji ponadpaństwowych.⁴⁰ Prawa te nazywa Papież „wspólnym dobrem całej ludzkości”. Potrzebują one jednak instytucjonalnej ochrony w postaci prawa pozytywnego, które zagwarantuje ich stosowanie w praktyce.⁴¹

W formułowaniu katalogu praw człowieka Jan Paweł II korzysta z dwóch dokumentów: *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ* oraz encykliki *Pacem in terris*.⁴² W zależności od kontekstu i okoliczności Jan Paweł II wymienia całe zestawy praw człowieka. Najpełniejszą ich listę podaje w orędziu skierowanym do Organizacji Narodów Zjednoczonych 2 października 1979 r. Do najważniejszych i powszechnie uznanych praw człowieka zalicza: „prawo do życia, do wolności i bezpieczeństwa osobistego, prawo do wyżywienia, do odzienia, do mieszkania, do opieki zdrowotnej, do odpoczynku i rozrywki, prawo do wolności słowa, do nauki i kultury, prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania, prawo do wyznawania własnej religii: indywidualnie lub zbiorowo, publicznie lub prywatnie, prawo do wyboru określonego stanu lub zawodu, do założenia rodziny przy zapewnieniu warunków koniecznych do rozwoju życia rodzinnego, prawo do własności i do pracy, do godziwych warunków pracy i do sprawiedliwego wynagrodzenia za pracę, prawo do zebrania i do zrzeszania się, prawo do swobodnego poruszania się i do podróżowania wewnątrz i na zewnątrz kraju, prawo do narodowości i do miejsca zamieszkania, prawo do uczestnictwa w życiu publicznym i prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy”.⁴³

Wyżej wymienione prawa nie stanowią bynajmniej wyczerpującego ich katalogu. Papież nie trzyma się także stosowanego zwykle w naukach prawnych podziału praw człowieka na wolnościowe, społeczne i solidarnościowe.⁴⁴ Przedstawiony tu zestaw praw jest raczej prezentacją najważniejszych z nich, bez rozróżniania poszczególnych kategorii. Albowiem całościowość praw człowieka odpowiada godności człowieka rozumianej całościowo, a nie sprowadzonego do jednego tylko wymiaru. Prawa te odnoszą się zarówno do

³⁹ H. Waśkiewicz, *Prawo naturalne – prawo czy norma*, s. 15.

⁴⁰ RH 17.

⁴¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do Komisji i Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu* 08. 10. 1988, s. 6.

⁴² T. Herr, *Johannes Paul II und die Menschenrechte – Neue Wege der katholischen Soziallehre?*, Mönchengladbach 1982, s. 4.

⁴³ Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ* 02. 10. 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* 1979, t. 2, Poznań 1992, s. 264.

⁴⁴ F. J. Mazurek, *Prawo do pracy w encyklice „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, pod red. J. Gałkowskiego, Lublin 1986, s. 205.

zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka, jak i do korzystania przez niego z wolności, a także do jego stosunków z innymi osobami. Ostatecznie odnoszą się zawsze do człowieka, do jego pełnego ludzkiego wymiaru.⁴⁵ Mimo zachodzących między nimi różnic tworzą one całość współzależnych od siebie praw.⁴⁶

8. Prawo stanowione jako instytucjonalna ochrona praw człowieka

Prawa człowieka wynikające z przyrodzonej i nadprzyrodzonej godności człowieka stanowią podstawę do stałej rewizji programów, systemów, ustrojów pod tym zasadniczym kątem widzenia, jakim jest właśnie dobro człowieka we wspólnocie.⁴⁷ Zadaniem prawa cywilnego jest ochrona dobra wspólnego poprzez uznanie i ochronę praw osób.

Zgodnie z profetyczno-krytyczną funkcją Kościoła, Papież przypomina, że ciągle istnieją na świecie jednostki i władze cywilne, które gwałcą podstawowe prawa osoby ludzkiej. Ciągle istnieją różne formy przemocy w skali zbiorowej, jak dyskryminacja rasowa, stosowanie tortur wobec więźniów i dysydentów politycznych, a także wiele innych przejawów łamania praw człowieka.⁴⁸ Władza, która dopuszcza się takich czynów, sprzeniewierza się swemu podstawowemu powołaniu, którym jest troska o dobro wspólne społeczeństwa. Papież z naciskiem podkreśla, że „obrońcą praw człowieka powinno być ze swej natury państwo, i to każde państwo, któremu prawo przyrodzone wyznacza jako cel wspólne dobro”.⁴⁹ Wszędzie tam, gdzie istnieje niesprawiedliwość związana z łamaniem praw człowieka, dochodzi do rozbicia społeczeństwa. Niesprawiedliwość staje się w społeczeństwie faktyczną przyczyną i potencjalnym zarzewiem nieporozumienia i konfliktu między różnymi grupami wewnątrz społeczeństwa, czy między pozbawionym praw społeczeństwem a władzą.⁵⁰ Pokój społeczny jest dziełem sprawiedliwości i dlatego wymaga poszanowania praw innych i wypełniania własnych obowiązków przez każdego.⁵¹ Podstawowym więc zadaniem państwa jest stanowienie sprawiedliwego prawa, które zagwarantuje ład społeczny. Bez niego dobro osoby,

⁴⁵ Jan Paweł II, *Oroędzie do ONZ 02. 10. 1979*, s. 264.

⁴⁶ F. J. Mazurek, *Spoleczne prawa człowieka*, Roczniki Nauk Społecznych 10 (1982) z. 1, s. 217.

⁴⁷ RH 17.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie w Puebla 28. 01. 1979*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1979*, t. 2, 1, Poznań 1990, s. 93.

⁴⁹ Tenże, *Przemówienie do prawników i sędziów Europejskiego Trybunału 10. 11. 1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie 1980*, t. 3, 2, Poznań – Warszawa 1986, s. 582.

⁵⁰ Tenże, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju 1986*, w: *Oroędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1998, s. 69.

⁵¹ Tenże, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju 1987*, w: *Oroędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 85.

a więc i dobro społeczeństwa, ulega zagrożeniu ze strony siły, która, nie uznając praw sama, czyni się prawem.⁵²

9. Podsumowanie

W nauczaniu papieskim stanowienie prawa jest fundamentalną funkcją państwa. Polega ono przede wszystkim na respektowaniu i zabezpieczeniu praw człowieka wynikających z jego godności. Tak więc zarówno konstytucja, jak i całe prawodawstwo państwowe musi opierać się na prawie naturalnym i moralności. W wypadku ustaw sprzecznych z moralnością nie należy się do nich stosować. Prawodawstwo państwowe ma być narzędziem realizacji dobra wspólnego społeczeństwa, dobra wszystkich i każdego. Stąd Papież podkreśla konieczność równych praw dla każdego. W celu osiągnięcia faktycznej równości praw osób konieczne jest nie tylko respektowanie wolności, ale także konkretne działania państwa mające na celu ochronę najsłabszych jednostek społeczeństwa.

ZUSAMMENFASSUNG

Die wichtigste Aufgabe des Staates ist die Sorge um das Gemeinwohl. Bei der Erfüllung dieses Ziels hat die politische Gemeinschaft, außer der Funktionen im Bereich der Kultur und Wirtschaft, auch eine ganze Reihe von Aufgaben im Bereich der Gewährleistung der Rechtsordnung zu erfüllen. Das durch einen souveränen Staat geschaffene Recht soll auf das Naturrecht gegründet sein, auf die Wahrheit über den Menschen. Diese Grundlage sollte vor allem die Verfassung haben, welche die Basis des demokratischen Staates ist. Ein konkretes Beispiel von Rechten, deren Grundlage das Naturrecht bildet, sind die Menschenrechte. Ihren institutionellen Schutz garantiert die von einem souveränen Staat geschaffene Gesetzgebung. Johannes Paul II. plädiert ebenfalls für die traditionelle Gewaltenteilung in Legislative, Exekutive und Judikative. Das Recht bindet nicht nur die Bürger, sondern auch die Regierenden. Es stellt nicht das Ziel in sich dar, sondern sein Fundament und Ziel ist die menschliche Person. Die heute verbreitete Auffassung vom Rechtsstaat ist zweifelsohne eine große Errungenschaft der demokratischen Gesellschaften, aber seine Bedrohung kommt von der Selbstbegrenzung ausschließlich auf demokratische Prozeduren bei der Entscheidungsfindung.

⁵² Tenże, *Przemówienie do uczestników pielgrzymki Krajowego Duszpasterstwa Prawników* 22. 03. 1986, L' Osservatore Romano 7 (1986) nr 3, s. 3.

MATTHIAS SCHARER
Institut für Katechetik und Religionspädagogik
Universität Innsbruck

DAS GESELLSCHAFTLICH-KIRCHLICH KOMMUNIKATIONS-DILEMMA ALS HERAUSFORDERUNG EINER „KOMMUNIKATIVEN THEOLOGIE“

(Społeczno-kościelny dylemat komunikacji jako wyzwanie dla „teologii komunikatywnej”)

Słowa kluczowe: teologia komunikatywna, interakcja skoncentrowana na temacie, badania w zakresie uczenia się.

Schlüsselworte: kommunikative Theologie, Themezentrierte Interaktion, Lernforschung.

Kommunikation ist zu einem Schlüsselwort in der sogenannten Wissensgesellschaft der Spätmoderne geworden; ein Begriff, der äußerst diffus erscheint. Kommunikation bezeichnet so unterschiedliches, dass weitgehend unklar bleibt, was damit gemeint ist. Nach der Welle der Psychologisierung der Gesellschaften des Nordens, die auf eine verbesserte Selbsterkenntnis und Kommunikationsfähigkeit von Menschen und Menschengruppen abzielte, scheint ein technologischer Schub die elektronische Kommunikation in den Mittelpunkt des Interesses neoliberaler Gesellschaften zu stellen. Unübersehbare Summen von Geld fließen in virtuelle Kommunikationssysteme, angefangen von der Forschung über die Bildung bis in die vielfältigen Wirtschaftsbe-
reiche hinein. Der von J. Habermas geprägte und von einem hohen Ethos getragene Begriff des „Kommunikativen Handelns“¹ scheint sich in das Gegenteil zu verkehren bzw. zum Klischee zu werden. Der ursprünglich als Gegenbegriff zum strategischen bzw. instrumentellen Handeln eingeführte Kommunikationsbegriff wird zur Bezeichnung der kapitalgestützten Waffe der

¹ Vgl. u.a. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1983; drs., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1984.

Kommunikations- und Wissensgesellschaft, die sie gegenüber wissens- und kapitalschwächeren Gesellschaften einsetzt. Die globale Vernetzung dient weniger der Konsensbildung zur Zukunftsfähigkeit unseres Planeten als dem ausbeuterischen Kampf um Ressourcen und deren Vermarktung. Die Nichtvernetzten und Nichtvernetzbareren werden in den spätmodernen Kommunikationssystemen zu Ausgeschlossenen, ja zu Opfern einer kommunikativ vernetzten Welt gemacht.

Was soll angesichts der Unübersichtlichkeit und des dramatischen Konfliktes um Wissen und Kommunikation die theologische Rede von Kommunikation? Gibt es einen theologisch relevanten Zusammenhang der Gottesrede und dem Kommunikationsverstehen in der Spätmoderne? Im Bewusstsein dieser herausfordernden Fragestellung wird an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck ein langfristiges Forschungsprogramm zur Kommunikativen Theologie errichtet². Dieses ist einerseits in das disziplinenübergreifende Forschungsprogramm „Religion, Gewalt, Kommunikation und Weltordnung“ integriert; andererseits steht es in engem Zusammenhang mit der Communioforschung an der Theologischen Fakultät Tübingen. Eine neue Buchreihe „Kommunikative Theologie“³ im Matthias-Grünwald-Verlag⁴ begleitet die Forschungen und die einschlägige Lehrpraxis. Im vergangenen Studienjahr wurde in Innsbruck ein fünfsemestriger Masterlehrgang für „Kommunikative Theologie“ eingerichtet, der – auf Grund der Genehmigung der Kongregation für das Katholische Bildungswesen⁵ – auch mit einem theologischen Lizentiat mit dem Schwerpunkt „Kommunikative Theologie“ abgeschlossen werden kann. Damit ist der Begriff „Kommunikative Theologie“ auch kirchenoffiziell eingeführt. Um die Schwierigkeiten, Notwendigkeiten und die Bedeutung einer Kommunikativen Theologie besser begreifen zu können, sei zunächst – eher assoziativ als systematisch – das Feld der Kommunikation in Gesellschaft und Kirche grob umrissen.

Die „kühne“ neue Welt

An Kommunikation knüpfen sich große gesellschaftliche Erwartungen und Hoffnungen. Das hat damit zu tun, dass die Kommunikationsmöglichkeiten und das Kommunikationsausmaß in einer epochalen Veränderung begriffen sind: Wir gehen einer „placeless society“, einer „ortlosen Gesellschaft“

² Zugänglich unter: <http://praktheol.uibk.ac.at/komtheo>

³ Hg. von B.J. Hilberath, Tübingen und M. Scharer, Innsbruck.

⁴ Derzeit sind im Druck: M. Scharer/B.J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Grundlegung*, Mainz 2002; B.J. Hilberath/B. Nitsche (Hg.), *Ist Kirche planbar?*, Mainz 2002.

⁵ Zugänglich unter: <http://praktheol.uibk.ac.at/komtheo/lehrgang/pdf/>

entgegen, prophezeit der britische Zukunftsforscher William Knoke in seinem Buch „Kühne neue Welt“⁶. Nach seiner Anschauung werden Raum und Zeit in Zukunft keine Rolle mehr spielen; die Vernetzung der Informationen dürfte zum Nabel der Welt werden. In der „kühnen neuen Welt“ des 21. Jahrhunderts werden sich Nationalstaaten, Unternehmen, Gewerkschaften in ihrer heutigen Form ebenso auflösen, wie auch Schulen, Religionen und Familien. Entfernungen werden unbedeutend; mit einem Mausklick kann jederzeit jede beliebige Information unkontrolliert abgerufen oder weitergegeben, jede Ware bestellt, das elektronische Geld verwaltet werden. Großkonzerne, welche gegenwärtig noch die Wirtschaft bestimmen, werden zerfallen; quer über den Globus schließen sich in „Amöbenform“ kleine Unternehmen zusammen und bieten die Leistungen der Großen von heute an. Ein Großteil der Arbeit wird aus den Betrieben ausgelagert und vom privaten Netzanschluss aus zu erledigen sein, auch die Bildung. Wie einst die Menschen zur Schule gingen, so wird in Zukunft die Information zu den Menschen kommen. „Dass die Figur des Lehrers zu einer fast mythischen Größe heranwachsen, dass selbst die geschmähte Betriebsgemeinschaft ein Sehnsuchtsziel werden, dass sich die Studenten nach dem persönlichen Unterrichtsgespräch drängen könnten, von dem sie in den Erzählungen ihrer Eltern gehört haben, ist nur allzu wahrscheinlich“.⁷ Im „global village“ ist zentrale, klar erkennbare Leitung verpönt. Bis hin zur Weltregierung wird es kein Zentrum mehr geben; so wie eben auch das Internet kein Zentrum und keine definierbare Leitung hat und dennoch funktioniert.

Zu den großen Verlierern der neuen Entwicklung werden alle jene gehören, welche nicht zeitgerecht in die globale Kommunikation einsteigen können, das sind bei uns die medialen Analphabeten. „Umfragen zufolge fürchtet beinahe jeder zweite Deutsche, der neuen Medienflut und den Anforderungen des Computers nicht gewachsen zu sein“⁸. Wenn schon jetzt die Armut weiblich ist, dann wird sich auch die diesbezügliche Teilung der Gesellschaft weiterhin verschärfen: „Nur zehn Prozent aller Netz-Nutzer sind, Schätzungen zufolge, weiblich“, schreibt Susanne Gaschke. Sie hält den „vernetzten Computer“ für „ein überschätztes Männerspielzeug“.⁹ Die größten Verlierer werden die zahllosen nicht vernetzbaren Arbeitskräfte in den Ländern der sogenannten dritten und vierten Welt sein, deren Potential völlig unbrauchbar wird.

⁶ W. Knoke, *Kühne neue Welt. Leben in der „placeless society“ des 21. Jahrhunderts*, deutsch: Wien 1996.

⁷ W. Frühwald, *Vor uns die Cyber-Sintflut*, in: *Der Mensch im Netz. Kultur, Kommerz und Chaos in der digitalen Welt*, ZEIT Punkte 5/96, 12.

⁸ U.J. Heuser, *Die fragmentierte Gesellschaft*, in: *Der Mensch im Netz. Kultur, Kommerz und Chaos in der digitalen Welt*, ZEIT Punkte 5/96, 17.

⁹ S. Gaschke, *Frauen und Technik*, in: *Der Mensch im Netz. Kultur, Kommerz und Chaos in der digitalen Welt*, ZEIT Punkte 5/96, 44.

Die Entwicklung in Richtung einer globalen, virtuellen Kommunikationsgesellschaft wird eine Identitätsveränderung der Menschen bewirken. Wer an die Kommunikationsmedien angeschlossen ist, wird eine schier unendliche Freiheit haben, mit jenen Menschen zu kommunizieren, welche die eigenen Interessen teilen; dies freilich nicht in unmittelbaren persönlichen Begegnungen, sondern als wechselseitiger Austausch von Informationen in einer illusionären Gemeinschaft. Der Kommunikationstheoretiker Norbert Bolz (Essen) diagnostizierte bei den „39. Salzburger Gesprächen“ als eine der Paradoxien der neuen Medienwelt: Aufgrund der menschlichen Lust nach Kommunikativität steigern die technischen Medien die Kommunikationsaktivitäten des Menschen, ohne sich dabei etwas zu sagen. Zwischenmenschliche „face to face“ Kommunikation wird zukünftig nur mehr im Kontext dieser neuen Kommunikationsmöglichkeiten denkbar sein.

Prognosen einer unbeschränkten Ausweitung medialer Kommunikation auf alle Lebensbereiche der (post-)modernen Welt wurden durch den terroristischen Angriff auf das amerikanische World Trade Center, dem Symbol neoliberaler Wirtschaftsmacht und globaler Kommunikation, deutlich gedämpft. Inwiefern der 11. September 2001 zu einem diesbezüglichen Wenddatum werden wird, lässt sich noch schwer abschätzen. Auffallend ist jedenfalls, wie sensibel die Kapitalmärkte vor allem im EDV Sektor auf eine solch dramatisches Geschehen reagieren, das in seiner Symbolkraft kaum überschätzt werden kann.

Effektiv kommunizieren

Der zunehmend ökonomisierten und medialisierten „modernen“ Welt des Nordens entsprechend, steigt das Interesse an effektiver Kommunikation auch im zwischenmenschlichen Bereich. „Wie kann man erfolgreich kommunizieren?“, fragt der Kommunikationstrainer Jerry Richardson aus San Francisco in seiner praktischen Einführung in die Arbeitsweise von NLP, dem sogenannten „Neurolinguistischen Programmieren“¹⁰. Der Autor verspricht:

Wenn Sie das Buch lesen und Sie die beschriebenen Techniken und Strategien beherrschen, wird es ihnen möglich sein:

Sofort jegliche Situation zu kontrollieren...

Vertrauen und Kredit aufzubauen...

Die Macht der Suggestion einzusetzen, um zu bekommen, was Sie wollen...

Ihre Vorschläge auf eine Art zu präsentieren, die tatsächlich unwiderstehlich ist...

¹⁰ J. Richardson, *Erfolgreich kommunizieren. Eine praktische Einführung in die Arbeitsweise von NLP*, deutsch: München 1992.

Widerstände ohne Anstrengung, aber erfolgreich zu überwinden...
Zu erreichen, dass man Ihnen zustimmt...
Zu erreichen, dass andere Sie genau verstehen...
Zu verhindern, dass man Sie manipuliert...¹¹

J. Richardson und mit ihm viele andere, die eine effektivere zwischenmenschliche Kommunikation erreichen wollen, greifen neueste Ergebnisse „der Kommunikations- und Überzeugungsforschung“ auf, in denen „Entdeckungen aus solch verschiedenen Gebieten wie Hypnose, Kybernetik, Linguistik, Psychologie und Psychiatrie wie auch Verkaufs- und Management-Kommunikation zusammengefasst werden“. Der Autor gibt darüber Auskunft, auf welches Ziel hin die Forschungsergebnisse ausgewertet werden: „Beim Suchen nach Lösungen für Kommunikationsprobleme bevorzuge ich das, was wirkt“.¹² Im Gespräch mit NLP-Vertretern konnte ich feststellen, dass inzwischen auch in diesem Ansatz die reine Pragmatik überwunden ist. Dennoch lässt sich insgesamt, der geltenden ökonomischen Logik in unserer Gesellschaft entsprechend, ein Trend zum schnellen Erfolg in der Kommunikation beobachten. Missverständnisse, Krisen und Konflikte sollen vermieden werden. Input und Output müssen in einem kalkulierbaren Verhältnis stehen.

Kommunikation begreifen

In welcher Logik sich Menschen ihre Kommunikationssysteme konstruieren und rekonstruieren hängt weitgehend von ihrem Verstehenshorizont, von ihrer Kommunikationshermeneutik ab. Auf dem Hintergrund der kurz skizzierten Entwicklungen ist es verständlich, dass die Ergebnisse von Informations- und Kommunikationstheorien erheblichen Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung in allen Bereichen des Lebens haben. Doch welche Kommunikationstheorien stehen zur Verfügung? Sind die beträchtlichen anthropologischen und ethischen Probleme, die in der Wissensgesellschaft auftauchen, nicht Ausdruck zu kurz greifender Kommunikationstheorien? Können mit Hilfe der prinzipiell kybernetisch-technologisch ausgerichteten Informations- und Kommunikationstheorien die gesellschaftlichen Herausforderungen einer globalen Welt „richtig“ gesehen werden? Welchen Beitrag kann die Theologie für das Verstehen von Kommunikationsprozessen leisten? Was bewirkt es, wenn sie in ihre Hermeneutik der Kommunikation humane und ethische Implikationen bewusst einschließt, ja letztlich durch den Glauben an den einen

¹¹ J. Richardson, *Erfolgreich kommunizieren. Eine praktische Einführung in die Arbeitsweise von NLP*, deutsch: München 1992, 12.

¹² Ibidem.

und dreieinen Gott, der in sich und mit den Menschen kommuniziert, ein Kommunikationsverstehen entwirft, das der Logik der Wissens- und Kommunikationsgesellschaft weitgehend zuwider läuft? Das Bedenken der Kommunikation aus der Perspektive des „kommunikativen Gottes“ kann in den Kommunikationsdiskurs als Hypothese eingebracht werden, die den „Himmel“ im Blick auf eine „geschenkte“ Kommunikation offen hält. Aus dem Bewusstsein einer unumgänglichen Involviertheit der Theologie in moderne Kommunikation greift Kommunikative Theologie die diesbezüglichen Herausforderungen einer Wissensgesellschaft nicht nur analytisch-hermeneutisch auf. Indem sie sich auf bestimmte Kommunikationsprozesse bezieht und solche – in der Haltung und nach der Methode der Themenzentrierten Interaktion nach R.C. Cohn – bewusst initiiert, schafft sie eine theologisch reflektierte Praxis mit Modellcharakter, die das Zusammenspiel von gesellschaftlicher Wirklichkeit, kirchlichem Handeln und theologischem „Nach-denken“ transparent macht.

Gesellschaftlich angepasste Kommunikationspraxis als Praxis der Kirche?

Der Globalisierung der Kommunikation und dem Trend nach effektiver Kommunikation können sich auch die Kirchen und mit ihnen die Theologie nicht entziehen. Speziell die Katholische Kirche stellt sich als ältestes Kommunikationssystem mit globalem Charakter dar. Da ist es nicht verwunderlich, wenn Gesetze des globalen Marktes und der Medien auch in die Kirche Einzug halten. Allein ein Blick in kirchliche Fortbildungsprogramme zeigt, wie umfangreich und bunt gemischt die Angebote wurden, um den Kommunikationsbereich besser „in den Griff“ zu bekommen. Je mehr sich die Kommunikation globalisiert, je schwieriger die Kommunikationsbedingungen in Gemeinde und Schule werden und je hilfloser die darin Handelnden agieren, um so größer wird der verständliche Wunsch nach Rezepten und schnell anlernbaren „Tipps und Tricks“.¹³

Es geht nicht darum, die Anstrengungen abzuwerten, Kommunizieren lernbarer und damit auch effektiver zu machen. Auch sollen die rasanten technologischen Entwicklungen in Richtung einer überwiegend digitalisierten Kommunikation nicht verdammt werden.¹⁴ Gerade angesichts dieser Ent-

¹³ Bei einem Gespräch der Linzer Diözesanleitung mit ProfessorInnen der Theologischen Fakultät bezüglich einer nebenberuflichen Ausbildung von GemeindeassistentInnen formulierte ein prominenter Sprecher der Diözese prägnant jene Meinung, die in weiten Bereichen die kirchliche Öffentlichkeit bestimmt: „Für die theologische Ausbildung soll die Fakultät Kurse anbieten und für das, was die SeelsorgerInnen für die Arbeit in der Pfarre brauchen, sollen Kommunikations- und Managementtrainings u.ä. zusammengestellt werden“.

¹⁴ Dieses Manuskript ist auf dem PC geschrieben und die Vernetzung zwischen Autoren, mit den Bibliotheken und mit Internet-Anbietern verschaffen in kürzester Zeit wichtige Informationen. Mit dem Notebook und dem Handy kann selbst die Bahnfahrt noch als effektive Arbeitszeit genutzt werden.

wicklungen, der sich in Hinkunft Menschen kaum völlig entziehen werden können, ist nach theologischen Kriterien, insbesondere im Hinblick auf kirchliche Kommunikation zu fragen. Solche Kriterien zeigen sich im unterschiedlichen Kommunikationsverstehen, in den theologischen „Brillen“, mit denen kirchliche Kommunikationsvorgänge betrachtet werden können.

Hermeneutik der „Anwendung“ in der „non-profit“ Variante

Wer marktgerecht denkt, könnte auch in der Kirche nach der Logik des vermuteten Erfolges in einem „Non-profit-, Unternehmen Kommunikationsvorgänge bedenken. Der „Erfolg“ der Glaubenskommunikation würde zwar nicht an den „hard-facts“ wie Gewinnmaximierung u. ä. wie in einem Industriebetrieb gemessen; die „soft facts“ wie effektive Kommunikation, Zufriedenheit der „Kunden“, hohe TeilnehmerInnenzahl bei kirchlichen Veranstaltungen usw. müssten aber „stimmen“.

Tatsächlich wird im modernen kirchlichen Bildungsmarkt oft nach solchen Kriterien gehandelt. Solche pragmatische Entscheidungen stoßen aber schon dort an ihre Grenzen, wo zukünftige Entwicklungen im Kommunikationsbereich widersprüchlich eingeschätzt werden:

- Es kann als besondere Chancen betrachtet werden, dass schon in naher Zukunft Erfahrungen unmittelbarer, ohne technische Vermittlung zustande kommender Kommunikation, in der Menschen jenseits von Erfolgs- und Leistungsdruck einander begegnen und an „ihren Themen“ arbeiten, zu Alternativerfahrung werden könnten.
- Die faszinierenden Möglichkeiten globaler Kommunikationsmedien, Glaubensinformation und mediale Beteiligung an kirchlichen Handlungen grenzenlos weltweit zu verbreiten und vielen Menschen, die niemals in ein kirchliches Bildungsgeschehen involviert werden könnten, einen einfachen Zugang – via Mausclick – zu ermöglichen, können sich mit der kirchlichen Sendung zur Glaubensverkündigung verbinden.

Es zeigt sich schon heute, mit welcher Gutgläubigkeit nicht zuletzt traditionalistisch orientierte Kirchenkreise auf den „Daten high-way“ aufzuspringen versuchen, um dort Glaubensinhalte unterzubringen. Hinter einem modernen medialen Gewand verbirgt sich das alte Modell eines instrumentellen Umgangs mit der Sprache. Eine solche Kommunikation „greift“ nicht nur deshalb nicht, weil das Emotionale ausgeblendet wird, sondern weil sie der „Sache“ des Glaubens, die kommuniziert werden soll, nicht entspricht. An vielen biblischen Beispielen wird deutlich, wie die Form der Begegnung zum eigentlichen Inhalt wird: Jesus sieht den ihn verleugnenden Petrus an; mehr muss nicht geschehen, damit zwischen ihnen klar ist, worum es geht (vgl. Lk 22, 61a); es

genügt, dass Maria Elisabeth begrüßt und schon „hüpfte das Kind in ihrem Leibe“ (Lk 1,40) und die beiden Frauen wissen, worum es geht; auch der unerkannte Auferstandene geht zunächst schweigend ein Stück des Weges mit den enttäuschten und traurigen „Jüngern von Emmaus“, bevor er sie in ein Gespräch verwickelt und sich ihnen in seiner typischen Art zu essen und zu trinken in der eucharistischen Mahlgewohnheit zeigt (vgl. Lk 24, 13-35; speziell V.15).

Bedenken kirchlich Verantwortliche die Auswirkungen medialer Kommunikationsformen, auf die Beziehungsqualität christlicher Botschaft genügend und stellen sie die Beliebigkeit des Zugriffs ausreichend in Rechnung? Ist die Grundbotschaft christlichen Glaubens in einem Kommunikationssystem kommunizierbar, das scheinbar keine Grenzen kennt, in das zu jeder Zeit jede Information eingespeist werden kann, zu dem jede/r zugelassen ist, das aber letztlich unverbindlich bleibt und aus dem sich jede/r ohne Folgen zurückziehen kann? Das kirchliche Bewusstsein dafür, dass nicht jeder Glaubensinhalt zu jeder Zeit von jedem Menschen abrufbar sein kann, sondern des Intimraumes menschlicher Begegnung in definierbaren Beziehungen von Familie, Gruppe oder Gemeinde bedarf, jenes Bewusstsein, das vor allem am Anfang die kirchliche Glaubenskommunikation geleitet hat, scheint immer mehr zu schwinden; ja man kann fragen, ob nicht die Kirchen durch ihre Massenkommunikation schon heute einer postmodern-beliebigen Glaubensrezeption Vor-schub leisten.

Versöhnungshermeneutik: Die Begegnungs- und Beziehungsvariante

Gegenüber der geschilderten Anwendungshermeneutik im Verstehen von Glaubenskommunikation bezieht sich die Religionspädagogik seit etwa zwanzig Jahren auf eine Versöhnungshermeneutik. Ihr geht es darum, die in der Hl. Schrift und in der kirchlichen Tradition verschrifteten Glaubens- und damit auch Kommunikationserfahrungen im weitesten Sinne wechselseitig und wechselseitig kritisch mit den existentiellen Tiefenerfahrungen heutiger Menschen in „Korrelation“ zu bringen. Das Symbol wird zur Gestalt von Kommunikation: einer Kommunikation, die „Damals und Heute“, Glaube und Leben, Kirche und Welt über den aufklärerischen Bruch hinweg in Beziehung bringen, ja letztlich miteinander versöhnen soll.¹⁵

¹⁵ Vgl. u.a. E. Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube*, in: CGG 25, 73–116; P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 81984 (amerik. Original Ausgabe, Chicago 1951), 9–80; M. Scharer, *Korrelation als Verschleierung. Zur theologischen Auseinandersetzung um das Konzept des Lehrplanes für den katholischen Religionsunterricht auf der Sekundarstufe I* (Lehrplan 99), in: ÖRF 8 (1998), 8–11.

Differenzhermeneutik: Das Fragmentarische, der Andere und Fremde kommen in den Blick¹⁶

Genügt theologisch gesehen eine Begegnungs- und Beziehungshermeneutik zum kritischen Verstehen von Kommunikation? Muss nicht einer solchen gegenüber – sozusagen als Gegenpol – von einer Hermeneutik des Fragmentarischen, des Fremden und Anderen ausgegangen werden, wenn es um die christliche Perspektive der Kommunikation geht? Nicht nur, dass der Mensch selber als Kommunikationssubjekt Fragment ist und bleibt und sich selber fremd ist und bleibt; auch die Intersubjektivität etwa in einer Partnerschaft¹⁷ oder in einer Gruppe¹⁸ ist vom Fragmentarischen zwischen Menschen und von der Wahrnehmung des Anderen als Fremden und fremd Bleibenden geprägt. Für christliche TheologInnen ist eine solche Anschauung von Kommunikation keineswegs fremd. Ist doch der Mensch keineswegs, wie das religionspädagogische Entwicklungstheorien weismachen wollen¹⁹ nur auf religiöse Autonomie und eine stabile Ich-Identität hin angelegt; indem er zur Trauer, zum Leid, zur Sünde fähig ist, wird das bleibend Fragmentarische, das Andere und Fremde bei sich und in der Kommunikation mit anderen Menschen offenbar. Ist doch auch der nahe und gnadenhaft-versöhnende Begegnung gewährende Gott; gleichzeitig auch der Ferne und Fremde, der in unzugänglichem Licht wohnt und dem Menschen ein unfassbares Geheimnis ist und bleibt.

Wir haben gesehen: Nicht nur das „Nach-denken“ von Kommunikation in der Gesellschaft bedarf der theologischen Anstrengung, sondern auch jenes von kirchlicher Kommunikation. In einem weiteren Schritt wird danach gefragt, wie eine Kommunikative Theologie nach-denkt, wie sie also zu ihrem Wissen kommt. Dabei wird das Selbstverständnis der Theologie als „Gott-Rede“ vorausgesetzt, und darauf wird auch immer wieder Bezug genommen.

Wie fragt (kommunikative) Theologie?

Theologie als „Gott-Rede“ ist im christlichen Sinn immer gleichzeitig Rede vom Menschen: die Rede vom menschlichen Kommunikationshandeln

¹⁶ Vgl. u.a. U. Greiner, *Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften*, Thaur 2000; H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992.

¹⁷ Vgl. M. Scharer, *Das „geheilte“ Fragment. Annäherungen an eine Theologie der Familie*, in: Biesinger, Albert/Bendel, Herbert (Hrsg.), *Gottesbeziehung in der Familie. Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter*, Ostfildern 2000, 115–136.

¹⁸ Vgl. M. Scharer, *Gruppe*, in: *Lexikon der Religionspädagogik* (LexRP): Buch und CD-ROM, hrsg. von Mette, Norbert/Rickers, Folkert, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, Sp. 773–777.

¹⁹ Vgl. u.a. F. Oser, *Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*, Gütersloh 1988.

angesichts des sich auf vielerlei Weise, letztlich in Jesus Christus selbst-mittelnden Gottes, der in uns wohnt, längst bevor uns die Glaubenskommunikation der Kirche erreicht hat. Kurz gesagt können wir auch formulieren: Der Gegenstand der Theologie ist das Kommunikationshandeln aus Glauben an den einen und dreieinen Gott, der in sich Beziehung ist und der sich mitteilt. Dies auch dann noch, wenn die christliche Hoffnungsperspektive der menschlichen Kommunikation nur implizit einwohnen mag oder wenn christliches Glaubenshandeln seine ihm immanente Kommunikationsgestalt nur mehr unzureichend zu erkennen gibt. In diesem Sinn kann man Theologie auch als ein Verstehen und Explizieren dessen bezeichnen, was sich im menschlichen Kommunikationsgeschehen an gott- und menschengerechtem Handeln ereignet oder nicht ereignet und was christlichem Glauben an Kommunikationskraft eingestiftet ist.

Die Frage, *wie* christliche TheologInnen zu ihrem Wissen um Kommunikation, also zu ihrer Theologie kommen, ist untrennbar mit dem Gegenstand ihrer Erkenntnis verbunden: Dem menschengewordenen Gott in Jesus Christus, der sich Menschen offenbart, der ihnen lebensursprünglich innewohnt und der sie zu umfassender Kommunikation befähigt.

Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1, 9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2, 18; 2 Petr 1, 4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 11; Jo 15, 14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3, 38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung 2).

Die entscheidende Grundlage einer Kommunikativen Theologie ist die Offenbarung als sich selbst mitteilende „Kommunikation“ Gottes mit den Menschen und als Geistbegabung des Menschen zu umfassender Kommunikation. Im gott-menschlichen Kommunikationsgeschehen wird nicht ein x-beliebiges Teilwissen um den zentralen Sinn des Lebens und der Welt, um ihre Geschichte und ihre Zukunft weitergegeben; das gott-menschliche Kommunikationsgeschehen offenbart „Wahrheit in Beziehung“:

Sie ist unvereinbar mit Ausschließen und Verdrängen, mit Abschneiden und Ausblenden. Sie meldet sich in der Unruhe des Geistes und des Herzens, die nicht davon ablassen kann, zusammenzuhalten und zusammenzubringen, was zusammengehört, die dem Absoluten auf der Spur bleiben und es als Gottes Absolutheit – als Gottes Herrschaft – zur Geltung gebracht sehen will. ...Das Absolute bleibt kritische Herausforderung, den Blick zu weiten und der

interessengeleiteten Fokussierung der Wahrnehmung zu widerstehen, Mechanismen der Blickverengung und des Auseinanderreißen, Blockaden der Wahrnehmung und des Vorstellungsvermögens zu überwinden²⁰.

Die Suche nach „Wahrheit in Beziehung“ kennzeichnet theologisches Fragen als ein kommunikatives Geschehen, in dem die jeweiligen Kontexte, in denen Menschen konkret leben und ihre Erfahrungen machen, auf jene Spuren des Gottesgeistes hin erkundet werden, die eine Ahnung von der absoluten Zuwendung Gottes an die Menschen transparent werden lassen.

Kritische Korrelation von „Inhalt“ und „Form“

Die Geschichte der Theologie und ihr heutiger Stand machen bewusst, dass sich wissenschaftliche Verfahren nicht als quasi „neutrale“ Werkzeuge der Wissensproduktion gegenüber dem Forschungsgegenstand darstellen lassen, sondern dass wissenschaftliche Verfahren durch Sinn-, Orientierungs- und Wahrheitsfragen entscheidend mit bestimmt sind. Das gilt für jede Wissenschaft, besonders auch für die Theologie.

Wenn es um Kommunikation geht, bedingen sich Fragen, auf die sich der inhaltliche Diskurs der Theologie bezieht, und wissenschafts-methodologische wechselseitig. In einer kommunikativen Theologie stehen die jeweilige Gottesperspektive und die Art und Weise, wie nach Gott gefragt wird, in einem wechselseitigen und wechselseitig kritischen Verhältnis:

- Kommunikationsprozesse, in denen durch – in der Gruppe durchlebte – Missverständnisse, Enttäuschungen und Konflikte hindurch, eine Ahnung von „geschenkter“ Kommunikation aufleuchtet, können auf die Beziehung zu dem, aber auch auf die Andersheit und Fremdheit dessen verweisen, der Verständigung und Versöhnung schenkt, ohne die Fremdheit und Andersheit zwischen Gott und dem Menschen und der Menschen untereinander aufzuheben.
- Ein theologisches Thema, das „Bibel-Teilen“ oder ein „Credo-Drama“ – also lebendige Formen inhaltlich-theologischer Auseinandersetzung – können Kommunikationshorizonte in der Gruppe eröffnen, die einer gruppendynamischen Praxis und Theorie nicht zugänglich sind.

Die kritische Korrelation zwischen Inhalt und Form in der kommunikativen Theologie bezieht sich auch auf den Kontext, in dem Theologie entsteht. Eine unter den politisch und wirtschaftlich global marginalisierten Lateinamerikas oder in einem indischen oder afrikanischen Kontext entwickelte Theologie wird auf anderen Wegen zu ihrem Wissen kommen als eine im

²⁰ J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. u.a.O. 2000, 169.

