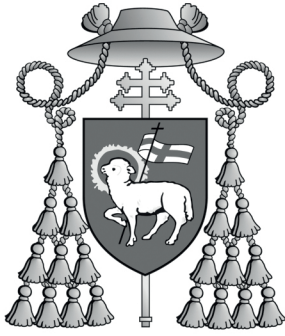


ISSN 0137-6624



STUDIA

48

2011

WARMIŃSKIE



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JPII, Lublin), Bernardeth Caero Bustillos (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JPII, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW, Warszawa), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römelt (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (UWM, Olsztyn), Helena Słotwińska (KUL JPII, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JPII, Lublin), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JPII, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

ks. Maciej Bała, ks. Jacek Bramorski, ks. Janusz Gręźlikowski, ks. Dariusz Kotecki, ks. Paweł Mąkosa, ks. Anastazy Nadolny, Beata Parysiewicz, ks. Zdzisław Pawłowski, ks. Józef Stala, ks. Norbert Widok

REDAKTORZY TEMATYCZNI

ks. Stanisław Janeczek (filozofia), ks. Piotr Duksa (teologia), Małgorzata Suświłło (nauki o rodzinie), Piotr Krajewski (prawo), ks. Jan Walkusz (historia)

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

ks. Zdzisław Kieliszek (redaktor naczelny), ks. Karol Jasiński, Aleksandra Nalewaj, Maria Piechocka-Kłos, Barbara Rozen

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Mark Jensen (native speaker)

ADRES REDAKCJI

„Studia Warmińskie”
ul. Kard. Stefana Hozjusza 15
11-041 Olsztyn

e-mail: studiawarmińskie@onet.pl

strona internetowa: <http://www.uwm.edu.pl/wt/sw/studiawarmińskie>

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>

http://www.uwm.edu.pl/wt/sw/studiawarmińskie/?page_id=20

ISSN 0137-6624

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2011

Wydawnictwo UWM

ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn

tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38

www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/

e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 150 egz.

Ark. wyd. 27, ark. druk. 23

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 94

SPIS TREŚCI

Filozofia

- Paweł Polaczuk, *O racjonalności działania w ujęciu Maksa Webera* 9
Ks. Zdzisław Kieliszek, *Pozycja człowieka w przyrodzie – osobliwe zwierzę* 23

Teologia

- Ks. Mieczysław Mikołajczak, *Obraz życia społeczno-religijnego Maryi w Ewangelii Dzieciństwa Jezusa (Łk 1-2)* 51
Dominik Nowak, *„Homo Salvandus” – przyczynek do teologii antropologicznej Apostoła Pawła* 63
Ks. Paweł Rabczyński, *Troska Jana Pawła II o seminaria duchowne. Papież w „Hosianum”* 81
O. Adam Wojtczak OMI, *Teologiczny sens maryjnego tytułu „Gwiazda Zaranna”* 93
Ks. Tomasz Szyszka SVD, *Wymiar ewangelizacyjny „Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales” z roku 1545, autorstwa biskupa limskiego Jerónimo de Loaysa* 117
Ks. Jerzy Kostorz, *Zasada chrystocentryzmu w katechezie w świetle książki Benedykta XVI „Jezus z Nazaretu”, cz. I i II* 137
O. Bogusław Kochaniewicz OP, *Pojęcie pokoju we współczesnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła* 149

Nauki o rodzinie

- Ks. Marek Kluz, *Życie i płodność. Moralne aspekty naturalnych metod planowania rodziny* 163
Barbara Rozen, *Kształtowanie tożsamości dziecka z niepełnosprawnością intelektualną w procesie dydaktyczno-wychowawczym (część 2)* 179
Ks. Janusz Szulist, *Dobra materialne w służbie człowiekowi – teologiczna interpretacja funkcji gospodarczej rodziny* 197

Prawo

- Anna Korzeniewska-Lasota, *Zakres wolności sumienia i wyznania* 211
Ks. Piotr Duksa, Małgorzata Tomkiewicz, *Nauczyciel funkcjonariuszem publicznym? Zakres ochrony i odpowiedzialności nauczycieli w polskim prawie karnym* 227
Magdalena Sitek, *The Reforms of the European Union Institutions and Bodies in the Light of the Lisbon Treaty* 249

Historia

Ks. Wojciech Zawadzki, <i>Justyna Dargel (1860–1926) – z dziejów warmińskiej sekty</i>	263
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, <i>Glossa do enigm biskupa Aldhelma (ok. 639–709)</i>	275
Maria Piechocka-Kłós, <i>Sobory powszechne w epoce późnego cesarstwa (IV–VI w.)</i>	291
Olga Cyrek, <i>Wczesny monastycyzm w relacji do władzy biskupiej i papieskiej</i>	307
Ks. Marian Machinek MSF, <i>Życie niegodne życia? Krótka historia eutanazji</i>	325

Sprawozdania

Bp Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Seminarium maryjne i mariologiczne „Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna”</i>	339
Ks. Zdzisław Kieliszek, <i>XI Dni Interdyscyplinarne, „Rytuał: od etologii do teologii”</i>	341
Ks. Stanisław Kozakiewicz, <i>Konferencje i sympozja zorganizowane przez Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie</i>	345
Ks. Michał Tunkiewicz, <i>Konferencja „Postawy i wartości rodzinne wśród młodzieży. Szanse i zagrożenia”</i>	348

Recenzje

Ks. Adam Bielinowicz, <i>Katechizacja w diecezji i archidiecezji warmińskiej w latach 1945–2005</i> (ks. Piotr Duksa)	351
S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB (red. i oprac.), <i>Rok jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki Matki Jadwigi Józefy Kuleszy OSB w Zgromadzeniu Sióstr Benedyktynek Misjonarek 2006/2007. Materiały i studia</i> (ks. Jan Wiśniewski)	353
Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytniej Mezopotamii oraz Egiptu</i> (Aleksandra Nalewaj)	355
Wykaz skrótów	361

CONTENTS

Philosophy

- Paweł Polaczuk, *About the Rationality of Acting in Max Weber's Theory* 9
Rev. Zdzisław Kieliszek, *The Status of the Man in the Nature – the Peculiar Animal* 23

Theology

- Rev. Mieczysław Mikołajczak, *The Socio-religious Life of Mary in the Gospel of the Infancy of Jesus (Lk 1-2)* 51
Dominik Nowak, *“Homo Salvandus” – the Contribution for Anthropological Theology of Apostle Paul* 63
Rev. Paweł Rabczyński, *John Paul II's Care for Seminaries. The Pope in “Hosianum”* 81
Fr. Adam Wojtczak, *Theological Significance of the Marian Title “Morning Star”* ... 93
Rev. Tomasz Szyszka, *Evangelizing Dimension „Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales” from the Year 1545, by Bishop Jerónimo de Loaysa from Lima* 117
Rev. Jerzy Kostorz, *The Principle of Christocentrism in Catechesis in the Light of Benedict's XVI Publication Jesus from Nazareth Part I and II* 137
Fr. Bogusław Kochaniewicz, *The Concept of Peace in Contemporary Documents of the Magisterium Ecclesiae* 149

Family Studies

- Rev. Marek Kluz, *Life and Fertility. Moral Aspects of Natural Methods of Planning Family* 163
Barbara Rozen, *The Formation of the Identity of Child with the Mental Disability in the Educational Process (Part 2)* 179
Rev. Janusz Szulist, *Material Goods in Service to the Human Being. A Theological Interpretation of the Economic Function of the Family* 197

Law

- Anna Korzeniewska-Lasota, *The Scope of Freedom of Conscience and Religion* 211
Rev. Piotr Duksa, Małgorzata Tomkiewicz, *Is Teacher a Public Functionary? The Scope of Protection and Liability of Teachers in Polish Penal Code* 227
Magdalena Sitek, *The Reforms of the European Union Institutions and Bodies in the Light of the Lisbon Treaty* 249

History

Rev. Wojciech Zawadzki, <i>Justyna Dargel (1860–1926). From the History of Warmia's Sect</i>	263
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, <i>The Gloss to the Aldhelm of Sherborn Riddles</i>	275
Maria Piechocka-Kłos, <i>The Universal Council in the Time of the Late Roman Empire (IV–VI C. P. C.)</i>	291
Olga Cyrek, <i>Early Monasticism in Relation to Episcopal and Papal Authority</i>	307
Marian Machinek MSF, <i>Life Unworthy of Living? A Short History of Euthanasia</i>	325

Reports

Bishop Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>The Marian Seminar “The Mother of God in Faith, Worship, Theology and Art. The Regional and Universal Perspective”</i>	339
Rev. Zdzisław Kieliszek, <i>The XI. Interdisciplinary Days, “Rite: from Ethology to Theology”</i>	341
Rev. Stanisław Kozakiewicz, <i>The Conferences and Workshops Organised in the Institute of the Christian Culture in Olsztyn</i>	345
Rev. Michał Tunkiewicz, <i>Conference “Attitudes and Family Values of the Young People. Chances and Dangers”</i>	348

Reviews

Rev. Adam Bielinowicz, <i>Katechizacja w diecezji i archidiecezji warmińskiej w latach 1945–2005 (The Catechesis in the Diocese and Archdiocese of Warmia (1945–2005))</i> (Rev. Piotr Duksa)	351
S. Ambrozja Kalinowska, <i>Rok jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki Matki Jadwigi Józefy Kuleszy OSB w Zgromadzeniu Sióstr Benedyktynek Misjonarek 2006/2007. Materiały i studia (75th Death Anniversary of Foundress Mother Jadwiga Józefa Kulesza OSB in the Community of the Benedictine Missionary Sisters 2006/2007. Materials and Studies)</i> (Rev. Jan Wiśniewski)	353
Rev. Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu (The Image of World, Deity and Man in the Ancient Culture of Mesopotamia and Egypt)</i> (Aleksandra Nalewaj)	355
Abbreviation	361

INHALTSVERZEICHNIS

Philosophie

Paweł Polaczuk, <i>Über die Rationalität des Handelns nach Max Weber</i>	9
Zdzisław Kieliszek, <i>Die Stellung des Menschen in der Natur</i> – <i>ein besonderes Tier</i>	23

Teologie

Mieczysław Mikołajczak, <i>Das Bild des gesellschaftlichen und religiösen Lebens</i> <i>Marias im Evangelium der Kindheit Jesu (Lk 1-2)</i>	51
Dominik Nowak, <i>„Homo Salvandus“ – ein Beitrag zur anthropologischen Theologie</i> <i>des Apostels Paulus</i>	63
Paweł Rabczyński, <i>Die Sorge von Johannes Paul II. um die Priesterseminare.</i> <i>Der Papst in „Hosianum“</i>	81
Adam Wojtczak, <i>Der theologische Sinn des Marientitels „Morgenstern“</i>	93
Tomasz Szyszka, <i>Die evangelisierende Ausprägung von „Instrucción de la orden</i> <i>que se ha de tener en la doctrina de los naturales“ aus dem Jahr 1545,</i> <i>von Bischof Jerónimo de Loaysa aus Lima</i>	117
Jerzy Kostorz, <i>Der Christozentrismus als Prinzip der Katechese im Licht der Bücher</i> <i>Jesus von Nazareth, erster und zweiter Teil, von Papst Benedikt XVI</i>	137
Bogusław Kochaniewicz, <i>Das Konzept des Friedens in der zeitgenössischen</i> <i>Dokumenten des Lehramtes der Kirche</i>	149

Familienstudien

Marek Kluz, <i>Leben und Fruchtbarkeit. Moralische Aspekte natürlicher Methoden</i> <i>der Familienplanung</i>	163
Barbara Rozen, <i>Die Identitätsgestaltung des Kindes mit den Geistesstörungen</i> <i>im erzieherischen Prozess (Teil 2)</i>	179
Janusz Szulist, <i>Die materiellen Güter im Dienst des Menschen – theologische</i> <i>Interpretation der wirtschaftlichen Funktion der Familie</i>	197