Norden der Welt entstandene. Eine in einem einsamen Studierzimmer am Schreibtisch „produzierte“ Theologie spiegelt andere Forschungsmethoden als eine aus einem lebendigen Gruppen- oder Gemeindeprozess heraus entwickelte Theologie.

Kommunikationsform, Kommunikationsmittel und Kommunikationsgehalt sind nicht voneinander zu trennen

Das Bewusstsein vom unentflechtbaren Ineinander von Kommunikationsform, Kommunikationsmittel und Kommunikationsgehalt bedarf in einer Kommunikationsgesellschaft, welche auf eine wahl- und grenzenlose Informationsvermittlung ausgerichtet ist, einer eindeutigen theologischen Option. Denn es verändert den kommunizierten Glaubensgehalt erheblich, ob er in zwischenmenschlichen Begegnungen „überkommt“, also – mit J. Habermas gesprochen – in „kommunikativen Handlungen“ erschlossen²¹ d.h. über konkrete Menschen, mit denen ich in lebendiger Beziehung stehe, als Identifikationsmöglichkeit angeboten wird – mit der gebotenen Freiheit, die Identifikation zu verweigern – oder ob mich eine Glaubensinformation via technischem Medium erreicht. In dieser Hinsicht steht das Vertrauen zur Debatte, das die Kirchen von je her entweder mehr in die Eindeutigkeit begrifflicher Vermittlung oder in die Vielsinnigkeit interpersoneller Begegnungen und Lebenszeugenschaft aus dem Glauben heraus gelegt haben. Begriffe kann man leichter auf ihre Wahrheit hin überprüfen als menschliche Begegnungen.

Ob nun mehr der richtige Glaubensinhalt oder die Glaubenswahrheit, die sich im Beziehungsgeschehen zeigt, betont wird, immer muss feststehen, dass kein Kommunikationsarrangement die Erschließung des christlichen Glaubens garantieren kann oder darf. Fundamentale theologische Grenzen in der Glaubenserschließung werden dort überschritten, wo kommunikativ so gehandelt oder der Anschein dafür gegeben wird, als könnte mit einem bestimmten Inhalt, mit einer speziellen Methode oder mit einem erfolgversprechenden Medium Glaubenserschließung garantiert werden; vielmehr kann es immer nur um die etwas richtigeren oder weniger richtigen Bedingungen für die Möglichkeit der Glaubenserschließung gehen; die Glaubenszustimmung muss der freien Verantwortung des Menschen und dem Geschenk Gottes anheim gestellt bleiben. Im untrennbaren Zusammenspiel von Kommunikationsgehalt und Kommunikationsform stehen also nicht nur methodisch-didaktische Entscheidungen, sondern Gottes-, Menschen- und Kirchenbilder zur Debatte.

²¹ Zum Zusammenhang von christlicher *Communio* und kommunikativem Handeln in der Schule vgl. die aufschlußreiche Grundlegung durch: Scheidler Monika, *Christliche Communio und kommunikatives Handeln Eine Leitperspektive für die Schule*, Altenberge 1993.

Theologie als kritisches Nach-denken und Verstehen des Kommunikationsgeschehens

Die anstehenden Fragen in einer sogenannten Kommunikationsgesellschaft können mit der herkömmlichen Konzentration der Theologie auf die begriffliche Wahrheit des Glaubens nicht mehr gelöst werden. Es bedarf einer kritischen anthropologisch-theologischen Hermeneutik des ganzen Kommunikationsgeschehens. Nicht umsonst leisten sich die Kirchen und mit Recht auch der Staat eine Theologie. In einer offenen Gesellschaft haben TheologInnen den Auftrag, ihr im Diskurs jüdisch-christlicher und kirchlicher Tradition mit den heutigen gesellschaftlichen Herausforderungen gewonnenes kritisches Denk- und Handlungspotential u.a. als Entscheidungshilfe in konkreten Kommunikationsfragen allen zur Verfügung zu stellen. Etwas vereinfacht gesagt geht es um den Unterschied zwischen einem Wirtschaftsunternehmen, dem in seinem Management hochqualifiziertes Personal für strategische Planungen und Entscheidungen zur Verfügung steht und der Kirche, die durch ihre an die jüdisch-christlichen Ur-kunden und die kirchliche Tradition angebundene Theologie die Logik strategischer Plausibilitäten zu durchbrechen vermag und damit einer traditionsvergessenen Gesellschaft heilend-befreiende Impulse für alle Menschen, nicht nur für die ChristInnen, anbieten kann.

Partizipierende und kooperierende TheologInnen

Eine Kommunikative Theologie hat nicht nur die explizite Gottrede zum Gegenstand, sondern auch die implizite; ja sie ist auf letztere durch ihre besondere Aufmerksamkeit auf die theologische Bedeutung des Biografischen und des Intersubjektiven besonders spezialisiert. Ein solch theologisches Verstehen gesellschaftlicher und kirchlicher Alltagskommunikation steht in Gefahr, zu einem Überbau oder gar zu einem Sollensanspruch der alles besser wissenden ExpertInnen zu werden, gegen den sich Menschen zu Recht wehren. Von der Alltagskommunikation abgekoppelte, am „grünen Tisch“ deduzierte und von oben herab vermittelte anthropologisch – theologische Thesen zur Kommunikation können noch so richtig sein, sie werden die Alltagskommunikation kaum verändern. Nur aus partizipativen, d.h. jede Über- und Unterordnung von BerufstheologInnen und PraktikerInnen ausschließenden Kommunikationsvorgängen kann auf Dauer Kommunikative Theologie als theologische Hermeneutik von Kommunikation entstehen. Es sind das Kommunikationsprozesse, in denen die Kompetenz aller gefragt ist und in die nicht lebensfremdes ExpertInnenwissen von außen eingespeist, sondern kooperativ um theologisch verantwortbare Praxis gerungen wird.

Dass ein solcher Anspruch zur Herausforderung des theologischen Lehrbetriebes werden muss, liegt auf der Hand. Dem glaubwürdigsten Zeugnis eines partizipativen Theologen bin ich in G. Gutierrez begegnet; tausend Kilometer nördlich von Lima, in einer comunidad der Armen am Stadtrand von Chiclayo, in der ich mehrere Wochen mitgelebt habe, kannte den weltberühmten Theologen fast jeder Jugendliche aus persönlicher Begegnung.

* * *

Was Menschen wie mit Gott zusammenbringen ist nach J. Werbick die entscheidende Herausforderung der Gott-Rede, der Theologie²². Nur wenige Menschen im Norden der Welt bringen gegenwärtig den christlichen Gott mit dem zusammen, *was* und *wie* sie alltäglich kommunizieren. Davon ausgenommen ist in der Regel jene Kommunikationsform, die wir Beten nennen. In ihr wendet sich der Mensch ausdrücklich Gott zu bzw. stellt er sich auf das „Hören“ ein. Doch je weniger diese, den „Himmel offen haltende“ Kommunikation des Betens den Alltag von Menschen bestimmt und – wenn überhaupt ernst genommen – in einen Sonderbereich des Lebens eingereiht wird, umso größer scheint die Spaltung zwischen dem alltäglichen Kommunikationserleben, dem Begreifen von Kommunikation und der christlichen Gottesanschauung zu werden. Die Spaltung ist nicht nur individuell: Sie umgreift die ganze Gesellschaft und auch die Kirchen. Gleichzeitig zeigt sich ein gesellschaftlicher und kirchlicher Trend zur Kommunikation, der technologisch durch die sogenannten „neuen Medien“, wie dem Internet unterstützt, einen grenzenlosen Kommunikationsraum im cyber space verspricht und der immer ausdrücklicher in seiner (pseudo-)religiösen Bedeutung wahrgenommen wird. Kommunikative Theologie wie sie an der Theologischen Fakultät Innsbruck in Zusammenarbeit mit der Communioforschung am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät Tübingen als Forschungsprogramm und in einem eigenen Universitätslehrgang betrieben wird, stellt sich den (post-)modernen Herausforderungen der Kommunikation in Kirche und Gesellschaft aus theologischer Perspektive.

Im Kontext des weiten Feldes der Kommunikationsforschung mit ihren heterogenen und teilweise unpräzisen Modellen ist der Gegenstand Kommunikativer Theologie die Interaktion und Kommunikation von Menschen unter der Perspektive ihrer geschöpflichen Beziehungs-, Begegnungs-, Freiheits- und Verantwortungsfähigkeit. Der Mensch als kommunizierendes Subjekt ist durch das Kommunikationsdilemma der zweiten Moderne und durch offensive technologische Entwicklungen in einer weitgehend von Medien und Markt bestimm-

²² Vgl. J. Werbick, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992.

mten neoliberalen Kultur aktuell herausgefordert. Die Gabe und Aufgabe der Kommunikation zwischen Menschen wird in untrennbarer Verbindung mit der christlichen Offenbarung des einen und dreieinen Gottes gesehen, der in sich und mit den Menschen kommuniziert in dem er sich als der nahe Gott offenbart und gleichzeitig das ewige, unbegreifliche Geheimnis des fernen und anderen Gottes bleibt. Der traditionellen und modernen Spaltung in Kommunikationsgehalt und Kommunikationsform, Kommunikationstechnik bzw. Kommunikationssystem steht die kommunikative Wahrheit Gottes gegenüber, die eine solche Trennung obsolet erscheinen lässt, ohne der (post-)modernen Versuchung der symbiotischen Allgegenwärtigkeit oder permanenten Spiegelung durch Kommunikation zu verfallen. In der bleibenden Spannung, in der die Wahrheit Gottes „ungetrennt“ von und „unvermischt“ mit ihrer Kommunikationsgestalt erkannt wird, in dem der bleibend ferne und andere Gott in Jesus Christus, also in einem geschichtlichen Menschen und nicht in einem speziellen Inhalt oder in einer besonderen Kommunikationsform letztgültig und unmittelbar nahe kommt, eröffnen sich völlig neue Perspektiven für die menschliche Kommunikation. Die Geistbegabung des Menschen als Gabe und Aufgabe zeigt sich in „geschenkter Kommunikation“, welche die bleibende Fremdheit und Fragmentarität von und zwischen Menschen und der Welt nicht durch Kommunikation aufzuheben oder vorschnell zu überbrücken sucht; Konflikte und Brüche werden nicht tabuisiert; von Gott geschenkte Versöhnung wird nicht mit gruppenspezifisch hergestellter Harmonie oder Selbstspiegelung durch den Anderen verwechselt.

STRESZCZENIE

Teologia Komunikatywna jako „teologia w procesie” podejmuje w sposób krytyczny założenia teorii interakcji skupionej na tematach (Themenzentrierter Interaktion – TZI) R. C. Cohna, usiłując zbadać jej możliwości poznawcze, jak i możliwości działania oraz powiązać ją z pokrewnymi koncepcjami. W tym kontekście prowadzone są dalsze badania zarówno nad samą teorią TZI, jak również badania w zakresie uczenia i uczenia się traktowane jako przyczynki do procesów kształcenia w społeczności, w szkole w pracy z dorosłymi. W tych obszarach zostaje zastosowana opisana w artykule i ciągle dalej rozwijana kryteriologia. W związku z tym rozwój badań w ramach kierunku „teoria komunikatywna” oraz innych pokrewnych kierunków stanowi szerokie pole działania. Badania te są zintegrowane w programie badawczym. W odniesieniu do problematyki przemocy i rozwiązywania konfliktów, która wiąże się z każdą ludzką komunikacją, Teologia Komunikatywna stoi w ścisłym związku z Teologią Dramatyczną. Interkulturowe i interreligijne zainteresowania łączą się w niej z pytaniem o porządek ogółnoświatowy.

ZUSAMMENFASSUNG

Kommunikative Theologie als Theologie im Prozess rezipiert kritisch den Ansatz der Themenzentrierten Interaktion nach R.C. Cohn (TZI) auf seine anthropologisch-theologischen Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten hin und bringt verwandte Ansätze damit in Kontakt. In diesem Zusammenhang wird sowohl die TZI weiter erforscht als auch eine theologische Lehr-/Lernforschung als Beitrag zur Qualitätsentwicklung und Sicherung von Hochschullehre und von Bildungsprozessen in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung betrieben, in welcher die oben ansatzweise beschriebene und permanent weiter entwickelte Kriteriologie zum Tragen kommt. In diesem Rahmen stellen die Entwicklung, Durchführung und permanente Forschung am Universitätslehrgang „Kommunikative Theologie“ und an anderen, einschlägigen Lehr-/Lernpraxen innerhalb und außerhalb der Universität, ein einschlägiges Forschungsfeld bereit. Sie sind in das Forschungsprogramm integriert. Im Hinblick auf die Gewalt- und Konfliktproblematik, die jeglicher menschlicher Kommunikation anhängt, steht Kommunikative Theologie in enger Verbindung mit der Dramatischen Theologie. Das interkulturelle und interreligiöse Interesse verbindet sie mit dem Anliegen der Frage der Weltordnung“.

ANNA ZELLMAN
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

WIELOSTRONNE AKTYWIZOWANIE KATECHIZOWANEJ MŁODZIEŻY DO BYCIA WYCHOWAWCĄ SAMEGO SIEBIE

Słowa kluczowe: katecheza, młodzież, wychowanie, wychowanie samego siebie, aktywizowanie.
Schlüsselworte: Katechese, Jugend, Erziehung, Selbsterziehung, Aktivierung.

Współczesne systemy wychowania zwracają uwagę na potrzebę kształtowania młodego człowieka jako osobę twórczą, zaangażowaną w życie społeczno-kulturowe regionu, ojczyzny i świata. Dostrzegają przy tym potrzebę takiego wspomaganie młodych, które uzdolni ich do odpowiedzialności za siebie i innych oraz do aktywnego uczestnictwa w społeczeństwie, podejmowania inicjatyw i poszukiwania nowych a zarazem twórczych rozwiązań w zakresie życia indywidualnego i społecznego.

Wobec tych wyzwań nie pozostaje obojętna współczesna katecheza, która zmierza do wychowania dzieci i młodzieży na ludzi świadomych swoich zadań, odpowiedzialnych za ich wykonanie i aktywnie uczestniczących w życiu wspólnoty regionalnej, narodowej i ekumenicznej. Katecheza poszukuje takich sposobów, które nie ograniczają się do podawania prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego, lecz wspomagają wychowanków w samodzielnym myśleniu, poszukiwaniu autentycznych wartości ludzkich i chrześcijańskich oraz ich internalizowaniu. Stara się przy tym wyzwać w katechizowanych pragnienie podejmowania trudu pracy nad własnym rozwojem, obejmującym wszystkie wymiary osobowości i ukazuje katechizowanym cel dla podejmowanych w tym zakresie działań.

Celem podjęcia sformułowanego – w tytule artykułu – problemu nie jest ukazanie idealnej koncepcji wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie czy też podanie „cudownych” recept na rozwiązywanie pojawiających się w tym obszarze katechetycznej

posługi trudności. Chodzi tu o nakreślenie pewnej wizji wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie. Należy więc uwzględnić następujące zagadnienia: podstawowe pojęcia (1), specyfikę wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie (2), metody, formy i środki wspomagające aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie (3), wyzwania dla katechezy i katechetyki (4).

1. Podstawowe pojęcia

Dostępna literatura przedmiotu wskazuje na to, że zainteresowanie problematyką aktywizowania młodzieży w zakresie wychowania ustawicznie wzrasta. Aktywność stanowi istotny czynnik w rozwoju młodego człowieka – motywuje różnorodne działania ukierunkowane na kształtowanie dojrzałej osobowości, umożliwia świadomy udział w interakcjach wychowawczych, w tym także katechetycznych. Aktywność ta powstaje i rozwija się zarówno w kontaktach jednostki z innymi, jak i we współdziałaniu z grupami społecznymi, a także w trudzie pracy nad sobą, w podejmowanych działaniach związanych z własnym rozwojem.

W dyskusjach, które odnoszą się do problematyki aktywizowania młodzieży w toku integralnego wychowania, zauważa się zróżnicowanie w definiowaniu pojęcia „wielostronne aktywizowanie”. Z kolei „bycie wychowawcą samego siebie” jest stosunkowo nowym pojęciem, które w polskiej literaturze pedagogicznej zostało zaproponowane przez Mariana Nowaka, w ramach wypracowanych przez niego podstaw pedagogiki otwartej (ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej),¹ przy czym ma ono swoje korzenie w początkach rozwoju myślenia filozoficznego i nawiązuje do propozycji niemieckich pedagogów.² Terminy te są podstawowe dla niniejszego opracowania, wymagają więc dookreślenia.

1.1. Wielostronne aktywizowanie

Wielostronne aktywizowanie jest neologizmem, konstytuowanym przez takie wyrazy: „wielostronne” i „aktywizowanie”. Chcąc więc zdefiniować pojęcie „wielostronne aktywizowanie” należy najpierw poddać analizie zakres znaczeniowy każdego z tych określeń, by w tym kontekście wskazać na właściwe rozumienie pojęcia „wielostronne aktywizowanie”.

¹ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin 1999.

² Zob. m.in. F. Schneider, *Die Selbsterziehung – Wissenschaft und Übung*, Einsiedeln – Köln 1936; J.M. Sailer, *Über Erziehung für Erzieher*, Paderborn 1962.

Termin „wielostronne” oznacza wiele stron, wiele zagadnień życia. Innymi słowy, wskazuje na różnorodność, zróżnicowanie, przy czym wszystkie elementy, które znajdują się u podstaw tej wielości są ze sobą powiązane i stanowią integralną całość.³

Z kolei wyjaśnienie zakresu znaczeniowego pojęcia „aktywizowanie” wymaga najpierw zwrócenia uwagi na aktywność własną jednostki. Dopiero w tym kontekście można wskazać na istotę aktywizowania.

Aktywność własna jednostki, niezależnie od orientacji teoretyczno-metodologicznej, jest ujmowana przez poszczególnych autorów jako stan, zdolność, właściwość indywidualna i wrodzona jednostki polegająca na większej niż u innych częstotliwości oraz intensywności jakiegoś rodzaju działań.⁴ Wśród istotnych cech tej aktywności wymienia się: pewną samorzutność i samodzielność działania; skłonność i zdolność do żywego i czynnego reagowania uwagą, uczuciem i myślą na rozmaite bodźce; sytuacje i zadania, które stwarza życie oraz przejawianie zainteresowań w toku dążenia do poznania, zbadania i opanowania rzeczy i faktów, które jednostkę zaciekały. Aktywność własna jednostki stanowi więc podstawę wszelkich zachowań, a jej źródła mogą tkwić bądź w samej jednostce, bądź w otaczającym ją świecie. Te pierwsze noszą miano potrzeb, drugie zaś to zadania.

Tak określone źródła aktywności człowieka są ściśle ze sobą zespolone, przy czym zadania będące zewnętrznymi racjami działania, mogą pobudzać aktywność własną tylko wtedy, gdy pozwalają jednostce zaspokajać jakieś jej potrzeby.

Szczególnie doniosłym źródłem ludzkiej aktywności są potrzeby społeczne, nabywane przez jednostkę na drodze doświadczenia i współdziałania z innymi ludźmi. Natomiast zadania pobudzające jednostkę do działania są wyznaczone nie tylko przez innych ludzi, ale i przez aktualną sytuację czy też mogą być przyjmowane na zasadzie jej własnego wyboru. Człowiek podejmując i realizując zadania, pokonując różne trudności towarzyszące ich wykonaniu, doskonalili samego siebie i swoje działanie.⁵

O kierunku i natężeniu aktywności decyduje każdorazowo sytuacja jednostki, jej stan wewnętrzny i stan jej otoczenia. Ważne są więc zdarzenia

³ *Słownik języka polskiego PWN*, t. III, pod red. M. Szymczaka, Warszawa 1995², s. 708; *Active study dictionary of English*, ed. S. Maingay, England 1991, s. 733.

⁴ A.M. Costalat-Founeau, *Identity dynamics, action, and context*, Journal for the Theory of Social Behaviour 29 (1999) nr 1, s. 289–290; W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1998, s. 16; N. Sillamy, *Słownik psychologii*, Poznań 1994, s. 14; A.S. Reber, *Słownik psychologii*, pod red. I. Kurcza, K. Skarżyńskiej, Warszawa 2000, s. 32–33; W. Szewczuk, *Aktywność*, w: *Encyklopedia psychologii*, pod red. W. Szewczuka, Warszawa 1998, s. 10–11.

⁵ A. Jagiełło, *Działanie ludzkie*, w: *Psychologia dla teologów*, pod red. J. Makselona, Kraków 1995, s. 152–153.

(w organizmie lub w otoczeniu), informacje o zdarzeniach, potrzeby, sekwencje czynności i zniesienie stanu potrzeby. Aktywność zaczyna się informacją o zdarzeniu na tle istniejących potrzeb i kończy zniesieniem stanu zaktywizowanej potrzeby. Ograniczenie analizy aktywności człowieka do samej sekwencji czynności jest wyrwaniem jej z kontekstu, bez którego traci ona sens.⁶

W warunkach społecznego życia aktywność jednostki przybiera postać działania świadomego, charakteryzującego się bogactwem form. Jedną z nich jest aktywność ogólna, pozbawiona ukierunkowania na określony cel, z niespecyficzną aktywacją, najczęściej poprzedzającą określoną formę aktywności specyficznej. Jest więc fazą przygotowawczą.⁷ Obok tej formy aktywności występują formy aktywności specyficznej, do których zalicza się m.in. aktywność fizyczną, psychiczną z odmianami aktywności sensorycznej, intelektualnej, poznawczej, psychomotorycznej, aktywność kulturową, społeczną.

Każda z form aktywności, niezależnie od tego, do jakiej kategorii jest zaliczana, ma zawsze pewien kierunek, który pedagogika określa jako cel. Poza tym może mieć ona zróżnicowany charakter, np. zewnętrzny lub wewnętrzny, twórczy lub odtwórczy. I tak aktywność zewnętrzna polega na wykonywaniu zadań wynikających z uczestnictwa w określonym systemie społecznym, ze stosunków i zależności od otaczającego świata. Z kolei aktywność wewnętrzna obejmuje procesy psychiczne, np. spostrzegania i pojmowania, myślenia i rozumowania.⁸

Współczesna pedagogika szczególną rolę w rozwoju osobowości wychowanka przypisuje aktywności twórczej polegającej na wszelkiej psychofizycznej działalności człowieka, która tworzy coś nowego a zarazem wartościowego. W przypadku młodego człowieka chodzi głównie o wytwory i (lub) zachowanie nowe a zarazem cenne dla niego samego.⁹ Efektem tej aktywności są przedmioty (wytwory, zachowania, odkrycia) nowe i pożyteczne dla samego twórczo działającego wychowanka.

Przeciwieństwem aktywności twórczej jest działalność odtwórcza. Polega ona na realizowaniu przez wychowanka znanych zadań w znany sobie sposób, czyli na naśladowaniu, reprodukowaniu, powtarzaniu. W rezultacie takiego działania młody człowiek nie dochodzi do żadnych nowych wyników, a próbując rozwiązać nowe zadania poprzez odtwórcze formy aktywności nie może osiągnąć zamierzonego celu.¹⁰

⁶ A.M. Costalat-Founeau, *Identity dynamics, action, and context*, s. 291–295

⁷ *Ibidem*, s. 295–297.

⁸ J. Sobańska, *Aktywność psychomotoryczna dzieci i młodzieży*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, pod red. W. Pomykała, Warszawa 1993, s. 22–24.

⁹ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej...*, s. 444–446.

¹⁰ U. Nudlen, Ch. Hardless, *Activity visualization and formative assessment in virtual learning environments*, w: *Selected papers from the 10th International Conference on College Teaching and Learning*, ed. J.A. Chambers, Florida 1999, s. 118–119.

W tym miejscu należy zauważyć, że formy aktywności zewnętrznej i wewnętrznej niejednokrotnie występują równocześnie i są ściśle ze sobą powiązane. To, co dzieje się w psychice człowieka wpływa na jego zachowanie, które przez to staje się uzewnętrznieniem myśli i przeżyć. Z kolei aktywność twórcza lub odtwórcza może mieć charakter zewnętrzny lub wewnętrzny, przy czym aktywność twórcza nie opiera się jednak na żadnych znanych regułach działania. Jej celem i istotą jest wychodzenie poza posiadane informacje i tworzenie lub odkrywanie nowych.

Aktywność własna jednostki stanowi istotny element integralnego rozwoju osobowości człowieka. Ma ona charakter wielostronny. Obejmuje więc wszystkie sfery osobowości człowieka, a więc sferę emocjonalną, intelektualną, sensoryczną i recepcyjno-werbalną. Stąd też jednostka aktywna w toku działania dokonuje zmian nie tylko w środowisku społeczno-kulturowym, ale także nabywa nowe formy zachowania, rozwija i kształtuje siebie. W przypadku, gdy zostanie zaniedbany proces rozwijania aktywności, rodzą się różnorodne postawy bierności (np. lenistwo, brak sumienności, bierność fiaskowa ujawniająca się w przekonaniu o własnej nieudolności).¹¹

Omawiana tu aktywność własna jednostki znajduje się u podstaw wielostronnego aktywizowania, jakie ma miejsce w toku różnych interakcji edukacyjnych, w tym także katechetycznych. Tak określone aktywizowanie polega na świadomym stymulowaniu wszystkich czynności składających się na swobody, zamierzony i celowy układ oddziaływań nauczyciela, który chcąc zapewnić uczniom harmonijny rozwój osobowości, stwarza sytuacje wyzwalające ich wszechstronną aktywność bądź przekształcające aktywność niższych poziomów w aktywność wyższych poziomów. Aktywizowanie to jest skierowane na podmiot i obejmuje wszystkie sfery jego osobowości: intelektualną – służącą rozwijaniu samodzielnego myślenia wychowanków; emocjonalną – prowadzącą do przeżywania poznawczych treści; sensoryczną – łączącą myślenie z działaniem; recepcyjną i werbalną – związaną z przyswojeniem treści i ich słownym wyrażaniem. Właściwości psychofizyczne uczniów oraz sprzyjające warunki obiektywne pozwalają wyzwolić lub zintensyfikować wszechstronne aktywizowanie wychowanków.¹² Co więcej, w realizacji wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży uwzględnia się cele integralnego kształcenia katechetycznego, a więc nie tylko dążenie do przekazu wiedzy, informacji o zbawieniu, lecz także kształtowanie umiejętności działania, wychowanie do wyboru wartości autentycznie ludzkich i chrześcijańskich, formowanie postaw religijno-moralnych oraz wychowanie do odpowiedzialności za swoje

¹¹ M. Sondej, *Potrzeba katechezy aktywizującej*, AK 84 (1992) z. 2, s. 247.

¹² M. Śnieżyński, *Efektywność kształcenia*, Kraków 1992, s. 76–77; tenże, *Nauczanie aktywizujące*, Kraków 1984, s. 7–8.

życie i do świadomego uczestnictwa we wspólnocie eklezjalnej. Zwraca się przy tym uwagę na aktywność własną katechizowanych.

W wielostronnym aktywizowaniu katechizowanych uczniów znaczącą rolę do spełnienia ma zarówno katecheta, od którego wymaga się przygotowania merytorycznego i umiejętności metodycznych, jak i uczniowie. Ważne są tu z jednej strony cechy osobowe i autorytet nauczyciela, z drugiej natomiast ogół predyspozycji psychofizycznych uczniów i ich poziom intelektualny. Również warunki obiektywne (np. programy, podręczniki, brak podstawowych środków dydaktycznych, rozkład zajęć), na które nauczyciel religii nie zawsze ma wpływ, decydują o jakości wielostronnego aktywizowania uczniów.¹³

Wskazując na uwarunkowania podejmowanego w toku katechezy wielostronnego aktywizowania należy podkreślić główną podstawę tego procesu, jaką jest dynamika Słowa Bożego. Obwieszczane w katechezie orędzie zbawienia ma charakter wezwania Boga do człowieka. Jest ono propozycją stylu życia i postaw wiary. Wymaga więc ze strony człowieka zaangażowania we własny rozwój, tak w wymiarze ludzkim, jak i chrześcijańskim.¹⁴

1.2. Bycie wychowawcą samego siebie

Pojęcie „bycie wychowawcą samego siebie” wywodzi się ze społecznego, interakcyjnego i relacyjnego rozumienia „wychowania”, rozpatrywanego w sensie węższym.¹⁵ Zdaniem M. Nowaka przy rozumieniu „wychowania” jako działania o charakterze społecznym, zachodzącego w interakcji i komunikacji, a więc zachodzącego zawsze we wzajemnych relacjach pomiędzy wychowawcą, który świadomie chce doprowadzić określone procesy uczenia się i nabywania nowych form zachowań a wychowankiem, który odbiera i współdziała lub opiera się oraz daje pozytywne lub negatywne odpowiedzi na te działania, zamiast pojęcia „samowychowania”, aby uniknąć pomyłek,¹⁶ na-

¹³ M. Śnieżyński, *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1992, s. 52–53.

¹⁴ S. Łabendowicz, *Aktywizowanie katechizowanych wybranymi metodami*, w: *Aktywizowanie katechizowanych*, pod red. S. Kulpaczyńskiego, Lublin 1997, s. 42–43.

¹⁵ Wychowanie jest tu widziane jako „rodzaj działalności ludzkiej przychodzącej z zewnątrz lub też czasami określanej jako działalność o charakterze społecznym”, którą można dookreślić jako interpersonalną i posiadającą te wszystkie cechy, które łączą się z tego rodzaju rozumieniem działania ludzkiego” (wychowanie jako działalność ludzka świadoma i celowa; wychowanie jako społeczna interakcja i komunikacja). Zob. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej...*, s. 275–276.

¹⁶ We współczesnej myśli pedagogicznej pojęcie „samowychowanie” rodzi wiele kontrowersji i niejasności. Odsyła się tu do publikacji potwierdzających powyższe stwierdzenie. Zob. m.in. S. Kulpaczyński, *Samowychowanie*, „Seminare”, Kraków-Ląd 1979, s. 195–212; H. Muszyński, *Proces samowychowania i formy jego realizacji*, w: *Z zagadnień samowychowania studentów*, pod red. J. Bińczyka, Katowice 1983, s. 16–17; B. Śliwierski, *Istota samowychowania*, w: *Pedagogiczne drogowskazy*, pod red. B. Juraś-Krawczyk, B. Śliwierskiego, Kraków 2000, s. 65–68.

leży raczej używać innych pojęć.¹⁷ Jednym z nich, jest zdaniem tego autora, „bycie wychowawcą samego siebie”.

U podstaw rozumienia terminu „bycie wychowawcą samego siebie” znajduje się fakt, że wychowanek jako osoba jest zdolny do doświadczenia samego siebie, poznania siebie, pracy nad sobą, kierowania sobą, decydowania o sobie i o otaczającym go świecie oraz do aktywnego uczestnictwa w przemianach, które zachodzą wokół niego. Z tych racji może więc stawać się wychowawcą samego siebie, czyli wychowywać siebie przez samego siebie, urzeczywistniając przy tym swoje człowieczeństwo.¹⁸ Aktywność człowieka w zakresie bycia wychowawcą samego siebie polega na samopoznaniu i na nabywaniu wolności woli. Mamy tutaj do czynienia z podmiotem i przedmiotem wychowania w jednej osobie, przy czym nie oznacza to całkowitej niezależności osoby od innych. Proces ten jest więc silnie związany z działaniem osób drugich, a w życiu chrześcijanina także z działaniem miłującego Boga. Wszelki postęp w rozwoju chrześcijanina jest bowiem możliwy wyłącznie dzięki łasce Bożej, tj. nadprzyrodzonej pomocy udzielanej przez Boga. Szczególne znaczenie ma tu tzw. łaska uczynkowa, której Bóg udziela każdemu człowiekowi, aby mógł rozwinąć swoje ludzkie możliwości, aby zaktualizował w stopniu zamierzonym przez Boga swoje podobieństwo do Chrystusa i stał się w Chrystusie nowym stworzeniem.

Pierwsza z płaszczyzn bycia wychowawcą samego siebie, określana jako samopoznanie (znajomość siebie), obejmuje troskę o siebie (własne ciało i zdrowie, własny rozwój psychiczny, intelektualny, moralny i religijny), myślenie i zdolność refleksji w zakresie swoich przeżyć, doznań, doświadczeń, czy też samokształcenie poprzez czytanie, kontakt z dziełami kultury i sztuki. Znaczące są tu podróże krajoznawcze, turystyka, zwiedzanie zabytków i fenomenów natury oraz dzieł człowieka.

Od strony kierunku podejmowanego samopoznania w ściślejszym sensie człowiek jest wychowawcą samego siebie, gdy podejmuje wysiłek urzeczywistniania swojego człowieczeństwa, czyli stawania się tym, kim naprawdę jest. W wymiarze chrześcijańskim chodzi tu o samorealizację w prawdzie – daną każdemu człowiekowi w momencie stworzenia – obrazu i podobieństwa Boga. Ten obraz i podobieństwo trzeba jednak najpierw

¹⁷ W tym względzie pozytywnym przykładem mogą być takie pojęcia, jak: „autorealizacja”, „samokierowanie”, „autoformacja”, „kształtowanie charakteru”, „samokształcenie”, „praca nad sobą”. Zob. M. Dudzikowa, *Praca młodzieży nad sobą. Z teorii i praktyki*, Warszawa 1993; O. Nalassalski, *Jak pracować nad charakterem*, Katowice 1991; M. Pirożyński, *Kształcenie charakteru*, Warszawa 1992.

¹⁸ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej...*, s. 444–446. Takie stwierdzenia są także obecne w pracach T. Kukołowicz, która w tym sensie pisze na temat samowychowania. Zob. np. T. Kukołowicz, *Pomoc w samowychowaniu*, w: *Katecheza w służbie nadziei*, pod red. K. Misiaszka, Warszawa 1986, s. 72–90.

w sobie znaleźć, odkryć, a następnie wydobyć i rozwijać przez rzetelną pracę, realizując przy tym potencjalność konkretnego człowieczeństwa, w którą wpisany jest projekt przyszłego życia. Z tym wiąże się integralnie inne aspekty życia i osobowości człowieka. Wymagają one poznania, wejścia w kontakt i urzeczywistnienia.¹⁹

Właśnie w okresie młodości zaznacza się dążenie do czynienia czegoś z samym sobą, do samokształcenia, poszukiwania prawdy, pytania o wartości, sens, o dobro i zło. Dzięki temu, że człowiek podejmuje trud pracy nad sobą i własnym rozwojem, wzmacnia się jego wola i buduje fundament dalszego rozwoju osobowości. Ten wysiłek wymaga dopełnienia o relacje międzyludzkie, a więc wspierania i pomocy ze strony innych osób.²⁰ Tylko w ten sposób można być wychowawcą samego siebie w duchu mądrości, miłości, cierpliwości i wolności.

Druga płaszczyzna w zakresie bycia wychowawcą samego siebie opiera się na nabywaniu wolności woli, która – dzięki swemu niezmiennemu nastawieniu, jakim jest dążenie ku intelektualnie rozpoznanemu dobru, którego atrakcyjność uzdalnia człowieka do samodzielnego hierarchizowania różnorodnych co do swej siły motywów warunkujących jego decyzję – sprawia, „że sam człowiek jest autorem usprawniania swych władz, pogłębiania relacji osobowych do ludzi, wypracowania dostępnych mu odmian modlitwy, poznania treści Ewangelii i nauczania Kościoła”.²¹ Pierwszym przejawem tej wolności człowieka, ujmowanej w aspekcie chrześcijańskim, jest zgoda na to, by Bóg dokonywał przemiany w jego życiu, wzmacniając je darami Ducha Świętego. W człowieku istnieje bowiem „nadprzyrodzona zdolność” do ujmowania tego, co Bóg w niego wnosi, a zwłaszcza przyjmowania Boga jako nadprzyrodzonej prawdy i nadprzyrodzonego dobra.²² Z kolei drugim przejawem tej wolności człowieka jest wierność w działaniach „wartości prawdy” i „wartości dobra”. Człowiek kierując się mądrością własnego intelektu, który rozpoznaje i wskazuje na „prawdę” i „dobro”, nie trwa przy wszystkim, co poznaje, lecz ujmuje je z pozycji prawdy i dobra, a następnie dokonuje wyborów w duchu wierności prawdzie i dobru. Prawdziwa wolność nie jest więc możliwa bez prawdy i dobra.²³

W dziele bycia wychowawcą samego siebie chodzi także o to, by sam człowiek, z własnego przekonania, dokonywał właściwych wyborów mo-

¹⁹ S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 109–110; M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej...*, s. 447–448.

²⁰ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 60–63.

²¹ Ibidem, s. 61, 75.

²² Ibidem, s. 61.

²³ M. Hałama, *Wolność. Wychowanie do wolności w świetle nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 14–51.

ralnych. Procesowi temu winna towarzyszyć pomoc ze strony innych osób, tzw. wychowawców wspierających. Jednym z jej przejawów jest m.in. wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie.

2. Specyfika wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie

Podjęmowany w toku interakcji katechetycznych wysiłków wielostronnego aktywizowania młodzieży do „bycia wychowawcą samego siebie” jest ściśle złączony z integralnym wychowaniem, w tym także z formacją chrześcijańską. Aktywizowanie to polega na świadomym stymulowaniu wszystkich czynności składających się na swoisty, zamierzony i celowy układ oddziaływań nauczyciela, który chcąc pomóc wychowankom w trudzie pracy nad sobą, a przez to zapewnić im harmonijny rozwój osobowości, stwarza sytuacje wyzwalające ich wszechstronną aktywność odnośnie do bycia wychowawcą samego siebie. Pomaga przy tym w przekształcaniu aktywności niższych poziomów w aktywność wyższych poziomów.

Podstawowym celem tak widzianej wielostronnej aktywizacji katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie jest więc wspomaganie młodzieży w coraz pełniejszym odkrywaniu własnego powołania i wyrażania coraz większej gotowości, by żyć nim w wypełnianiu własnej misji. Troska o wielostronność aktywizowania domaga się, by aktywność intelektualną łączyć z emocjonalną, sensomotoryczną i recepcyjno-werbalną, uwzględniając jednocześnie wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, a więc naturalny i nadprzyrodzony. W płaszczyźnie nadprzyrodzonej należy w to również włączyć „łaskę uczynkową”, usprawniającą człowieka w tym, co dotyczy Boga. Wtedy takie aktywizowanie sprzyja osiągnięciu osobowej dojrzałości.

Wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie jest skierowane na uczniów i obejmuje wszystkie sfery ich osobowości. Może przy tym występować w dwojakiej formie: „kontemplatywnej” i „aktywnej”. Pierwsza z nich, określana jako kontemplatywna, jest to taka forma wielostronnego aktywizowania uczniów do wychowania siebie, w której katecheta pomaga młodzieży zachwycić się jakąś wzorcową osobowością tak, by starali się ją poznać i naśladować jej sposób życia, pracy, relacji do Boga i innych osób. W tej formie aktywizacji pomocna jest lektura dzieł biograficznych, hagiografie, dzieła artystyczne, muzyczne i dobra kultury materialnej. Z kolei forma aktywna polega na takiej pomocy, dzięki której młodzież podejmuje konkretne działania w zakresie wychowania samej siebie poprzez lepsze poznanie siebie, przezwyciężanie swoich wad, nabywanie cnót,

kształtowanie pewnych sprawności, które danej osobie pozwalają urzeczywistniać swoje człowieczeństwo.

W kontekście wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie istotnym programem są słowa Chrystusa *poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8, 32). Szczególnie ważne jest tu wspomaganie młodzieży w nabywaniu świadomości, że prawda jest źródłem transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje, a umysł ludzki niejako „z natury” zwrócony jest ku prawdzie. Ponadto dzięki niemu człowiek może odkrywać swe uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. W procesie wielostronnego aktywizowania młodzieży do bycia wychowawcą samego chodzi także o udzielanie pomocy w dostrzeganiu wewnętrznej struktury, gdzie prawda czyni każdego człowieka prawdziwie wolnym, czyli „[...] człowiekiem prawego sumienia, [...] odpowiedzialnym, [...] człowiekiem «dla drugich» [...]”.²⁴ Istotne przy tym jest zwracanie uwagi na potrzebę i sens kształtowania siebie w trudzie, z wytrwałością i cierpliwością. W cierpliwości człowiek może „posiąść swoją duszę”, a jest to owoc bycia wychowawcą samego siebie.

Wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie, niezależnie od formy w jakiej jest realizowane, mieści się w harmonijnej całości integralnego wychowania i wspomaga młodzież w rozwoju wszystkich sfer własnej osobowości. Jest działaniem stymulującym rozwój osoby, ułatwia autorealizację, pomaga młodym w byciu bardziej świadomym siebie i w rozwijaniu prawdziwych dążeń, w poznawaniu swoich uzdolnień i ograniczeń oraz w odkrywaniu tajemniczej relacji z Bogiem i autentycznej relacji z drugimi. Dynamizuje także katechizowaną młodzież do takiego posiadania siebie, własnej natury i ciała, żeby „ja” panowało nad naturą i aby to, co duchowe panowało nad ciałem. Dostarcza przy tym obiektywnych wzorców samooceny, uczy korzystania z dóbr materialnych i panowania nad nimi.²⁵

Tym, co ułatwia wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży w byciu wychowawcą samego siebie jest świadomość posiadania talentów, specyficznych zdolności, będących szczególnym bogactwem o charakterze wewnętrznym. Z tym wiąże się potrzeba udzielania pomocy katechizowanej młodzieży w uznaniu swoich talentów i realistycznym do nich nastawieniu.²⁶ Świadomość własnych zdolności pozwala młodym na twórcze zaangażowanie się

²⁴ Jan Paweł II, List apostołski *Patri semper* do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży (31.03.1985), w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II*, pod red. naukową S. Urbańskiego, Warszawa 2000 (nr 13).

²⁵ S. Chrobak, *Personalistyczny wymiar pedagogii Jana Pawła II*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1999, s. 205.

²⁶ K. Misiąszek, *O samowychowaniu (I)*, *Kat* 33 (1989) nr 4, s. 182.

w życie społeczności, jaką tworzy grupa rówieśników uczestniczących w katechizacji oraz kompetentne i odpowiedzialne podjęcie zadań, które są związane z pozalekcyjnymi i pozaszkolnymi interakcjami społecznymi.

3. Metody, formy i środki wspomagające wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie

W kontekście wyżej omówionych aspektów wskazujących na specyfikę wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie powstaje pytanie o sposoby i środki, które wspomagają proces tak określonego aktywizowania.

Poszukując odpowiedzi na tak postawiony problem należy zauważyć, że nie chodzi tu o ukazanie tych metod nauczania-uczenia się, które aktywizują proces integralnego kształcenia, a przy tym pośrednio wspomagają efektywność interakcji wychowawczych, w tym także fakt bycia wychowawcą samego siebie, lecz o zwrócenie uwagi na metody i środki, które w sposób bezpośredni są związane z aktywizowaniem katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie. Innymi słowy, chodzi tu o ukazanie tych metod i środków wychowania, dzięki którym możliwe jest wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży na płaszczyźnie poznawania siebie, opanowywania siebie i kierowania sobą.

W procesie wspomagania młodych w byciu wychowawcą samego siebie istotną rolę ma do spełnienia katecheta. Wiele zależy tu od tego, jak katecheta pojmuje własne powołanie i jak spełnia swoją misję. Katecheta przez przykład swojego odniesienia się do faktu bycia wychowawcą samego siebie może stać się osobowym symbolem faktu bycia wychowawcą samego siebie, a więc kogoś, kto sam podejmuje – przy współpracy z łaską Bożą – trud własnego rozwoju, poznania, opanowania i formowania siebie. Dobry przykład ze strony katechety jest siłą, dzięki której wszystkie relacje między katechetą a uczniami nabierają ważności i znaczenia. Niezwykle istotna jest tu odpowiednia i wiarygodna postawa katechety wobec wartości ludzkich i chrześcijańskich oraz wobec własnej wolności.

Dla wspomagania wielostronnej aktywizacji katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie ważne jest także tworzenie atmosfery miłości i wzajemnego zaufania. Miłość stanowi bowiem podstawowe środowisko życia i integralnego rozwoju człowieka, a przy tym łączy i dynamizuje wszelkie relacje międzyludzkie. Cechuje ją ofiarna służba oraz bezinteresowność. Tworzenie takiej atmosfery w toku interakcji ukierunkowanych na wielostronne aktywizowanie młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie jest „sui generis” sztuką, którą katecheta może łatwiej osiągnąć, jeśli będzie współdziałał z łaską Bożą.

Wspomaganie wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży do samowychowania domaga się indywidualnego traktowania wychowanka, nawet wtedy, gdy katecheta ma kontakt z dużą grupą. Chodzi tu o liczenie się z potrzebami każdego wychowanka i z jego psychofizycznymi uwarunkowaniami i stworzenie takiej atmosfery, by każdy z katechizowanych uczniów czuł się podmiotem szczególnego zainteresowania ze strony katechety. Ważne jest także rozpoznanie różnych charakterów i temperamentów, branie pod uwagę skutków grzechu pierworodnego i liczenie się z wszystkimi darami przyrodzonymi oraz nadprzyrodzonymi, którymi Bóg obdarzył człowieka. Katecheta ma przy tym dążyć do tego, by młodzież uczestniczyła w zdobywaniu umiejętności kształtowania samego siebie, podejmowania pracy nad sobą, panowania nad sobą. Pomocne mogą okazać się tu ćwiczenia polegające na ukazaniu młodzieży w jaki sposób warto zastanawiać się nad sobą, dokładnie orientować się we własnych właściwościach psychicznych i intelektualnych (np. obserwacja własnego zachowania i postępowania, analiza własnych reakcji, wsłuchiwanie się w komunikaty innych osób dotyczące własnego zachowania i odczytywanie ich sensu, dokonywanie samooceny własnego zachowania w świetle Ewangelii, poznanie własnej postawy wobec Boga i talentów oraz darów, jakimi On obdarza nas każdego dnia). Niemniej istotna jest praca w grupach, realizowanie określonych projektów przy współpracy z innymi, a przy tym obserwacja siebie i własnych reakcji oraz postaw (np. co wzbudzają we mnie uwagi innych, oceny krytyczne) oraz tworzenie odpowiednich sytuacji, które pomogą katechizowanej młodzieży w poznawaniu siebie, własnych zalet i wad oraz postaw wobec innych osób czy też wobec dóbr materialnych.²⁷ Nic tak bowiem nie wpływa na integralny rozwój człowieka jak interakcje wychowawcze i społeczne, w toku których młodzież uczy się nabywania umiejętności „dawania siebie”, „bycia bezinteresownym darem dla innych” (KDK 24).

Duże znaczenie w wielostronnym aktywizowaniu katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie mogą mieć pośrednio wszystkie treści zdobywane przez uczniów w toku nauki szkolnej – tym bardziej gdy będą one uzupełniane przez treści aksjologiczne. Szczególne jednak znaczenie ma działalność własna młodzieży, wiążąca się z treściami wyobrażeniowymi i pojęciowymi, czyli obserwacja świata, rodziców, wychowawców, komunikacja werbalna i pozawerbalna, tworzenie dzieł sztuki i dóbr kulturowych, kontakt z przyrodą i kulturą. Wszystko to pomaga w rozwijaniu procesów poznawczych i emocjonalnych, w organizowaniu procesów prawidłowej percepcji i w kształtowaniu postaw. Jest więc środkiem wspomagającym

²⁷ Tenże, *O samowychowaniu (II)*, Kat 33 (1989) nr 5, s. 225–227; A. S. Richardson, H. Koller, M. Katzy, *Relationship of upbringing to later behaviour disturbance of mildly mentally retarded young people*, *American Journal of Mental Deficiency*, 90(1985) nr 1, s. 8.

wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie.²⁸

Wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie wymaga nie tylko zaangażowania wszystkich sfer osobowości człowieka i nabywania umiejętności w zakresie dojrzałej refleksji nad sobą, nad swoim postępowaniem, lecz także ukazywania znaczenia wzorów i ideałów w pracy nad własnym rozwojem. Szczególną rolę ma tu do spełnienia wskazywanie na najwyższy wzór, jakim dla chrześcijanina jest Jezus Chrystus. Pozwala to na nieustanne weryfikowanie własnych postaw i zachowań oraz na coraz pełniejsze stawianie się nowym człowiekiem w Chrystusie.

Ważną czynnością jest również ukazywanie katechizowanym miejsca i roli jaką w byciu wychowawcą samego siebie ma do spełnienia praktykowanie codziennego rachunku sumienia i różnych wysiłków ascetycznych celem uwalniania się od wszelkich determinizmów zewnętrznych i wewnętrznych, m.in. od tzw. względów ludzkich, czyli ulegania opiniom ludzi o nas, ich komentarzom, ocenom naszego postępowania i wychowywania siebie do autentycznej wolności, tj. do całkowitego panowania nad sobą, postępowania zgodnie z normami moralności chrześcijańskiej oraz wymogami miłości do Boga i ludzi.

Obok tak wyodrębnionych metod i środków wspomagających aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie, istotne są także nadprzyrodzone środki, które wspomagają ten proces. Chodzi tu w sposób szczególny o sakramenty i modlitwę. Są one źródłem łaski nadprzyrodzonej, która oświeca i wzmacnia wiarę, pomaga w świadomym i czynnym uczestnictwie w misterium liturgicznym i pobudza do działalności apostołskiej, a tym samym wspomaga wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie.

Liturgia jest środkiem nadprzyrodzonym wspomagającym niejako od wewnątrz wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie. „Z liturgii [bowiem] [...], a głównie z Eucharystii jako ze źródła spływa [...] łaska i z największą skutecznością przez nią dokonuje się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga [...]” (KL 10). Z kolei modlitwa wspomaga wzrost miłości, pozwala głębiej wnikać w tajemnicę Chrystusa i uzdalnia młodzież do autentycznego apostołstwa.

Niemniej istotną rolę ma do spełnienia Pismo Święte. Poznając orędzie zbawienia katechizowana młodzież nie tylko odkrywa „[...] kim jest Bóg i jaki jest Jego zamysł zbawczy” (DOK 116), ale i poznaje swoje powołanie oraz

²⁸ U. Nudlen, Ch. Hardless, *Activity visualization and formative assessment in virtual learning environments*, w: *Selected papers from the 10th International Conference on College teaching and Learning*, ed. J. A. Chambers, Florida 1999, s. 118–120.

kształtuje w sobie zdolności do odczytywania w duchu Ewangelii własnych doświadczeń, problemów. Innymi słowy, katecheza biblijna pomaga „[...] w interpretowaniu aktualnego życia ludzkiego w świetle doświadczeń przeżywanego przez naród izraelski, przez Jezusa Chrystusa i przez wspólnotę eklezyjalną, w której Duch Chrystusa zmartwychwstałego ciągle żyje i działa” (DOK 117).

Dla wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie istotne jest również „wychowanie przez Maryję”, które dokonuje się głównie w Jej kulcie i w naśladowaniu Jej cnót. Maryja jako Służebnica Pańska jest wzorem współdziałania człowieka z Bogiem. Wskazuje Ona młodym na właściwości i postawy, które pomagają w kształtowaniu w sobie wewnętrznej wolności, dyspozycyjności i ofiarności, a przy tym wyprasza potrzebne łaski do bycia wychowawcą samego siebie. Maryja ma więc do spełnienia szczególną rolę w procesie nabywania przez młodzież zdolności do świadomego kształtowania własnego życia i realizowania powołania.

Ogólnie można stwierdzić, że wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie wymaga zastosowania zróżnicowanych metod i środków. Ważne są tu zarówno metody i środki naturalne, jak i nadprzyrodzone. Dzięki nim możliwy jest – w byciu wychowawcą samego siebie – zarówno udział młodego człowieka, jak i działanie Boga.

4. Wyzwania dla katechezy i katechetyki

W jaką stronę ma zmierzać wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie? Czy jest przyszłość dla tak ukierunkowanych interakcji katechetycznych? W jaki sposób podejmować te czynności w kontekście zróżnicowanych religijnie, społecznie i kulturowo środowiskach katechetycznych? Te pytania pojawiają się w kontekście powyższych refleksji. Wymagają weryfikacji empirycznej i pogłębionych analiz.

Wydaje się jednak, że wielostronne aktywizowanie katechizowanej młodzieży do bycia wychowawcą samego siebie jest zgodne z założeniami katechezy integralnej, która zachowując wierność Bogu i człowiekowi nie może pomijać istotnych dla wszechstronnego rozwoju osobowości młodego człowieka aspektów pracy nad sobą i kształtowania siebie.

Kierując się takimi założeniami, trzeba poszukiwać nowych form i metod, które pomogą młodym w dostrzeganiu wartości i sensu bycia wychowawcą samego siebie, poznawaniu siebie, w pozytywnym przeżywaniu własnych uczuć i emocji oraz w nabywaniu umiejętności opanowania własnych słabości, z równoczesnym wykorzystaniem talentów, jakimi młody człowiek został obdarowany przez Boga. Istnieje przy tym konieczność dowartościowania tych

form i właściwych sposobów wyrazu religijności, jakie odpowiadają potrzebom młodzieży (np. odnowienie niedzielnych Mszy św. dla młodzieży czy ze szczególnym udziałem młodzieży, stworzenie „łatwej” okazji do sakramentu pokuty i pojednania, dostępu do duszpasterzy, pogłębienia duszpasterskiej formacji młodzieży poprzez rekolekcje, inicjatywy o charakterze ewangelizacyjnym, duszpasterstwo grupowe, animację rozrywki, sportu i turystyki, które będą pomagały katechizowanym w pracy nad sobą, w pokonywaniu samego siebie i kształtowały w nich przekonanie, że wszystko to nie jest czymś obcym Bogu i że może być godziwe oraz moralne

Warto przy tym uwzględnić rolę jaką ma tu do spełnienia rodzina i małe grupy oraz wspólnoty eklezjalne. Intencjonalne bycie wychowawcą samego siebie ma bowiem także wymiar wspólnotowy. Dokonuje się przez grupę, np. we wspólnocie rodzinnej, eklezjalnej.

Dużą wartością mogą okazać się tu pogłębione studia z zakresu psychologii rozwoju osoby i wychowawczej oraz pedagogiki otwartej w inspiracji chrześcijańskiej złączone z badaniami podejmowanymi ze strony katechetów w duchu wierności Bogu i człowiekowi.

ZUSAMMENFASSUNG

Im heutigen Konzept der integrierten, durch christliche Werte inspirierten Erziehung wird die Notwendigkeit derartiger Unterstützung der Jugend betont, die sie zur Übernahme der Selbstverantwortung sowie zur Ergreifung der Initiative auf der Suche nach neuen und zugleich schöpferischen Lösungen im Bereich des individuellen und gesellschaftlichen Lebens befähigt.

Die heutige Katechese bleibt nicht gleichgültig angesichts dieser Herausforderungen. Sie strebt danach, die Kinder und Jugendlichen zu Menschen zu erziehen, die ihrer Aufgaben bewusst sind und ihre Erfüllung verantwortungsvoll gestalten und im Leben der regionalen, nationalen und kirchlichen Gemeinschaft aktiv mitwirken. Die Katechese sucht nach Wegen, die sich auf die Weitergabe von Glaubenswahrheiten und von Grundsätzen christlichen Lebens nicht beschränken, sondern die Jugend im selbständigen Denken und bei der Suche nach authentischen christlichen und menschlichen Werten sowie bei ihrer Internalisierung unterstützen. Die Katechese versucht dabei, das Bedürfnis nach der Mühe um die eigene, alle Dimensionen der Persönlichkeit umfassende Entfaltung zu wecken. Sie zeigt auch die Ziele der Bemühungen in diesem Bereich.

Der vorliegende Artikel greift das Problem der Aktivierung der Jugend zur Selbsterziehung im Rahmen der Katechese auf, wobei es sich hier weder um ein ideales Konzept der katechetischen Interaktionen noch um „Wunderrezepte“ für alle im katechetischen Dienst auftauchenden Probleme handelt. Es wurde hier ein Modell der vielseitigen Aktivierung der Jugend zur Selbsterziehung im Rahmen der Katechese. Es wurden dabei folgende Aspekte berücksichtigt: Grundbegriffe („vielseitige Aktivierung“, „eigener Selbsterzieher sein“), die Eigenart der vielseitigen Aktivierung der Jugend zur Selbsterziehung, Methoden, Formen und Mittel, welche die Aktivierung der Jugend zur Selbsterziehung unterstützen. Erst in diesem Kontext wurden die Herausforderungen der Katechese und Katechetik dargestellt.

Ks. JERZY FIDURA
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

ESCHATOLOGIA MARCINA LUTRA A POBOŻNOŚĆ LUDOWA XIX W.

Słowa kluczowe: pobożność i wiara ludu, doktryna eschatologiczna, nieśmiertelność i śmierć, sąd Boży, paruzja, zmartwychwstanie, stan wiecznego szczęścia i potępienia.
Schlüsselworte: Frömmigkeit und Volksglaube, eschatologische Lehre, Unsterblichkeit und Tod, Gericht Gottes, Parusie, Auferstehung, Zustand des Himmels und der Verdammnis.

Wprowadzenie

Eschatologiczne myślenie ogarnia od początku całą ludzkość, występuje w każdej generacji i religii. Chrześcijańska eschatologia ma swoje źródło w Biblii, która jest z kolei esencją żydowsko-chrześcijańskiej tradycji. Dzisiejsze eschatologiczne wyobrażenia i przekonania są niczym innym jak interpretacją tego starego przekazu. W przebiegu czasu biblijne przesłanki eschatologiczne oferują teologom impulsy do uprawiania różnego typu eschatologii. W XIX, a szczególnie w XX w. powstały w tej dyscyplinie teologicznej różne tendencje i prądy. Nowe eschatologiczne projekty wywodzą się przede wszystkim z kręgów protestanckich.¹ Myśli o rzeczach przyszłych wpływają z dużą intensywnością na rozwój nowych teologicznych koncepcji. Hans Urs von Baltasar, przypisując eschatologii duże znaczenie, nazywa ją wskaźnikiem („Wetterwinkel”) dla teologii naszego czasu.²

Podczas gdy eschatologie poszczególnych ewangelickich teologów mniej lub bardziej krytycznie są opracowane, brakuje naukowych studiów na temat eschatologii ludu Bożego, który jest Kościołem oczekującym spełnienia

¹ Por. H. Wagner, *Probleme der Eschatologie*, Handbuch der Ökumenik, Bd. III/2, s. 187n.

² H. v. Baltasar, *Umriss der Eschatologie*, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie, Bd. I, Einsiedeln 1960, s. 276.

eschatycznych obietnic. Niniejszy artykuł jest próbą wyjścia naprzeciw postawionemu wyżej zagadnieniu.

W poniższym opracowaniu stawia się zasadnicze pytanie, jak daleko eschatologiczne myśli zawarte w modlitwach i pieśniach niemieckiego, ewangelicko-luterańskiego Kościoła XIX w. zakorzenione są w doktrynie o rzeczach ostatecznych Marcina Lutra. Równie dobrze można zapytać odwrotnie: czy teologiczne przemyślenia głównego reformatora w dziedzinie eschatologii znalazły swe odbicie w ludowej pobożności (praxis pietatis) luterańskich chrześcijan obszaru języka niemieckiego w XIX w. Badanie to jest więc przeprowadzone w świetle uznawanej od czasów św. Augustyna i jego ucznia Prospera z Aquitanii teologicznej zasady *lex orandi – lex credendi*.³ Oznacza ona, że modlitwa jest normą dla treści wiary. Twierdzenie to zostanie skonfrontowane z *lex docendi* (doktryną) ojca Kościoła reformacyjnego.

Źródło dla poznania przekonań religijnych ludu stanowią modlitewniki i śpiewniki używane przez wiernych zarówno w kościele podczas nabożeństw, jak również prywatnie w domu (Hausandacht). Autor przebadął kilkadziesiąt tego typu pobożnych, najczęstszych w użyciu ksiąg. Literatura ta, pochodząca z większości Kościołów niemieckich (Landeskirchen) wyznania ewangelicko-augsburskiego, zawiera bogate zbiory modlitw, medytacji, westchnień, a zwłaszcza pieśni. Liczba tych ostatnich poddanych filologicznej i teologiczno-merytorycznej analizie to ponad 300.⁴ Teksty w nich zawarte służyły nie tylko duchowemu zbudowaniu i umacnianiu w wierze, ale były również ważnym nośnikiem doktryny oddzielonego Kościoła. Służyły nauczaniu wiary, a poprzez to miały budzić do chrześcijańskiego życia wiernych.⁵ Pouczanie w dziedzinie prawd ostatecznych człowieka miało miejsce w pierwszym rzędzie w tekstach eschatologicznych (żałobnych, pogrzebowych, o dopełnieniu życia człowieka), które z reguły zajmowały ostatnią część modlitewnika, ale także w wielu innych, np. adwentowych, wielkanocnych itp.

Naprzeciw ludowym, powszechnym przekonaniom staną eschatologiczne myśli Lutra, które są stale obecne zarówno w jego osobistym życiu, jak i we wszystkich jego teologicznych dociekaniach. Pytanie, jak człowiek zdoła uratować się na sądzie Bożym odgrywało decydującą rolę w jego biografii. W nauce Lutra o usprawiedliwieniu fundamentalne znaczenie ma myśl o śmierci i związana z nią nieuchronność sądu Bożego. Cechą jego eschatolo-

³ Por. K. Federer, *Liturgie und Glaube* (eine theologiegeschichtliche Untersuchung), Freiburg in der Schweiz 1950, s. 9nn.

⁴ W tej liczbie są ujęte tylko pieśni eschatologiczne, które nie są jedynymi mówiącymi o „eschatu”. Pieśni te (jak i modlitwy) pochodzą z 32 śpiewników (Gesangbücher) i modlitewników (Gebetbücher) Kościoła luterańskiego XIX w. wydawanych w różnych regionach Niemiec.

⁵ Por. W. Nelle, *Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes* (3. erweit. Aufl.), Leipzig und Hamburg 1928, s. 17.

gii jest jej organiczny związek z zasadą o prawie (Gesetz) i Ewangelii. Charakterystyczne jest też, że Luter, który nie był systematykiem, mógł w swoich przekonaniach reprezentować różne myśli, podobnie jak to jest w Piśmie Świętym, zwłaszcza u św. Pawła, który nie wykazuje jednolitości w poglądach na sprawę śmierci i życia przeszłego.⁶

1. Życie chrześcijanina na ziemi

Gdy porównamy obraz przekonań o ziemskim życiu wierzących, który swój wyraz znalazł w kościelnej pieśni i modlitwie XIX w. z nauką Marcina Lutra, dostrzegamy tylko jedną zasadniczą różnicę. Modlący się widzi realizację swoich „rzeczy ostatecznych” przede wszystkim w przyszłości, po przekroczeniu progu wieczności.⁷ Jego przekonania są więc nastawione futurologicznie. U Lutra natomiast spotykamy w równej mierze zarówno futurologiczny kształt jego eschatologii, jak również aktualistyczny.⁸ W swojej dojrzałej teologii akcentował on silnie aspekt terażniejszości rzeczy ostatecznych.⁹ Według A. Ritschla „przeniósł on w przeciwieństwie do katolickiej eschatologii życie wieczne z przyszłości do terażniejszości życia ziemskiego”.¹⁰ Eschatologiczna prezencja reformatora polega na tym, że człowiek już w tym życiu, doświadczając grzechu i pokusy, przeżywa w swoim sumieniu sąd Boży i potępienie, zaś ufając Chrystusowi Odkupicielowi, doświadcza nieba.¹¹ Ta przyszłość jest już w zarodku („im Keim”) obecna.¹²

Ludzkie życie u Lutra, jak i u autorów kościelnych eschatologicznych pieśni i modlitw jest jak najgłębiej wypełnione oczekiwaniem na „rzeczy ostateczne”. Modlący się z wielką tęsknotą czeka przede wszystkim na śmierć (jako na spotkanie z Bogiem) i swoje dopełnienie w wieczności.¹³ Luter tęskni także za osobistym, przyszłym życiem „po tamtej stronie” śmierci.¹⁴ W lic-

⁶ Por. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 345n.

⁷ Por. pieśń „O Jerusalem, du schöne” (1):

„ach wann komm' ich doch einmal hin zu deiner Bürger Zahl”?

⁸ Por. O. H. Pesch, *Im Angesicht des barmherzigen Richters. Lebenszeit, Tod und Jüngster Tag in der Theologie Martin Luthers*, Cath 42 (1988), s. 269.

⁹ Por. G. Ebeling *Lehrstudien I*, München 1971, s. 62.

¹⁰ A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. III, Bonn 1888, s. 95; zob. także W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, s. 320–353.

¹¹ U. Asendorf oznacza sumienie (na podstawie badania przekonań Lutra) „eschatologicznym miejscem”; por. tenże, *Eschatologie bei Luther*, Göttingen 1967, s. 53–60.

¹² WA 56, 258, 20.

¹³ Por. J. F. Lentz, *Gebetbuch*, Strassburg 1888 (5. Aufl.), s. 1077: „Wie sehnet sich meine Seele! Wie dürstet sie nach dir Jesu...”.

¹⁴ WA 36, 544, 12n.

nych sformułowaniach wyraża on to pragnienie jako „obowiązek chrześcijański”, gdyż dopiero w śmierci kończy się raz na zawsze ludzka upadłość, która stoi w stałym przeciwieństwie do Bożej wieczności.¹⁵ Ale z o wiele większą tęsknotą niż pobożność ludowa wypatruje Luter rychłego dopełnienia się całej ludzkości w paruzji. Według niego rzeczy świata nie są u celu, lecz wzdychają za dopełnieniem.¹⁶ Do tego nastroju rychłego oczekiwania w XVI w. przyczyniały się szczególnie historyczne wydarzenia i życiowe doświadczenia, które wywierały wpływ na życie Lutra¹⁷ i jego towarzyszy czasu (M. Hoffman, M. Styfels i in.). Daniel Olivier określa tamten czas jako „czas śmierci”.¹⁸ Innymi powodami oczekiwania na bliskie przyjście Pana były: myśl o sędziwym wieku świata,¹⁹ teoria, że chrześcijański czas świata trwa dopóty, dopóki istnieje „święte rzymskie Imperium”²⁰ i z tym ostatnim związane rosnące przekonanie o papieżstwie jako instytucji szatana,²¹ której ukazanie się bezpośrednio poprzedza koniec świata. Paul Althaus reasumuje: „Pan przyjdzie wkrótce – to Luter głosił i to rozbrzmiewało w jego Kościele dalej”.²² Postawy kolektywnego oczekiwania dnia powtórnego przyjścia Pana, które reprezentują pieśni i modlitwy XIX-wiecznej badanej literatury duchowej, są więc najwidoczniej w luteranizmie XVI w. zakorzenione.

To oczekiwanie zarówno u Lutra, jak i w pobożności ludowej,²³ ma swoją podstawę w nadziei na życie w wiecznej szczęśliwości, która jest obiecana przez Pana. W obliczu nieodległego końca i chaosie świata ufa Luter, że zdoła oprzeć się siłom zła i ująć sądowi Bożemu.²⁴ On wierzy mocno („felsenfest”), jest pełen ufności w odpuszczenie grzechów na sądzie Bożym. Stąd ziemskie życie u Lutra²⁵ i w tym samym stopniu u Ludu Bożego jest kształtowane w perspektywie eschatonu. Paruzja i rzeczy ostateczne człowieka silnie oddziałują na jego religijne życie napełnione chrześcijańską nadzieją.

¹⁵ Por. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 266.

¹⁶ Por. E. Kunz, *Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung*, Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, Faszikel 7c (1. Teil), Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 5.

¹⁷ Por. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 246 n.

¹⁸ Luter nazywa ów czas tym określeniem ze względu na panujące epidemie, zarazy, głód, niesprawiedliwość, wojny, chaos w świecie i in.; por. D. Olivier, *Luthers Glaube. Die Sache des Evangeliums in der Kirche*, Stuttgart 1982, s. 77–84.

¹⁹ „Je älter, je karger, je länger, je ärger, je näher dem Ende der Welt, desto gottloser”; cyt. za O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 249. Podobne myśli reprezentował także Philipp Melancton; por. tenże, *Apologia XIII*, 54, BSLK, (3. Aufl.), Gütersloh 1991, 344, 10–14.

²⁰ Por. np. W. Günter, *Luthers Vorstellung von der Reichsverfassung*, Münster 1976, s. 18, 48

²¹ Por. *Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet*, WA 54, 206–299. Do tematu o stosunku Lutra do papieżstwa zob. R. Bäumer, *Der junge Luther und der Papst*, Cath 23 (1969), s. 392–420; H. J. Urban, *Der reformatorische Protest gegen das Papsttum*, Cath 30 (1976), s. 295–319 i in.

²² P. Althaus, *Der Friedhof unserer Väter*, Gütersloh 1948, s. 104.

²³ Por. np. „Das blinde Volk der Heiden” (1).

²⁴ Por. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 250.

²⁵ Por. W. Joest, *Ontologie*, s. 323.

Obok tej nadziei spotyka nas zarówno w pobożności XIX w., jak i u Lutera²⁶ lęk przed śmiercią. Ta bojaźń idzie w parze właśnie ze wspomnianą nadzieją. Modlący się wierzy wprawdzie, że jest już przez Chrystusa odkupiony, jednak na „sądowniczy” sposób rozumiane usprawiedliwienie nie jest jeszcze udziałem człowieka i zależy od stanu wiary, która wciąż jest zagrożona przez zwątpienia, złe pokusy i grzechy. Wierzący człowiek jest dlatego zasmucony i przeżywa duchową udrukę.²⁷ Luter natomiast mówi na tym miejscu już o antycypacji wiecznej śmierci, sądu i piekła. To doświadczenie wyraża przez niego napisana pieśń: „Mitten wyr im leben sind mit dem tod umbfangen”.²⁸ W takich bolesnych duchowo sytuacjach pomaga obojgu trzymanie się przy słowie Pana.²⁹ Takie położenie wymaga wypróbowanej wiary chrześcijanina.³⁰

Życie na ziemi jest w oczach pobożnego ludu,³¹ jak i według Lutra wędrowaniem i przejściem („transitus”) z tego świata do przyszłego z Bogiem lub w oddaleniu od Niego. Wszystko stoi jeszcze przed ostateczną decyzją. Jest to więc „via ad coelum et infernum”.³²

Życie ziemskie luterańskiego chrześcijanina stojącego u progu śmierci, odzwierciedlające się w pieśniach i modlitwach jest niczym innym jak nędzą, biedą, cierpieniem i smutkiem. Poza doświadczeniem własnych grzechów jest dla niego szczególnie ciężkie współprzeżywanie zła w świecie.³³ Dlatego tęskni on tym bardziej za ostatecznym uwolnieniem się z tego poprzez wyjście z próżnego i politowania godnego świata. Ma on żywą nadzieję na szczęśliwe życie przy boku swego Zbawiciela. Ta tęsknota za nowym życiem przewyższa wszelką niepewność wiary, która szczególnie mocno w godzinie śmierci dochodzi do głosu. Także Luter nie ceni teraźniejszego życia, które podlega prawu umierania, jest nędzne i grzeszne. Jest ono tylko jakby materiałem, który służy do stworzenia nowej postaci życia.³⁴

2. Nieśmiertelność człowieka

Modlitwy i pieśni luterańskiego Kościoła XIX w. reprezentują jednoznacznie humanistyczno-filozoficzną antropologię. Wyrażają one wiarę ludu,

²⁶ Por. WA 39 II, 367, 1–8.

²⁷ Por. np. pieśń „Gott lob, es kommt die Zeit heran” (2):

„Der teufel und die böse welt
Hat mir hie täglich nachgestellt”.

²⁸ Pieśń tę zawiera m.in. *Gesangbuch*, Stuttgart 1885, nr 597.

²⁹ Por. WA 36, 622, 12–15.

³⁰ WA DB 7, 10, 16.

³¹ Por. np. „Wir sind nur Pilger” (1).

³² WA 56,442, 24.

³³ Por. np. „Valet will ich dir geben” (1).

³⁴ Por. WA 39 I, 177, 3–6.

że człowiek ma niematerialną, a więc duchową i nieśmiertelną duszę, która po śmierci będzie w bezpośredniej łączności z Bogiem.³⁵ Natomiast przekonanie Lutra o nieśmiertelności człowieka jest niejednoznaczne.³⁶ Z jednej strony człowiek jest śmiertelny, ponieważ jako istota duchowo-cieleśna jest pojmowany tylko w jedności jako „totus homo” i jako całość podlega śmierci.³⁷ Z drugiej strony spotyka się takie przemyślenia, gdzie reformator wyraźnie mówi o nieśmiertelności duszy (*immortalitatis animae*).³⁸ To ostatnie, odpowiadające tradycji przekonanie o nieśmiertelności, przejmuje Luter jednak bez jej argumentów. Odrzuca on raczej ontologiczne roszczenie na życie wieczne.³⁹ Nieśmiertelność według niego polega nie tylko na tym, że człowiek przez posiadanie rozumu i woli jest duchową istotą („*potentiae animae*”) i posiada niewygasalne rozpoznanie Bożego prawa, lecz przede wszystkim na tym, że stosunek człowieka (jako obraz Boga i jego odkupione dziecko) do Boga wraz ze śmiercią nie może ulec zerwaniu.⁴⁰

3. Śmierć jako zagrożenie dopełnienia

Śmierć jest wroga człowiekowi, ponieważ ma ona wewnętrzne sprzężenie z grzechem i jest jego następstwem. Do tego przyznają się bez wątpienia luterzańscy wierni, jak i sam reformator.⁴¹

W pobożności XIX w. śmierć jest nazwana ostatnim wrogiem („*der letzte Feind*”), przeciwko któremu należy rycersko walczyć, aby go pokonać.⁴² Luter oznacza śmierć podobnie („*wielka przykrość*”, „*przepaść*”). Jest ona nieprzyjacielem, który nawet „*największych świętych niszczy*”.⁴³

³⁵ Por. np. „*Gedanke voller Seligkeit*” (4):

„*Zwar diese hülle fällt einst ab
und asch und moder füllt mein Grab;
Doch wird mein Geist sich heben*”.

³⁶ Por. do tego polemikę między P. Althaus i C. Stange o nieśmiertelności u Lutra; zob.: P. Althaus, *Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther*, w: Studien, Heft 30, Gütersloh 1930; C. Stange, *Die Unsterblichkeit der Seele*, w: Studien, Heft 12, Gütersloh 1925.

³⁷ Por. L. Wilhelm, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München 1955, s. 101 nn.

³⁸ „*Wo (sc. im Seelenschlaf) also und mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in Gnaden, der ist gewiss unsterblich*”, WA 43, 481,32. Luter opiera się tu na Mt 12,26 n.

³⁹ Por. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 255; zob. także F. Heidler, *Luthers Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, Erlangen 1983.

⁴⁰ Por. H. Ollson, *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*, Upsala 1971, 498,499,542.

⁴¹ Por. WA 40 III, 485–487.

⁴² Por. np. pieśń „*Wir sind nur Pilger*” (2); także modlitwę w: *Gebetbuch „Das himmlische Vergnügen in Gott*”, Reutlingen 1863, s. 761 (93).

⁴³ WA 36, 654,3; zob. także 19, 217, 20-22.

Umierający luteranin przeżywa wzmożony lęk przed śmiercią („najstraszniejsze wśród strasznych uczucie”), ponieważ jest on owładnięty przez szatańskie pokusy, obciążony grzechami i w konsekwencji niepewny swojej wiary, która jest warunkiem zbawienia. Ta niepewność prowadzi do zwątpienia w pomyślnie przejście na drugi brzeg. Człowiek duchowo męczy się, widząc już tamtą stronę śmierci i sąd. On jest blisko piekła („nahe bei der Hölle”).⁴⁴

Takie przekonania o śmierci jako wrogu człowieka spotykamy także u Lutra. W czym widzi on niepokój i cierpienie przy umieraniu? Przede wszystkim w zagrożeniu eschatologicznego dopełnienia się życia przez grzech, śmierć i potępienie.⁴⁵ Godzina śmierci jest ostatnią pokusą.⁴⁶ Człowiek jest kuszony przez myśl o własnej grzeszności i niegodności. Za to zwątpienie może on oczekiwać jedynie gniewu i kary Bożej. W swoim sumieniu czuje on mękę („Qual”) i doświadcza jakby stanu odepchnięcia.⁴⁷

Według „Sermonu o przygotowaniu się do śmierci”⁴⁸ największym zagrożeniem jest jednak tzw. pokusa przeznaczenia (Prädestinationsanfechtung). Ta myśl teologa, według której człowiek nie wie, czy jest on przeznaczony do zbawienia, czy do potępienia i przez którą zwątpienie chrześcijanina osiąga swój szczyt,⁴⁹ nie została przejęta przez autorów kościelnych pieśni i modlitw. Stojący przy progu śmierci nie spekuluje w nich o tym, co Bóg w swoim zakrytym planie zamierza względem niego przedsięwziąć.

4. Przewycięzenie lęku przed śmiercią

W metodach zwalczania strachu przed przekroczeniem progu śmierci nie widzimy różnic między Lutrem a wewnętrznymi doświadczeniami czytelników XIX-wiecznych modlitewników i śpiewników. Przekonania tych ostatnich mają swoje źródła u twórcy Kościoła ewangelickiego. Człowiek w obliczu śmierci znajduje duchową pociechę w fakcie, że miłosierny Bóg w swoim Synu zwyciężył grzech, śmierć i piekło. Cierpienia i śmierć Jezusa wystarczą jako przebłaganie za wszystkie ludzkie winy. Jego zmartwychwstanie jest zwycięstwem nad wszystkimi przeciwnymi siłami. Troską umierającego jest teraz

⁴⁴ Por. M. J. Lentz, *Gebetbuch*, s. 1061nn; także „Mein Jesus kommt, mein Sterben ist vorhanden” (10):

„Sünd und hölle fangen an zu quälen, und ängsten mich an meiner armen seelen;
Weil ich dein wort in dieser sündenhütten oft überschritten”.

⁴⁵ Por. M. Luther, *Sermon von der Bereitung zum Sterben*, WA 2, 686,3-688,22.

⁴⁶ Por. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 266.

⁴⁷ Por. WA 6, 107,13.

⁴⁸ WA 2, 688,1nn.