Recht

Anna Korzeniewska-Lasota, <i>Bereich der Gesinnungs- und Glaubensfreiheit</i>	211
Piotr Duksa, Małgorzata Tomkiewicz, <i>Lehrer als Amtsträger?</i> <i>Schutz- und Verantwortungsumfang von Lehrern im polnischen Strafrecht</i>	227
Magdalena Sitek, <i>Die Reformen der Institutionen und Einrichtungen</i> <i>der Europäischen Union im Lichte des Vertrags von Lissabon</i>	249

Geschichte

Wojciech Zawadzki, <i>Justine Dargel (1860–1926). Aus der Geschichte einer ermländischen Sekte</i>	263
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, <i>Eine Glosse zu den Rätseln vom Aldhelm von Sherborn</i>	275
Maria Piechocka-Kłos, <i>Die universalen Konzilien in der Zeit des späten römischen Kaiserreiches (IV–VI Jhd)</i>	291
Olga Cyrek, <i>Frühes Mönchtum und seine Beziehung zur bischöflichen und päpstlichen Macht</i>	307
Marian Machinek MSF, <i>Lebensunwertes leben? Eine kurzgeschichte der Euthanasie</i>	325

Berichte

Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Das Marienseminar „Die Gottesmutter in Glauben, Kultus, Theologie und Kunst. Die lokale und universale Perspektive“</i>	339
Zdzisław Kieliszek, <i>Die elften interdisziplinären Tage, „Ritus: von Ethnologie bis Theologie“</i>	341
Stanisław Kozakiewicz, <i>Die Konferenzen und Symposien im Institut der christlichen Kultur in Olsztyn</i>	345
Michał Tunkiewicz, <i>Konferenz „Die Einstellungen und Familienwerte der Jugend. Chancen und Bedrohungen“</i>	348

Rezensionen

Adam Bielinowicz, <i>Katechizacja w diecezji i archidiecezji warmińskiej w latach 1945–2005 (Der Religionsunterricht im Bistum und Erzbistum von Ermland (1945–2005))</i> (Piotr Duksa)	351
Ambrozja Kalinowska, <i>Rok jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki Matki Jadwigi Józefy Kuleszy OSB w Zgromadzeniu Sióstr Benedyktynek Misjonarek 2006/2007. Materiały i studia (Das Jubiläumsjahr des 75. Todestages von der Gründerin Mutter Hedwig Józefa Kulesza OSB in der Ordensgemeinschaft von den Benediktinerschwestern 2006/2007. Materialien und Studien)</i> (Jan Wiśniewski)	353
Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu (Das Bild von Welt, Gottheit und Mensch in der Kultur vom altertümlichen Mesopotamien und Ägypten)</i> (Aleksandra Nalewaj)	355
Abkürzungsverzeichnis	361

Paweł Polaczuk
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

O racjonalności działania w ujęciu Maksa Webera

Słowa kluczowe: racjonalność, działanie, środek, cel społeczny, typ idealny/typ czysty.

Key words: Rationality, Action, Purpose, Means, Social Objective, Perfect Type/Clean Type.

Schlüsselworte: Rationalität, Handeln, Mittel, Zweck, sozial, Idealtypen/reine Typen.

Rekonstrukcja Weberowskiego ujęcia racjonalności działania wymaga odwołania się w pierwszej kolejności do fragmentów *Podstawowych kategorii socjologicznych* ze zbioru *Gospodarka i społeczeństwo*¹. Tam bowiem Weber definiuje ogólne pojęcie działania, przedstawia jego typologię, wskazuje, co rozumie pod pojęciem działania społecznego i wreszcie, rozważa w tym kontekście pojęcie racjonalności. Drugim źródłem ustaleń w tym zakresie będą wywody Webera zamieszczone w *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*².

Weber definiuje działanie jako ludzkie zachowanie, „jeśli i o ile działający [...] wiąże z nim pewien subiektywny [i intencjonalny – P.P.] sens”³, który na gruncie empirycznych nauk o działaniu (historii i socjologii rozumiejącej) jest ustalany w czystych typach idealnych działania. Pojęcie działania jest zatem ambiwalentne, jeśli idzie o jego przedmiot, zaś jego specyfika wiązać się będzie z metodą tworzenia typów idealnych działania⁴.

W *Podstawowych kategoriach socjologicznych* Weber przedstawia cztery typy działania: celowo racjonalne, wartościowo racjonalne, charyzmatyczne

¹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. i wstępem opatrzyła D. Lachowska, Warszawa 2002.

² Idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Fünfte, erneut durchgesehene Auflage, Tübingen 1982.

³ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 6.

⁴ Por. F. Maier, *Zur Herrschaftslogik des sozialen Handelns: eine kritische Rekonstruktion von Max Webers Gesellschaftstheorie*, Königstein/Ts. 1982, s. 21.

(emocjonalne) i tradycyjne. Spośród wymienionych szczególnie rolę odgrywa to pierwsze – przez wzgląd na powiązanie z nim pojęcia racjonalności. Dlatego też temu typowi działania poświęcimy pierwszą część rozważań.

Działaniem celowo racjonalnym Weber nazywa takie działanie, w którym działający orientuje się na „cel, środki i skutki uboczne oraz rozważa przy tym racjonalnie środki w odniesieniu do celów, jak i w odniesieniu do skutków ubocznych, podobnie jak możliwe różne cele”⁵. Działający działa zatem w sposób instrumentalny. Dodajmy, że tak też zdaje się myśleć, skoro „kalkuluje” środki z uwagi na cel. „W każdym razie – powiada dalej Weber – działający nie działa ani w sposób afektywny, ani tradycyjny”⁶. W działaniu celowo racjonalnym mogą natomiast wystąpić elementy zachowania wartościowo racjonalnego. Takim elementem będzie rozstrzygnięcie dotyczące konkurujących, względnie kolidujących ze sobą wartości. Odnotować należy, że mimo doboru środków z uwagi na cel, działanie to będzie cechować orientacja na wartości.