⁴⁹ Por. *ibidem* 18, 719, 4-11.

zachowanie mocnej i nieugiętej wiary w ów czyn Boga. Dlatego błaga on najczęściej o uchronienie, go przed ostatnimi pokusami, o trwanie w stałym zaufaniu przed Panem i o przypisanie mu („Zueignung”) zasług Chrystusa. To przynosi człowiekowi wzmocnienie ducha, które pozwala mu z radością opuszczać ten świat.⁵⁰ Podobne stwierdzenia Lutra można tak streścić: Niepewność i lęk przed losem człowieka po śmierci jest przez samego Boga, w Chrystusie objawiającego się, zniesiony.⁵¹ Jeśli ktoś w tę rzeczywistość nie wierzy z mocą, czyni Boga kłamcą.⁵² Polegać w wierze („mit felsenfestem Glauben”) na obietnicy Boga, która w Chrystusie się realizuje, jest podstawą troski pastoralnej („Kern und Stern aller seelsorglichen Ratschläge Luthers an die Sterbenden”).⁵³

Przekraczającemu granicę śmierci przynosi pokrzepienie ducha świadomość, że jest on członkiem Ciała Chrystusa, że pozostaje z Nim w nierozdzielnej nawet przez śmierć jedności.⁵⁴ Luter mówi na tym miejscu również o fundamencie tego mistycznego członkostwa: o wcieleniu („Einverleibung”) wierzącego człowieka przez słowo i sakrament w Chrystusa.⁵⁵ Dzięki zmarłychwstaniu jest ów człowiek, w wierze, już w niebie.⁵⁶

Przykład umierania Chrystusa i Jego świętych, którzy w Bożej łasce pokonali śmierć, powinien być zbudowaniem dla wszystkich przygotowujących się do niej. Luter z wielkim naciskiem napomina do medytowania tych wzorów.⁵⁷ Zaś tylko w jednym XIX-wiecznym modlitewniku ukazane są biografie kilku świętych mężów Kościoła ewangelicko-luterańskiego, które, ze względu na płynący z nich potencjał ufności, godne są rozpatrywania w godzinie przejścia do wieczności.⁵⁸

Ta dialektyka między powagą śmierci i koniecznością stawienia się przed sądem z jednej strony oraz pełną ufnością obietnicy Chrystusa z drugiej, jest według Lutra odzwierciedleniem napięcia występującego między prawem a Ewangelią.⁵⁹

⁵⁰ Por. np. „Herr, du bist meine Zuversicht” (6):

„Herr! in diesem glauben stärke mich. Lass mich den Trost empfinden,
Den grossen trost, dass ich durch dich Den Tod kann überwinden”.

⁵¹ Por. E. Kunz, *Protestantische*, s. 9.

⁵² Por. WA 2, 693, 16-33.

⁵³ O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 254.

⁵⁴ Por. np. „Wenn mein Stündlein” (3), „So komm geliebte Todesstund” (3).

⁵⁵ Por. U. Asendorf, *Eschatologie*, s. 289.

⁵⁶ Por. E. Kunz, *Protestantische*, s. 11.

⁵⁷ M. Luther, *Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie*, w: *Ausgewählte Schriften*, Bd. II, hrsg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Frankfurt a. M. 1995, s. 21.

⁵⁸ M. J. Lentz, *Gebetbuch*, s. 1071nn.

⁵⁹ Por. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 254.

5. Śmierć jako przejście rozłączonej duszy do snu

Autorzy XIX-wiecznych modlitewnych i śpiewanych pobożnych tekstów⁶⁰ mają wspólne z Lutrem przekonanie, gdy wyrażają je następująco: w śmierci następuje spotkanie z miłosierdziem Jezusa Chrystusa, który otwarcie przyznaje wierzącemu zmarłemu łaskę usprawiedliwienia. Dzięki niej przechodzi on do wiecznej radości.⁶¹

Ziemska śmierć stanowi w obu przypadkach zakończenie sakramentu chrztu, tzn. ostateczne przejście do pełnego doświadczenia przymierza, które Bóg zawarł z człowiekiem w życiu ziemskim.⁶²

To przejście w pobożności ludowej jest przedstawione za pomocą obrazu, w którym Chrystus przychodzi do duszy człowieka, aby ją bezpiecznie przeprowadzić przez „ciemną dolinę śmierci”. Jako towarzysze i opiekunowie tej niezwykłej podróży („Heimholung”) są także często wymieniani aniołowie.⁶³ Natomiast Luter porównuje wydarzenie śmierci z przejściem przez wąską bramę („durch die enge Pforte”) albo z narodzinami dziecka z łona matki.⁶⁴ Używa też obrazu o pędzeniu jeźdźca na koniu w gęstej mgle. Dusza ludzka znajduje się już w zasięgu Boga i jest wolna od zagrożeń szatana. We mgle, która przedstawia dla niej ochronę, nie widzi ona już żadnych wrogów.⁶⁵

Pobożność ludu wyobraża sobie to spotkanie z Chrystusem i wprowadzenie duszy do nieba w pełnej świadomości. W niewielu przypadkach podróż do bram nieba odbywa się jakby we śnie, półświadomie (halbbewusst).⁶⁶ Czasami jest mowa o zaśnięciu człowieka (z ciałem i duszą) w śmierci i trwaniu tego stanu aż do dnia zmartwychwstania.⁶⁷ To ostatnie przekonanie jest zakorzenione w nauczaniu reformatora. Mówi on wyłącznie o zaśnięciu oddzielonej od ciała duszy („Seelenschlaf”). Nad snem tym rozpościera się przez cały czas opieka Boża.⁶⁸ Otto Pesch zwraca w tym miejscu uwagę na pastoralne znaczenie biblijnej myśli Lutra o śnie. Umierający oddaje się chętniej tak rozumianej śmierci, „tak jak żyjący człowiek, który ufnie zasypia w przekonaniu, że obudzi się następnego poranka”.⁶⁹

⁶⁰ Por. J. Starck, *Gebetbuch 1900*, s. 482n; także pieśń „Auf meinen Jesum” (5).

⁶¹ Por. WA 22, 101, 11–13.

⁶² Por. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 266.

⁶³ „Ich sterbe täglich” (9); także *Gebetbuch „Das himmlische...”*, s. 749 (Abschiedssegens).

⁶⁴ WA 2, 685, 25.

⁶⁵ Por. *ibidem* 2, 37, 18–21.

⁶⁶ Por. M. J. Lentz, *Gebetbuch*, s. 1071, 1092

⁶⁷ Por. np. „Christus, der ist mein Leben” (6).

⁶⁸ Por. E. Kunz, *Protestantische*, s. 20.

⁶⁹ O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 256.

Istota śmierci w pojmowaniu pobożnego ludu polega na rozdzieleniu się duszy od ciała.⁷⁰ W ujęciu Lutra nie jest to także kwestionowane, jeśli on mówi o egzystowaniu dusz nie mających ciał.⁷¹ Podobnie jak przy rozumieniu nieśmiertelności człowieka – jest on i tutaj do końca niejednoznaczny.⁷²

Eschatologiczne modlitwy i pieśni – poza kilkoma, które wywodzą się ze średniowiecza (np. „Jenen Tag, den Tag der Wehen”) – nie mówią o „gniewnym” Bogu, który spotyka człowieka w momencie śmierci. Jest on zawsze łaskawy i miłosierny. Gniew w stosunku do niewierzących jest natomiast zawarty w samym pojęciu śmierci traktowanej jako wroga. Luter mówi o gniewie Bożym, który będzie tylko nienawróconych grzeszników dotyczyć.⁷³

Reformator jest przekonany, że człowiek w śmierci osiąga kres swego czasu odmierzanego na ziemski sposób, ponieważ jako zmarły jest wyjęty z jego rachuby.⁷⁴ Egzystencja przed Bogiem trwa w kształcie wiecznego „teraz” („das ewige Jetzt”). W eschatonie „jest Adam tak samo obecny przed Bogiem jak człowiek ostatnich czasów”.⁷⁵ Pobożność ludowa przyjmuje natomiast, że ze śmiercią będą także inaczej jak w bytowaniu ziemskim liczone lata, jednak następstwo czasu (czekanie na zmartwychwstanie) nie jest negowane.

6. Indywidualny sąd

Wspólne Lutrowi i pobożności ludowej⁷⁶ jest przekonanie, że bezpośrednio po śmierci jest sąd Boży, po którym człowiek wkracza w stan wiecznego oddalenia lub bliskości z Bogiem. Pobożnego luteranina w obu przypadkach ten sąd nie dotyczy.⁷⁷ Przechodzi on obok sądu („am Gericht vorbei”). Przed sądem staje w pierwszej linii niewierzący, który zostaje skazany na potępienie.

Pobożność ludowa, w przeciwieństwie do Lutra, przyjmuje istnienie Sądu Ostatecznego. Ponieważ ten ostatni zakłada zniesienie czasu po śmierci,⁷⁸ przypada ów sąd równocześnie na moment śmierci poszczególnego czło-

⁷⁰ „Herr meines Leibes Hütte” (6).

⁷¹ Por. WA 36, 241,8n.

⁷² „Im Tode kehrt der Geist zum Herrn zurück. Das lehrt die ganze Kirche, dass im Tode die Seele vom Leib getrennt wird. Doch ist es eine andere Frage, ob der Körper und die Seele ganz getrennte Dinge sind”, WA 39 II, 354, 10–15; cyt. za B. Lohse, *Luthers*, s. 346.

⁷³ Por. WA 5, 209, 8n.

⁷⁴ Por. WA 17 II, 253, 19–22.

⁷⁵ WA 14, 70,8–71,5; cyt. za B. Lohse, *Luthers*, s. 349; zob. także P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (6. Aufl.), Gütersloh 1983, s. 348.

⁷⁶ Por. „Ihr Toten stehet auf” (6):

„Denn wenn das Herze bricht und liebet Jesum nicht der kommet ins Gericht”.

⁷⁷ Por. WA 40 II, 3,8–10.

⁷⁸ Por. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 256n.

wieka: „gdy my umrzemy, będzie każdy z nas miał swój sąd ostateczny w dzień przyścia Pana”.⁷⁹

Ojciec reformacji jest zdania, że już w życiu ziemskim ma miejsce antycypacja sądu, a mianowicie w konfrontacji Słowa Bożego z pokusą i grzechem. Przez to słowo obudzona w człowieku świadomość wiecznego zatracenia się jest już w sumieniu doświadczeniem Bożego sądu.⁸⁰ Ślady antycypowania tych przykrych odczuć w obecnym życiu dostrzec można także w literaturze pobożnościowej omawianego wieku.⁸¹

Zarówno Luter,⁸² jak i twórcy pieśni i modlitw⁸³ są przekonani, że rozstrzygającym kryterium ostania się („des Bestehens”) na sądzie jest zawieszenie Chrystusowi i Jego dziełu zbawienia. Wiara taka przynosi w życiu ziemskim dobre i wewnętrznie konieczne owoce. Bóg będzie na podstawie uczynków orzekał o wierze lub niewierze chrześcijanina. Dzieła miłości będą potwierdzać prawdziwą jego wiarę przed tronem Bożym.

Innymi, poza dobrymi uczynkami, argumentami świadczącymi o sile wiary są czyste serce i spokojne sumienie. Nie są one jednak przytaczane przez Lutera. Wiązać może się to z przekonaniem reformatora, że człowiek z natury nigdy nie jest czysty, lecz całkowicie grzeszny i zepsuty („verdorben”). Sama, pozostała po grzechu pierwotnym, pożądlivość jest już grzeszna.⁸⁴

7. Stan pośredni („Zwischenzustand”)

Porównując te dwa przekonania o stanie między śmiercią człowieka a jego zmartwychwstaniem, natrafiamy na zasadnicze rozbieżności. Luterska pobożność ludowa przejmując w większości tradycyjny obraz, który pochodzi ze średniowiecznego katolicyzmu, pomijając naturalnie kwestię czyśćca („Fegfeuer”). Dusza ludzka przebywa w owym „czasie” („Zwischenzeit”) już w niebie i partycypując w oglądaniu Boga cieszy się pokojem i radością.⁸⁵ Luter natomiast reprezentuje ideę snu duszy.⁸⁶ Przyjęcie tej idei pozwala mu rozwiązać napięcie między biblijnymi wypowiedziami Pawła, które z jednej

⁷⁹ WA 14, 71,4.

⁸⁰ Por. E. Kunz, *Protestantische*, s. 8.

⁸¹ Por. „Wachet auf vom schlaf, ihr sündner” (1).

⁸² Por. WA 12, 289, 34–290,1; zob. także O. Modalsli, *Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz*, Göttingen 1963, s. 34–96.

⁸³ „Ich bin ja, herr! In deiner macht” (6).

⁸⁴ Por. SA III,1, BSLK 404–408.

⁸⁵ Por. np. „Die Christen gehen” (2).

⁸⁶ Streszczenie nauki Lutera o śnie duszy („Seelenschlaf”) przynosi P. Althaus, *Die Letzten Dinge*, Gütersloh 1949, (5. Aufl.), s. 146–148.

strony mówią o pobudzającym ze śmierci do życia działaniu Boga na końcu czasów, z drugiej strony o natychmiastowym duchowym przebywaniu zmarłego z Chrystusem.⁸⁷ Stan pośredni będzie trwał według niego jako „wieczny moment” („einen ewigen Augenblick”).⁸⁸ Dusza spędza ten czas jakby w bezsennym śnie. Ogarnięta jest już opieką Boga, ale jest nieświadoma i nie może cieszyć się dobrami niebieskimi. Bóg nie potrzebuje żadnego pomieszczenia do przechowywania dusz.⁸⁹ Luter uważa, że dusza zmarłego śpi między niebem a ziemią.⁹⁰ Po owym wiecznym momencie będzie jednocześnie dla wszystkich dzień przebudzenia (Jüngster Tag). Albowiem dla Boga istnieje zawsze tylko „teraz”.⁹¹ W niektórych żałobnych modlitwach i pieśniach można także znaleźć ślady nauki Lutra o śnie duszy. Nie mówi się w nich jednak, że dusza sama bierze udział we śnie, lecz cały zmarły człowiek⁹².

Według przekonań ludu dusze potępionych, poruszając się w „ciemnościach swego sumienia”,⁹³ doświadczają już stanu piekła, według Lutra śpią one ze swoimi złymi sumieniami, które „są bez wiary i Bożego słowa”.⁹⁴

8. Dzień powtórnego przyjścia Pana

W przekonaniach ogólnych, jak i Lutra, dzień ten nastąpi przy końcu świata, jednak dla tego ostatniego jest on także utożsamiony z dniem indywidualnej śmierci. Dla obu stron będzie on wielkim dniem, dniem triumfu i ostatecznego zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią i innymi przeciwnymi Bogu siłami (szatan, antychryst). W kilku tekstach przedreformacyjnego pochodzenia (Herrnhuter Gesangbuch) jest on nazwany dniem zemsty i kary w relacji do nienawróconych oraz dniem dziękczynienia i radości w odniesieniu do wierzących. Luter zapowiada go jako dzień dramatu dla występującego już antychrysta i wszystkich, którzy jemu przynależą. Bóg wykaże się w tym dniu jako zwycięzca nad całym stworzeniem.⁹⁵

Kościelni autorzy nie czynią w ogólności żadnych wskazań na wydarzenia poprzedzające dzień paruzji. Nie mówią też o terminie tego dnia. Luter natomiast jest mocno przekonany, że ludzkość stoi na progu owego dnia.

⁸⁷ Por. WA 14, 70,28; zob. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 255n.

⁸⁸ WA 10 III, 194, 9–12.

⁸⁹ „Oder meinst du, er müsse einen leiblichen Stall dazu haben, wie ein Hirt zu seinen Schafen? (...) wenn wir wüssten, wie die Seelen behalten würden, so wäre der Glaube aus”, cyt. za H. Pflanz, *Geschichte und Eschatologie bei Martin Luther*, Stuttgart 1939, s. 46.

⁹⁰ Por. B. Lohse, *Luthers*, s. 346.

⁹¹ WA 14, 70,28; także 12, 596,30.

⁹² Por. Gebetbuch *Das himmlische*, s. 766, nr 139; zob. także „Jesus meine Zuversicht” (1).

⁹³ „Wie qualvoll sind die Schrecken” (4,5).

⁹⁴ WA 10 III, 192, 15–17.

⁹⁵ Por. E. Kunz, *Protestantische*, s. 13.

Przełom w głoszeniu Słowa Bożego, zdemaskowanie antychrysta (papiestwo) i historyczne wydarzenia jego czasu (inwazja Turków, powstania chłopów i in.⁹⁶) pogłębiają go w tym przekonaniu.⁹⁷

Pobożność ludowa opisuje za pomocą biblijnych obrazów drugie przyjście Pana na ziemię.⁹⁸ Z powodu rychłego Jego nadejścia, augustiański teolog nie zajmuje się w tym względzie mniej znaczącymi czy formalnymi wątkami.

I jeszcze na temat chiliazmu. Według Ap 20 epoka tysiącletniego panowania Chrystusa powinna poprzedzać paruzję. Luter broni się przed tą ideą.⁹⁹ Uważa, że faza ta już miała miejsce, ponieważ antychryst uprawia obecnie w Kościele swe niszczące dzieło aż do czasu, kiedy powracający w chwale Pan go unicestwi.¹⁰⁰ Księgi modlącego się ludu nie zawierają żadnych millenarystycznych myśli, jest tu zdecydowanie mniej zainteresowania ogólną eschatologią. Uwaga koncentruje się na wymiarze jednostkowym.

8.1. Zmartwychwstanie

Pobożność ludu luterńskiego widzi podstawę nadziei na zmartwychwstanie ciał w zmartwychwstaniu Jezusa, z którym człowiek wierzący nawet w śmierci pozostaje zjednoczony. Najczęściej i najprościej jest to wyrażone w słowach: „Weil du vom Tod erstanden bist, werd ich im Tod nicht bleiben”.¹⁰¹ Bóg kocha całego człowieka. Cały człowiek jest świątynią Bożą i dziedzicem nieba. Dlatego powinien on z ciałem i duszą cieszyć się posiadaniem Królestwa Niebieskiego.¹⁰² Luter widzi to podobnie. Wierny Bóg dał człowiekowi słowo obietnicy i we wskrzeszeniu Jezusa je wypełnił. Jeśli Chrystus, Głowa, zmartwychwstał, to w dalszej kolejności będą do tego samego powołani także inni członkowie.¹⁰³ Mocą tego słowa będą wskrzeszeni z martwych wszyscy wraz z całym stworzeniem.¹⁰⁴

Autorom pobożnych tekstów dla modlącego się Kościoła chodzi naturalnie o zmartwychwstanie ciała (tylko w pojedynczych przypadkach ciała i duszy razem), Luter natomiast ma na myśli wyłącznie wskrzeszenie ciała i duszy, która znajduje się „im Todesschlaf”. To wskrzeszenie zarówno ciała, jak i duszy potwierdza antropologiczne myślenie reformatora o całości i nie-

⁹⁶ Por. E. Iserloh, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*, Paderborn 1980, s. 62.

⁹⁷ Por. WA 38, 220,2–5; zob. O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 250, 256.

⁹⁸ Por. *Liebster Gott, wie wird es gehen* (2), *Wann der Erde Gründe beben* (1).

⁹⁹ Por. WA 41, 121,13.

¹⁰⁰ O. H. Pesch, *Im Angesicht*, s. 256n.

¹⁰¹ Zob. J. F. Starck, *Gebetbuch*, s. 481.

¹⁰² „Ruhet wohl” (3).

¹⁰³ Por. WA 36, 547n.

¹⁰⁴ Por. WA 41, 310,34–311,9.

rozdzielności człowieka,¹⁰⁵ który tylko w ten ograniczony sposób będzie dalej przez Boga utrzymany w egzystencji aż do dnia rezurekcji. Inni luterkańscy teologowie będą wzorować się na swym duchowym ojcu, jeśli chodzi o wizję totalnej śmierci i zmartwychwstania, tylko w sposób selektywny.

Wskreszenie następuje u obu rozpatrywanych przez nas podmiotów z pomocą głosu słowa Chrystusowego.¹⁰⁶ Luter przy tym uwypukla, że ludzka nieśmiertelność leży nie w naturalnej możliwości i sile ludzkiej duszy, lecz tylko w mocy słowa obietnicy.¹⁰⁷

Pobożność wiernego ludu widzi istotę zmartwychwstania w relacji do pierwszego stworzenia człowieka w raju. Duch Święty tchnie („einhauchen”) na głos Słowa Bożego nowe życie w proch rozłożonych cząstek ciała.¹⁰⁸ Luter mówi w tym miejscu o pobudzeniu i przywołaniu w jednym momencie przez słowo wszystkich śpiących.¹⁰⁹ Innymi szczegółami sposobu odtworzenia nowego ciała nie zajmuje się. Według Biblii będą ci, jeszcze do dnia Sądu Ostatecznego żyjący, przemienieni, co jest także zgodnie reprezentowane.¹¹⁰

Według wyobrażeń ludu nowe ciało będzie składać się z tych samych, jednak przemienionych elementów, cielesnych członków, które człowiek posiadał w życiu ziemskim. Przez to będzie zachowana jego identyczność. Będzie ono cechować się nieśmiertelnością, odmłodzeniem, świętością i wspaniałością. Nowe ciało promieniować będzie światłem jak słońce. Takie ciało będzie przez Boga znowu z duszą zjednoczone.¹¹¹ Z kolei Luter uważa, że nowe duchowe ciało będzie jednakowo wyglądać jak ciało Chrystusa zmartwychwstałego,¹¹² co koresponduje także z przekonaniem powszechnym luteranizmu.

Przezwyciężenie śmierci i przemiana ciała w wydarzeniu zmartwychwstania jest w obu przypadkach obrazowo przedstawione za pomocą biblijnego obrazu o siewcy rzucającym ziarno w glebę, by wydało nowy plon.¹¹³

¹⁰⁵ Luter akcentuje nierozłączną jedność duszy i ciała. Ta jedność uzasadnia duchowo-cielesne życie człowieka. Z jednej strony można powiedzieć, że człowiek jest żyjącym ciałem (corpus), z drugiej człowiek jest duszą (anima), gdyż dusza daje ciału życie i animuje go; por. H. Ollson, *Schöpfung*, s. 454 nn.

¹⁰⁶ „Ihr Toten stehet auf” (1,7).

¹⁰⁷ Por. WA 43,481,32–35; zob. także W. Koehler, *Dogmengeschichte. Das Zeitalter der Reformation*, Zürich 1951, s. 478.

¹⁰⁸ „Ruhet wohl” (4): „Wann des Herren Hauch drein bläset, grünet neu, was hier verweset”.

¹⁰⁹ Por. WA 37,149, 22–31; zob. U. Asendorf, *Eschatologie*, s. 288.

¹¹⁰ Por. H. Pflanz, *Geschichte*, s. 48.

¹¹¹ Por. „Alle Menschen müssen sterben” (1), Mein Gott ich habe noch das Leben”, „Grabt mein verwesliches Gebein” (1) i inne.

¹¹² Por. WA 36, 666,2.

¹¹³ Por. ibidem, s. 36, 641.

8.2. Sąd nad światem

To właśnie szczególnie kościelne pieśni o dopełnieniu ziemskim człowieka i wieczności traktują obficie temat Sądu Ostatecznego. Luter natomiast tylko okazynie czyni próbę, by opisać dramat „des Jüngsten Gerichtes”. Także perykopa o Sądzie Ostatecznym (Mt 25, 31 nn), która przedstawia konwencjonalne wyobrażenie tego wydarzenia, jest według niego niczym szczególnym.¹¹⁴ Zajmuje się on o wiele bardziej antycypacją tego sądu w sumieniu w czasie ziemskiego życia człowieka. O tym była już mowa przy sądzie indywidualnym.

Ów sąd zarówno dla zmarłych, jak i żyjących odbędzie się na końcu czasów. Dla Lutera będzie miał miejsce w momencie śmierci. Termin dnia sądowego dla żyjących na skutek historycznych i religijnych okoliczności jest bardzo bliski, tak jak to przy paruzji zaznaczono.

Ludowa pobożność przy przedstawieniu sądu nad światem posługuje się obrazami zaczerpniętymi z Ewangelii i Apokalipsy. Ludziom, którzy w ów dzień pojawią się przed tronem Chrystusa, będą ukazane wszystkie ziemskie złe i dobre czyny. Księga je zawierająca będzie otwarta. Nie pozostanie nic zakrytego. Stojący przed sądem rozpoznają sami swój los, powołując się wyłącznie na łaskę Bożą. Sędzia będzie oceniał czyny człowieka. W końcu zgromadzeni będą postawieni po lewej lub prawej stronie tronu. Pobożni, którzy na przyjście Pana, czuwając oczekiwali, bezpośrednio dołączą do grona zbawionych.¹¹⁵

Luter natomiast krytykuje rozwinięty w średniowieczu obraz Chrystusa Sędziego (iudex).¹¹⁶ Zbawiciel stoi na sądzie całkowicie po stronie wierzących. Przed Bożym tronem jest Chrystus sam chwałą („Haupttruhm”).¹¹⁷ Za Pismem Świętym i Credo mówi Luter często, mając przede wszystkim parenetyczne zamiary, o sądzie według uczynków.¹¹⁸ „Nicht den Glauben ergänzend oder ersetzend, sondern ihm untergeordnet und ihn bestätigend, entscheiden die Werke im Jüngsten Gericht das grosse Entweder-Oder”.¹¹⁹ Uczynki będą według reformatora podstawą do osądu stopnia posiadania szczęśliwości i potępienia.¹²⁰ Zarówno według niego, jak i twórców pieśni i modlitw przyznawa-

¹¹⁴ Por. ibidem, s. 51, 500; zob. także U. Asendorf, *Eschatologie*, s. 283n.

¹¹⁵ Por. „Der Welt kommt einst zusammen” (1,2,3,4), także „Ich bin ja, herr! in deiner macht” (4), „Der Herr bricht ein um Mitternacht”, „Wie sicher lebt der Mensch” (6. 8).

¹¹⁶ Por. H. Merkel, *Gericht Gottes*, TRE, hrsg. von G. Krause / G. Müller, Berlin-New York 1977nn, Bd. XII, s. 491.

¹¹⁷ WA 36, 450,5.

¹¹⁸ Por. A. Peters, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*, Berlin-Hamburg, 1967, s. 113-116.

¹¹⁹ Cyt. za: O. Modalsli, *Das Gericht*, s. 94.

¹²⁰ Por. WA 8, 652, 37nn.

na jest łaska usprawiedliwienia Chrystusowego (Freisprechung) na sposób sądowniczy (forensisch).¹²¹

Dla wcześniej zmarłych, których ciała teraz w dzień sądu zostają wskrzeszone, będzie ów sąd w pobożności ludowej „oficjalnym” potwierdzeniem tego, co dusze te w niebie już w zasadzie, jednak w sposób niepełny, doświadczały. U Lutra „śpiące” dusze nie znajdowały się dotąd w świadomym stanie przeżywania swego wiecznego losu. Po ogłoszeniu wyroku następuje realizacja szczęśliwości lub kary.

9. Stan nieba

Pobożność ludowa przedstawia sobie najczęściej niebo jako w górze położone miejsce, gdzie mieszka Bóg wraz z błogosławionymi. Jest ono przeważnie nazywane wieczną, prawdziwą ojczyzną pielgrzymującego.¹²² Luter natomiast znosi przestrzeń w świecie przyszłym lub przynajmniej zmienia stosunek do niej.¹²³ Odrzuca topografię nieba, wskazując na nie przede wszystkim jako na stan bytowania.¹²⁴

Reformator koncentruje się o wiele bardziej na niebie jako na duchowym stanie sumienia, gdyż człowiek już na ziemi jest w stanie łaski.¹²⁵ Stwierdza, że my będziemy tam na tyle Boga posiadać, na ile zaufamy Jemu już tutaj i teraz.¹²⁶ Ta antycypacja tego niebiańskiego duchowego stanu jest jednak tylko częściowa, ponieważ człowiek jest równocześnie ogarnięty gniewem Bożym.¹²⁷

Modlący się pieśniami i budującymi tekstami luteranie tylko w nielicznych przypadkach mówią o doświadczeniach nieba w sercu, a mianowicie wtedy, gdy przyjmują i starają się żyć słowem i pokojem Bożym.¹²⁸ W swoich wyobrażeniach o życiu wiecznym posługują się oni, podobnie jak przy sądzie, scenami zaczerpniętymi z Ewangelii i Apokalipsy. Widzą niebiańskie mieszkanie Boga, jego aniołów i wszystkich zbawionych. Bóg jest tutaj stale

¹²¹ Por. U. Asendorf, *Eschatologie*, s. 243.

¹²² Por. „Welche süsse Himmelsfreude” (1,8), „Du, o schönes Weltgebäude” (8).

¹²³ Por. WA 12, 596, 24-29.

¹²⁴ O zmienionej przestrzeni egzystencji w niebie, jak również w ogóle o życiu w przyszłym świecie Luter nie chce spekulować; uważa, że my nie możemy nic wymyślić o tym, jak kiedyś będzie; por. WA 17 II, 253, 17nn.

¹²⁵ Ibidem, s. 56, 391,4.

¹²⁶ Ibidem, s. 36, 593 n.

¹²⁷ To „Simul” wiary i pokusy, usprawiedliwienia i bycia w grzechu zostaje na progu do życia wiecznego zniesione; por. K. O. Nilsson, *Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen 1966.

¹²⁸ Por. pieśń „Was frag ich nach der Welt” (1,2):

„Den vorschmack hab ich schon, und weil mir der gefällt,
Bin ich im himmel mehr als unten auf der welt”.

adorowany, wysławiany i uwielbiany. Odbywa się to podczas wielkiej wiecznej uczty („ewiges grosses Mahl”).¹²⁹ W wielu miejscach również Luter przejmuje wypowiedzi Biblii. Dla niego jest pewne, że to co jest obiecanie, w przyszłości wypełni się.¹³⁰ Jednak nie spekuluje on na te tematy.

Istota szczęśliwości w rozumieniu pobożności ludowej polega przede wszystkim na bezpośrednim oglądaniu Boga i na posiadaniu wiedzy.¹³¹ To będzie łączyć się z wiecznym przeżywaniem radości, miłości i pokoju. Wszystko co na ziemi było niedoskonałe, będzie cieszyć się pełnią i doskonałością.¹³² Podobnie myśli Luter, gdy definiuje niebo jako życie, w którym oglądamy samego Boga („visio beatifica”). Nasze ciała będą jaśniejsze niż słońce i gwiazdy.¹³³ W obliczu Boga będziemy radować się Jego obecnością. Zbawieni posiadają „także wszystkie duchowe dobra, wieczną sprawiedliwość, pociechę i radość sumienia, którego nikt więcej już nie będzie straszyl ani niepokoil”.¹³⁴

Wieczna szczęśliwość (Glückseligkeit) zarówno według teologa, jak i ogółu wiernych wolna będzie od szatana, pokusy, grzechu, cierpienia i wszelkiego nieszczęścia;¹³⁵ usprawiedliwieni będą wiecznie przebywać w czystości, w „całkowitej i pełnej świętości” jako „nova creatura” Boga.¹³⁶

Pobożność ludowa mówi następnie o stałym rozwoju i wzroście szczęśliwości u zbawionych.¹³⁷ Przekonania tego nie da się znaleźć u Lutera. To może łączyć się u niego ze zniesieniem czasu; można sobie bardzo trudno wyobrazić zmianę jakiegokolwiek stanu w wiecznym „teraz”.

Wspólnym poglądem jest występowanie różnych stopni osiągniętej szczęśliwości u poszczególnych zbawionych.¹³⁸ Luter mówi, że mieszkańcy nieba będą się między sobą różnić pod względem chwały, czci i światła. Ta dyferencja jest zależna w obu przypadkach od uczynków miłości.¹³⁹

¹²⁹ Por. „Wie wird mir dann” (6), „Gottlob! Ich weiss mein Vaterland” (2), „Die Seele ruht” (7).

¹³⁰ Por. E. Kunz, *Protestantische*, s. 15.

¹³¹ Por. „Bald oder spät der Todes Raub” (10):

„Dort wandeln wir im Lichte. Wir werden, wie er ist, ihn sehn, Und seine Wege ganz verstehn”.

¹³² Por. np. „Du bist zwar mein” (10), „Ein Tröpflein von den Reben” (5).

¹³³ Por. WA 28,192nn.

¹³⁴ Ibidem, 36, 593,41nn.

¹³⁵ Por. Grosser Katechismus IV, BSLK 813, 731.

¹³⁶ Por. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, s. 354nn.

¹³⁷ Por. np. „Einst sinkt der Leib in kühle Grab” (5).

¹³⁸ Por. „Gedank und that” (2). Przekonanie ogólne, że Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” pozwala dedukować, że ostatecznie znikną wszelkie różnice w nagrodzeniu zbawionych.

¹³⁹ Por. WA 8, 652, 37nn.

10. Potępienie

W pobożności luterńskiej XIX w. antycypuje wierzący człowiek częściowo już w doczesnym życiu stan piekła w swojej duszy, gdy grzeszy. Jest on stale niepewny tego, czy w swojej wierze, zwłaszcza w ostatniej godzinie, nie zwątpi. To napawa go lękiem utraty Boga.¹⁴⁰ Luter natomiast koncentruje się w rozpatrywaniu zagadnienia piekła (podobnie jak przy stanie nieba) przede wszystkim na stanie sumienia.¹⁴¹ Człowiek jako grzesznik już na ziemi jest ogarnięty gniewem Bożym i przeżywa w swoim wnętrzu stan odepchnięcia. Aktualne doświadczenie sumienia jest według niego obrazem przyszłej rzeczywistości.¹⁴² Dojście do eschata od tej strony powoduje, że Luter w wypowiedziach o potępieniu (poza tymi, które dotyczą sumienia grzesznika) jest bardzo ostrożny, a nawet częściowo chwiejny.

Wspólnym jest natomiast inne przekonanie, a mianowicie, że potępiony otrzymuje wieczną karę za niewiarę i złe uczynki.¹⁴³ Albowiem te ostatnie są dowodem na to, że człowiek zwątpił w miłosiernego Boga.

Pobożność luterńska przedstawia sobie piekło najczęściej jako miejsce w przestrzeni, pojmowane jednak niekoniecznie jako materialne.¹⁴⁴ Reformator jest natomiast niejednoznaczny. Chociaż znosi on przestrzenność w przyszłym świecie, to jednak mówi, że piekło po dniu sądu będzie szczególnym miejscem („Ort”).¹⁴⁵ Dalsze spekulacje w tym temacie wydają się dla teologa bezsensowne.¹⁴⁶

Ze sposobem pojmowania piekła łączy się też istota i rodzaj kar dla skazanych. Wieczna śmierć, która dotyczy bezbożnych, polega według wspólnego przekonania nie na jakimś „nieistnieniu” albo zapomnianej egzystencji, lecz jest świadomym jej stanem, „vita irae”.¹⁴⁷ Po powszechnym zmartwychwstaniu osiąga owo „damnatio” całego grzesznika, z przemienionym ciałem i duszą.¹⁴⁸ Pobożność ludowa mówi przy tym o duchowych cierpieniach (odłączenie od Boga, świadomość wiecznego potępienia) oraz o fizycznych (ogień,

¹⁴⁰ Por. „Wer an die höllenglut gedenkt” (1), „Mitten wir im Leben sind” (2,3).

¹⁴¹ Por. E. Kunz, *Protestantische*, s. 17.

¹⁴² W cielesnym i duchowym zwątpieniu, które Jonasz przeżywa we wnętrzu ryby, widzi Luter symbolicznie to, co będzie grzesznik czynił po śmierci, kiedy ogarnie go wieczne zwątpienie; por. WA 19, 228, 17 n.

¹⁴³ Por. H. Hübner, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung. Ein systematischer Entwurf*, Witten 1965, s. 102–163.

¹⁴⁴ Por. np. „Gerechter Richter aller Welt” (2).

¹⁴⁵ Por. E. Kunz, *Protestantische*, s. 16 n.

¹⁴⁶ Por. WA 19, 225, 34–226, 5.

¹⁴⁷ H. Pflanz, *Geschichte*, s. 47.

¹⁴⁸ WA 10 III, 191nn; zob. W. Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, München 1954, s. 267 nn.

pragnienie).¹⁴⁹ Również Luter jest podobnego zdania. Jako duchowe kary wymienia on wieczne wyłączenie się z zasięgu słowa Bożego i zwątpienie w jakąkolwiek pomoc.¹⁵⁰ Ostateczne zbawienie wszystkich, także bezbożnych („apokatastasis”) nie ma według obu przekonań żadnego uzasadnienia w Piśmie Świętym.¹⁵¹

W przeciwieństwie do niektórych twórców luterzańskich pieśni i modlitw XIX-wiecznego Kościoła, nie zajmuje się Luter wizjami okropności kar wiecznego potępienia, które przynoszą człowiekowi tylko strach.¹⁵²

Konkluzja i słowo końcowe

Podsumowując, należy stwierdzić, że eschatologiczna twórczość ludu Bożego w luteranizmie XIX w. tylko selektywnie była zasilana przez doktrynę Lutra. Trzy wieki później praktykowana pobożność ludowa (Volksfrömmigkeit) przejęła w niezbyt wielkiej mierze przekonania reformatora. Jego dziedzictwo daje odżywczą glebę przede wszystkim dla sposobów „obchodzenia się” ze śmiercią oraz ostatecznego jej pokonania. Rozumienie jednak samej istoty śmierci wykazuje już partykularne zróżnicowanie. Duchowa antycypacja przyszłych rzeczy w sumieniu (potępienie lub zbawienie), na której skoncentrował się Luter, znalazła znikomą recepcję. Nauka reformatora o beczasowym stanie (pośrednim) jakim jest sen dusz, trafiła na zdecydowanie niewielki odzew w przekonaniach ogółu. Nie można w nich także doszukać się żadnego śladu poglądu Lutra o jednym i jedynym sądzie przypadającym na dzień powtórnego przyjścia Pana. Rozbieżności występują również w dywagacjach o zmartwychwstaniu umarłych. Tylko w nielicznych jednostkowych poglądach zachodzi tutaj korespondencja myśli. Potwierdzeniem konkluzji o tej niewielkiej „popularności” eschatologicznej doktryny Lutra w przekonaniach ludu XIX w. jest fakt, że dwie przez niego ułożone eschatologiczne pieśni („Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfassen” i „Mit Fried’ und Freud’ ich fahr dahin”) znalazły się w nie wszystkich śpiewnikach czy modlitewnikach, jakie były używane w XIX w. przez jego duchowych spadkobierców.

Niniejsze zwięzłe studium pokazuje ogólnie także funkcjonowanie teologicznego aksjomatu *lex orandi – lex credendi* w relacji do *lex docendi* Kościoła luterńskiego. Stwierdza się, że między treścią tej formuły a poglądami teologów nie zawsze występują konwergencje i zgodności. Nauczanie urzędu

¹⁴⁹ Por. „Wachet auf vom Schlaf, ihr Sünder” (2), „Viel besser nie geboren” (1,2), „Der grosse Tag des Herren” (3).

¹⁵⁰ Por. WA 10 III, 191nn.

¹⁵¹ Ibidem, s. 26, 509,13.