Zarysowana charakterystyka działania celowo racjonalnego nie jest jednak zupełna. Oto bowiem Weber przyjmuje, że działanie tego typu w jego modelowej postaci – jako „absolutna racjonalność celowa” – jest konstruktem zrozumiałym w sposób racjonalny. Zrozumieć w sposób racjonalny to tyle, co pojąć intelektualnie sens w sposób całkowicie jednoznaczny, który staje się przez to w pełni oczywisty. Rozumienie to, inaczej niż biologiczne pojmowanie, odnosi się do takich struktur sensu, których wzajemne stosunki mają charakter matematyczny i logiczny. Weberowskie wyjaśnienie istoty matematycznego i logicznego charakteru wspomnianych relacji, którego wyrazem zdaje się być wspomniana kalkulacja, wyczerpuje się w trzech przykładach: przywołania w argumentacji twierdzenia Pitagorasa, działania matematycznego i wreszcie właściwie przeprowadzonego wnioskowania logicznego. W przypadku działania celowo racjonalnego, w którym dedukujemy środki ze znanych nam faktów i celów, będziemy mieć do czynienia z analogicznymi strukturami sensu, opierającymi się na kategoriach celu i środka. Z tego też powodu działanie celowo racjonalne zrozumieć możemy intelektualnie w sposób podobny do tego, jak wspomniane struktury sensu o pierwotnie logicznym bądź matematycznym charakterze, które są całkowicie i jednoznacznie intelektualnie zrozumiałe. Działanie celowo racjonalne jako struktura sensu o analogicznym do matematycznego i logicznego charakterze będzie dla nas nie tyle całkowicie jednoznaczne, co dostatecznie oczywiste w tym oto sensie, że struktury takie jeste-

⁵ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 19.

⁶ *Ibidem*.

śmy w stanie naśladowczo przeżyć. Osiągniemy wówczas najwyższy możliwy stopień oczywistości, jaki jest w pełni możliwy jedynie w pierwotnie logicznych i matematycznych strukturach sensu. Działanie celowo racjonalne pozwala zatem zrozumieć realne działanie ludzkie⁷ w sposób możliwie racjonalny. Jeśli trafnie interpretujemy rozumowanie Webera, naśladowcze przeżycie prowadzi do ustalenia irracjonalnych motywów, którymi kierują się działający i błędów („odchyleń”), które dopełniają⁸.

Dodajmy, że autor ten wyróżnia rozumienie bezpośrednie i motywacyjne, przy czym jedynie drugi z typów stanowi przypadek rozumienia właściwego z perspektywy Weberowskiego programu socjologii rozumiejącej. Wyjaśniając różnicę między tymi typami rozumienia, Weber odwołuje się do przykładów działań, które mają charakter instrumentalny. Mowa tu o takich działaniach, jak liczenie czy rąbanie drzewa⁹. Dotyczą one „elementarnych procesów pracy”, w których bezpośredni cel podejmowanych działań zbiega się z ich rezultatem¹⁰, którego wystąpienie można naocznie stwierdzić. W tym też sensie możliwe jest bezpośrednie rozumienie takich działań. Jednak właściwy sens, pochodny wobec rezultatu cel, wykracza poza obserwowalny przebieg składających się na te działania czynności oraz ich skutki¹¹. Przedstawia się on dopiero w określonym kontekście, który tworzą materialne i społeczne warunki określające sytuację działającego¹². Tak też liczenie może być związane z „kupiecką kalkulacją, naukowym dowodzeniem, technicznymi obliczeniami lub innym działaniem stanowiącym kontekst”¹³. Wspomniane warunki są postawą hipotezy dotyczącej subiektywnego sensu określonego działania. Badacz, który ją formułuje, idealizuje owe warunki tak, by umożliwiły one optymalnie racjonalne zachowanie¹⁴. Ujmuje je następnie w jednoznacznym typie idealnym¹⁵ jako racjonalne struktury sensu, do których przynależy bezpośrednio rozumiałe działanie. Weber określa rozumienie tych struktur mianem motywacyjnego i uznaje za wyjaśnienie faktycznego przebiegu działania¹⁶. Dodajmy, że w świetle idealno typowych struktur sensu działanie może przedstawiać się jako irracjonalne, względnie – uchodzić za racjonalne. Weber myśląc odnosi do tych przypadków pojęcia racjonalnego i irracjonalnego rozumienia motywacyjnego.

⁷ Ibidem, s. 7.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 8.

¹⁰ F. Maier, *Zur Herrschaftslogik des sozialen Handelns*, s. 23.

¹¹ Ibidem, s. 24.

¹² Ibidem, s. 23–24.

¹³ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 8.

¹⁴ F. Maier, *Zur Herrschaftslogik des sozialen Handelns*, s. 24.

¹⁵ Ibidem s. 23–24.

¹⁶ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 9.

Tak też, gdy górę będą brały afekty, np. urażona próżność, rozumienie motywacyjne będzie mieć charakter irracjonalny, jako że irracjonalny charakter mają afekty i działanie w afekcie. Jeśli zaś idealno typowa struktura sensu wskazuje na racjonalność motywu działania (np. strzelający działał na rozkaz), rozumienie motywacyjne będzie racjonalne.