¹⁵² Np. ibidem, s. 2, 686 nn.

nauczycielskiego (Lehramt), którym w Kościele protestanckim są profesoriowie i teologowie¹⁵³ oraz wiara ludu idą w niejednym przypadku osobnymi drogami. Chociaż Kościół ewangelicki zalicza także powyższą zasadę do pewnych „loci theologici”, to jednak w praktyce zyskuje ona mniejszą uwagę.¹⁵⁴ Mniej dywergencji w tym zakresie na pewno sprzyjałoby bardziej dialogowi ekumenicznemu z Kościołem katolickim na polu problematyki eschatologicznej.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel dieses Beitrags ist das Aufzeigen der reziproken Relationen zwischen den eschatologischen Ansichten des Gründers der protestantischen Kirche, Martin Luther, und den Volksüberzeugungen, die in den Gebeten und Liedern des 19. Jh. ihren Niederschlag fanden. Die spirituelle Tradition der Lutheraner mit ihrem Todesverständnis der Teilung von Seele und Leib, mit dem detaillierten und jüngsten Gericht und der leiblichen Auferstehung am Tag der Parusie, unterscheidet sich kaum von der (katholischen) Tradition, die infolge der Reformation verworfen wurde.

Die Lehre von den letzten Dingen des Menschen, die dem Reformator eigen war, ist in der Volksfrömmigkeit der untersuchten Periode nur im begrenzten Bereich repräsentiert. Die Rezeption bezieht sich im größeren oder kleineren Umfang auf solche Problemfelder, wie: irdisches Leben des Menschen, verstanden als Sehnsucht nach der göttlichen Ewigkeit, die Vorbereitung auf die Bezwingung der Todesangst, die Hingabe an Christus in der Todesstunde. Die Teilhabe schon jetzt an der zukünftigen Herrlichkeit bzw. Strafe, an dem Heil bzw. der Verdammnis, die in der Ewigkeit vollendet wird, findet teilweise eine gemeinsame Grundlage. Die deutlichsten Glaubensunterschiede werden in den Auffassungen bezüglich der Unsterblichkeit des Menschen, des Zwischenstandes der Seele (Fegefeuer) sowie der Auferstehung sichtbar.

Es muss also festgestellt werden, dass die Überzeugungen der lutherischen Kirche in der untersuchten Periode sowie die des theologischen Lehramtes, repräsentiert durch Luther, eine Konvergenz, aber in noch größerem Ausmaß – eine Divergenz aufzeigen.

¹⁵³ Por. A. Klein, *Verbindliches Lehren – Gegenwertige Bemühungen in den reformatorischen Kirchen*, Cath 44 (1990), s. 119.

¹⁵⁴ Por. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. I, Tübingen 1979, s. 208; zob. także J. Schöne, *Liturgie als Bekenntnis des Glaubens*, w: *Für Kirche, Wort und Sakrament*, Heft 18, Braunschweig 1987, s. 4; H. J. Vogt, *Lex orandi – lex credendi*, w: *Veritati et Caritati*, pod red. P. Jaskóły, Opole 1992, s. 192.

Ks. JACEK BRAMORSKI
Wyższe Seminarium Duchowne
w Gdańsku

ANTROPOLOGICZNY WYMIAR SYMBOLIKI PRZESTRZENI SAKRALNEJ W UJĘCIU MIRCEI ELIADEGO

Słowa kluczowe: symbolika środka świata, *homo religiosus*, *sacrum*, hierofania przestrzenna, mit tęsknoty za rajem.
Schlüsselworte: Symbolik der Weltmitte, *homo religiosus*, *sacrum*, räumliche Hierophanie, Mythos der Sehnsucht nach dem Paradies.

Doświadczenie przestrzeni stanowi jedną z podstawowych kategorii egzystencjalnych. Człowiek zawsze żyje na określonym terytorium i przyporządkowany jest do miejsca. Osoba ludzka poznaje i zarazem współkształtuje relację pomiędzy swą egzystencją a przestrzenią. Wśród różnych form tej relacji (np. w geografii czy psychologii) można uwypuklić istnienie sakralnego doświadczenia przestrzeni. Głębsza analiza tego zjawiska prowadzi do wyodrębnienia w ogólnie pojętej przestrzeni pewnych miejsc szczególnych, stanowiących centra kultyczne, które określane są w różnych religiach jako „środki świata”. Religijna refleksja nad rolą przestrzeni sakralnej owocuje również odkryciem znaczenia, które w świecie stworzonym posiada osoba ludzka. To fundamentalne przeżycie przestrzeni związane jest z odnalezieniem jej centrum, owego symbolicznego „środka świata”, który pełni ważną rolę egzystencjalną.

Zagadnienie symboliki przestrzeni sakralnej stanowi jeden z głównych tematów, którym zajmował się Mircea Eliade (1907–1986) zaliczany do grona najwybitniejszych humanistów XX w. Będąc przede wszystkim historykiem religii, nie ograniczał się jednak do analizy materiału religioznawczo-etnograficznego, ale usiłował dotrzeć do istoty religii i zrozumieć jej głęboki sens personalistyczny.

W fenomenologicznej analizie zróżnicowanych zjawisk religijnych – w tym również zagadnienia przestrzennego „środka świata” – M. Eliade

przyjmował wspólną, antropologiczną płaszczyznę odniesienia. Traktował fakty religijne jako pewne całości znaczeniowe i szukał ich wytłumaczenia nie w kategoriach ewolucyjno-historycznych lub socjologicznych, lecz w źródle, jakim jest człowiek.

1. Pojęcie *homo religiosus* w Eliadowskiej koncepcji człowieka

M. Eliade wykorzystał wyniki swych wielokierunkowych badań religioznawczych i ukształtował oryginalną koncepcję antropologiczną, w której centralną kategorią jest pojęcie *homo religiosus*. Człowiek religijny doświadcza *sacrum* i znajduje się w określonej relacji wobec przestrzeni oraz jej centrum. Wyrazem tego jest symbolika „środka świata”, w której istotną rolę odgrywa perspektywa antropologiczna i kwestie egzystencjalne. Odniesienie człowieka wobec centrum przestrzeni sakralnej znajduje swój wyraz w budownictwie oraz w licznych rytuałach religijnych. Powyższe elementy ukazują personalistyczny wymiar symboliki przestrzeni skupionej wokół „środka świata”.

M. Eliade nie wyłożył nigdzie w sposób systematyczny swej antropologii, ale jego prace pełne są prób ustalenia ponadczasowej struktury i natury człowieka.¹ Ich główną ideę stanowi myśl, że religia jest nieodwołalnie zakorzeniona w bycie ludzkim. Jej potrzeba wyznacza, według Eliadego, trwałe element ontologicznej struktury człowieka. Religijność jest istotną cechą osoby, a nie tylko przypadkowym dodatkiem, który pojawia się ze względu na sytuacje historyczne, społeczne lub psychologiczne. Analiza oryginalnej antropologii Eliadego prowadzi do stwierdzenia, że poczucie *sacrum* należy do *conditio humana*, a człowiek niereligijny nie jest w pełni człowiekiem.² Zakorzenienie religijności w naturze ludzkiej Eliade wyraża poprzez określenie *homo religiosus*. Ta oryginalna i niezwykle śmiała teoria pozwoliła mu na ukazanie wszechstronnych i ponadczasowych możliwości życia człowieka wynikających z jego związku z *sacrum*. Koncepcja *homo religiosus* stanowi zarazem uniwersalny klucz myślowy do zrozumienia całokształtu zjawisk religijnych, a także historycznych i kulturowych.³

Określenie *homo religiosus* spotkało się ostatnio z pewnymi zastrzeżeniami, gdyż wydaje się ono sugerować wyłącznie immanentne źródła pochodzenia religii, która w istocie byłaby jedynie rozwinięciem „instynktu religijnego” tkwiącego w człowieku. Takie ujęcie umniejsza relacyjny i zbawczy

¹ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000; tenże, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993; tenże, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988; tenże, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1999; tenże, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998; tenże, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997.

² Por. A. B., Słowo od Wydawcy, w: M. Eliade, *Historia idei i wierzeń religijnych*, t. 1, s. X.

³ Por. Z. Pawlak, „*Homo religiosus*” w koncepcji Mircea Eliade, AK 396 (1975), s. 10–21.

charakter religii, która realizuje się przecież nie tylko w samym człowieku, ale zakłada odniesienie do rzeczywistości transcendentnej, niedostępnej w poznaniu bezpośrednim. W swej koncepcji *homo religiosus* M. Eliade akcentuje jednak sam fakt otwarcia i ukierunkowania człowieka ku transcendencji, a nie to, że jest on ze swej natury istotą religijną w tym sensie, iż byłby źródłem czy twórcą religii. Bowiem, według Eliadego, człowiek staje się istotą religijną, gdy dochodzi do poznania Bytu Transcendentnego i nawiązuje z tą rzeczywistością osobowy kontakt. Wtedy jest on *homo religiosus* w pełnym tego słowa znaczeniu.⁴

2. *Sacrum i profanum* w aspekcie ontologicznym

Wynikający z ludzkiej natury związek człowieka z religią zakłada istnienie specyficznego doświadczenia religijnego. Jest ono doświadczeniem samoświadomości osoby, pradoświadczeniem wyprzedzającym wszelką refleksję nad światem. Jego istotę stanowi podział rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*, w którym kategorii świętości przypisuje się atrybuty mocy, znaczenia i trwałości, odmawiając ich natomiast temu, co świeckie. Eliade zauważa, że przez doświadczenie *sacrum* duch ludzki uchwycił różnicę między tym, co objawia się jako realne, mocne i znaczące, a tym, co pozbawione jest tych cech.⁵ Zaczerpnięte od R. Otto⁶ przeciwstawienie *sacrum–profanum* Eliade używa do wyrażenia samej istoty zjawiska religijnego. Dychotomia *sacrum–profanum* służy ukazaniu różnicy między tym, co sakralne i święte, a tym, co powszednie i świeckie. Sam Eliade przyznaje jednak, że niezwykle trudno jest zdefiniować pojęcie *sacrum*.⁷ Najogólniej można stwierdzić, że „*sacrum* jest czymś innym, różniącym się od otaczającego je środowiska kosmicznego i istnieje w sposób absolutny, niewzruszony, nie podlegający stawaniu się”.⁸

W swej koncepcji religii Eliade podkreśla, że nieredukowalnym i personalnym elementem doświadczenia religijnego jest *sacrum*. W pojęciu *sacrum* wyróżnia on sakralną płaszczyznę czasową i przestrzenną (różną od czasu i przestrzeni świeckiej) oraz wielorakie formy przejawiania się świętości zwane hierofaniami. Eliade mocno akcentuje fakt, iż symboliczne i mityczne doświadczenie świata stanowi stały element życia ludzkiego. Dzięki temu doświadczeniu człowiek poznaje niehistoryczną rzeczywistość sakralną i ustosunkowuje się do niej. Eliade podkreśla w pojęciu *sacrum* przede wszystkim

⁴ Por. ibidem; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 179–182.

⁵ Por. F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum według Mircea Eliade*, PP 758 (1984), s. 9–21.

⁶ Por. R. Otto, *Świętość*, Wrocław 1993.

⁷ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 19; tenże, *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 35–49.

⁸ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 42.

jego rzeczywistość, czyli ontyczną wartość i bytową moc. Ta rzeczywistość nigdy nie jest dana człowiekowi wprost, lecz objawia się w mitach, symbolach i hierofaniach. Symbolika analizowana przez Eliadego jest nadzwyczaj bogata. Do najważniejszych przykładów można zaliczyć symbolikę uraniczną, solarną, lunarną, akwaticzną, lityczną, telluryczną, roślinną i agrarną. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje problematyka przestrzeni sakralnej i związana z nią symbolika „środka świata”.⁹

Zagadnienie komunikacji osoby ludzkiej z tym, co święte prowadzi do analizy pojęcia *sacrum* w aspekcie ontologicznym. Czy *sacrum* jest rzeczywistością osobową czy bezosobową? Eliade rozpatrując ten problem zwraca uwagę, że terminy „osobowe” i „nieosobowe” nie miały w świadomości ludzi pierwotnych tej precyzji, którą osiągnęły w późniejszych kulturach historycznych. Dla mentalności archaicznej bardziej czytelne było rozróżnienie: „rzeczywiste” i „niereczywiste”.¹⁰ M. Eliade, nawiązując do R. H. Cordingtona i P. Radina,¹¹ stwierdza jednak, że *sacrum* (w swej dynamicznej odmianie jaką jest *mana*) posiada charakter osobowy. Analizując m.in. religię melanezyjską i wierzenia indiańskie zauważa, że „niesłusznie jest uważać *mana* za siłę nieosobową”.¹² Prowadzi to do niezwykle ważnego wniosku, że w koncepcji Eliadego przedmiot religii, jakim jest *sacrum*, ma charakter personalny. Obala to teorię o istnieniu przedreligijnego etapu dziejów ludzkości lansowaną przez religioznawców marksistowskich.¹³

Eliade interpretuje więc zjawisko religijne na płaszczyźnie personalnej jako zdarzenie, w którym człowiekowi objawia się coś świętego, czyli *sacrum*. W jego ujęciu religia jest rzeczywistością o charakterze relacji międzyosobowej. Relacja ta dokonuje się poprzez akt pojawienia się *sacrum*, który Eliade nazywa hierofanią. W religiach pierwotnych hierofania występuje w wielu różnorodnych postaciach. Przykładem tego może być delficki święty kamień „omfalos” (hierofania lityczna) oraz hinduskie drzewo „Aśwattha” (hierofania biologiczna). „Omfalos” nie był zwykłym kamieniem, a „Aśwattha” – zwykłym drzewem. Oba te przedmioty stanowiły hierofanie, czyli manifestacje rzeczywistości sakralnej. *Sacrum* jest czymś niehistorycznym, pozaczasowym i dopiero przez hierofanię pojawia się w określonych warunkach historycznych. Posiada ono zdolność przekształcania przedmiotu ziemskiego i kosmicznego za pomocą hierofanii. Oznacza to, że przedmiot przestaje być sobą jako

⁹ Por. A. Bronk, *Metodologiczna charakterystyka fenomenologii religii Mircea Eliadego*, ZNKUL 2 (1980), s. 95–102.

¹⁰ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 170–174; tenże, *Traktat o historii religii*, s. 27–30; Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 97.

¹¹ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 36–40.

¹² Tamże, s. 37.

¹³ Por. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 98–99.

przedmiot kosmiczny, choć pozornie pozostaje niezmienny. W ten sposób kult kamienia lub drzewa nie jest kultem „tego” kamienia czy drzewa, lecz kultem *sacrum*, które przez hierofanię przejawia się w kamieniu lub drzewie. Takie rozróżnienie jest ważne, gdyż najczęściej wulgaryzuje się sens religii pierwotnych twierdząc, że w kulturach archaicznych człowiek czcił kamień, drzewo lub górę, co jest zaledwie odczytaniem zewnętrznego przejawu religii.¹⁴ Bez uchwycenia znaczenia hierofanii w doświadczeniu religijnym nie sposób zrozumieć postawy *homo religiosus* wobec rzeczywistości sakralnej.

3. Człowiek wobec manifestacji *sacrum* w hierofaniach przestrzennych

Jedną z istotnych form objawienia się *sacrum* jest hierofania przestrzenna. Sakralne doświadczenie przestrzeni pozwala człowiekowi religijnemu dostrzec niejednorodność otaczającego go obszaru – jego zróżnicowanie na *sacrum* i *profanum*. Podział ten oparty jest na odkryciu na danym terenie miejsc jakościowo innych, naznaczonych objawieniem się *sacrum*. Hierofania ustanawia w przestrzeni sakralne centrum, będące źródłem religijnej waloryzacji określonego obszaru.

Centrum przestrzeni sakralnej to miejsce, w którym przejawia się rzeczywistość transcendentna. Jest ono jakby „pęknięciem” doczesnego wymiaru świata i otwarciem sfery *sacrum*. Manifestacja świętości dokonująca się w centrum jest objawieniem rzeczywistości absolutnej, które przeciwstawia się nierzeczywistości obszaru świeckiego. Centrum przestrzeni umożliwia przeobrażenie religijne pojętego chaosu w uporządkowany kosmos. To wszystko sprawia, że staje się ono podstawowym elementem każdego założenia przestrzenno-sakralnego. Przykładem tego są świątynie i kompleksy klasztorne w Borobudur, Nippur, Larsa, Mekce i Jerozolimie.¹⁵

Pomiędzy człowiekiem a centrum przestrzeni sakralnej istnieje relacja o charakterze egzystencjalno-religijnym. Centrum stanowi punkt orientacji w bezmiarze świeckiego obszaru, a zarazem umożliwia osobie kontakt z tym co święte. Wyłonienie się poprzez hierofanię centralnego punktu stałego, będącego „środkiem świata”, daje człowiekowi orientację przestrzenno-egzystencjalną. Aby udziałem jednostki było życie świadome siebie, istnieć musi punkt oparcia w przestrzeni, który pozwala na „umiejscowienie się”, czyli odnalezienie swego miejsca we wszechświecie. Objawienie centrum ma w związku z tym dla człowieka głębokie znaczenie ontologiczne. Symboliczny „środek

¹⁴ Por. T. Rodowicz, *Koncepcja osoby ludzkiej w pracach „Sacrum, mit, historia” i „Traktat o historii religii” Mircea Eliadego*, *Novum* 4 (1976), s. 72–80.

¹⁵ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, s. 51–55; tenże, *Traktat o historii religii*, s. 396–402.

świata” jest ośrodkiem bytu, który, aby stać się bytem w pełnym tego słowa znaczeniu, musi się „odnaleźć” w otaczającej go przestrzeni. To „odnalezienie” staje się możliwe poprzez relację człowieka do sakralnego centrum. Jest ono punktem oparcia dla istnienia osoby ludzkiej, ponieważ w nim osoba znajduje siebie i sens własnej egzystencji w wymiarze „tu i teraz”.

Obok funkcji orientacji w przestrzeni, centrum sakralne ma dla człowieka również znaczenie polityczne, społeczne oraz ekonomiczne. Ośrodki kultyczne stanowiły często siedziby władców i miały duży wpływ na rządy państwem i kształtowanie stosunków społecznych. Taki charakter miał np. pałac cesarski w Chinach. Ceremonialne kompleksy architektoniczne jako symboliczne „środki świata” umożliwiały działanie przy nich centrów o charakterze ekonomicznym i handlowym. Przykładem tego są świątynie w Mezopotamii, Sumerze oraz sanktuaria Azteków i Inków.¹⁶

Relacja człowieka do centrum przestrzeni nie tylko warunkuje egzystencjalną orientację oraz spełnia funkcję społeczną. Przede wszystkim ma ona znaczenie religijne, gdyż umożliwia otwarcie bytu ludzkiego na transcendencję. Centrum przestrzeni jako religijny „środek świata” ma charakter quasi-sakramentalny, ponieważ w nim dokonuje się spotkanie człowieka z *sacrum*. Osobowe cechy *sacrum* stanowią podłoże do zaistnienia religijnego kontaktu między nim a człowiekiem. W aspekcie przestrzennym taka komunikacja dokonuje się w centrum sakralnego obszaru, które zostaje określone mianem „środka świata”. Relację człowieka wobec centrum przestrzeni obrazują liczne przykłady z dziedziny budownictwa. Ideę konstruowania obszaru wokół określonego świętego „środka” zauważyć można w architekturze domów mieszkalnych, pałaców, świątyń, a także w urbanistycznych założeniach miast i osiedli.

Budowa domu jest dla człowieka religijnym wyrazem dążenia do życia w sferze *sacrum*. Dlatego wiąże się ona z rytualnym oddzieleniem przestrzeni świeckiej od przestrzeni uświęconej. Próg i ściany symbolizują rozgraniczenie obu przestrzeni. Ognisko domowe upodabnia się do centrum świata. Główny słup mieszkań pierwotnych ludów arktycznych i północnoamerykańskich (Samojedów, Ajnów, Algonkinów) utożsamiany był z osią kosmiczną. Gdy forma zamieszkania zmienia się (np. u pasterzy – hodowców w Azji Środkowej) i zamiast domu występuje jurta, mityczno-religijną funkcję słupa środkowego spełnia otwór górny, przez który uchodzi dym. W ten sposób namiot uważa się za postawiony w centrum świata, gdyż otwór dymny znajduje się naprzeciw Gwiazdy Polarnej. Każde miejsce zamieszkania na skutek paradoksu konse-

¹⁶ Por. M. Eliade, *Kosmologia i alchemia babilońska*, Warszawa 2000, s. 28–33; J. P. Brereton, *Sacred space*, w: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, M. Eliade (ed.), New York 1984, s. 533–535; J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 335–338.

kracji i obrzędów budowlanych zamienia się w symboliczny „środek świata”. W związku z tym wszystkie domy znajdują się w jednym i tym samym miejscu, w centrum wszechświata. Chodzi tu o przestrzeń transcendentną, odznaczającą się całkowicie inną strukturą niż przestrzeń świecka, dająca się pogodzić z wielością, a nawet nieskończoną ilością „środków”.¹⁷

M. Eliade analizuje również symbolikę „środką świata” obecną w założeniach pałacowych. Najbardziej znanym przykładem jest minojski pałac królewski w Knossos na Krecie. Eliade, nawiązując do badań szwedzkiego uczonego A. W. Perssona, podkreśla funkcję tego pałacu jako centrum obrzędowego.¹⁸ Był on traktowany jako rezydencja bogini i króla-kapłana pełniącego rolę pośrednika między boginią a ludźmi. Otoczone rzędami schodów place, wewnętrzne dziedzińce mieszczące ołtarze są konstrukcjami religijnymi. Szczególną czią cieszył się tron, który jako centrum świętej przestrzeni zastrzeżony był dla rytualnej epifanii bogini.¹⁹

Ważną rolę w relacji człowieka do centrum przestrzeni pełnią, zdaniem Eliadego, świątynie i sanktuaria. Do najstarszych zabytków architektury sakralnej należy odkopana w Cascioarele (60 km na południe od Bukaresztu) świątynia z okresu neolitu (około 5 tysięcy lat przed Chrystusem). Zachowane w niej dwie kolumny wskazują na istnienie kultu świętego filaru, symbolu *axis mundi* związanego z „centrum świata”.²⁰

Innym przykładem sanktuarium skonstruowanego w oparciu o ideę „środką świata” jest megalityczny kompleks w Stonehenge koło Salisbury. Tworzy go grupa menhirów (wielkich, wkopanych w ziemię kamieni) ustawionych w kole. Centrum obiektu stanowi kamienny ołtarz. Kromlech w Stonehenge jest, według Eliadego, ceremonialnym ośrodkiem sakralnym, którego układ wyraża religijną waloryzację przestrzeni w oparciu o „środek świata”. Prawdopodobnie służył on do rytów wyrażających symboliczną komunikację ze sferą *sacrum* – z niebem i światem podziemnym.²¹

Wiele świątyń indyjskich i indotybetańskich wyraża symbolicznie „środek” wszechświata. Słynnym tego przykładem jest świątynia w Borobudur.²² Również babilońskie sanktuaria w Nippur i Larsa skonstruowane są na planie

¹⁷ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 391–396; tenże, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. 266–268; do poglądów Eliadego na temat symbolizmu domów nawiązuje Yi Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987, s. 132–151.

¹⁸ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 94–96; R. F. Willetts, *Minojczycy, w: Cywilizacje starożytne*, pod red. A. Cotterella, Łódź 1990, s. 216–222.

¹⁹ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, s. 95.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 36.

²¹ Por. *ibidem*, s. 81–87; M. Pollakówna, *Stonehenge – zagadka kamieni*, Znak 78 (1960), s. 119–122; Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, s. 206–207.

²² Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 398–400.

„centrum świata”. Świątynia w Jerozolimie zbudowana według modelu niebiańskiego odtwarza „środek świata”.²³

Według licznych tradycji religijnych wznoszenie miasta lub osiedla ma także znaczenie religijne. Eliade zauważa, że aby móc przetrwać i istnieć realnie, nowe osiedle lub nowe miasto musi być za pomocą rytuału budowlanego naniesione na „środek” wszechświata. Ma to związek z kosmogonią. Skoro stworzenie świata rozpoczęło się w jakimś „środku”, to budowa miasta musi również odbywać się wokół określonego centrum.²⁴ Przykładem tego są celtyckie ośrodki sakralno-miejskie. Celtowie przypisywali ogromne znaczenie środkowi jakiegoś regionu, zwłaszcza obszaru plemiennego. W ich mniemaniu był to bowiem nie tylko centralny punkt ich własnych ziem, ale środek świata lub nawet wszechświata. Według relacji Juliusza Cezara obszar plemienia Karnutów był w Galii uważany za centrum całego kraju. Główny ośrodek Celtów zaalpejskich nosił nazwę „Mediolanum”, czyli „osada leżąca w centrum”.²⁵

4. Symbolika przestrzeni a tęsknota za transcendencją

Przedstawienie egzystencjalno-religijnego znaczenia relacji człowieka do centrum przestrzeni potwierdza istnienie w osobie ludzkiej „głodu” lub „tęsknoty” za bytem rzeczywistym i absolutnym. To, co święte, jest według Eliadego jedyną prawdziwą rzeczywistością i stanowi pełnię ontologiczną.²⁶ Poddany przemijaniu i kruchości istnienia człowiek zmierza do nasycenia swej egzystencji tym, co trwałe, wieczne i niezmienne. W tej sytuacji rodzi się „głód bytu”, czyli nieustanne i niestrudzone dążenie do pełni i autentyzmu istnienia zakorzenionego w transcendencji. Religijne poszukiwanie „środku świata” i chęć „umiejscowienia się” w nim wyraża pragnienie człowieka do przekroczenia własnej, ograniczonej, świeckiej egzystencji.²⁷ Eliade zwraca uwagę, że „człowiek jest w pełni sobą, spełnia się jako byt integralny, wewnętrznie scalony, wtedy tylko, gdy przerasta swój «moment historyczny»”.²⁸

²³ Por. M. Eliade, L. E. Sullivan, *Center of the world*, w: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3, M. Eliade (ed.), New York 1979, s. 166–171; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 91–102.

²⁴ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 393–396.

²⁵ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, Warszawa 1994, s. 102–104; J. Gąssowski, *Mitologia Celtów*, Warszawa 1987, 131150.

²⁶ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 61–63.

²⁷ Por. K. Kocjan, *Przekroczyć samego siebie. O Eliadowskiej koncepcji człowieka*, W drodze 173 (1988), s. 9–12; personalistyczną ideę „przekroczenia samego siebie” podejmuje również K. Jaspers, który stwierdza: „Być człowiekiem to ustawicznie dążyć do przekraczania samego siebie” (*Rechenchaft und Ausblick*, München 1951, s. 62).

²⁸ M. Eliade, *Symbolika środka. Studium religioznawcze*, Znak 88 (1961), s. 1388–1390.

Człowiek religijny może żyć jedynie w świecie świętym, gdyż tylko taki świat ma udział w bycie, w prawdziwym istnieniu. Konieczność tę wyraża wspomniany „głód ontologiczny”. Osoba ludzka pragnie bytu, świętości, Absolutu. Trwoga przed chaosem otaczającym uświęcony obszar odpowiada trwodze przed nicością. Nieznana, świecka przestrzeń, w której nie została wytyczona orientacja poprzez obecność centrum, reprezentuje dla człowieka religijnego absolutny niebyt. „Głód ontologiczny” jest przejawem konieczności relacji człowieka do sakralnego „środka” przestrzeni. W tym wypadku najbardziej uderzająca jest wola jednostki, a także wspólnoty, do znalezienia się w sercu rzeczywistości, u „środka świata”, w centrum, czyli tam, gdzie jest najbliższej *sacrum*. Według Eliadego człowiek głęboko tęskni za przebywaniem w „świecie bożym”, za posiadaniem domu podobnego do „domu bożego”. Znajduje to swój wyraz w budowie domów, pałaców, świątyń, sanktuariów, miast i osiedli. Ta religijna i egzystencjalna tęsknota objawia chęć życia w świecie czystym i świętym, takim, jakim był na początku, gdy wyszedł z rąk Stwórcy. Pragnienie egzystencji w świecie *in illo tempore* („w zaraniu dziejów”), w centrum przestrzeni uświęconej, świadczy o istnieniu w człowieku dwóch podstawowych dążeń: głodu *sacrum* i głodu bytu. Eliade zaznacza, że powyższa „obsesja” ontologiczno-religijna jest zasadniczą cechą człowieka społeczności pierwotnych i archaicznych. Zarazem jednak dążenie do życia w sferze sakralnej i związana z tym relacja wobec centrum przestrzeni są, zdaniem Eliadego, udziałem ludzi żyjących również w wysoko rozwiniętych kulturach – także współczesnych.²⁹

Personalistyczna tęsknota za *sacrum* i pełnią bytu, potwierdzona przez liczne przykłady, wyraża odniesienie człowieka do religijnego centrum przestrzeni. Relacja ta występuje jako zjawisko powszechne zarówno w aspekcie historycznym, jak i geograficznym. Potwierdza ona zarazem tezę Eliadego, iż *homo religiosus* jest istotą z natury swej ukierunkowaną ku *sacrum* objawiającemu się w przestrzeni i nadającym sens ludzkiej egzystencji.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Raumerfahrung stellt eine der existentiellen Grundkategorien dar. Der Mensch erkennt und gestaltet die Relationen zwischen sich selbst und dem Raum, in dem er besondere Orte aussondert, die dann als „Mitte der Welt” bezeichnet werden. Diese Problematik gehört zu den wichtigsten, mit denen sich Mircea Eliade beschäftigt hat. In seinen Analysen hat er sich nicht nur auf die religionswissenschaftlich-ethnographischen Daten beschränkt, sondern er versuchte, zum

²⁹ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 94–95; tenże, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1999, s. 11–15.

Wesen der Religion vorzudringen und ihren personalen Sinn zu verstehen. In der eliadschen Anthropologie spielt eine wichtige Rolle der Begriff *homo religiosus*, der die Tatsache der Offenheit und des Ausgerichtet-Seins des Menschen für die Transzendenz ausdrückt. Dies wird in der religiösen Erfahrung realisiert, deren Wesen die Aufteilung der Wirklichkeit in *sacrum* und *profanum* ist. Zwischen dem Menschen und dem Sacrum, das sich ihm in räumlichen Hierophanien zeigt, entsteht eine Relation von existentiell-religiösem Charakter, welche die menschliche Sehnsucht nach dem realen und absoluten Sein bestätigt.

S. JADWIGA A. KALINOWSKA OSB
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

ERUDYCJA KLASYCZNA I BIBLIJNA STANISŁAWA HOZJUSZA (1504–1579)

- Słowa kluczowe:** Stanisław Hozjusz, erudycja klasyczna, Biblia, *carmina iuvenilia*, philologia sacra, humanizm renesansowy, humanizm chrześcijański, Erazm z Rotterdamu.
- Schlüsselworte:** Stanisław Hosius, klassische Gelehrsamkeit, *carmina iuvenilia*, philologia sacra, Humanismus der Renaissance, christlicher Humanismus, Erasmus von Rotterdam.

Czasy renesansu szesnastowiecznego są szczególnym okresem nasilenia recepcji antyku w naszej kulturze i literaturze. W Polsce był wówczas rozpowszechniony kult starożytności greckiej i rzymskiej jako epoki, w której literatura i kultura oraz formy ustrojowe osiągnęły bardzo wysoki poziom rozwoju. Chociaż przeminęła materialna potęga antyku, to jednak jego spuścizna intelektualna żyła na swój sposób w nowożytnych kulturach i literaturach europejskich. Tu trzeba dodać, że antyk i chrześcijaństwo (zwłaszcza Biblia) to wielkie tradycje europejskiej kultury, które stały się zasadniczymi źródłami inspiracji w piśmiennictwie staropolskim katolickim, jak też innowierczym.¹ Dla ludzi renesansu Biblia była wielkim autorytetem religijnym, moralnym i społecznym. Jej Księgi, należące do przeszłości, pomagały tworzyć ówczesną współczesność. Wzajemne relacje tych źródeł kształtowały się różnie. Te tradycje literackie łączyły się na płaszczyźnie kultu słowa. W Biblii jednak moc słowa opierała się na sile transcendentnej, w tradycji antycznej na sztuce retorycznej. W okresie dojrzałego renesansu pojawił się na nowo problem propor-

¹ Por. T. Bieńkowski, *Antyk – Biblia – Literatura. Antyczne i biblijne inspiracje oraz symbole*, w: *Problemy literatury staropolskiej*. Pr. zb. pod red. J. Pelca, seria I, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1972, s. 307–354. A. Budzisz, *Biblia i tradycja antyczna. Motywy analogiczne w łacińskiej poezji biblijnej renesansu*, Lublin 1995, s. 7–9.

cji w korzystaniu z tradycji biblijnej oraz greckiej i łacińskiej. Kwestia ta, którą można nazwać w skrócie „Ciceronianus an Christianus”, zaistniała już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i najwyraźniej jest poświadczona w twórczości św. Hieronima ze Strydonu: „Interrogatus condicionem: Christianum me esse respondi. Et ille, qui praesidebat: mentiris ait, Ciceronianus es, non Christianus, ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum” (Mt 6,21).² W końcu antyku od odrzucenia i potępienia ocalało jego schrystianizowanie.

Wielką popularnością w odrodzeniu polskim cieszyli się też Ojcowie Kościoła i pisarze pierwszych wieków chrześcijaństwa, szczególnie św. Bazyli Wielki, którego dzieła znane były wówczas w przekładach na łacinę, (zwłaszcza przez L. Bruni Aretino). Bazyli Wielki w oparciu o poglądy pedagogiczne Plutarcha, w swoich czasach budował pomosty między piśmiennictwem klasycznym a potrzebami świata chrześcijańskiego.³ Uważał on m.in. że studia teologiczne powinny być poprzedzone poznaniem literatury antycznej. Bliższy ogląd szesnastowiecznych tekstów literackich odsłania wiele form występowania antyku, np. sentencje, cytaty, kryptocytaty, zaczerpnięte z autorów antycznych, zapożyczenia tematyczne i fabularne oraz przejmowanie konstrukcji utworów i gatunków literackich. To wszystko służyło określonym celom. Studenci popisywali się erudycją klasyczną, by pozyskać względy i stypendia swych mecenasów. Literatura i piśmiennictwo szkolne chrystianizowały motywy i tematy antyczne, by przybliżyć klasyczną tradycję antyczną do kultury chrześcijańskiej. Pierwsze kroki w tym kierunku poczynili na gruncie włoskim Dante, Petrarca i Boccaccio. Następnie stało się zasadą szukanie punktów stykowych i podobieństw między tradycją antyczną a chrześcijańską. Kultura katolicka starała się czerpać bardzo obficie ze skarbcza tradycji antycznej. Dążność ta sprawiła, że indeksy ksiąg zakazanych łagodniej obchodziły się z tekstami antycznymi. Nie zahamowało to jednak usuwania ze szkolnych wydań autorów klasycznych epizodów erotycznych i czysto pogańskich. Moraliści i polemici katolicy tworząc literaturę teologiczną sięgali do bogatych zasobów myśli Ojców i pisarzy pierwszych wieków (ad fontes) czyli do antyku chrześcijańskiego, nie tylko w znaczeniu tekstologicznym, lecz także, by pouczać jak żyć po chrześcijańsku, wykazywać błędy i przekonywać do prawdziwości głoszonej nauki w Kościele katolickim, a z antyku pogańskiego uczynili swe sprawne narzędzie. W dziedzinie asymilowania pogańskiego antyku do

² S. Eusebii Hieronymi Stridonensis praesbyteri *Epistolae*, w: J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina* t. XX, (S. Eusebii Hieronymi, *Opera omnia*, t. I) Parisiis 1845, List XXII, 29, list traktujący o stosunku chrześcijanina do literatury pogańskiej, zw. Somnium Hieronymi z r. 384, skierowany do uczennicy Eustochium, bogatej rzymianki.

³ Chodzi tu szczególnie o mowę do młodzieży: *Pros tous neous*. Mowa ta była wówczas bardzo popularnym pismem, często czytowanym i wykładanym przez humanistów. Por. J. Czerniatowicz, *Bazyli Wielki w nurcie humanizmu w Polsce*, Eos LXX 1982, s. 72–81.

kultury chrześcijańskiej wielce zasłużył się Erazm z Rotterdamu, który w *Enchiridion militis christiani* (dzieło tłumaczone na język polski w 1558 r. przez Wojciecha Nowopolczyka) wyłożył zasady korzystania z przedchrześcijańskiej tradycji kulturalnej. Postulował korzystać z niej z umiarem i tylko przez pewien czas, nie przyjmując przy tym pogańskich obyczajów. Zwrócił uwagę, że literatura patrystyczna interesowała się także antykiem ze względu na obywatelskie i patriotyczne cnoty Rzymian⁴.

Zainteresowanie tekstami biblijnymi w XVI w. swą genezę w dużej mierze zawdzięcza reformacji. Przekłady Pisma Świętego lub poszczególnych ksiąg biblijnych oraz parafrazy psalmów stały się dużymi osiągnięciami literackimi tego okresu. Inną formą obecności Biblii w literaturze staropolskiej było występowanie motywów biblijnych, symboli, porównań i cytatów oraz naśladowanie stylu biblijnego lub konstruowanie paralel biblijno-antycznych. Trzeba zauważyć, że motywy antyczne nieraz w jednym i tym samym utworze spletały się z motywami biblijnymi i były często ornamentem mitologicznym, służącym do wyrażania głębszych treści moralnych. Zjawisko to spotkać można m.in. w młodzieńczej poezji Erazma i utworach poetyckich Stanisława Hozjusza.

Jeszcze inną formą zainteresowania się antykiem i Biblią w kulturze i literaturze epoki renesansu były edycje oryginalnych tekstów (i tłumaczeń) pisarzy antycznych pogańskich (zwłaszcza Cycerona) i chrześcijańskich (zwłaszcza Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma) oraz katolickie lub innowiercze wydania drukiem Biblii w całości lub we fragmentach w językach oryginalnych albo w przekładach na języki rodzime.⁵

Erudycja biblijna S. Hozjusza, jak zauważył jego sekretarz i pierwszy biograf Stanisław Reszka, była wielka: „[Hozjusz] cytował dokładnie słowa Pisma Świętego na piśmie i w mowie tak, jak one były wyrażone w Starym i Nowym Testamencie [...], uważał je za piękne i eleganckie ozdoby, o nim także słusznie można powiedzieć to, co Hieronim o swoim Nepocjanie [...], że przez ustawiczne czytanie, rozważanie i pisanie swoją pierś uczynił biblioteką Jezusa Chrystusa”.⁶ Humanizm renesansowy XVI w., nawiązując do starożyt-

⁴ Por. T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450–1750). Główne problemy i kierunki recepcji*, SSt, t. XLV (1976), s. 24–25.

⁵ Trzeba zaznaczyć, że oprócz pryncypialnych artykułów, poruszających niektóre tematy dotyczące relacji Biblia – literatura polska (np. *Biblia a literatura*, pod red. S. Sawickiego i J. Gotfryda, Lublin 1986) z tej dziedziny brakuje dotychczas syntetycznego opracowania problemu: „Biblia w kulturze i literaturze staropolskiej”.

⁶ HV, III, s. 367, „Scripturae verba exactissime recitabat, nec unquam ea, vel in scribendo vel in loquendo aliis quam in Veteri et Novo Testamento habebantur [...] dicens eam se habere pro pulcherrimis et elegantissimis flosculis, ut de eo quoque recte dici possit, quod de suo Nepotiano Hieronymus [...] assidua lectione, meditatione, scriptione pectus suam Bibliothecam Christi fecerat”. Brakuje nadal syntetycznego opracowania kwestii „Erudycja biblijna S. Hozjusza”. Stosunek S. Hozjusza do Biblii i jego poglądy na skrypturystyczny wymiar Słowa Bożego przedstawił w rozprawie doktorskiej J. Jezierski, bp, *Nauka S. Hozjusza o Słowie Bożym*, cz. I, SW, t. XXII–XXIII (1985–1986), s. 233–294.

ności grecko-rzymskiej wymagał od swych adeptów gruntownego wykształcenia w zakresie znajomości języków i kultury świata antycznego. Chociaż takie wykształcenie obejmowało zakres odległej przeszłości, a sytuacja ówczesna wymagała zajęcia się sprawami bieżącymi, to jednak znajomość antyku traktowano jako wzór i narzędzie do rozwiązywania aktualnych problemów. Według postulatów edukacyjnych Erazma z Rotterdamu ideałem był człowiek znający łacinę, grekę i hebrajski (*homo trilinguis*), by mógł czytać w oryginale Pismo Święte, dzieła Ojców Kościoła i filozofów starożytnych oraz tworzyć poezję w duchu humanistycznym. By umożliwić zdolnej młodzieży kształcenie w tych kierunkach, otwierano kolegia trójjęzyczne, kolejno w Louvain, w Oxfordzie i Paryżu. Łacina humanistyczna w pierwszej połowie XVI w. była językiem żywym, sprawnym narzędziem międzynarodowego porozumiewania się w Europie, w Polsce zaś językiem rządu, dyplomacji, prawodawstwa i sądownictwa oraz nauki, a przede wszystkim Kościoła. Entuzjazm dla łaciny klasycznej wypływał często z przekonania, że zawiera ona gotowe i doskonałe idiomy z różnych dziedzin, dające się łatwo zastosować w praktyce. Na uniwersytetach zaś tworzono katedry retoryki, grezystyki i hebraistyki. Wspomniane języki w chrześcijańskiej tradycji (św. Augustyn) uważane były za języki główne (*linguae principiales*), inaczej zwane święte, i tworzyły *philologiam sacram* (Izydor z Sewilli). Były to języki Biblii, zwłaszcza krzyża, gdyż na krzyżu Chrystusa był napis po grecku, po hebrajsku i po łacinie (J 19,19): *ΙΗΣΟΥΣ Ο ΝΑΖΩΡΑΙΟΣ Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ*, *JESUA HANNOCRI MELEK HAJJEHUDIM*, *IESUS NAZARENUS REX IUDAEORUM*. Okazały się one bardzo przydatne w ówczesnym systemie kształcenia i przekazywania wiedzy religijnej.⁷

Niedościgłym wzorem erudycji klasycznej na przełomie XV i XVI w., szczególnie w dziedzinie znajomości języków biblijnych, imponującym wielu młodym ludziom w Europie, był wspomniany Erazm z Rotterdamu, który jako pedagog bardzo zalecał naukę języka greckiego na podstawie wybranych lektur, w kolejności autorów: Lukiana z Samosaty, Demostenesa, Herodota etc. Postulat ten zawarł w programie *De ratione studii et legendi interpretandique authores* (wyd. u Wietora, Kraków 1519, 1527). Na gruncie polskim można wskazać na kilku uczonych, (np. Jerzy Liban, Stanisław Murzynowski, Jan Leopolda, Andrzej Trzeciecki młodszy, później poeta Jan Kochanowski), którzy genezę tradycji swej epoki – renesansu – współczesnej sobie literatury i kultury widzieli w starożytności: greckiej, rzymskiej i biblijno-hebrajskiej, spełniając niejako ideał *hominis trilinguis*. Tych trzech wielkich tradycji nie utożsamiał renesansowy synkretyzm, którego pochwałę głośno wypowiedział Janusz Pelc.⁸ Kierunek

⁷ Por. B. Otwinowska, *Język – Naród – Kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*, SSt, t. XLIV, s. 84–87.

⁸ J. Pelc, *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*, Warszawa 1984, s. 33.

ten dostrzegał związki i różnice tych tradycji, a uczeni renesansowi, reprezentujący filologię świętą często wydawali także drukiem i tłumaczyli teksty klasyków rzymskich i greckich. Jednak po wystąpieniu Lutra niektóre koła polskich teologów upatrywały w studiach klasycznych źródła heretyckich nowinek. Taką postawę ostro skrytykowali wydawcy: M. Scharfenberg i H. Wietor w przedmowie do Erazmowego dzieła *De conscribendis epistolis* (Kraków 1523). Dlatego też wcześniej już, czyli w drugim dziesięcioleciu XVI. stulecia zawieszono w Akademii Krakowskiej wykłady gramatyki greckiej Jerzego Libana.⁹ Przywrócił je w kilka lat później podkanclerzy Królestwa bp Piotr Tomicki.

Stanisław Hozjusz, biskup i kardynał warmiński, od dzieciństwa, jak podaje wspomniany Stanisław Reszka,¹⁰ przejawiał zamiłowanie do nauki języków, a dzięki trosce rodziców, którzy utrzymywali prywatnego nauczyciela, z domu wyniósł znajomość łaciny, niemieckiego i polskiego. W młodości mocno przykładał się do poznania wielkiego dziedzictwa starożytności greckiej i łacińskiej oraz biblijnej, ucząc się języków antycznych i na wzór Erazma z Rotterdamu zajmował się filologią klasyczną i biblijną. Działo się to zwłaszcza w czasie pobytu w Krakowie i we Włoszech.

Studia uniwersyteckie w podwawelskim grodzie (1519–1520) na Wydziale Artium oraz prawnicze (1530–1534) w Padwie i w Bolonii, a także samokształcenie przez lekturę antycznych autorów greckich i rzymskich oraz chrześcijańskich przygotowały przyszłego pisarza do tworzenia poezji w duchu humanizmu renesansowego i chrześcijańskiego. Jak wspomniano, oddziaływał na niego twórczo Erazm przez swoje pisma i zwolenników. Młody Hozjusz wysłał w 1527 r. do niego list, polecony przez Jana Łaskiego. Odpowiedzi nie otrzymał, tylko przez pośrednictwo doktora Antonina dowiedział się o potwierdzeniu odbioru przez adresata i braku czasu na odpisanie. Dwukrotnie planował też odwiedzić wielkiego Holendra (w latach 1529 i 1534) w Bazylei, ale planów tych z przyczyn obiektywnych (pierwszy raz nie otrzymał na to pozwolenia bpa Tomickiego, drugi raz skradziono mu pieniądze na podróż) nie mógł zrealizować.

⁹ Wydawcy wyżej wymienionego Erazmowego dzieła [Przedmowa, k. A 2-3v.] pragną, by ono było bardziej zabezpieczone przed „osorum quorundam obtrectatorum morsibus, quibus quicquid cultum elegans est [...] nec quicumque probatur, nisi quod aut Scoticas argutias sapiat, aut crassissimam barbariem oleat et, quod longe absurdius, non Latinorum solum ornatoribus tersioribusque litteris inimicos se praestant acerrimos, sed etiam Hebraicas atque Graecas [...] debacchantur atrociterque oblatrant [...]. Sed non alia fortasse de causa linguarum studia conviciis lacescunt, quod illinc veluti ex fontibus haeresium rivos profluere suspicantur”. O zawieszeniu wykładów gramatyki greckiej w Krakowskim Uniwersytecie w obawie, by nie stały się one źródłem herezji zob. J. Czerniatowicz, *Bazyli Wielki...*, s. 75.

¹⁰ HV „Tres simul linguas, quibus olim in Ecclesia verbum veritatis loqueretur ex parentum et praeceptorum consuetudine et disciplina eodem tempore eademque opera perdidit, Latinam, Germanicam et Polonom”.

Stanisław, kierowany przez swego ojca, podjął studia akademickie 29 sierpnia 1519 r. w Uniwersytecie Jagiellońskim na Wydziale Sztuk Wyzwolonych za rektoratu Macieja z Miechowa, medyka i humanisty. Immatrykulował się jako „Stanislaus Udalrici de Cracovia, dioecesis eiusdem, 29 Augusti, solvit totum (Caligula alias Hosius, 1549 electus Episcopum Chelmensensem, Episcopum Varmiensem, scripsit contra Luterum multa, Cardinalis tituli s. Clementis)”.¹¹ Jego kolegami bliższymi i dalszymi z okresu studiów byli znani z późniejszej historii i historii literatury sławni Polacy: Fabian Czema (+1580), Stanisław Gąsiorek (+1562), Jan Drohojowski (1505–1557), Paweł Głogowski (1502–1580), Mikołaj Rej (1505–1569) i Andrzej Frycz Modrzewski (ok. 1503–1572). Hozjusz okazał się zdolnym studentem, szybko wypełnił oficjalny program akademicki i 13 grudnia 1520 r. ukończył Wydział Artium zdobywając bakalaureat (tj. mniej więcej naszą maturę). Opuścił uniwersytet nie robiąc kariery naukowej, ale ważnym elementem jego formacji intelektualnej było zapoznanie się z arystotelizmem, który stanowił poważną szkołę myślenia filozoficznego. Renesansowy arystotelizm, w wydaniu Jakuba Fabera Stapulensisa, stanowiący próbę dotarcia do autentycznej myśli Stagiryty, wykładali wówczas kolejno Jakub z Sieradza i Bartłomiej Czystodembinensis. We Wszechnicy Krakowskiej na Wydziale Sztuk Wyzwolonych obowiązywał wówczas kanon lektur kilku autorów antycznych, z których najczęściej byli czytani i interpretowani: Platon, Arystoteles, Cyceron i Wergiliusz. Hozjuszową znajomość autorów greckich i łacińskich potwierdził Reszka słowami: „w naszej obecności recytował liczne wersety greckie Homera, Platona i Arystotelesa, łacińskie – Wergiliusza i Cycerona”.¹² Łaciny humanistycznej uczono wtedy z kilku opracowań gramatyki.¹³ Za czasów Hozjusza przerabiany był podręcznik Eliusza Donata z IV w. po Chrystusie. Pojawiły się także w spisie wykładów gramatyki: Lorenzo Valli i Henrichmanna.

„Wyborną i podziwianą gałęzią wiedzy w epoce renesansu, jak pisze H. Barycz,¹⁴ była nade wszystko hellenistyka”. Odsłaniała bowiem nie skażo-

¹¹ *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. II (1490–1551), oprac. A. Chmiel, Kraków 1892, s. 196.

¹² HV III, rozdz. XVII, s. 363 „Memoria quoque quaecunque voluit, ex omnibus libris tenuit: quam tantum abest, ut aetatis ingravescens eriperet, ut nobis audientibus saepe multos et Homeri Graecos et Virgillii Latinos versus et ex Platone, Aristotele, Cicerone multa recitaret, quae ante 30 vel 40 annos memoriae mandaverat”.

¹³ Używane wówczas podręczniki gramatyki łacińskiej omawia M. Cytowska, *Od Aleksandra do Alwara (Gramatyki łacińskie w Polsce w XVI w.)*, Archiwum Filologiczne pod red. K. Kumanieckiego i B. Bilińskiego, t. XVIII, Wrocław, Warszawa, Kraków 1968. Por. też J. Krókowski, *Język i piśmiennictwo łacińskie w Polsce w XVI w.*, w: *Kultura Staropolska*, pr. zb. (br. red.), Kraków 1932, s. 385–459.

¹⁴ H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1979, s. 19. Na ważną rolę kultury klasycznej, a zwłaszcza języka greckiego dla rozwoju umysłowości polskiej w renesansie wskazała i przedstawiła ten problem J. Czerniatowicz, *Z dziejów grezystyki w Polsce w okresie odrodzenia*, Zakład Historii Nauki i Techniki PAN, Monografie z dziejów Techniki, t. XXVIII, Wrocław, Warszawa, Kraków 1965.

ny komentarzami świat myśli i pojęć, wyrażający piękno starożytnej Grecji. Ułatwiała powrót do pierwotnych źródeł kultury zaspokajając pragnienie bezpośredniego poznania Słowa Bożego, zawartego w Ewangelii. Katedra greco-tyki miała już w Krakowie na uniwersytecie wieloletnią i bogatą, choć niełatwą, tradycję, kiedy podjął i z przerwami prowadził na niej w latach 1511–1522 wykłady gramatyki greckiej Jerzy Weihrauch (1464 – po 1546) z Legnicy, były uczeń wielkiego humanisty (hominis trium linguarum) Wacława Kolera (zwanego Antraceus) z Jeleniej Góry, utalentowany humanista (hebraista i grecysta, podobnie jak jego mistrz), pisarz pedagogiczny, muzyk i kompozytor. Przybrał on, zwyczajem renesansowym (por. Kallimacha) nazwisko „Libanus” od sławnego sofisty i retora greckiego z IV w. po Chrystusie, Libaniosa. Ponadto był równocześnie moderatorem szkoły mariackiej. Uczył nie tylko języka greckiego, ale propagował artyzm literatury i mądrości greckiej. Mimo wielu przeszkód wychował grono młodych grecystów: Stanisława Hozjusza, Jana Rullusa, Jana Langa, Macieja Pyrsera i Antoniego z Napachania.¹⁵ Hozjusz został postawiony przez H. Barycza na pierwszym miejscu w tej grupie, gdyż mistrz Liban, widząc gorliwość i talent, wyróżnił go przekazując z dedykacją swą książkę *Wezwania do uczenia się języka greckiego*, życząc „by wśród nas niezadługo wykładał tę naukę”.¹⁶ Tu trzeba dodać, że Liban zachęcając do nauki greckiego wskazywał na rzekome pokrewieństwo greki z językiem polskim. Hipoteza ta w okresie renesansu, gdy stało się modne tworzenie genealogii od starożytnych Greków czy Rzymian, znalazła szybko podatny grunt wśród jego uczniów, zwłaszcza u S. Orzechowskiego, a także wśród filologów klasycznych późniejszych wieków. Chociaż dedykacja Libanowego dziełka pozostała tylko w sferze życzeń, Hozjusz bowiem nie podjął nigdy wykładów z języka greckiego, to jednak dzięki samodzielnej pracy osiągnął on perfekcję w studiach humanistycznych. Doczekał się za to wielkiej pochwały od wspomnianego humanisty Orzechowskiego: „Tyś bowiem był pierwszy w naszym narodzie, któryś nam wskazał prostą drogę do nauk wyzwolonych, prowadzącą do *humanitas* i twoim upomnieniem i przykładem ujęci i zapaleni ludzie nasi zaczęli płonąć niezmierną gorliwością do wykształcenia humanistycznego (*studio optimarum artium*), sądząc, że nie ma dla nich nic trudnego, by zdobyć cnotę i zwyciężyć z jej pomocą”.¹⁷ Odnoto-

¹⁵ H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, s. 122–126.

¹⁶ Chodzi tu o książkę *Paraclesis ad Graecarum litterarum studiosos*, o której pisał sam autor do Hozjusza: „Paraclesin sub tuis auspiciis publicare decrevi, quod auguror litteras Graecas paulo post (te praelegente) etiam apud nos suum honorem habituras” – Liban do Hozjusza, HE, t. I, Kraków 1528, s. 28–29. H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935, s. 134.

¹⁷ O rzekomym greckim rodowodzie miast polskich w historii Polski *Foelix Polonia* S. Forcade-la, wspomina S. Reszka w liście do M. Kromera, Rzym 14 II 1578, SW, t. XX, (1991 za rok 1983), s. 464. Pochwałę Hozjusza zob. S. Orzechowski do Hozjusza, Przemysł 29 V 1563, *Orichoviana, Opera*

wał to później również jego biograf Reszka: „[Hozjusz] w naukach humanistycznych, zarówno w grece jak i w łacinie, a także w starożytnej filozofii w bardzo krótkim czasie zrobił wielkie postępy, zwłaszcza w znajomości Arystotelesa, którego czytał w oryginale i rozumiał o wiele bardziej niż jego łacińską wersję, również [daleko postąpił] w znajomości Cycerona, którego z pożytkiem od początku do końca przeczytał osiem razy, o czym mówił nam w ostatnich dniach swego życia”¹⁸.

Hozjusz, oprócz studiów nad literaturą klasyczną i znajomości języków antycznych (mógł, od Jerzego Libana, [trium linguarum peritissimum] nauczyć się też hebrajskiego, choć nie ma na to wyraźnych dowodów), uczęszczając ponadto na wykłady z poetyki humanisty i poety Rudolfa Agricoli ze Szwajcarii (+1521), który od 1517 r. prowadził własną katedrę na Akademii Krakowskiej, przygotował się dobrze do tworzenia poezji w duchu humanizmu renesansowego. Korzystał także z pomocy Leonarda Coxa. Zafascynowany kultem wielkiego Holendra, należał do koła erazmiańczyków w Krakowie i współpracował z angielskim humanistą przy edycji (sam także wydawał) dzieł Erazma np. *Hyperaspistes*, a później poezji swego starszego kolegi Jana Dantyszka, np. *Carmen paraeneticum iuuenibus huius temporis non inutile* [...]. Ten poeta laureatus nie zabiegał o druk swojej twórczości. Opublikował też Hozjusz Wincentego z Lerynu polemiczne dzieło *Pro catholicae fidei antiquitate* [...] i Filipa Archinta *Christiana de fide et sacramentis* [...] explanatio ..., które bp Jan Dantyszek polecił w diecezji warmińskiej pismem z dnia 1 stycznia 1946 r. używać jako katechizmu. W sumie znamy 8 dzieł przygotowanych do druku przez Hozjusza.

Na dorobek naukowy młodego humanisty, oprócz wspomnianych edycji, składają się prace translatorskie i literackie¹⁹ na wzór mistrza Erazma i ściśle według jego poleceń, zawartych w dziele *De ratione studii* [...], Hozjusz w realizacji tego programu okazał się bardzo gorliwy. Sztuki edytorskiej uczył się wydając wraz z Coxem Erazmowe dzieła: *Hyperaspistes* i *List do króla polskiego Zygmunta Starego*. Prace swe dedykował specjalnymi pełnymi erudycji listami, najczęściej swemu mecenasowi bp. P. Tomickiemu. Wzorował się także na warsztacie naukowym holenderskiego myśliciela, publikując

inedita et epistulae Stanislai Orzechowski (1543–1566) vol. I. ed. J. Korzeniowski, Kraków 1891, s. 550. „Tu enim exististi in gente nostra primus, qui directum nobis iter ad ingenuas artes et ad humanitatem dispositum demonstrares, quibus rebus te monitore atque praemonstratore homines nostri capti incensibilem incredibili optimarum artium studio coeperunt flagrare, nihil sibi arduum ad capessendam virtutem et ad vincendum praestandumque rati”.

¹⁸ HV, s. 24–25: „In litteris humanioribus Graecis pariter ac Latinis et in extrema philosophia brevissimo tempore usque ad multorum admirationem profecit, in Aristotele praesertim, quem sua lingua loquentem legebat, ac longe melius quam Latinam eius versionem intellexisse; ac etiam in Cicerone, quem maximo cum fructu octies a capite ad calcem legisse postremis istis vitae suae diebus referebat”.

¹⁹ Zestaw bibliograficzny tych dzieł podaje F. Hipler, *Hosius als Schriftsteller*, PDE 10 (1893), s. 114–115.

w języku greckim i w tłumaczeniu na łacinę, by udostępnić szerszemu gronu czytelników, dziełko pedagogiczne (niektórzy autorzy nazywają je homilią) Jana Chryzostoma o porównaniu króla z mnichem (Divi Joannis Chrisostomi libellus elegans, in quo confert verum monachum cum principibus). Warto dodać, że zostawszy biskupem Hozjusz sięgnął także do oryginalnego arcydzieła Jana Chryzostoma *Peri hierosines* (O kapłaństwie). Z tej to złotej książeczki uczył się nowych obowiązków swego stanu.²⁰ Humanista Andrzej Fryderyk z Kozuchowa w epigramie adresowanym do Polski – żywicielki (altricem Hosii) poświadczył (1528 r.) translatorskie umiejętności naszego rodaka: „W jednym i drugim języku z osobna jest także bardzo wykształcony. Jeśli zechce przetłumaczyć słowa greckie, da to uczone przedłożenie. Jednocześnie może przełożyć słowa łacińskie Grekom”.²¹

Omawiając prace literackie Hozjusza z czasów jego młodości trzeba zaznaczyć, że są to, oprócz korespondencji, przede wszystkim poetyckie utwory (*carmina iuvenilia*), następnie traktat-list o wychowaniu królewicza Zygmunta Augusta i biografia pochwalna swego mecenasa *Vita Petri Tomicii*. Ta spuścizna piśmiennicza pochodzi z lat 1522–1536. (W tym artykule koncentrujemy uwagę na utworach, zwanych *carmina iuvenilia*). Hozjusz w latach 1520–1529 pracował jako nauczyciel nepotów mecenasa i urzędnik w kancelarii na dworze biskupów krakowskich: J. Konarskiego i podkanclerzego P. Tomickiego. Znalazł się w otoczeniu ludzi o wysokiej kulturze humanistycznej, zwłaszcza w kręgu podkanclerzego, który pod kierunkiem swego siostrzeńca biskupa A. Krzyckiego zebrał grono młodych i zdolnych humanistów, zafascynowanych twórczością i osobowością o szerokich horyzontach umysłowych, Erazma z Rotterdamu. Młody Hozjusz przyjął z radością nowe prądy kulturalne i literackie, unikał jednak hedonizmu oraz uczt „oźralców i opilców”, podczas których hołdowano Bakchusowi i Wenerze. Po spełnieniu swych obowiązków znajdował czas na samokształcenie w duchu humanistycznym, pogłębianie znajomości języka greckiego, dysputy w gronie przyjaciół – erazmiańczyków i, podobnie jak koledzy-humaniści, próbował swego talentu poetyckiego, układając okolicznościowe panegiryczne wiersze, bardzo popularne w dobie renesansu epigramaty.²² Tak

²⁰ J. Chryzostom, *Sinkrisis basilikes dynasteias kai ploutou pros monachon*, w: *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca, ed. J. P. Migne, t. 47, Paryż 1857–1866, s. 387–392. Zob. HV I, s. 43 „Episcopalis officii magnitudine et difficultate, cum ex aliis, tum vero maxime ex illo Chrisostomi aureo «De sacerdotio», libello cognitam, perspectamque haberet...”. J. Chryzostom, *Peri herosines*, w: *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, t. 48, s. 623–692.

²¹ „Utraque lingua sic est cultissimus. Sive is velit transferre verba Graecula, docta haec dabit latio, Latina simul potest Graiis loqui”. HE I, s. CXL.

²² Epigramat – popularny w dobie renesansu gatunek literacki, wyrastający ze starożytnej tradycji grecko-rzymskiej, w krótkiej formie wyrażający zwięzły i cięty dowcip, satyrę, refleksję autora na temat bieżących wydarzeń. Por. J. Pelc, *Epigramat*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej, Wrocław–Warszawa, Kraków 1990, s. 168–170.

powstały pisane łaciną humanistyczną utwory poetyckie – *Carmina iuvenilia* Hozjusza. Zachowane poezje liczą w oryginale łącznie w wydaniu olsztyńskim 1121 wersów. Zawierają 22 epigramy (w 17 pozycjach wydawniczych) 3 elegie na śmierć i parafrazę psalmu 50. *Miserere mei Deus*. Ten utwór jest szczytowym osiągnięciem talentu poetyckiego, chociaż Hozjusz określił go skromnie, jako pierwszy owoc swej twórczości (*primum hunc ingenii mei foetum, quem in lucem edidi, Deo dicarem*). Rozproszone po szesnastowiecznych drukach niektóre poezje Hozjusza jako wiersze dedykacyjne, pełniące funkcje reklamy, w XIX w. zbierał Fr. Hipler i przedrukował z lakonicznym komentarzem autorskim w *Pastoralblatt für die Dioecese Ermland*, następnie w *S. Hosii Epistolae*.[...] (t. I, Kraków 1879). W czasach nam współczesnych ułożył je chronologicznie i opatrzył notą bibliograficzną oraz objaśnił adresatów M. Borzyszkowski.²³ Korzystając z zebranych materiałów Wydawnictwo „Pozjezierze” w Olsztynie (dziś już nie istniejące) dwukrotnie (1980, 1988) opublikowało młodzieńcze wiersze kardynała warmińskiego w oryginale oraz w poetyckim przekładzie Anny Kamieńskiej ze wstępem Wacława Odyńca. Zaletą tego wydawnictwa jest zebranie razem i opublikowanie oraz popularny przekład dotychczas rozproszonych poezji Hozjusza. Drugie wydanie (a raczej dodruk nowych egzemplarzy) jest niezmienione. Niestety, nie jest to naukowa edycja ani naukowe tłumaczenie. Brakuje uwzględnienia, chociaż skromnych, przypisów autorskich (Hozjusza). Nie ma tam też Hozjuszowych listów dedykacyjnych, skierowanych do bp. Tomickiego, a także brakuje komentarza do postaci i wydarzeń mitologicznych oraz ówczesnych. Nie ma żadnych wzmianek o wersyfikacji (heksametr daktyliczny) tych utworów. Zdarzają się nawet błędy literowe w łacińskim i polskim tekście.

W 1988 r. wydana drukiem młodzieńcza twórczość poetycka S. Hozjusza stała się przedmiotem analizy, którą Regina Domachowska²⁴ dokonała metodą socjologiczno-literacką. Z właściwą sobie akrybią autorka artykułu pt. *Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza* po naszkicowaniu historycznego tła kultury i literatury renesansowej w Polsce i przedstawieniu genezy poezji okolicznościowo-panegirycznej naszego humanisty, zajęła się każdym jego wierszem.

R. Domachowska spojrzała przez pryzmat teoretycznych wymogów ówczesnej sztuki poetyckiej na wiersze przyszłego kardynała warmińskiego. Zwróciła uwagę na kreację ich podmiotu lirycznego (indywidualizację, jaw-

²³ M. Borzyszkowski, *Materiały do twórczości poetyckiej i działalności wydawniczej Stanisława Hozjusza w latach 1522–1548*, SW, t. VII (1970), s. 305–325.

²⁴ R. Domachowska, *Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza*, SW, t. XXV (1988), s. 141–223. Jest to praca magisterska napisana na seminarium literatury staropolskiej pod kierunkiem prof. dr hab. Krystyny Stasiewicz, na byłej WSP w Olsztynie w 1986 r.

ność i aktywną postawę), na adresatów – odbiorców jego poezji, należących do elit społecznych oraz na charakter wypowiedzi. Zauważyła szczególne uprzywilejowane miejsce adresata i jego spraw, uczuć, sytuacji i to, że przesunięty punkt ciężkości na sprawy adresata wpłynął na charakter wypowiedzi, którym jest informacja, rada, pouczenie, a nawet przestroga.

Autorka artykułu przypominała, że polska poezja renesansowa zgodnie z duchem ówczesnej epoki była pisana przeważnie po łacinie. Mimo podejmowania tematyki religijnej w dużej mierze służyła świeckim celom, zwłaszcza politycznym. Trzeba tu dodać, że w XVI w. w Polsce wyżsi dostojnicy kościelni byli także urzędnikami państwowymi: biskupi-senatorowie, biskupi-podkanclerze, biskupi-posłowie królewscy, a monarchowie (niekiedy też ich małżonki, np. Bona Sforza) decydowali o nominacjach na stolice biskupie w naszym kraju.

Grupy tematyczne zaznaczone przez autorkę w Hozjuszowej poezji można przedstawić następująco: 1. Epigramaty do prognostyków astrologicznych. 2. Epigramaty na cześć Erazma z Rotterdamu i erazmianistów polskich. 3. Panegiryki na cześć mecenasów: P. Tomickiego, A. Krzyckiego i ludzi z ich otoczenia. 4. Epigramaty wymierzone przeciw Lutrowi i jego zwolennikom. 5. Poetycka parafraza psalmu 50. *Miserere mei Deus*, 6. Elegie konsolacyjne dedykowane P. Tomickiemu, po śmierci najbliższych mu osób. Należy zaznaczyć, że podział ten z przyczyn obiektywnych nie jest dokładnie adekwatny, gdyż niektóre utwory Hozjusza są wielowątkowe.

Ad 1. Są to epigramaty do wydawanych w Krakowie prognostyków astrologicznych zwanych Iudicia (przepowiednie) autorów z uniwersyteckiego środowiska krakowskiego: Mikołaja Prokopiadesa z Szadka – nry 1,7, 8 (nry według edycji olsztyńskiej), Jana z Płońska – nr 5, Wojciecha Psarskiego – nr 6 i Walentego Arnolda – nr 9. Wiersze te mają charakter polecający, zwracają bowiem uwagę czytelników na utwory doświadczonych astrologów, a trzeba dodać, że starożytna wiedza tajemna, dotycząca wróżenia z gwiazd, czyli astrologia, w okresie renesansu cieszyła się wielką popularnością teoretycznie na uniwersytetach i praktycznie na dworach panujących zarówno świeckich, jak duchownych możnowładców. Przepowiednie miały bowiem pomagać władcom w podejmowaniu decyzji. Ciekawość przyszłych zdarzeń potęgowała nabywanie drukowanych prognostyków, z czego czerpali zyski astrologowie i drukarze. Na Uniwersytecie Jagiellońskim znana była „astrologiczna szkoła krakowska”.²⁵ Wielokrotny rektor tejże uczelni, wspomniany Maciej z Miechowa, medyk i humanista także osobiście interesował się wówczas astrologią, a mecenas Hozjusza podkanclerzy koronny biskup krakowski P. Tomicki

²⁵ R. Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1976, s. 91.

utrzymywał na swym dworze astrologa dla przepowiadania z gwiazd zdarzeń przyszłych. Zainteresowania Hozjusza astrologią, były częściowe, pośrednie i przejściowe. Mogły wypływać ze znajomości astrologii autorów starożytnych, np. Lukiana. Może miały związek z upodobaniami mecenasa Tomickiego, który ze względów praktycznych troszczył się o astrologów.

Ad 2. Druga grupa – epigramaty na cześć mistrza Erazma z Rotterdamu i jego zwolenników (nr 2, 11, 12, 14, 15, 19,) wskazują na szerszą płaszczyznę bezpośrednich powiązań Hozjusza z erazmianizmem polskim i pośrednich z samym rotterdamczykiem.²⁶ Podziw i sympatię dla mistrza potęgowało oddziaływanie na Hozjusza biskupów humanistów: P. Tomickiego i jego siostrzeńca A. Krzyckiego oraz kontakty z J. Łaskim (bratankiem prymasa). Biskupi Krzycki i Tomicki w porozumieniu z królem Zygmuntem I czynili starania (choć bez pożądanego skutku) o sprowadzenie Erazma do Polski i oferowali mu profesurę na Uniwersytecie Krakowskim. Zamiłowania humanistyczne i poetyckie młodego Hozjusza harmonizowały z przekonaniem i zainteresowaniami holenderskiego myśliciela. Hozjuszowa erudycja klasyczna, łacińska i grecka, zwłaszcza mitologiczna oraz biblijna, była wzorowana na pracach wielkiego Holendra. Hozjusz cytował go w później w *Confessio fidei* i w *Confutatio „Prolegomenon” Brentii*. Często ukazywał Erazma w epigramach w kontrastowym zestawieniu z Lutrem i wypowiadał się przeciw zwolennikom, reformatora, np. epigram nr 11 „Luthere [...] te Desyderius docet hic, decus orbis Erasmus...”; nr 12 „Qui malesani adeo iuras in verba Lutheri [...] Dispeream, nisi ei cedet furiosus Orestes, [...] Quanto erat hoc satius scripta immortalis Erasmi?, [...]” i następuje zwrot do czytelnika: „At Desyderium manibus complectere utrisque, Quem damnat nemo, ni sine corde siet”.²⁷ Jednak doszło do tego, że pisma Erazma inkwizycja wciągnęła do indeksu ksiąg zakazanych w 1559 r., a Hozjusz nadal był uważany za jego wielbiciela, gdyż Erazma z Rotterdamu określił w pierwszym wydaniu *Confessionis fidei* jako: „vir excellenti doctrina et singulari quadam dicendi suavitate praeditus”. Przez to nasz pisarz naraził się inkwizytorom. Prosił więc Antoniego Brusa, biskupa elekta wiedeńskiego, który doglądał przedruku jego *Confessionis*, by to elogium usunąć, iżby się nie wydawało, że występuje wbrew zakazowi inkwizycji. Zrobił to z posłuszeństwa. Warto też zauważyć, że S. Hosii *Opera omnia* w wydaniu kolońskim z 1584 r. przy cytowaniu z Erazma tej pochwały już nie posiadają²⁸.

²⁶ Problem ten porusza ogólnie M. Borzyszkowski, *Erazmowi z Rotterdamu (1469–1536) w pięćsetną rocznicę urodzin*, SW, t. VII (1970), s. 285–304, szczegółowo zaś w rozdziale zatytułowanym: *Wpływ Erazma z Rotterdamu na biskupów warmińskich*, tamże, s. 298–300.

²⁷ Cytaty z wydania Stanisław Hozjusz, *Poezje*, Olsztyn 1988.

²⁸ Por. H. D. Wojtyśka CP, *Stanisław Hozjusz w oczach swoich współczesnych w latach 1548–1563*, SW, t. XVI (1979) s. 128.

Ad 3. Panegiryki na cześć mecenasów i ludzi z ich otoczenia (nr 4, 5, 13, 16, 19), często to utwory pisane z wielką erudycją. Poeta Hozjusz szkicuje w nich sylwetki mężów znanych z wykształcenia zwłaszcza humanistycznego dostojników kościelnych i zarazem państwowych – biskupów. Zwraca się do Tomickiego: „Optime doctorum maecenas, inclite praesul, Praesul Sarmatici, spesque decusque soli (nr 7). Podkreśla zasługi Krzyckiego dla ojczyzny i jedności Kościoła. „Quid tibi non debet communis patria nostra, quid tibi non debet religiosa cohors? Qui patriam illustras scriptis, dignissime praesul?” (nr 16).

Ad 4. Epigramy wymierzone przeciw zwolennikom Lutra (nr 12). Autor przedstawia karykaturę obłąkanego, obelżywego reformatora. Szalejący mnich (monachus furens) pozbawiony ducha pobożności nie zasługuje na to, by go słuchano, zna tylko spory, kłótnie, obelgi (lites, iurgia, probria), nie ma żadnego szacunku do świętości (nullo pietatis amore tenetur).

Ad 5. Poetycka parafraza psalmu 50. *Miserere mei Deus* stanowi wyjątkową pozycję w twórczości młodego autora. Utwór ten jest najdłuższy (409 wersów) z całej poezji hozjańskiej i najbardziej artystycznie skomponowany (dekoracje mitologiczne). Poprzedza go nasączony erudycją klasyczną list dedykacyjny, adresowany do bp. P. Tomickiego. W liście tym autor wskazując na rolę poezji „nobilissimo hoc scribendi genere vetustissimos poetas usos esse”, odsłania swą ogromną erudycją klasyczną i biblijną. Zwraca uwagę na teologów katolickich pierwszych wieków chrześcijaństwa, Augustyna, Euzebiusza, Hieronima, którzy wysoko cenili poezję Starego Testamentu, a ich autorów nazywali mianem starożytnych poetów przedchrześcijańskich.

Parafrazowanie psalmów (najczęściej używanych w formułach modlitewnych fragmentów Biblii) miało swoją sięgającą pierwszych wieków chrześcijaństwa tradycję i w okresie renesansu było zjawiskiem ogromnie interesującym. Psalm jako gatunek literacki, wyrosły na gruncie kultury hebrajskiej został zasymilowany w szesnastowiecznej literaturze do potrzeb i wymagań humanistycznych, ukształtowanych na tradycji antycznej i tak powstała renesansowa parafraza psalmów. Dekoracja mitologiczna w Hozjuszowej parafrazie psalmu 50. uplastycznia mniej wykształconą formę biblijnego przekazu i ukonkretnia przedstawioną osobę lub zjawisko, a nawet emocjonalny stan podmiotu lirycznego. Tu przypomina się spostrzeżenie Hieronimowe przy czytaniu proroków Starego Testamentu: „Sermo horrebat incultus”, trzeba więc było wzniosłe treści biblijne ubierać w barwną szatę porównań mitologicznych. Poezja ta jest mocno zretoryzowana, często pojawiają się inwokacje do Boga wszechwładcy świata. Okazane zostało zaufanie do jego mądrości i miłości, wyrażona głęboka wiara i skrucha za popełnione winy. Mieszają się w tej parafrazie motywy mitologiczne z biblijnymi.

Ad 6. Elegie konsolacyjne dedykowane biskupowi Piotrowi Tomickiemu są zasadniczo dwie. Pierwsza została napisana po stracie przedwcześnie zmarłego jego bratanka o tym samym imieniu, druga po śmierci rodzonej siostry biskupa Magdaleny Wrzesińskiej. Trzecia elegia to utwór na śmierć biskupa podkanclerzego Piotra Tomickiego. Są to wysokiej klasy panegiryki, w których przeważają chrześcijańskie motywy konsolacji.

Zachowane *Carmina iuvenilia* ukazują Hozjusza jako autora i człowieka związanego z kręgiem erasmianistów polskich – dobrego znawcę pism holenderskiego myśliciela, wdzięcznego swym mecenasom Tomickiemu i Krzyckiemu stypendystę, ujmującego racjonalnie człowieka i jego życie – humanistę, przeciwnika Lutra i jego zwolenników, gorliwego obrońcę wartości chrześcijańskich. W tej poezji jak w zwierciadle odbija się obraz literatury i kultury renesansowej w Polsce pierwszej połowy złotego wieku. Twórczość ta, zgodnie z duchem epoki, przesiąknięta jest motywami antycznymi i biblijnymi. Są to doskonałe środki wyrazu artystycznego, użyte w porównaniach do kreacji podmiotu lirycznego i adresata. Uczona poezja (poesis docta) jest świadectwem wysokiej miary erudycji klasycznej i biblijnej Hozjusza. Słusznie więc Regina Domachowska wykazała wysokie walory jego młodzieńczej poezji i sformułowała postulat, by tę poezję umieścić w nurcie polskiego renesansu. „Staraliśmy się, aby nasza praca wzbogaciła wiedzę o osobowości twórczej przyszłego kardynała i uświadomiła historykom literatury konieczność włączenia Hozjusza w poczet renesansowych poetów polsko-łacińskich obok Andrzeja Krzyckiego, Klemensa Janickiego i Jana Dantyszka”.²⁹

Erudycję klasyczną doskonalił Hozjusz także na studiach zagranicznych w Padwie i w Bolonii (1530–1534). Skierował go tam mecenas bp Piotr Tomicki, który nadał Hozjuszowi prepozyturę wieluńską i kanonię wiślicką na sfinansowanie studiów we Włoszech. Wyzaczył też swemu stypendyście zasadniczy kierunek studiów – prawo kanoniczne i rzymskie (ius utrumque) jako przygotowanie do przyszłej kariery państwowej i kościelnej. Ponadto młody poeta, wzorem innych humanistów, w okresie tych studiów z entuzjazmem czerpał wiedzę z wielkich źródeł cywilizacji klasycznej greckiej i rzymskiej, pogłębiał też znajomość chrześcijańskiej literatury patrystycznej i języków klasycznych, angażując się szczególnie w prace filologiczne. Na studiach w Italii słuchał Hozjusz wykładów wielu znakomitych profesorów, m.in. H. Buoncompagniego, późniejszego papieża Grzegorza XIII, J. Sadoleta, G. Contariniego, R. Amasea i bardzo uwielbianego Ł. Buonamica. Wywarli oni duży wpływ na kształtowanie postawy Hozjusza jako chrześcijańskiego humanisty.³⁰ W tym

²⁹ SW, t. XXV (1988), s. 223.