Podsumowując powyższe rozważania należy przyjąć, że Weber wiąże działanie oparte na kalkulacji środków z uwagi na cel z pojęciem racjonalności. Takie też jest integralnie z nim związane myślenie działającego. W typie działania celowo racjonalnego dopatruje się on bowiem struktur sensu analogicznych do takich jak matematyczno-logiczne. Umożliwiają one racjonalne bądź irracjonalne rozumienie motywacyjne działań realnych. Weber wyraźnie przeciwstawia działanie celowo racjonalne działaniu tradycyjnemu oraz afektywnemu. Stwierdza, że działania tradycyjne i charyzmatyczne „bliskie są procesom, które pojąć można wyłącznie biologicznie”¹⁷. Nie zawierają one zatem struktur sensu analogicznych do matematyczno-logicznych i nie są przez to jako takie zrozumiałe intelektualnie. Należy je traktować jako odchylenia od konstruktów czysto celowo racjonalnego przebiegu¹⁸ działania, które są zrozumiałe na tle idealno typowo racjonalnych struktur sensu. Owe struktury sensu tworzą kontekst umożliwiający przejście od rozumienia bezpośredniego do interesującego z perspektywy socjologii rozumiejącej rozumienia motywacyjnego.

W świetle dotychczasowych rozważań przeciwieństwem typu działania racjonalnego, opartego na kalkulacji środków z uwagi na cel, są działania afektywne i tradycyjne. Są one irracjonalne i to irracjonalne w sposób jednoznaczny, skoro stanowią bezpośrednie przeciwieństwo typu działania racjonalnego. Rodzi się natomiast pytanie o typ działania wartościowo racjonalnego, które – jak wynika z przytoczonego poglądu Webera – może być elementem działania celowo racjonalnego.

W literaturze przedmiotu podkreśla się w tym kontekście, że wyeksponowanie działania celowo racjonalnego kryje określone zamierzenie metodyczne i stanowisko Webera w odniesieniu do działania wartościowo racjonalnego interpretować należy w kontekście owego zamierzenia. Sprowadza się ono do uczynienia z działania tego typu celowo racjonalnego najwyższego wzorca konstrukcji metodologicznych¹⁹ socjologii rozumiejącej. Zamiar ten, acz w ograniczonym do pojęcia rozumienia zakresie, wykazaliśmy na podstawie dotychczasowych rozważań. Stwierdziliśmy, że na potrzeby uzasadnienia

¹⁷ Ibidem, s. 14.

¹⁸ Ibidem, s. 8.

¹⁹ L. Nagl, *Gesellschaft und Autonomie. Historisch-systematische Studien zur Entwicklung der Sozialtheorie von Hegel bis Habermas*, Wien 1983, s. 135.

wspomnianego zamierzenia Weber „trywializuje” działania innego typu niż celowo racjonalne²⁰. Schemat tego rozumowania widoczny jest w tym fragmencie *Podstawowych kategorii socjologicznych*, w którym Weber zauważa, że z działaniem wartościowo racjonalnym mamy do czynienia wówczas, gdy ktoś „bez względu na dające się przewidzieć następstwa, działa w myśl swego przekonania o tym, co nakazuje obowiązek, godność, piękno, religijne wskazanie, cześć czy też doniosłość jakiejś sprawy jakiegokolwiek rodzaju”²¹. W zacytowanym zdaniu dostrzec można ślad imperatywu kategorycznego w postaci „kategorycznego samo zobowiązania”, które Weber czyni przedmiotem krytyki. Dowodzi bowiem, że kategoryczne samozobowiązanie ma charakter jednostkowy, nie zaś powszechny i autonomiczny²². Jest tak przez wzgląd na irracjonalny charakter wartości. Weber neguje ich rozumowy charakter²³, określając je wprawdzie mianem „przykazań”, względnie „wymagań”²⁴. Stwierdza ponadto, że jedynie działający uznaje je za wiążące²⁵. Jeśli trafnie odczytujemy sens tego twierdzenia, wartości leżące u podstaw działania wartościowo racjonalnego są niedostępne naśladowczemu przeżyciu. Nie mogą być one zrozumiałe i w tym także sensie są irracjonalne, podobnie jak zorientowane na nie działanie. Można je pojąć intelektualnie (zrozumieć) jedynie niekiedy i to w stopniu dalece mniejszym od tego, na jaki pozwalają obecne w działaniu celowo racjonalnym struktury sensu.

Zacytowany powyżej fragment *Podstawowych kategorii socjologicznych* daje także asumpt do sformułowania poglądu, że Weber nadaje refleksji aksjologicznej wymiar arbitralny. Chodzi tu przy tym nie tylko o sposób zorientowania działającego na wartości (kategoryczne samozobowiązanie), lecz także o wybór tychże wartości, oparty na subiektywnym, a przez to arbitralnym „przekonaniu” działającego. Arbitralność tę wzmacnia traktowanie działania opartego na samozobowiązaniu jako swoistego zaślepienia. Weber wiąże bowiem kategoryczność samozobowiązania z brakiem rozważenia następstw działania²⁶. W tym sensie właściwej działaniu celowo racjonalnemu kalkulacji celów przeciwstawiona zostaje ignorancja co do następstw działania zorientowanego na realizację wartości. Relacja ta ma charakter równie negatywny jak analogiczna relacja kalkulacji środków względem samozobowiązania²⁷. Do-

²⁰ Ibidem, s. 138.

²¹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 19.

²² L. Nagl, *Gesellschaft und Autonomie*, s. 138–139.

²³ Ibidem, s. 138.

²⁴ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 19.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ L. Nagl, *Gesellschaft und Autonomie*, s. 138–139.

dajmy, że irracjonalność działania wartościowo racjonalnego będzie w konkretnych przypadkach stopniowalna. W najwyższym stopniu irracjonalne będzie działanie, w którym wartościom nadaje się charakter absolutny. Działający postępuje wówczas bezwarunkowo w takim oto sensie, że nie bierze pod uwagę następstw swojego działania²⁸.

Z powyższego wynika, że Weber dokonuje segmentacji typów działania na dwie jednoznaczne formy²⁹. Wyróżnia działania racjonalne, oparte na kalkulacji środków z uwagi na cel, oraz działania typu irracjonalnego: charyzmatyczne, tradycyjne oraz wartościowo racjonalne. Podkreślmy, że są to ujęcia czyste, idealne, które nie stanowią rzeczywistego odwzorowania ich przebiegu, ale jednoznaczność wspomnianych form umożliwia analizę i rozumienie konkretnego działania.

Dotychczasowe rozważania poświęciliśmy typom idealnym, dla których istnieją dwie formy działań: racjonalne i irracjonalne. Weber konstruuje także typy idealne działania społecznego. Są one oparte na rozważanym dotychczas ogólnym pojęciu działania i ogólnych typach działania³⁰, jak również zorientowane z punktu widzenia sensu na stanowiące zewnętrzny przejaw działania³¹ zachowania innych³². Swoją aktualność zachowują zatem poczynione na wstępie uwagi dotyczące specyfiki pojęcia działania, która – jak podkreśliliśmy – ma swoje źródło w metodzie tworzenia typów idealnych. Należy wszak zastrzec, że na gruncie typów działania społecznego silniej akcentowana jest struktura subiektywnego odniesienia do zachowań innych, która jest rozstrzygająca dla sensowności działania społecznego³³. Uwzględniając powyższe, warto w tym miejscu zastanowić się nad swoistością metody tworzenia typów idealnych działania społecznego.

Historyczno-porównawcza analiza wspomnianych typów idealnych działania społecznego, która umożliwiła zarysowanie swoistości metody ich tworzenia, pozwala wychwycić następujące prawidłowości. Oto wyodrębniane przez Webera typy idealne opierają się, oprócz cech konstytutywnych dla danego typu, na określonym zbiorze cech zorientowanych na uspołecznienie działania³⁴. Liczba i doniosłość cech tego typu nie jest stała. W toku analizowanych przez Webera przeobrażeń wyłaniają się takie typy działania społecz-

²⁸ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 19.

²⁹ Ibidem, s. 16.

³⁰ Ibidem, s. 17: „Jak każde działanie, także działanie społeczne może być określone 1) celoworacjonalnie [...], 2) wartościoworacjonalnie [...], 3) afektywnie [...], 4) tradycyjnie [...]”.

³¹ F. Maier, *Zur Herrschaftslogik des sozialen Handelns*, s. 22.

³² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 17.

³³ Por. F. Maier, *Zur Herrschaftslogik des sozialen Handelns*, s. 21–22.

³⁴ S. Kalberg, *Max Weber lesen*, Bielefeld 2006, s. 53.

nego, w których z jednej strony wzrasta liczba i doniosłość cech świadczących o społecznym zorientowaniu działania, z drugiej zmniejsza się liczba i doniosłość cech sprzecznych z konstruktem działania celowo racjonalnego. W istocie chodzi tu o racjonalizację działania, tj. o zastępowanie podporządkowania się zwyczajowi, afektowi czy wartościom planowym dostosowaniem się do własnych interesów gospodarczych³⁵. Na gruncie socjologii rozumiejącej działanie przez wzgląd na własne, subiektywne interesy tego typu uchodzi za najbardziej zracjonalizowaną postać działania społecznego. Kreuje ono racjonalnie zrozumiałe struktury sensu, najbliższe strukturom matematyczno-logicznym.

Uwaga ta zyskuje szczególnie doniosłe znaczenie na gruncie wątpliwości interpretacyjnych związanych z relacją racjonalności działania i tzw. racjonalności systemowej³⁶. Weber przedstawia bowiem racjonalność także jako właściwość porządków społecznych, takich jak gospodarka czy panowanie, ujętych w pojęcia idealno typowe³⁷. Zaanonsowana wątpliwość dotyczy pytania o relację konstruktów działania racjonalnego względem wspomnianych typów idealnych. Drugi problem sprowadzić można do pytania, jak dalece racjonalność działania staje się czynnikiem kształtującym wspomniane porządki?

Zacznijmy od wyjaśnienia, w jaki sposób Weber koncytuje racjonalizację systemową, czyli taką, która prowadzi do wykształcenia się racjonalnych porządków społecznych. Istotne będzie także pokazanie ogólnej korespondencji między tymi dwiema racjonalnościami.

W literaturze przedmiotu podkreśla się, że Weber przedstawia trwający od XVIII w. proces racjonalizacji w dwóch wymiarach: kulturowym i społecznym. W szerokim znaczeniu pojęcie racjonalizacji jest procesem instytucjonalizacji i motywacyjnego zakorzenienia kulturowo rozwiniętych struktur świadomości powstałych z rozpadu religijnego i metafizycznego obrazu świata (odczarowania). Sensotwórcza jedność ideowa tradycyjnej struktury świadomości działających (jednego obrazu świata) ulega zróżnicowaniu na sfery wartości (idei), takie jak prawo, sztuka, nauka czy moralność. Weber jest przekonany, że instytucjonalizacja tych sfer, stanowiących owe kulturowo rozwinięte struktury świadomości, jest wynikiem kierowania się przez działających interesami materialnymi oraz takimi, które związane są z chęcią posiadania dóbr niematerialnych. Synteza tych interesów z wartościami (ideami) w działaniu społecznym prowadzi do wykształcenia się wspomnianych porządków społecznych. W tym też sensie racjonalizacja materializuje się najpierw w wymiarze kulturowym.

³⁵ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 22–23.

³⁶ M. Hennen, *Krise der Rationalität – Dilemma der Soziologie. Zur kritischen Rezeption Max Webers*, Stuttgart 1976, s. 14.

³⁷ Autor określa ten wymiar racjonalności mianem racjonalności systemowej – ibidem, s. 15.

Powstały potencjał racjonalizacyjny stanowi źródło nowoczesnych struktur świadomości instytucjonalizowanych na płaszczyźnie społecznej w postaci racjonalnych porządków społecznych, których ucieleśnieniem jest nowoczesna gospodarka i oparte na biurokracji państwo³⁸. W tych porządkach działający kieruje się interesami gospodarczymi, o czym wspomnieliśmy w dotychczasowych rozważaniach. Racjonalizacja działania koresponduje zatem na poziomie ogólnym z przebiegiem racjonalizacji systemowej. Nie rozstrzyga to wszak wątpliwości, których dotyczy wcześniej postawione pytanie.