³⁰ M. Borzyszkowski, *Idealy renesansowego humanizmu chrześcijańskiego Stanisława Hozjusza (1504–1579) w filozoficznym ujęciu Boga i człowieka*, SW, t. VII (1970), s. 141–142.

czasie Hozjusz powiększył grono swych znajomych i przyjaciół o nowych kolegów, np. Ottona Truchsessa von Waldburg, Jakuba Puteo, etc.

Wiele miejsca w humanistycznej formacji intelektualnej Hozjusza zajmowały wówczas także zainteresowania historyczne. Lektura (i słuchanie czytania) żywotów świętych w latach dziecięcych stanowiły wstępne stadium zamiłowań historycznych. Niemiecki przekład Liwiuszowej *Ab Urbe condita* tak go zafascynował, że w swej młodszej niewiedzy chciał dzieło to przetłumaczyć na łacinę.³¹ Szczęśliwym zdarzeniem losu młody Hozjusz zetknął się we Włoszech z wybitnymi przedstawicielami humanistycznej historiografii Janem Baptistą Egnazio (+1534) w Wenecji i Franciszkiem Guicciardinim (+1540) w Bolonii, wobec którego jako podesty tegoż miasta wygłosił w imieniu studentów łacińską mowę z apelem o sprowadzenie tam z Padwy Łazarza Buonamico, sławnego filologa klasycznego celem prowadzenia wykładów z literatury greckiej. Po nieudanych próbach osobiście z grupą stypendystów bp. Tomickiego udał się Hozjusz do Bolonii, zdobył tam zaufanie profesora i należał do wąskiego grona *familiares*, biorąc udział w jego zajęciach. Plan sprowadzenia Ł. Buonamico do Polski także nie powiódł się wskutek sprzeciwu królowej Bony.

Powrót do kraju w 1534 r. po uzyskaniu doktoratu obojga praw (*iuris utriusque doctor*) i niespełniony zamiar odwiedzin w Bazylei wielkiego myśliciela i pisarza, zdaniem H. Barycza,³² kończy w zasadzie humanistyczno-literacki okres twórczości Hozjusza. Wypowiedź ta nie do końca jest prawdziwa, bo formacja humanistyczna i erudycja klasyczna pozostała do końca życia widoczna w jego twórczości, o czym wspomina biograf Stanisław Reszka.³³ Hozjusz w liście do znakomitego humanisty Andrzeja Patrycego Nideckiego z września 1576 r. sam określa datę swego przejścia z pozycji humanisty renesansowego na pozycje humanisty chrześcijańskiego. Był to rok 1543, w którym przyszedł biskup warmiński przyjął święcenia kapłańskie.³⁴ Rok ten, jak

³¹ HV, I, s. 9–10. „Historiam quoque Titi Livii Germanica lingua scriptam, cum tantis et rerum et sententiarum ponderibus abundare perciperet et authorem Latino sermone scripsisse per aetas immaturitatem ignoraret in Latinam linguam transferre”.

³² H. Barycz, *Stanisław Hozjusz jako historyk*, SW, t. XX, (1991 za rok 1983) s. 45–62, szczególnie zob. s. 53.

³³ HV, I, 25, a także w korespondencji z Kromerem, Rzym 10 VI 1570. SW, t. XX (1991 za rok 1983), s. 300. Pisał tak Reszka o Hozjuszu, gdy chodziło o redakcję bulli na koadiutorię biskupstwa warmińskiego dla M. Kromera „Odit vehementer Cardinalis [Hosius] scriptorum istorum apostolicorum imperitiam, qui litteras magni momenti suis quibusdam terminis sic obscurant, ut sensus ex eis elici non possit. Cuperet is phrases eorum ad formam, quae possit a quovis intelligi redigere, sed illis inusitatus hospes ac ignotus etiam est Cicero...”.

³⁴ „Ex quo tempore sum sacerdos factus nihil, aut parum admodum mihi fuit cum Aegyptiorum ollis rei. Sed animadverti tamen quaedam in his scriptis, quae cum illis versarer [...] Sed missas faciamus ollas Aegyptiacas, quibus ego sic aliquando me fuisse memini delectatum, ut ex omnibus Ciceronis opusculis flosculos quodam decerperem, quibus quae scriberem, ornari putabam. Nunc eos ex Bibliis excerpto malo, nec aliam orationem esse magis elegantem iudico, quam quae Bibliorum verbis scatet plurimis”. S. Hosii, *Opera omnia*, ed S. Rescius, t. II, Coloniae 1584, s. 386.

warto przypomnieć, obfitował w Polsce w ważne wydarzenia dziejowe: śmierć 24-letniego Klemensa Janickiego (poetae laureati), wydanie Kopernikowego dzieła *De revolutionibus orbium coelestium* oraz śmierć wielkiego astronoma, początek publicznej działalności A. Frycza Modrzewskiego i opublikowanie Rejowej *Rozmowy między panem, wójtem i plebanem*.

ZUSAMMENFASSUNG

Die klassische und biblische Gelehrsamkeit von Stanislaw Hosius wurde während seiner intellektuellen Formation ausgestaltet: im Elternhaus, in der Krakauer Universität, auf den Höfen von den Krakauer Bischöfen, in der königlichen Kanzlei sowie während der Studien in Padua und Bologna. Spuren dieser Gelehrsamkeit wurden bis zum Ende seines Lebens in der Haltung und der schöpferischen Schreibtätigkeit vom ermländischen Bischof und Kardinal sichtbar, besonders in seiner jugendlichen Poesie (*carmina iuvenilia*).

Zbigniew Narecki, *Duszpasterstwo zwyczajne w parafii a urzeczywistnianie Kościoła*, Lublin 2001, s. 708.

Zgodnie z powszechnie stosowaną w teologii praktycznej metodą sylogizmu praktycznego, studium pastoralne Z. Nareckiego składa się z trzech części: teologicznej, socjologicznej i duszpasterskiej. Ze względu na temat pracy i objętość poszczególnych części, problematykę teologiczną i socjologiczną autor zawarł w części pierwszej i drugiej, zaś w sposób zamierzony rozbudował problematykę duszpasterską w części trzeciej. Podstawowym przesłaniem studium jest zebranie w jedną logiczną całość wszystkich tematów wprost dotyczących duszpasterstwa zwyczajnego lub pozostających z nim w bliskich związkach strukturalno-funkcjonalnych, co stanowi – obok sektora apostołskiego oraz wyzwań społeczno-humanizacyjnych – przewodni element misji ewangelizacyjnej Kościoła współczesnego.

Recenzowane kompendium duszpasterskie dotyczy okresu od Soboru Watykańskiego II aż do chwili obecnej i ogarnia możliwie przekrojową literaturę teologiczną oraz socjologiczną. Ze względu na ogrom istniejącej na te tematy dokumentacji oraz literatury przedmiotowej, autor był zmuszony z oczywistych racji ograniczyć się do silnie utrwalonego w tradycji Kościoła polskiego nurtu duszpasterstwa zwyczajnego. Jest rzeczą zrozumiałą, iż ów nurt posługi zwyczajnej wchodzi w mniej lub bardziej ścisłe relacje z nadzwyczajnymi posługami (specjalnymi i specjalistycznymi) oraz z różnymi dziedzinami apostołsko-humanizacyjnymi, które wyłaniały potrzeby czasu od wieków aż do chwili obecnej. Coraz częściej dzieje się tak, że pewne funkcje duszpasterskie uważane w jednych parafiach za nadzwyczajne (np. w społecznościach lokalnych tradycyjnie obsługiwanych), w innych są traktowane jako zwyczajne (np. w parafiach miejskich duszpastersko wyspecjalizowanych, z silnie rozbudowaną kulturą apostołską).

Bardziej szczegółowo analizując tekst rozprawy należy zauważyć, iż w części pierwszej zostały rozpatrzone kluczowe słowa tematu pracy. Najpierw zwrócono uwagę na teologiczną zawartość dzisiejszego pojęcia „duszpaster-

stwo”. Aby lepiej zrozumieć to pojęcie, zostały poddane analizie treści pojęć pokrewnych: „apostolat”, „misja”, „ewangelizacja” i „humanizacja”. Analiza ta umożliwiła uwydatnienie dynamicznych pokładów i relacji misji duszpasterskiej, które posiada ona w praktycznej ewangelizacji. Drugie słowo kluczowe odnosi się do „obszaru”, na którym spełnia się misja duszpasterska urzeczywistniająca Kościół. Taką powszechnie usankcjonowaną i praktycznie zweryfikowaną instytucją zbawczego posłannictwa Kościoła-Wspólnoty jest parafia. Z. Narecki przedstawił jej rangę i wymiary teologiczno-kanoniczne na dwóch płaszczyznach dokonującej się od czasów Soboru odnowy: instytucjonalnej i duchowej.

Dyskusyjną, nie tylko w kręgu pastoralistów, pozostaje przesłanka mniejsza, czyli socjologiczna, wspomnianej metody sylogistycznej, tak ze względu na szybkość i złożoność dokonujących się radykalnych zmian społecznych, jak i różnorodność materiałów empirycznych pozwalających usystematyzować i podsumować tę rzeczywistość Kościoła w epoce radykalnego przełomu. W tym względzie występują różne punkty widzenia, u podstaw których leżą rozmaite racje, zarówno ideowe, jak i praktyczne. Na podstawie istniejących, bardzo obszernych materiałów, autor usiłował dokonać możliwie przekrojowej i w miarę adekwatnej do charakteru tematu charakterystyki materiałów „wtórnych”, zwłaszcza socjologicznych, dotyczących współczesnych zjawisk społeczno-religijnych (socjologia religii i socjologia moralności).

W doborze materiałów „wiarygodne” kryteria znaków czasu uzyskują rangę naturalnego wyznacznika dla dokonującego się w wymiarze uświęcająco-zbawczym duszpasterskiego działania Kościoła. Ten wyznacznik uwarunkowań misji Kościoła można sprowadzić do człowieka i jego form życia zbiorowego jako przedmiotu i zarazem podmiotu ewangelizacji. Trendy przemian społeczno-religijnych w społeczeństwie polskim są oparte w sposób oczywisty na ogólnościowych procesach cywilizacyjno-kulturowych, ale mają także swój wymiar lokalny, tzn. polskie odniesienia społeczne, z licznymi moralnymi konsekwencjami i już wprost dotyczącymi misji duszpasterskiej, społecznymi wymiarami polskiego katolicyzmu oraz samej religijności. Ta zmieniająca się empiryczna część rzeczywistości zbawczej, na gruncie której i wobec której ma dokonywać się ewangelizacyjne posłannictwo Kościoła (duszpasterstwo, apostolat, humanizacja) stanowi pewną próbę możliwie pełnego uchwycenia jej obrazu. Autor zdaje sobie sprawę z ograniczoności przyjętej metody analizy i umownej interpretacji w odniesieniu do niektórych ustaleń diagnostycznych, zwłaszcza zaś prognostycznych. W sumie – w ramach konstruktu sylogistycznego – segment socjologiczny musiał zaistnieć jako konieczny dla duszpasterstwa wyznacznik, chociaż nie najważniejszy, o charakterze pozateologicznym. Dzięki takiemu postępowaniu można było rzeczywiście rozwinąć – opierając się na literaturze źródłowej i opracowaniach pomocniczych – obszerną charakterystykę tego, co autor nazywa „współczesną rzeczywistością polską”.

Zgodnie z posoborową myślą pastoralną Z. Narecki przyjął znany schemat cech współkonstyтуujących Kościół-Wspólnotę. Są one przyjmowane m.in. przez K. Rahnera, F. Klostermanna, P. M. Zulehnera, czyli Słowo, Kult i Sakramenty, Diakonia i Miłość. I tak w ramach misji Słowa wyodrębnione zostały kategorie katechezy (przedszkolna, szkolna, rodzinna i dorosłych), kaznodziejstwo (zwłaszcza homilijne) i tzw. duszpasterstwo biblijne. W posłudze Sakramentów i Kultu wyróżniono szafarstwo i duszpasterstwo sakramentalne oraz pozasakramentalne (nabożeństwa i modlitwy), w posłannictwie wobec wspólnot i służb ewangelicznych posługi: miłosierdzia, stanowe, trzeźwościowe i rekolekcyjne, aż po nowe i ugruntowujące pozycję duszpasterską „ludzi w drodze”, wspólnot i ruchów religijnych, mass mediów, zjawisk ekologicznych i kulturowo-komercyjnych. Ustalone od wieków służby duszpasterskie, które zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II i „znaków czasu” wymagają pewnej odnowy, występują obok takich, które dyktują Kościołowi w warunkach przełomu kulturowego wyzwania nowej ewangelizacji i cywilizacji miłości. W świetle literatury teologicznej i socjologicznej można twierdzić, że Kościół zabiega o nowe kształty duszpasterstwa w misji zwyczajnej i nadzwyczajnej, aczkolwiek – co widać wyraźnie w polskich warunkach – rola priorytetowa i inicjacyjno-inspiracyjna oraz wykonawcza przypada przede wszystkim duszpasterstwu we wspólnotach parafialnych.

Głównym przesłaniem recenzowanego studium z zakresu teologii pastoralnej pozostaje opisanie – w sensie rozwojowym na przełomie kilku dziesięcioleci – całokształtu problematyki duszpasterstwa zwyczajnego, opartej na piśmiennictwie dokumentacyjnym i na rodzimej literaturze teologicznej i socjologicznej. Dorobek taki stanowi w zasadzie u progu III Tysiąclecia określony kapitał polskiego Kościoła. Jest to wyjątkowy wkład w dobro wspólne, który szczególnie w okresie transformacji ustrojowej dokonuje się na naszych oczach, przy znacznym współudziale katolików świeckich, przy wspierającej trosce Papieża-Polaka.

Studium pastoralne Z. Nareckiego ma interdyscyplinarny charakter i jako takie zakłada dyskurs na różnych płaszczyznach, chociaż z dążeniem do jednego celu. Wydaje się, że sformułowane wnioski i postulaty są adekwatne do wcześniejszych przesłanek i dlatego mogą okazać się przydatne dla praktyki duszpasterskiej, zwłaszcza na szczeblu parafialnym. Duszpasterstwo zwyczajne jest rzeczywistością na dziś i jutro.

Należy podkreślić bogatą „bazę empiryczną” w formie źródeł oraz literatury przedmiotowej i pomocniczej odnoszącej się do duszpasterstwa parafialnego. Autor wykorzystał artykuły drukowane zarówno w renomowanych pismach teologicznych, jak i w trudno dostępnych periodykach diecezjalnych, a także wiele prac niepublikowanych. Załączona bibliografia stanowi doskonałą pomoc dla tych, którzy interesują się zagadnieniami dotyczącymi duszpasterstwa zwyczajnego, parafią jako wspólnotą czy Kościołem jako wspólnotą wspólnot. Studium pasto-

ralne Z. Nareckiego może pobudzić do ożywienia zainteresowań problematyką parafii w teologii i socjologii. Samemu autorowi wydaje się bliższa płaszczyzna teologiczna i pastoralna rozważań niż socjologiczna.

W zmieniających się warunkach społeczno-kulturowych potrzebny jest nowy dynamizm duszpasterstwa parafialnego, wykorzystanie wszystkich środków i pełnego asortymentu metod działania. Nie można troszczyć się tylko o to, aby wszystko pozostało po staremu („tak jak było”), gdy cała tradycja społeczno-kulturowa sprzyjała przekazywaniu wiary. Dzisiaj przekaz wiary nowym pokoleniom wymaga odnowionego sposobu ewangelizacji, odpowiednich duszpasterskich środków zaradczych, ogólnie mówiąc, żywych wiarą wspólnot parafialnych, ukazujących pozytywne wartości chrześcijaństwa i żyjących tymi wartościami. Nie można jednak oczekiwać idealnych rozwiązań i rezultatów.

Problematyka teologiczna podjęta w pracy *Duszpasterstwo zwyczajne w parafii a urzeczywistnianie Kościoła* ma charakter interdyscyplinarny. Nie ma takich opracowań ujętych integralnie i wieloaspektowo, dlatego jest ono ze wszęch miar pożądane. W sensie interdyscyplinarnego i integralnego opracowania jest zagadnieniem nowym i należy do wspólnego obszaru badawczego kilku dyscyplin naukowych. W ocenie recenzenta najlepiej zostały opracowane zagadnienia zamieszczone w części trzeciej, nieco słabiej w części pierwszej i drugiej. Zgodnie jednak z przyjętą koncepcją sylogizmu praktycznego, tzw. przesłanka mniejsza (analiza socjologiczna) ma charakter pomocniczy i służy za podstawę czy kontekst dla analizy teologicznej. Element teologiczny tej analizy polega na swoistej interpretacji danych socjologicznych, widzianych w świetle zamierzonych planów Boga wobec Kościoła. Wnioski i postulaty odnoszą się przede wszystkim do parafii i duszpasterstwa realizowanego w jej ramach. Skłaniają one do przemyślenia koncepcji duszpasterstwa tak, by było ono adekwatne do warunków społeczno-kulturowych na progu III Tysiąclecia.

Parafia odgrywa fundamentalną rolę we współczesnym Kościele, wytrzymała próby, oparła się licznym trudnościom. Żywotność współczesnych parafii oraz ich funkcjonowanie w Kościele w dużej mierze zależy od świadomości i działań katolików świeckich oraz od aktywności duszpasterskiej osób duchownych. Od odnowy duszpasterstwa zależy rozwój parafii i Kościoła w zmieniającym się świecie. Studium pastoralne Z. Nareckiego poświęcone duszpasterstwu zwyczajnemu w parafii, poprzez które urzeczywistnia się Kościół, jest ważne nie tylko w wymiarach teoretycznych, ale i praktycznych jako dzieło teologiczne i zarazem służące pogłębieniu duszpasterstwa w parafiach. Stanowi ono ważne podsumowanie współczesnych dyskusji z zakresu teologii parafii i socjologii duszpasterskiej.

Rémi Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999, s. 336.

Współczesne zainteresowanie kosmosem związało się przede wszystkim z naukami szczegółowymi z wyraźnym osłabieniem udziału nauk humanistycznych. Nawet gdy odzywa się potrzeba poszerzenia badań o aspekty filozoficzne, religijne czy też światopoglądowe, to trudno zaprzeczyć, że dominującą rolę odgrywają nauki fizykalne. W pewnym uproszczeniu możemy powiedzieć, że wszechświat ograniczył moc antropologicznego oddziaływania do wąskiej grupy naukowców, nie wpływając szerzej na kształtowanie się ludzkiej wyobraźni, wybór sensu życia, postaw etycznych czy też ogólnej orientacji życiowej. Przypomnieniu wzajemnych związków zachodzących między kosmosem a człowiekiem poświęcone jest obszerne studium Rémi Brague'a – *Mądrość świata. Dzieje ludzkiego doświadczenia wszechświata*. Co prawda, podejmował on już wcześniej powyższą problematykę w opracowaniach poświęconych m.in. zagadnieniu czasu w filozofii Platona i Arystotelesa, kosmologicznego i antropologicznego kontekstu ontologii Arystotelesa, tym razem jednak mamy do czynienia z tematycznie szerszym i uporządkowanym studium.

Francuski filozof zdaje sobie w pełni sprawę z przesunięcia akcentów poznawczych związanych z naukowym badaniem wszechświata, dlatego już we wstępie do *Mądrości świata* zaznacza, iż interesuje go poznanie logosu kosmosu w jego odniesieniach antropologiczno-etycznych (s. 12). W takim ujęciu nie chodzi jedynie o maksymalizację wiedzy teoretycznej skupionej wyłącznie na poznaniu fizycznej struktury wszechświata, ale głęboko przeżyte doświadczenie typu mądrościowego, charakterystyczne dla epoki przedwspółczesnej.

Książka Brague'a jest erudycyjnie bogatą próbą przybliżenia, w jaki sposób formowały się idee etycznych powiązań człowieka w kontekście kosmicznej całości oraz jakie były podstawowe kierunki dezintegrujące powyższy schemat. Wyodrębnia on cztery modele kosmologiczne: antyczny związany przede wszystkim z tradycją grecką, opis biblijny, koncepcje średniowieczne oraz nowożytność. W ogólnym schemacie interpretacyjnym pierwsze trzy modele – pomimo istnienia epizodycznych nurtów zaprzeczeń – potwierdzały idee etyczne powiązania człowieka z kosmosem, natomiast model nowożytny radykalnie zrywa więzi z powyższym układem.

Brague, komentując myśl grecką, potwierdza ogólnie przyjętą tezę o pierwotnej dominacji teogonii nad kosmogenezą, co zaciążyło nad daleko posuniętą dysproporcją między kosmosem, bogami i człowiekiem (s. 20). Pomimo pierwszych prób tematyzacji świata kosmologia przedfilozoficzna nie знаła reguł prawa kosmicznego. Z tej racji, że kosmos nie miał charakteru normatywnego, pojęcie „mądrości świata” nie pojawiło się w związkach znaczeniowych z antropologią.

Brague uważa, że narodzin pojęcia kosmosu jako porządku należy upatrywać w *Iliadzie*. Pogląd bardziej rozbudowany znajduje się u Heraklita, który odegrał decydującą rolę w nadaniu antropologicznych wymiarów greckiej kosmologii. Kosmos należy do wszystkich, bogów i ludzi, był od zawsze i na zawsze taki pozostanie. Wchodzące w jego skład rzeczy, wszystko, co istnieje („panta”) jest dobre i ładne, jak ozdoby Hery. Jak zauważa Brague, ten nie tylko etyczny, ale i estetyczny akcent zostanie później odnaleziony u Jan Szkota Eriugeny używającego formuły kosmicznego ornamentu („ornatus”) (s. 31). Poznawalność kosmosu, jego dobro i piękno, od którego sam człowiek może się uczyć, znajdzie swoje odzwierciedlenie w rozwijanych poglądach Ksenofanesa, Sokratesa, Platona oraz Arystotelesa. W bardziej szczegółowej prezentacji poszczególnych teorii powtarza się ogólne nastawienie Greków potwierdzających dobro i harmonię świata, co posiada swoje odzwierciedlenie w uporządkowanej relacji człowieka tak w odniesieniu do porządku fizycznego, wobec społeczności ludzkiej, jak i rzeczywistości boskiej.

Grecki optymizm zostaje potwierdzony przez modele „Pisma”, czyli Biblię i Koran. W przypadku Biblii powyższe określenie jest dodatkowo usprawiedliwione faktem, że nie jest to zwarty tekst, lecz raczej biblioteka, zbiór pism (s. 57). Idee biblijne ukształtowane poza bezpośrednim oddziaływaniem Grecji ściśle wiązały kosmos, moralność i człowieka. Porządek świata gwarantowany był momentem stworzenia, które było wynikiem osobistego zaangażowania i wolnej decyzji Boga (nie walka między bogami czy żywiołami). Stworzenie dokonało się przez słowo i porządek moralny jest dany przez słowo przykazania. W tym punkcie Brague podkreśla ogólną zbieżność Biblii z Koranem. O ile jednak w opisie biblijnym stworzenie jest zbiorem rzeczy posiadających dystrybucyjną i całościową jedność między sobą, o tyle w Koranie akcentuje się indywidualną relację z Allachem każdej stworzonej rzeczy (s. 71). Objawienie biblijne dewaloryzuje świat na rzecz historii, gdyż poznanie moralnego wymiaru kosmosu opiera się nie tyle na rozpoznaniu jego physis-natury, lecz w refleksji nad dziejami przymierza. Apokaliptyczna literatura międzytestamentowa przynosi nadzieję na przemianę starej w „nową ziemię”, co znajdzie rozwinięcie w Nowym Testamencie. Niebo i ziemia zdążają w Chrystusie do eschatologicznego spełnienia w zbawczym kaïros, w którym nastąpi odnowienie zarówno życia jednostkowego, jak i całego kosmosu.

Modele średniowieczne zasadniczo kontynuują linię potwierdzającą antropologiczno-etyczne doświadczenie wszechświata. W tym nurcie przeważa – jak ją nazywa Brague – standardowa wizja kosmosu, oparta o jego piętrową, hierarchiczną budowę nawiązującą do filozofii Arystotelesa (un monde étagé). Użyte przez Brague’a wyrażenie „kosmos etyczny” oznacza, iż w świetle ówczesnych poglądów niższe części wszechświata podlegały dominacji jego wyższych pozio-

mów. Kosmologia jest etyczna, gdyż nie ma w niej radykalnego rozdzielenia na dwa światy: wyższy jako pełen wartości oraz niższy całkowicie ich pozbawiony (s. 142). Obecność tradycji platońskiej oraz neoplatońskiej była równoważona wpływem aryotelesowskiej fronesis. Doskonalenie człowieka jako mikrokosmosu zachodziło jednocześnie z dynamicznym uczestnictwem w makrokosmosie. Gwiazdy na niebie mówią o porządku moralnym, lecz dla myśli scholastycznej związek ten był bardzo wewnętrzny i tym różni się od interpretacji kantowskiej, dla której pozostał on jedynie zewnętrznym (s. 178). Dobro trzeba przenosić na wszystkie poziomy rzeczywistości. Krótko mówiąc, istnieje przekładalność bytu i dobra nie tylko w metafizycznym, ale i kosmologicznym znaczeniu. Francuski filozof zwraca też uwagę, że średniowieczna etyka kosmologiczna była szczególnego rodzaju medytacją nad realną rzeczywistością-bytem, stawała się mądrością etyczną, której ślady pojawiały się już wcześniej u Arystotelesa, stoików greckich oraz Seneki. Kontemplować to nie tylko odbierać pasywnie porządek rzeczy, lecz otworzyć się na poszukiwanie głębszej podstawy bytu, której widzialny świat jest jedynie opakowaniem (s. 144n).

Nowożytność oznacza nagłe zerwanie z dotychczasowym obrazem kosmosu (*le monde perdu*).¹ Co prawda, Brague podkreśla, że już schyłkowy okres średniowiecza stawał się coraz bardziej świecki (*saeculum*), gdzie „mądrość świata” wkroczyła na drogę sekularyzacji (s. 193). Nowa sytuacja polega na tym, że sklepienie niebieskie Kopernika, Galileusza oraz Newtona stało się etycznie

¹ Dominująca rola nurtów afirmacji moralnego sensu kosmosu posiadała też swoje uprzednie zaprzeczenia. Brague przypomina, że jego reprezentantami w modelu greckim byli atomiści i epikurejczycy. I tak np. Demokryt negował istnienie powiązań między porządkiem natury a zobowiązaniem moralnym. Sam człowiek jest zamkniętym kosmosem i zachowanie harmonii między ciałem a duszą stawało się zadaniem ważniejszym niż relacja człowieka z kosmosem. W otoczeniu rzymskim Lukrecjusz akcentował kruchość i niestabilność świata, któremu nieustannie grozi rozpad. Taki układ pozbawia człowieka możliwości budowania szczęścia w zaufaniu do prawa kosmicznego. Świat posiada lata szczęśliwe i nieszczęśliwe, cykliczność przemian, która w opinii francuskiego badacza stanowi swoistą odmianą antycznej eschatologii, mocno różni się jednak od jej wersji judeochrześcijańskiej. Świat jest skazany na porażkę, gdyż dusza nie może przeżyć wszechświata, ginąc razem z nim. Stąd mądrość człowieka nie może czerpać z mądrości świata. Zanegowanie wartości porządku kosmicznego kieruje w stronę innych ludzi poszukiwania przyjaźni, w czym przypomina usiłowania epikurejczyków (s. 56). Przy okazji komentarzy do koncepcji późnego antyku, nazwanych przez Brague'a „teoriami marginalnymi”, przedstawia on m.in. poglądy Marka Aureliusza oraz Filona z Aleksandrii. Dla Rzymianina kosmos wydawał się istnieć bez hierarchii i porządku, a daleko posunięta przypadkowość zdarzeń podpowiadałaby, że nie ma w nim naśladowczego wzoru. Z drugiej strony nie przeczył, że w całości wydarzeń istnieje jakiś ukryty sens. Według Filona z Aleksandrii, reprezentanta „abrahamowego sokratyzmu” (s. 95), duchowe poznanie siebie samego umożliwia odkrycie porządku etycznego, politycznego, który jest paralelny do porządku kosmicznego stworzonego przez Boga. Boskie źródło porządku sprawia jednak, że człowiek nie jest zdolny poznać całkowicie „mądrości świata”. Brague komentuje również tendencje gnostyczne przeciwstawiające się zarówno greckiej wizji odwiecznego świata, jak biblijnej idei stworzenia. Dla gnostyka kosmos jest moralnie podejrzany, trzeba się od niego uwolnić, a jednocześnie jest on miejscem i mechanizmem tego wyzwolenia. Jedynie dusza jest obszarem niepodległym od zgubnych wpływów materii, gwarantując drogę soteriologicznego oczyszczenia. Nie ma mądrości świata, a jeżeli pojawiają się jej namiastki to mają naturę diaboliczną, przeciwną mądrości gnostycznej.

obojętne, ślepe na dobro moralne (s. 213). Siła wiekowych przyzwyczajęń skonfrontowana z rewolucyjnością zachodzących zmian była tak duża, że czas potrzebny na ich dostrzeżenie niebezpiecznie się wydłużył, zwłaszcza w otoczeniu chrześcijańskim.

„Śmierć nieba” w dotychczasowym kształcie Benjamin Constant ubierał w parabolę boga, który umarł zanim dokończył dzieło stworzenia (s. 220). Wszechświat nie ma już znaczenia etycznego i antropologicznego wyznaczającego ramy życia i postępowania. Brague podkreśla, że natura świata posiada określone reguły trwania i rozwoju, lecz stała się immoralna. Z jednej strony reguły te trzeba poznać i respektować, z drugiej jednak ich eksploracja jest zasadniczo pozbawiona wątków moralnych. Pomimo utraty modelu świata jako wzoru do naśladowania, pozostał do rozwiązania problem dobra i zła. Jeśli nie można dłużej odwoływać się do bytu czy metafizyki trzeba szukać nowej transpozycji natury, która pozwoli ustalić jakieś zasady moralne. Nietzscheańska moralność pozamoralna jest wielką próbą znalezienia lekarstwa na sytuację kryzysu (s. 228). Bardziej współczesne propozycje będą poszukiwały wyjścia z zapaści w konstruowaniu umowy społecznej, komunikacyjnej konwersacji o tzw. wartościach (w czym Richard Rorty przypomina epikurejczyków) lub wyprowadzenie etyki z techniki, co zbliża takie usiłowania do gnozy (s. 240).

Zagubienia koncepcji świata jako całości i jego wpływu na moralność posiada swoje konsekwencje w zerwaniu z „twardą” podstawę dla kształtowania człowieczeństwa a norma moralna, jak zauważa Brague, nie może być tylko opisem zmienności kolejnych sytuacji etycznych (s. 250). Tymczasem struktura świata zachęca do moralności, podpowiadając też, co trzeba zrobić, aby stawał się coraz lepszy i aby koncepcja „mądrości świata” została zrehabilitowana. W końcowych refleksjach francuskiego badacza nie ma wezwania do bezowocnego reaktwowania utraconej bezpowrotnie przeszłości. Kosmos nie będzie już nigdy taki, jak kiedyś. Nie oznacza to jednak odrzucenia moralnego sensu kosmosu, co jest wręcz konieczne, aby człowiek naprawdę w tym świecie istniał i aby świat istniał.

Poszukiwanie antropologicznej i moralnej pewności w szeroko rozumianym zewnętrznym otoczeniu ludzkiego życia nigdy nie było łatwe, lecz stanowiło niezmienny punkt metafizycznych powrotów oraz poznawczych odwołań. Nie wydaje się, aby ponowózny proces moralnego zobojętnienia na kosmos, jaki jest udziałem jego fizykalnego poznania, całkowicie wygasił „metafizyczne iluzje”. Trudno nie podzielać wyrażanej przez Brague’a troski nawołującej do humanizacji kosmosu, scalenia jego inteligibilności, co domagałoby się odejścia od czysto antropologicznego punktu widzenia na rzecz widzenia całości (s. 258). Dla zbyt wielu współczesnych świat–kosmos–wszechświat dany jest w doświadczeniu subiektywnym sprawiając wrażenie, jakoby zaczynał się i był warunkowany przez człowieka. Z kolei, ogólniejsze ujęcie rzeczywistości nie może być wynikiem

parcjalnych syntez, lecz musi być dane w całości tego, czym jest. Brague przypomina, iż stare pytania trzeba postawić w zmienionej sytuacji, mniej naiwnie i bardziej krytycznie. Dlatego myliłby się ten, kto w *Mądrości świata* dopatrywałby się jedynie zamkniętego studium z dziejów kształtowania się pewnej idei filozoficznej. W ramach historycznych analiz zawarta jest subtelna sugestia, aby powrócić do podbudowanej metafizycznie wiedzy typu mądrościowego, która scali świat przywracając mu antropologiczno-moralny sens. W tym aspekcie możemy mówić o braku szerszego rozwinięcia metafizycznych wątków badań, choć – co trzeba przyznać – nie był on przecież przez Brague'a zapowiadany jako dominujący. Jest jednak niewątpliwe, że *Mądrość świata* jest w swym całokształcie przedmetafizyczna, wytwarza metafizyczne pragnienie, stając się jednocześnie szczególnego rodzaju propedeutyką metafizyki. Jak bowiem bez jakiegoś typu metafizyki uniknąć redukcji poznawczych, by widząc analogicznie istniejącą rzeczywistość, kontemplować jej bytową całość?

Ks. ZDZISŁAW KUNICKI

Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego, pod red. J. Gałkowskiego, M. L. Niedzieli, Lublin 2000, s. 308.

Recenzowana publikacja jest kolejną, dwieście dziesiątą pracą, w wydawanej od 1934 r. przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego serii „Źródła i Monografie”. Niniejsza książka to zbiór przemówień, referatów i komunikatów wygłoszonych na konferencji naukowej pt. *Osobowość i koncepcje etyczno-wychowawcze Jacka Woronieckiego OP (1878–1949)*, która odbyła się 6 listopada 1999 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W przedmowie podkreślono, że „konferencja ta została zorganizowana przez polską prowincję Dominikanów i Katolicki Uniwersytet Lubelski (Katedrę Etyki Społecznej i Politycznej) dla uczczenia 50. rocznicy śmierci tego wielkiego dominikanina i rozpoczęcia starań o jego beatyfikację” (s. 7). Ze względu na okoliczności powstania tej książki, autorzy na stronach 298–299 zamieszczają pełny program sympozjum, z podziałem na część plenarną i obrady w grupach, z wyszczególnieniem tytułów poszczególnych referatów. Układ sympozjum, jak również układ niniejszej pracy, wskazuje, że przedmiotem zainteresowania były zasadniczo dwie kwestie. Z jednej strony starano się ukazać i przybliżyć postać Jacka Woronieckiego, z drugiej odnieść się do zasadniczych i newralgicznych aspektów jego koncepcji etyki i pedagogiki.

Charakteryzując omawianą publikację, należy stwierdzić, iż przybliżyła ona życie prywatne i rodzinne o. Woronieckiego, jego działalność naukową, nie pomi-

jając sporządzonych przez niego dokumentów, przechowywanych obecnie w Archiwum Archidiecezji Lubelskiej i Archiwum KUL. W ten sposób zostaje zaprezentowana wielowymiarowa działalność, jaką podejmował przez całe życie ten dominikanin. Ma to istotne znaczenie ze względu na toczący się proces beatyfikacyjny.

Wydaje się, że poświęcenie tak wiele uwagi sylwetce Jacka Woronieckiego zarówno od strony prezentacji jego osoby, poprzez przywołanie urzędowych tekstów jego autorstwa, które znajdują się w archiwum archidiecezjalnym lubelskim i archiwum uniwersyteckim KUL, jak również we wspomnieniach rodzinnych, miało służyć ukazaniu wielowymiarowej działalności omawianej postaci. Ma to istotne znaczenie ze względu na toczący się proces beatyfikacyjny. Stąd w książce znajduje się tekst Anny Ślósarz pt. *Jacek Woroniecki OP we wspomnieniach swoich uczniów, krewnych i znajomych*, który podaje pełny opis jego osoby. W swej pracy autorka korzystała z wywiadów przeprowadzonych przez Maurycego Lucjana Niedzielę OP oraz z rodzinnych przekazów. Rozmowy z osobami pamiętającymi lub znającymi osobiście o Jacku Woronieckiego zostały nagrane na kasyety. Większość materiału przed opublikowaniem autoryzowano. Dzięki temu otrzymaliśmy dosłowny przekaz treści wywiadów. Solidność i wiarygodność przedstawionych faktów potwierdza, podany przez autorkę „klucz do kategoryzacji i kodyfikacji odpowiedzi, których udzielali respondenci” oraz „zbiorczy arkusz odpowiedzi na ankietę pt. „Jacek Woroniecki OP we wspomnieniach swoich uczniów, krewnych i znajomych” (s. 37–40).

W książce, obok wspomnień prezentowanych przez Annę Ślósarz, znajduje się artykuł pt. *Jacek Woroniecki OP w tradycji rodzinnej* pióra Róży Sobańskiej-Wociał, uwypuklający zwłaszcza dzieciństwo Jacka Woronieckiego. Na szczególną uwagę zasługują zawarte w tym artykule wspomnienia guwernantki, Miss Mary, która przybyła z Londynu uczyć m.in. Adama (przyszłego ojca Jacka Woronieckiego). Przyznaje ona, „że musiała się w Kaniem [rodzina posiadała Woronieckich – B.K.] nieźle dokształcać, gdyż powierzone jej opiece dzieci (Maria i Adam szczególnie) były bardzo inteligentne, miały rozbudzoną ciekawość świata, a dzięki temu, że od najmłodszych lat matka czytała im książki z bogato wyposażonej biblioteki pałacowej, miały wiadomości z różnych dziedzin przekraczające ich wiek. W tym domu, do którego poczta docierała trzy razy na tydzień (w tym czasie w Londynie dostarczano ją dwa razy dziennie), otoczonym głębokim lasem i moczarami, kwitło życie intelektualne, mówiono czterema językami, wszyscy grali na fortepianie, nowocześnie wychowywano dzieci, zostawiając im wiele swobody i nie krępując zbytnimi konwenansami” (s. 51).

Ciekawym tekstem, ukazującym służbę Bożego o. Jacka Woronieckiego jako działacza katolickiego i uniwersyteckiego, jest artykuł Grażyny Karolewicz, pt. *Źródła dotyczące Jacka Woronieckiego OP w archiwach lubelskich*

(s. 23–35). Można się z niego dowiedzieć nie tylko, że Jacek Woroniecki z sukcesem piastował funkcję rektora KUL w latach 1922–1924, ale również, że – w jednym z życiorysów odnalezionym w Archiwum Uniwersyteckim KUL – znajduje się informacja, opisująca fakt nieprzyjęcia przez o. Jacka Woronieckiego w roku 1921 proponowanej funkcji kierownika Katedry Teologii Moralnej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Przytoczone źródła archiwalne dostarczają „informacji na temat wyboru o. Jacka Woronieckiego na rektora KUL, naświetlają zwyczaje panujące w uczelni, a także ukazują relacje ze Stolicą Apostolską, Episkopatem, władzą zakonną, Świętą Kongregacją Seminariów i Uniwersytetów w Rzymie” (s. 34).