Podjmując próbę udzielenia odpowiedzi, przypomnieć należy, że program socjologii rozumiejącej Webera zakłada analizę zachowań grup społecznych czy zjawisk przez pryzmat jednostkowego działania społecznego³⁹. Jest ono przedmiotem badań historii i socjologii rozumiejącej. Weber wyjaśnia bowiem, że w postulowanym przez niego podejściu nie istnieją „działające osoby zbiorowe”, takie jak państwo czy naród. Na gruncie nauk empirycznych o działaniu są one traktowane jako „pewien szczególny przebieg faktycznego (lub traktowanego jako możliwe) działania społecznego jednostek”⁴⁰. Dlatego analizy porównawczo-historyczne Webera skupiają się na pokazaniu, gdzie wystąpią elementy idealno typowych postaci działania społecznego. W tym celu dokonuje on wyboru jedynie tych sfer czy fragmentów rzeczywistości, w których działanie staje się działaniem społecznym. W rezultacie dowodzi, że to przede wszystkim działanie społeczne prowadzi do wyłonienia takich porządków, jak prawo, gospodarka, religia czy panowanie oraz określonych związków natury uniwersalnej, jak rodzina czy ród⁴¹. Przyjmuje założenie, zgodnie z którym ludzka aktywność kształtuje otaczającą rzeczywistość w duchu wolności, zatem przenika do wszelkich sfer rzeczywistości. Ponieważ jednak Weber nie bada jej całokształtu, w literaturze przedmiotu stwierdza się, że założenie to realizuje w ten sposób, że w porządkach wyodrębnionych zgodnie z kryterium społecznego zorientowania działania identyfikuje zjawiska czy problemy dla nich wspólne. Za przykład posłużyć może uznane za typowe dla religii poszukiwanie wyjaśnienia i pocieszenia w cierpieniu, nieszczęściu i nędzy, do których Weber powraca z innej perspektywy w analizie porządków panowania, rozważając motywy, dla których okazywane jest w nich posłuszeń-

³⁸ L. Meyer, *Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2005, s. 49–52. Dodać należy, że wykształcenie się nowoczesnej gospodarki i państwa tworzy pojęcie racjonalizacji w węższym znaczeniu.

³⁹ Por. *Uwagi dotyczące różnic między neokantowskim programem socjologii rozumiejącej a francuską socjologią strukturalistyczną Durkheima*, w: *ibidem*, s. 46–48.

⁴⁰ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 11–12.

⁴¹ S. Kalberg, *Max Weber lessen*, s. 52–53.

stwo. W ten sposób racjonalne działanie kreuje rzeczywistość o tym charakterze⁴². Zatem każdy z typów idealnych działania społecznego będzie miał potencjał kształtowania zarówno poszczególnych porządków rzeczywistości społeczno-kulturowej, jak i jej całokształtu. W konsekwencji należałoby przyjąć, że pojęcia idealno typowe działania społecznego tworzone są poprzez odniesienie do racjonalności w wymiarze systemowym. Racjonalność systemowa tworzy także pewien kontekst, który ułatwia rozumienie czystego typu działania społecznego⁴³. Już w tym zarysie, odnoszącym się do metody rekonstrukcji racjonalnych porządków społecznych, widoczna jest autonomizacja pojęcia racjonalizacji systemowej, której dotyczy drugie z postawionych pytań.

Szersze spojrzenie na wyrażoną w pytaniu wątpliwość wymaga przytoczenia uwag Webera sformułowanych we fragmentach *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*⁴⁴, a odnoszących się do konsekwencji racjonalizacji systemowej. Weber rozpatruje je z perspektywy działających. Według niego sposób funkcjonowania racjonalnych porządków społecznych, których ucieleśnieniem jest biurokracja i kapitalizm, można przewidzieć tak, jak przewiduje się działanie maszyny i działać w myśl sensu określonego porządku⁴⁵. To twierdzenie prowadzi do dwóch wniosków, które mają konsekwencje o doniosłym charakterze.

Po pierwsze, interpretatorzy przytoczonego fragmentu rozważań Webera podkreślają, że rezultatem racjonalizacji systemowej jest przekonanie o racjonalności warunków życia, tzn. że warunki te są ludzkimi artefaktami tworzonymi, poznawalnymi i kontrolowanymi w sposób racjonalny. Racjonalność systemowa niesie także przekonanie, że ludzkim zachowaniem kierują określone reguły⁴⁶. Odsłania się w tym kontekście nowy wymiar tego aspektu racjonalności samego działania, jakim jest racjonalność myślenia. Jej przejawem jest ludzka zdolność dostosowania się do porządków racjonalnych systemowo⁴⁷. W tym sensie podmioty działające tak też „myślą”, tj. przyjmują taką właśnie

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 53.

⁴⁴ Por. R. Sackmann, *Herrschaft, Rationalisierung und Individualisierung. Reformulierung und Kritik der Herrschafts- und Rationalisierungstheorie Max Webers*, Frankfurt am Main–Berlin–New York–Paris 1990, s. 61. W przytoczonym fragmencie *Gospodarki i społeczeństwa* Weber stwierdza, że pojęcie racjonalizacji działania jest wieloznaczne. Sackmann zwraca uwagę na związane z tą uwagą odesłanie do dalszej części rozważań. Problem wieloznaczności racjonalizacji działania nie znajduje jednak rozstrzygnięcia w *Podstawowych kategoriach socjologicznych*.

⁴⁵ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze*, s. 325: „Das Zusammenwirken von Maschinenteilen z.B. erfolgt ganz in dem gleichen *logischen* Sinne nach »menschlich gesetzten Regeln« wie das Zusammenwirken gewaltsam zusammengesperrter Zugpferde oder Sklaven oder endlich – dasjenige »freier« menschlicher Arbeiter in einer Fabrik”. Por. także M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, s. 24.

⁴⁶ R. Sackmann, *Herrschaft*, s. 61.