Na głęboką uwagę zasługuje również tekst o. Maurycego Lucjana Niedzieli *Jacek Woroniecki OP i jego troska o nową świadomość chrześcijaństwa w Polsce*. Jest to szczegółowy opis (biograficzny) o. Jacka Woronieckiego, poczynwszy od protoplasty rodu, ukazania źródeł pochodzenia nazwiska, poprzez kalendarium życia, aż do śmierci 18 maja 1949 r. Kalendarium jest dobrym źródłem informacji; z niego dowiadujemy się m.in., że „zaraz po maturze Jacek Woroniecki służył w pułku huzarów grodzieńskich, będąc tam lejbgwardzistą ze stopniem karneta” (s. 63). Wykształcenie teologiczne i humanistyczne poprzedził studiami na wydziale przyrodniczym Uniwersytetu we Fryburgu szwajcarskim, które odbył w latach 1899–1902.

Obok artykułów prezentujących postać o. Jacka Woronieckiego, w książce znalazły się teksty omawiające podstawowe tezy jego doktryny naukowej. Zasadniczo zamieszczone artykuły koncentrują się wokół zagadnień, które Jacek Woroniecki poddał szczegółowej analizie w swoich pismach. I tak dotyczą one głównych założeń katolickiej etyki wychowawczej, idei uniwersalizmu, pedagogiki integralnej, teorii cnót, znaczenia rodziny i innych instytucji w procesie wychowawczym, a także koncepcji człowieka. Spośród tych wielu ważnych i interesujących zagadnień, poruszone zostaną obecnie jedynie dwie kwestie, które w różnej formie pojawiają się w wielu zamieszczonych artykułach.

Pierwsza z nich dotyczy związku między etyką i pedagogiką. Jerzy Gałkowski w artykule *Filozofia i człowiek w Katolickiej Etyce Wychowawczej Jacka Woronieckiego OP* przypomina, że podstawową ideą etyki wychowawczej jest zwrócenie uwagi na nierozzerwalną łączność jaka istnieje między celami człowieka, które omawia etyka, a środkami do nich prowadzącymi, które są przedmiotem pedagogiki. Związek między etyką a pedagogiką oznacza, że wychowanie moralne człowieka, jego moralny rozwój, to nie tylko zrozumienie tego co dobre, a co złe, ale również umiejętność skutecznego działania, wybierania tego, co dobre, a unikanie tego, co złe. Takie rozumienie znajduje odbicie w samej definicji moralności: „moralność to nie tylko wiedza o tym, co dobre lub złe, powinno, dozwolone lub niedozwolone, ale czynienie dobra, spełnianie powinności,

kształtowanie swojego czynu, a przezeń siebie samego” (s. 83). Dodatkowo teza o związku etyki z pedagogiką łączy się z ideą antropologiczną, która dotyczy dynamicznego charakteru ludzkiej natury. Jednocześnie, jak podkreśla Wanda Kamińska w artykule pt. *O poszukiwaniu idei 'paedagogiae perennis' we współczesnym modelu edukacyjnym*, etyka i pedagogika stają się takim typem wiedzy, w którym następuje unikalne połączenie teorii i praktyki. Etyka jest bowiem tym, co dostarcza fundamentów filozoficznych, które odnoszą się do podstawowych celów życia ludzkiego, rozumienia podstawowych wartości, którymi człowiek powinien się kierować, zaś pedagogika dostarcza opisu praktyki osiągania tych celów i rozwijania sprawności, dzięki którym realizacja podstawowych wartości staje się możliwa w ludzkim życiu.

W innej perspektywie ów związek ujawnia, zdaniem o. Woronieckiego, łączność między rozumem a wolą. W ludzkim działaniu równorzędne znaczenie ma rozpoznanie dobra, jak również umiejętność jego osiągania (artykuł Stanisława Czesława Michałowskiego pt. *Człowiek jako podmiot wychowania w ujęciu Jacka Woronieckiego OP*, s. 155). W ten sposób Woroniecki próbuje uniknąć zawężenia etyki do sfery teoretycznej. Jeśli zaś chodzi o pedagogikę, ma to chronić ją przed pozbawieniem podstaw teoretycznych. Właśnie do tego aspektu odnosi się „program pedagogiki integralnej”, w którym przypomina się, że skutkiem rozdziału pedagogiki i etyki jest zagubienie koniecznego związku między celami człowieka a środkami do nich prowadzącymi. W efekcie tego etyka staje się mało skuteczna, pedagogika zaś zostaje skazana na pewną dowolność.

Drugą kwestią, na którą zwracano uwagę w wielu artykułach zawartych w prezentowanej książce, jest relacja między wychowaniem a koncepcją cnót. W tekstach o. Feliksa Wojciecha Bednarskiego OP, Stanisława Gałkowskiego, Andrzeja Potockiego OP oraz Leszka Albańskiego pojawia się wspólna teza, że teoria cnót musi być jądrem całej etyki i filozofii wychowania. Wychodząc od podstawowej tezy Woronieckiego, która brzmi: „wychowanie polega na przyzwyczajaniu się i nawykaniu do dobra” (Jacek Woroniecki OP, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, wyboru dokonał W. K. Szymański OP, oprac. J. Kołataj, Kraków 1961, s. 33), wspomniani autorzy wspólnie podkreślali, że cnota (habitus operativus) stanowi cel wychowania. Poszczególnym władzom człowieka odpowiadają usprawniające je cnoty kardynalne, jak: roztropność, która jest usprawnieniem rozumu, sprawiedliwość, która jest usprawnieniem woli, męstwo doskonalące uczucia popędliwo-bojowe oraz umiarkowanie doskonalące uczucia pożądliwe. Tym samym cnota rozumiana jest jako czynnik konieczny do wyjaśnienia fenomenu wychowania.

Jednocześnie trzeba pamiętać, na co uwrażliwia o. F. Bednarski OP (w artykule zatytułowanym *Usprawnianie osobowości sprawiedliwością współdzielczą według Jacka Woronieckiego OP*), że cnota w ujęciu o. J. Woro-

nieckiego nie jest nawykiem, działaniem wyłącznie automatycznym, lecz jest zdolnością świadomą, która korzysta z udziału wyższych „funkcji psychicznych” – rozumu i woli (s. 248). Przy okazji tych teoretycznych rozważań na temat cnót, o. Woroniecki nie traci z oczu – jak podkreśla Andrzej Potocki w artykule *Problemy wychowawcze w publicystyce Jacka Woronieckiego OP* – instytucjonalno-funkcjonalnego wymiaru procesu wychowania. Warto podkreślić, że ojciec Jacek Woroniecki obowiązkiem wychowania obarcza w równym stopniu Kościół, szkołę, rodzinę i państwo. Jak sam podkreśla, proces wychowania „musi być rezultatem wspólnego zaangażowania rodziny, Kościoła, szkoły i całego społeczeństwa” (s. 127), a co najważniejsze, każda z tych instytucji posiada swoją doniosłość i nie może być zastąpiona przez inną.

Można więc zauważyć, że integralność i złożoność procesu wychowania ukazuje o. Jacek Woroniecki na bardzo różnych poziomach. Z jednej strony wskazuje na połączenie teorii, praktyki i pluralizm sprawności (cnót), z drugiej strony nie zapomina o społecznej funkcji, rozumianego w szerokim sensie, procesu wychowania, który w równym stopniu związany jest z życiem w rodzinie, narodzie i Kościele. Interesujące jest również, że idea integralnego wychowania znajduje swój wyraz w opisie funkcji, jaką spełnia w procesie wychowania liturgia.

Omówione zagadnienia nie wyczerpują do końca poruszanych w artykułach problemów; nie ukazują także w pełni bogactwa treści książki. W opisaney publikacji znajduje się wiele tekstów, które odnoszą się bezpośrednio i pośrednio do zagadnień teologicznych oraz problemów związanych z funkcją Kościoła we współczesnym świecie. W tym kontekście należy wymienić artykuły: abp. Bolesława Pylaka – *Maryjność Jacka Woronieckiego OP*, abp. Józefa Życińskiego – *Kościół wobec wyzwań współczesności, a duchowe przestanie Jacka Woronieckiego OP*, Marka Rembierza – *Sensus catholicus: uniwersalizm, obiektywizm, realizm. Myśl filozoficzno-teologiczna i działalność pedagogiczno-duszpasterska Jacka Woronieckiego OP w rozprawach i wspomnieniach Stefana Świeżawskiego* oraz Cypriana Jana Wichrowicza OP – *Wkład Jacka Woronieckiego OP w rozwój teologii moralnej w Polsce*.

Warto podkreślić, że na końcu książki zamieszczono pełną bibliografię podmiotową i przedmiotową o. Jacka Woronieckiego. Jest ona ułożona chronologicznie, według dat wydania. Ważnym uzupełnieniem książki o życiu i twórczości sługi Bożego o. Woronieckiego jest zbiór fotografii z archiwów rodzinnych, jak również z przeprowadzonej w roku 1999 konferencji.

Anna Zellma, *Katechetyczny wymiar edukacji regionalnej*, t. 1–2, Olsztyn 2001, s. 703.

Kościół głosi orędzie zbawienia w różnych kontekstach kulturowych, troszcząc się równocześnie o integralną formację człowieka. W ostatnim czasie w pedagogice, ekonomii a także teologii zwraca się wiele uwagi na ekologię, a także na edukację regionalną. Dziedzictwo regionalne, jego wartości, tradycje mogą a nawet powinny stawać się szkołą rozwoju, głównie dzieci i młodzieży. Na tym odcinku ważne jest również nauczanie i wychowanie katechetyczne, starające się zachować zasadę wierności Bogu i człowiekowi.

W ogólnym szkolnym wychowaniu znajdują się obecnie regionalne ścieżki edukacyjne. Podstawa programowa nauki religii również zwraca na to uwagę. Jednak nikt dotąd w Polsce nie podjął poważnego studium na temat edukacji regionalnej w katechezie.

Dwutomowe studium (s. 707) *Katechetyczny wymiar edukacji regionalnej* dr Anny Zellmy, to pierwsze w Polsce tego rodzaju opracowanie bardzo aktualnej dzisiaj problematyki edukacji regionalnej. Ułatwia ono zrozumienie miejsca i znaczenia edukacji regionalnej w toku integralnego kształcenia katechetycznego.

Książka składa się z sześciu rozdziałów, bibliografii, streszczenia niemieckiego i angielskiego oraz indeksu nazw i nazwisk. Autorka postanowiła odpowiedzieć na pytanie: czy edukacja regionalna ma wymiar katechetyczny i jak ją realizować we współczesnej polskiej katechezie?

Do rozwiązania problemu postawionego w tytule rozprawy autorka podchodzi w wymiarze interdyscyplinarnym, korzystając z takich nauk, jak: filozofia kultury, socjologia, etnografia, pedagogika, psychologia rozwojowa i wychowawcza, katechetyka. Pracę rozpoczyna od wyjaśnienia fundamentalnych pojęć (region, regionalizm, dziedzictwo kulturowe, edukacja regionalna) w kontekście zmieniających się koncepcji katechezy i reformy szkolnictwa w Polsce. Autorka opiera się tu na dobrze dobranej literaturze polskiej i angielskiej. Ukazuje przy tym fałszywe lub ryzykowne ujęcia edukacji regionalnej, regionu i regionalizmu. Cenne są dopowiedzenia w przypisach, które pogłębiają omawiane pojęcia i wskazują na źródła różnych ujęć.

A. Zellma wskazuje także na podstawy antropologiczne edukacji regionalnej, które ulegają pewnym zmianom we współczesnym społeczeństwie polskim. Dostrzega i analizuje zmieniające się koncepcje katechetyczne, odwołując się do dokumentów posoborowych oraz modelu katechezy integralnej. Zdaniem autorki nową motywacją dla edukacji regionalnej przynosi reforma szkolnictwa (1999), dokument MEN „Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe” (1995) oraz „Karta Regionalizmu Polskiego” (1994). Współbrzmi z tym również nowy program nauki religii.

Następnie omówione zostały (rozdział II) elementy strukturalne edukacji regionalnej w kształceniu katechetycznym. Ważne są tutaj: fenomen dziedzictwa kulturowego w regionie, teleologia jego przekazu i zasady dydaktyczno-wychowawcze edukacji regionalnej. Fundamentalną zasadą dydaktyczno-wychowawczą edukacji regionalnej pozostaje wierność Bogu i człowiekowi. Oprócz niej należy respektować zasadę pogładowości i systematyczności wiedzy o własnym regionie oraz zasadę umiejętnego wyodrębniania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadaptowanych.

Rozdział III prezentuje merytoryczne podstawy przekazu regionalnego dziedzictwa kulturowego w kształceniu katechetycznym. Tu ukazano kryteria doboru treści nauczania regionalnego dziedzictwa kulturowego w katechezie, którymi są: chrystocentryzm, doświadczenie ludzkie i zwracanie uwagi na integralność oraz hierarchizację treści. Cenne jest podkreślenie znaczenia miejsc sakralnych, bibliotek, muzeów, izb regionalnych, tradycji, zwyczajów i obyczajów.

Następnie ukazane są metodyczno-organizacyjne aspekty edukacji regionalnej w kształceniu katechetycznym (rozdział IV), a więc formy, metody, środki dydaktyczne i to w odniesieniu do dzieci przedszkolnych, szkolnych i młodzieży. Dominuje różnorodność form, jednak w chrześcijańskiej trosce o kulturę regionu najczęstszą formą jest lekcja religii. Możliwe są jednak i bardzo cenne, pozalekcyjne i pozaszkolne formy edukacji regionalnej. Na tym obszarze autorka docenia także środki dydaktyczne oraz możliwość zjawiska transferu w odniesieniu do wybranych grup katechetycznych. Warunkują one nie tylko w miarę pełny obraz edukacji regionalnej realizowanej w procesie katechetycznym, ale i efektywność owej ścieżki edukacyjnej realizowanej w katechezie.

Autorka bardzo mocno podkreśla potrzebę współpracy katechety ze środowiskiem wychowawczym w przekazie regionalnego dziedzictwa kulturowego (rozdział V). Obecnie obserwowany coraz częściej brak współpracy wychowawczej pomiędzy rodzicami a katechetami, pomiędzy szkołą a rodziną otrzymuje tutaj nowe trzypoziomowe możliwości. Uzależnione jest to od poziomu funkcji i specyfiki treści. Za bardzo cenny fragment tej pracy należy uznać zwrócenie szczególnej uwagi na rolę cech osobowych katechety, które determinują i ułatwiają efektywną współpracę ze środowiskiem wychowawczym. Do katechetów bowiem należy umiejętne zaplanowanie takiej współpracy, jej poprawna realizacja i dokoonywanie, co pewien czas, ewaluacji edukacyjnej.

Końcowa część rozprawy (rozdział VI) jest poświęcona wysunięciu wniosków, wskazaniu na współczesne wyzwania, trudności, ale i perspektywy rozwoju edukacji regionalnej w procesie katechizacji. Praktyka katechetyczna domaga się solidnej troski o wzajemnie ubogacający związek katechezy z dziedzictwem kulturowym danego regionu. Osobowość katechety powinna być kulturowo zaangażowana a przygotowanie do takiej pracy należy zaczynać już w ra-

mach studiów teologicznych przygotowujących do podjęcia misji katechizowania. Pośród możliwych trudności zwrócono uwagę na zmieniające się uwarunkowania społeczno-kulturowe, a także na zagrożenia płynące ze środków społecznego komunikowania. Dlatego, chcąc należycie zrealizować wymiar katechetyczny edukacji regionalnej, należy doksztalać się permanentnie, realistycznie i integralnie odnawiać aktualne procesy katechizacji.

Studium to zawiera ponad pięćdziesiąt stron bibliografii polskiej i angielskiej. Autorka poddała szczegółowej analizie katechetyczne dokumenty Kościoła, opracowania dotyczące edukacji regionalnej, regionalizmu i aktualnej reformy oświaty. Korzystanie z wieloaspektowej bazy źródłowej pozwoliło ukazać zakres, pozycje i linię edukacji regionalnej w integralnym kształceniu katechetycznym.

Niektóre treści są powtarzane w różnych kontekstach i wskazują w ten sposób na szersze tło katechetycznego wymiaru edukacji regionalnej, jak również pełnią rolę formacyjną. Ukazanie tych zależności jest niezbędne, zwłaszcza w kontekście korelacji orędzia ewangelicznego z zagadnieniami kultury regionalnej. Uzasadnia potrzebę nawiązywania przez katechezę dialogu z innymi dziedzinami wiedzy, by mogła ona odpowiadać na potrzeby i pragnienia katechizowanych, związane z poszukiwaniem swojej tożsamości i poczucia przynależności do konkretnej wspólnoty regionalnej i eklezjalnej.

Autorka stara się rzetelnie i wieloaspektowo ukazać problematykę katechetycznego wymiaru edukacji regionalnej. Cenny jest także język monografii. Autorka posługuje się słownictwem naukowym ale komunikatywnym.

Ten, komu na sercu leży solidne przekazywanie dziedzictwa kulturowego regionu, „małych ojczyzn” – w ramach katechizacji – powinien sięgnąć po to pionierskie opracowanie i poszerzyć swoje horyzonty.

Ks. STANISŁAW KULPACZYŃSKI

Gemeinden – Gaststätten Gottes – Seelsorge zwischen den Sakramenten
(Wspólnoty – Boże gospody – duszpasterstwo międzysakramentalne).

Nach wie vor begegnen die meisten Christinnen und Christen ihrer Kirche heute in besonderen Lebenssituationen. Sie möchten kirchlich heiraten, sie erwarten die Taufe für ihr Kind, später soll es dann zur Erstkommunion gehen und als Jugendllicher vielleicht auch gefirmt werden. Wenn auch die Zahl der re-

gelmäßigen Gottesdienstbesucher kontinuierlich zurückgeht, so ist die Zahl derer, die die Sakramente der Taufe, Eucharistie, Firmung und Ehe erwarten, immer noch erstaunlich hoch. Schon deshalb wird die pastorale Praxis in vielen Gemeinden oft schwerpunktmäßig von der Vorbereitung und Hinführung zu den Sakramenten bestimmt. Um so fragwürdiger und enttäuschender aber ist dann, wenn viele haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter in der Pastoral feststellen, dass trotz großen Engagements in der Vorbereitung diese Begegnungen nur in den seltensten Fällen zu einer Bindung an die Kirche und zu einem Leben in und mit der Gemeinde führen. Viele möchten deshalb in die Melodie des bekannten Liedes einstimmen: Sag mir wo die Kinder sind, wo sind sie geblieben? Sag mir wo die Jugendlichen sind, wo sind sie geblieben? Sag mir wo die Eltern sind, wo sind sie geblieben?

Immer wieder werden auch Versuche unternommen, wie solch saisonale Begegnungen möglichst zu Etappen auf einem Weg in und mit der Gemeinde werden können. Angebote von Krabbelgruppen, Jugend- und Messdienergruppen, Ehepaar- und Familiengruppen usw. wollen eine Gemeinschafts- und Gemeindefahrung „zwischen den Sakramenten“ ermöglichen. Doch die Erfolge sind eher bescheiden. Schließlich sind die Erwartungen der Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen an die Sakramente recht verschieden. Für manche sind Taufe, Eucharistie und Firmung sakramentale Feiern auf ihrem Weg in die Glaubensgemeinschaft der Kirche. Viele aber kommen auch mit „vorder-gründigen“ Erwartungen. Oft noch bewusst oder unbewusst geprägt von einer christlichen Tradition bitten sie um die Taufe ihres Kindes. Sie wollen sich des Schutzes und Segens Gottes für ihr Kind vergewissern oder auch durch diese Feier ihre Dankbarkeit für die glückliche Geburt zum Ausdruck bringen. Ebenso selbstverständlich erwarten Eltern dann auch später eine „feierliche Erstkommunion“ und die Firmung für ihr Kind. Viele wünschen aus eben solchen Motiven der Tradition, der Vergewisserung des Segens Gottes und der Feierlichkeit eine kirchliche Trauung. Sind solche Motive hinreichend für einen glaubwürdigen Empfang der Sakramente? Hin und wieder tauchen dann bei den Verantwortlichen in der Pastoral Überlegungen auf, ob man nicht in der Tat nur solchen Menschen die Sakramente spenden sollte, die darin wirklich Feiern ihres Glaubens in der Glaubensgemeinschaft der Kirche sehen. Hier würde sich dann auch nicht die Frage stellen, was nach oder zwischen den einzelnen sakramentalen Feiern geschehen müsse, um sie weiter an die Kirche zu binden. Doch wird Kirche damit dem Auftrag Gottes für die Menschen gerecht?

Die sakramentalen Begegnungssituationen mit all ihren Fragwürdigkeiten stellen uns damit wieder neu vor die Grundfrage: Worin denn der Auftrag des Grundsakramentes Kirche mit ihren sakramentalen Gesten in den einzelnen Sakramenten eigentlich besteht? Was wollen und sollen wir als Christen und christli-

che Gemeinde denn für und mit den Menschen sein? Warum möchten wir, dass die Menschen nicht nur hin und wieder aus bestimmten Anlässen in der Gemeinde „auftauchen“, sondern dass sie mit uns Gemeinde leben? Ist es der Grundauftrag der Kirche und ihres seelsorglichen Handelns, Menschen an sich zu binden?

Bevor also nach praktischen Möglichkeiten einer „Seelsorge zwischen den Sakramenten“ gesucht wird, kommen wir nicht umhin, uns neu des Grundauftrages der Kirche zu vergewissern. Von einer solchen Vergewisserung lassen sich dann unter Umständen entsprechende Handlungsorientierungen ableiten.

Den Namen Gottes tun

Die gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland hat in ihrem Beschluss „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“ in prägnanter Weise den Grundauftrag von Kirche und ihrer sakramentalen Gesten formuliert. Hier heißt es: „Durch den Heiligen Geist, den Christus uns sendet, bleibt er mit seinem Heilswerk durch die Zeiten unter uns gegenwärtig. Die Kirche, als die vom Heiligen Geist geeinte Gemeinschaft der Gläubigen ist für die Welt das bleibende Zeichen der Nähe und Liebe Gottes“. So ist sie „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt, Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*Lumen gentium* 1; *Synodenbeschluss Sakramentenpastoral*, 241)

Kirche und jede ihren Realisierungen in den unterschiedlichsten Vergemeinschaftungen soll also in erster Linie bleibendes Zeichen der Nähe und Liebe Gottes sein. Worin die Liebe und Nähe Gottes besteht, erfahren wir eindeutig und unüberholbar in Jesus Christus. In seiner Menschheit, in seinem Leben und Sterben und in seiner Auferstehung ist „die Güte und Menschenliebe Gottes unseres Retters“ unter uns erschienen (Titus 3,4). Christus ist das Zeichen, in dem wir die Sorge Gottes für uns Menschen erkennen und erfahren, er ist das Ursakrament (*Synodenbeschluss Sakramentenpastoral*, 240)

Gott ist also nicht in seinem Himmel geblieben, er ist nicht der ferne Gott, der sich nur hin und wieder in Zeichen und Propheten den Menschen offenbart. Das entscheidende Kennzeichen dieses Gottes ist, dass er seinen Namen, sein Interesse menschlich erfahrbar werden ließ in Jesus Christus. Gott wurde Menschen. Und welches Interesse in Jesus Christus erfahrbar werden sollte, macht der Name Gottes selber deutlich. Als Moses Gott nach seinem Namen fragte, antwortet er: *Ich bin Jahwe... das ist mein Name für immer!* (Ex 3,14) Dieser hebräische Name heißt übersetzt: „Der Mitseiende“. Dieser Name ist Programm. Ich bin, der ich dabei sein werde. Sein Name ist kein Haupt- oder Namenswort, sondern ein Tätigkeitswort. Man kann den Gottesname Jahwe auch ins Lateinische übertragen. Dort findet sich als Entsprechung das Wort „Inter-esse“ – das

heißt: Dasein, Dazwischensein. Manchmal helfen begriffliche Annäherungen, eine Wirklichkeit neu zu erfassen: Wir glauben einem Gott, der interessiert ist am Menschen und seiner Lebenswelt. Gottes Interesse ist ein „Lebens – interesse“. Sein Interesse ist kein „religiöses“ Interesse im Sinne tradierter Religionen. Er hat Welt und Mensch nicht geschaffen als seinen Hofstaat, zu seinem Lob und zu seiner Ehre, Gott braucht nicht unser Lob, unseren Dank und unsere Bitten! Wir brauchen es. Wir brauchen Gottesdienst und Gebet, damit wir uns nicht in uns selbst verschließen und heillos überfordern. So heißt es auch in einer Präfation der heiligen Messe (Wochentage IV). „Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil..“

Gottes Interesse ist ein Lebens-interesse. Und dies wird eindeutig erfahrbar, sinnenfällig greifbar im Leben, Sterben und der Auferweckung Jesus Christi. Wenn er von sich sagt, dass er im Namen seines Vaters handelt, dann bedeutet dies eben nicht sozusagen in Vollmacht oder Prokura, sondern vielmehr meint er, dass er den Namen seines Vaters, das Interesse Gottes praktiziert.

Schauen wir näher auf das Zeugnis der Christusbegegnungen im Neuen Testament, so wird diese Interessensbekundung Gottes, seine Namensbekundung sehr konkret. Zumindest ein vierfaches Interesse ist offensichtlich.

Gott hat ein anerkennendes Interesse. Er möchte jedem Einzelnen zu seiner Anerkennung verhelfen. Das gilt vor allem für solche Menschen, denen unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen keine Anerkennung geschenkt wird. Damals waren es Kinder, Frauen, religiös, politisch anders Denkende, aber auch damals wie heute Wirtschaftskriminelle wie Zachäus, die zwar scheinbar angesehen sind, aber nur wegen ihres Geldes und nicht um ihrer Selbst willen.

Eine zweite Beziehungsaufnahme ist die Heilung. Krankheit isoliert vom Leben, Heilung führt wieder in Lebenszusammenhänge ein. Christus schafft neue Lebenszusammenhänge. Er eröffnet neue Lebensmöglichkeiten *Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh nach Hause!* (Mt 9,7) sagt er zu dem Gelähmten.

Eine dritte Beziehung Jesu zu den Menschen sehen wir da, wo jemand sich durch eigene Schuld isoliert hat. Jesus ermöglicht durch Vergebung neues Leben, neue Gemeinschaft. Das trennende aller Schuld wird aufgehoben. Vergebung macht Schuld nicht ungeschehen, aber sie hebt das Trennende der Schuld auf. Man kann wieder zu sich stehen, sich wieder bei den anderen sehen lassen und neu anfangen.

Schließlich zeigt Jesus ein solidarisches Interesse mit Menschen in ausweglosen Situationen bis hinein in die Nacht des Sterbens und des Todes. Jesus hält mit aus, bleibt dabei. Gott ist bei den Menschen, gerade auch in tiefster Ausweglosigkeit. Im Glaubensbekenntnis beten wir: „Hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Jesus zeigt in seinem eigenen Schicksalsweg, dass Gott bei den

Menschen bleibt, gerade auch dann, wenn es auf den ersten Blick nichts mehr zu tun gibt, wenn alles wie abgestorben scheint.

Entscheidend ist in dieser Praxis Jesu ist, dass es ihm – eben im Namen Gottes – um den Menschen geht, um ihr Leben. Die Menschen, die von Jesus Christus unmittelbar Anerkennung, Heilung, Vergebung und Solidarität erfahren haben, brauchten keine Begründung, wozu der Glaube an Gott, seinem Vater gut ist. Allerdings ist dies für Jesus nicht die Bedingung seines Handelns. Er hatte keine andere Absicht, als dem Leben der Menschen zu dienen. So führen die Erfahrungen der Anerkennung, Heilung, Vergebung und Solidarität bei den betroffenen Menschen keineswegs immer zur Gotteserkenntnis oder zur Nachfolge im Glauben. Jesus nimmt solch lebensförderliche Beziehungen nicht auf, damit die Menschen alle bei ihm bleiben und mit ihm gehen. Der Ruf in die besondere Nachfolge ergeht meist als ein eigener Ruf an Einzelne. Die Begegnung mit Jesus tut allen Menschen gut, auch wenn sie von ihnen als rein „menschliche Begegnungen“ der Anerkennung, der Heilung und der Solidarität verstanden werden. Ein zweites ist wichtig. Jesus erhebt keinen Exklusivanspruch auf Gottes Interesse unter den Menschen. Als selbst seine Jünger ihm vorhalten, dass es auch andere gibt, die Heilen und dies nicht im Namen Gottes tun, ist seine Reaktion „wer nicht gegen uns ist, ist für uns“. Gott lässt sein Interesse nicht exklusiv durch Jesus Christus seinen Sohn erfahren, sondern in positiver, eindeutiger und endgültiger Weise.

Der Gottesdienst der Kirche: Für alle aber nicht unbedingt mit allen

Man muss nun nüchtern sehen, so unmittelbar begegnet Jesus Christus uns heute nicht. Er hat aber die Kirche gewollt, als die vom Heiligen Geist geeinte Gemeinschaft, in der dieses Interesse Gottes, der Name Gottes, dieser Gottesdienst über die Zeiten hinweg gegenwärtig sein soll. Kirche, das ist Beziehungsgemeinschaft der Anerkennung, Heilung, Vergebung und Solidarität. Das ist ihr Gottesdienst. Kirche und Gemeinde ist Erfahrungsraum des Interesses, des Namens Gottes, nicht aus eigener Kraft, sondern in der Kraft des Heiligen Geistes.

Kirche hat den Auftrag, dies möglichst sinnfölig, d. h. sakramental gegenwärtig zu halten in ihrem Tun, ihrem Reden und in ihrem Feiern. Das heißt, der sakramentale Charakter der Kirche wird in dem Maße deutlich, wie sie christusähnliche, anerkennende, heilende, vergebende und solidarische Beziehungen schafft.

Christus hat die Kirche gewollt als Gemeinschaft, in der der Name Gottes für alle Zeiten erfahrbar bleibt. Das Werkzeug „Kirche“ ist nicht für sich da. Sie ist kein Ofen, der sich selber wärmt. Kirche ist für die Menschen da. Das Handeln der Kirche orientiert sich am Handeln Jesu auch darin, dass es „umsonst“ ist, ohne Vorbedingung und Gegenleistung. Sie hat dem Leben der Menschen zu dienen, Gottes Interesse spürbar werden zu lassen. Das gilt

unabhängig davon, ob der oder die Einzelne in einer solchen Erfahrung von Kirche zu Gott oder zum Glauben findet und selbst der Kirche beiträgt bzw. in ihr bleibt. Die Berufung zum Christ sein, zur Gemeinschaft der „Gezeichneten“ (Offenbarung 7,4), zur Kirche ist eine eigene Berufung Gottes. Die Kirche schuldet jedem Menschen die Bekundung und die Erfahrung der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes. Diese darf sie keinem Menschen vorenthalten, wo immer sie ihnen begegnet. Darin besteht ihr Missionsauftrag.

Gottes Wege sind vielfältiger als die Wege der Kirche. Auch für die Kirche gilt, dass ihr Wesen nicht in ihrer Exklusivität besteht. Gott hat mit der Kirche keinen „Exklusivbund“ geschlossen. Das Interesse und der Name Gottes soll nicht in exklusiver Weise und ausschließlich in der Kirche erfahrbar sein. Kirche hat vielmehr einen besonderen Auftrag, Zeichen und Werkzeug des Interesses Gottes der Welt zu sein. In ihr muss der Name Gottes, sein Interesse in jedem Fall erfahrbar sein. Dazu hat er seinen Geist gesandt, dass wir Christen allen Menschen zu jeder Zeit die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes erfahrbar machen. Wenn wir solche Güte und Menschenfreundlichkeit auch außerhalb der Kirche ohne den Namen Gottes unter den Menschen finden und erfahren, dann „Gott sei Dank“. Die Wege Gottes sind vielfältiger, als die Wege der Kirche. Die Liebesgeschichte Gottes mit der Welt ist älter und weiter als die Kirchengeschichte. Die Liebesgeschichte Gottes mit der Welt beginnt mit der Schöpfung von Welt und Mensch und gilt allen Menschen.

Gast-stätten Gottes

In dieser Perspektive sind die einzelnen Sakramente in ihrer grundsätzlichen Bedeutung als die ausgestreckten Arme der Kirche zu verstehen. In ihnen entfaltet sich das Wesen von Kirche in konkrete Situationen menschlichen Lebens hinein. Es sind die ausgestreckten Arme der Kirche der Anerkennung, der Heilung, der Vergebung und der Solidarität. Keine Greifarme, die die Menschen in die Kirche bringen und festhalten wollen, sondern wertschätzende, heilende, vergebende und solidarische Arme.

Dies sind auch die Grundvollzüge der Seelsorge zwischen den Sakramenten. Entscheidend ist, dass immer dann, wenn Menschen uns Christen begegnen, sie hier etwas vom Namen Gottes erfahren. Das heißt konkret Anerkennung, Heilung, Vergebung und Solidarität und dies in aller Freiheit. Vielleicht könnte das Bild der Gast-stätte ein zutreffendes, ein ergänzendes Bild für unsere Gemeinden sein. Gaststätten, in denen wir sozusagen Pächter Gottes sind und seinem Namen der Anerkennung, Heilung, Vergebung und Solidarität erfahren lassen. Solche Gaststätten lassen dabei dem Gast alle „Gastvrijheit“ wie die Gastfreundschaft im Niederländischen genannt wird.

Sie gibt ihm Gelegenheit, wenigstens für einige Stunden vom Leben erzählen und mitzuteilen, sich der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes neu zu vergewissern und diese auch in Feiern zu begehen.

Es können Begegnungen von mehr oder weniger langer Dauer sein. Solche Gaststätten entstehen überall da, wo einzelne oder mehrere Christen miteinander, mit einer Gruppe als Katecheten in der Gemeindekatechese, Religionslehrer mit einer Gruppe von Schülern oder als Menschen in vergleichbaren Lebenssituationen, als Alleinerziehende mit ihren Kindern, als Frauen im Beruf, als Ehepaare oder Alleinstehende, als Mitglieder einer Pax-Christi-Gruppe oder Selbsthilfegruppe sich mit anderen zusammenfinden. Die Gefahr solcher Gaststätten des Namens Gottes ist allenfalls, dass sie zu „Clubhäusern“ werden, in denen nur noch Bekannte und Vertraute sich wohlfühlen.

Im recht verstandenen Sinne sind Gaststätten offene Räume, Treffpunkte, in denen sich Menschen hin und wieder von Zeit zu Zeit begegnen und etwas von der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes erspüren, in dem sie Anerkennung erfahren, Heilung, Vergebung und Solidarität.

Gaststätten in denen Menschen miteinander im Gespräch sind, Interesse aneinander haben.

Wo etwas vom Leben erzählt wird, wo die Beziehungsgeschichten Gottes mit uns Menschen erinnert und vergegenwärtigt und hin und wieder in Feier und Gebet begangen werden.

Ein solches Verständnis von Kirche als Gaststätte Gottes entbindet uns natürlich nicht von der Sorge, dass es in Zukunft noch genug Menschen gibt, die mit uns diese Gaststätten aufrecht erhalten. Doch hier leben wir von der Verheißung Gottes, der die Existenz der Kirche garantiert. Sie ist nicht die Folge und das Ergebnis von pastoraler und katechetischer Anstrengung oder religiöse Erziehung. Natürlich können uns die Zahlen und die Größe der Kirche nicht gleichgültig sein. Aber wir wissen nicht, wie viele es sein müssen und wo es sein muss, damit dieses Zeichen und Werkzeug, damit solche Gaststätten auch orientierend und einladend bleiben. Uns bleibt in Demut in den Dienst der Verheißung zu treten, Wege zu ebnen, die Türen offen zu halten und seinen Namen zu tun. Es kommt nicht darauf an, dass wir alle haben, sondern das Gott alle hat (Augustinus).

KARL HEINZ SCHMITT

Literatur

K.H., Schmitt, *Erfolgreiche Katechese*, München 2000.

Drs., *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Beschluss Sakramentenpastoral*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 238–274.

Wykaz skrótów

- AAN/PZPR – Archiwum Akt Nowych/PZPR
AAN/Ud SW – Archiwum Akt Nowych/Urząd Spraw Wewnętrznych
AAWO AB – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, dział: Archiwum Biskupie
AAS – Acta Apostolicae Sedis
AK – Ateneum Kapłańskie
AP – Apologia Konfesji Augsburskiej
AUSS – Andrew University Seminary Studies
BA – The Biblical Archaeologist
BASOR – Bulletin of the American Schools of Oriental Research Jerusalem
Bob – Bobolanum
BSLK – Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
BZ – Biblische Zeitschrift
CA – Konfesja Augsburska
CnA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*
Cath – Catholica
CBO – Catholic Biblical Quarterly
ChI – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*
ComP – Communio, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny
Conc – Concilium, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny
CT – Collectanea Theologica
CTr – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*
DA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam*
DCG – Ogólna instrukcja katechetyczna *Directorium catechisticum generale*
DOK – *Dyktorium ogólne o katechizacji*
EK – Encyklopedia katolicka
EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*
EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*
FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*
Interp – Interpretation
JAOS – Journal of the American Oriental Society
HE – Stanisłai Hosii Epistolae et quae ad eum scriptae sunt, ed. F. Hipler et V. Zakrzewski, Kraków 1879
HV – Stanislaus Rescius, Vita Stanisłai Hosii Poloni SRE Cardinalis, Maioris Poenitentiarum et Episcopi Varmiensis, Olivae 1690

Karmel	– Karmel
Kat	– Katecheta
Kat AZ	– Katolicyzm A–Z
KDK	– Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele <i>Gaudium et spes</i>
KK	– Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen gentium</i>
KKK	– Katechizm Kościoła Katolickiego
KR	– Katechizm Rzymski
LMD	– La Maison Dieu. Revue trimestrielle du Centre de Pastorale Liturgique
LThK	– Lexikon für Theologie und Kirche
MD	– Jan Paweł II, List apostolski <i>Mulieris dignitatem</i>
Os RomPol	– L'Osservatore Romano Città del Vaticano
ParSpV	– Parola, Spirito e Vita
PDE	– Pastoralblatt für die Diözese Ermland
PNT	– Pismo Święte Nowego Testamentu
PP	– Przegląd Powszechny
PSB	– Polski Słownik Biograficzny
PST	– Pismo Święte Starego Testamentu
PSiNT	– Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu
PŚJW	– Pismo Święte Jakuba Wujka
PSS	– Słowo Kościołów w Niemczech: <i>O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości</i>
RB	– Revue Biblique
RBL	– Ruch Biblijny i Liturgiczny
RH	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptor hominis</i>
RM	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris Mater</i>
RNP	– Rocznik Nauk Prawnych
RTK(RT)	– Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, Roczniki Teologiczne
SA	– Schmalkaldische Artikel
SDE	– Studia i Dokumenty Ekumeniczne
SRS	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Sollicitudo rei socialis</i>
SSt	– Studia Staropolskie
STB	– Słownik Teologii Biblijnej
STV	– Studia Theologica Varsaviensia
SW	– Studia Warmińskie
ŚSHT	– Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
TRE	– Theologische Realenzyklopedie
TWNT	– Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VS	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Veritatis splendor</i>
WA	– Weimarer Ausgabe (krytyczne wydanie dzieł M. Lutra, 58 t., Weimar 1883–1948)
WABr	– Weimarer Ausgabe Briefe (dzieła M. Lutra, korespondencja, t. 15, Weimar 1930–1978)
WWA	– Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne
ZGAE	– Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands
ZNKUL	– Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Teksty Pisma Świętego cytowane są według IV wydania Biblii Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań–Warszawa 1989. Skrótów ksiąg biblijnych, tamże, s. 13.