⁴⁷ M. Hennen, *Krise der Rationalität*, s. 17.

perspektywę w ocenie działania swojego i innych bądź też w ocenie zjawisk. Na gruncie rozważań Webera ten wymiar racjonalności myślenia zdaje się być tak mocno powiązany z racjonalnością działania, że kreuje racjonalny tryb życia⁴⁸.

Po drugie, jakkolwiek racjonalność działania nie jest dla Webera celem samym w sobie (stąd jego „porządkująca rola” wewnątrz rozważanych struktur społecznych⁴⁹), to zrjonalizowana systemowo postać porządków społecznych autonomizuje się względem działania. Problem bowiem w tym, że z perspektywy działających racjonalizacja oznacza utratę wolności (element przystosowania) i postępuje dalej, niejako samoistnie, wewnątrz wspomnianych porządków. Ich dalsze przeobrażenia mają przy tym charakter nierównoległy, niesynchroniczny, co nieuchronnie musi oznaczać marginalizujące działania społeczne napięcia między nimi⁵⁰. Za postawioną tezę przemawia założeniowy charakter twierdzenia, w myśl którego działanie ludzkie kształtuje w duchu wolności rzeczywistość społeczno-kulturową oraz ta oto okoliczność, że w Weberowskim idealno typowym ujęciu Okcydentu jako określonej formacji kulturowej to właśnie racjonalność stanowi tę jej cechę, która wyróżnia Okcydent spośród innych formacji kulturowych. Twierdzi się nawet, że racjonalność jako cecha separuje kulturę Okcydentu od innych „systemów” (społecznych)⁵¹.

⁴⁸ Ibidem, s. 16.

⁴⁹ Ibidem, s. 16–17. Twierdzenie, zgodnie z którym działanie racjonalne pełni rolę porządkującą, należy rozumieć w ten sposób, że działanie celowo racjonalne porządkuje otaczającą działającego rzeczywistość empiryczną do postaci przedstawiającej się jako określona struktura, względnie – do takiej postaci pozwala uporządkować rzeczywistość. Działający jest przecież przekonany, że ludzkim działaniem kierują określone reguły. Odmiennie uzasadnienie formuluje Hennen, ale jego wyjaśnienie wymaga odniesienia się do twierdzenia o heteronomicznym kontinuum, tj. o nieskończonej różnorodności całości kształtu rzeczywistości oraz każdego pojedynczego przedmiotu, do którego kieruje się nasze poznanie. Racjonalne działanie miałoby jakoby owe heteronomiczne kontinuum racjonalizować, tj. nadawać rzeczywistości z woli działającego postać określonej struktury. Hennen głosi zatem, że działający staje wobec nieskończonej różnorodnej rzeczywistości i nadaje jej swoim racjonalnym działaniem postać określaną tu mianem struktury, względnie – ów probierz racjonalności pozwala działającemu nadać otaczającą go rzeczywistości postać immanentnie racjonalnej struktury. Twierdzenie to uznać należy w takiej postaci za błędne, jeśli przyjmuje się jako jego podstawę, że Weber traktuje tezę o heteronomicznym kontinuum jako empiryczną. Tymczasem nie jest to stwierdzenie faktu, lecz założenie epistemologiczne recypowane od Heinricha Rickerta. Sam Rickert traktuje je jako swoiste, bezpośrednie przekonanie poprzedzające dyskursywne poznanie. Pozwala ono zbudować teorię poznania i odeprzeć zarzut uczynienia jej podstawą pojęcia będącego wytworem naukowego poznania. Musielibyśmy zatem uznać, że podmiot teoriopoznawczy jest podmiotem działającym w strukturach sensu, o których mowa w *Podstawowych kategoriach socjologicznych*, co jest niedorzecznością. Faktem jest wszak, że Weber sporo miejsca w swoich rozważaniach poświęca rzeczywistości także w jej realnym wymiarze, zatem takim, jak działanie. Por. także P.-U. Merz, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Würzburg 1990, s. 78–79; H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlicher Begriffsbildung: eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, dritte und vierte verbesserte und ergänzte Auflage, Tübingen 1921, s. 28–29.

⁵⁰ F. Maier, *Zur Herrschaftslogik des sozialen Handelns*, s. 53.

⁵¹ M. Hennen, *Krise der Rationalität*, s. 14–15.

Sam Weber dostrzega problematyczność przedstawionego ujęcia racjonalności⁵², w myśl którego funkcjonowanie racjonalnych porządków społecznych wykazuje podobieństwa do działania maszyny. W jego rozważaniach subiektywne przekonanie o nieograniczonej możliwości zmiany, do której doprowadzić może działanie równych sobie ludzi, wyraźnie zbiega się z wysokim stopniem „obiektywizacji” rzeczywistości⁵³. Rzeczywistość, której zmiany przedstawiają się jako możliwe, jest bowiem w wysokim stopniu zmechanizowana⁵⁴ i w tym sensie jej kształt i charakter zachodzących w niej zmian są w dużym stopniu niezależne od działania. Jakkolwiek zatem to ludzkie działanie kształtuje rzeczywistość społeczno-kulturową, przypisanie cechy racjonalności jej kluczowym fragmentom oznaczać musi autonomizację racjonalności jako cechy systemu i to autonomizację postępującą, jeśli zważyć, że w wywodach Webera nie ma dla niej alternatywy⁵⁵. Innymi słowy, na gruncie Weberowskich ujęć idealno typowych racjonalność systemowa sprowadzona do postaci racjonalności formalnej stanowi wyłączną postać racjonalności w kulturze Okcydentu. Dodajmy, że nie sposób określić stopnia organizacji rzeczywistości, po osiągnięciu którego system samoczynnie reprodukuje racjonalność działającego, stając się samoistnym źródłem sensu. Jest tak choćby przez wzgląd na możliwość różnego zaawansowania tego procesu w różnych porządkach społecznych. Przyjąć można, że racjonalizacja dotyczy kluczowych sfer rzeczywistości społeczno-kulturowej formacji określanej mianem kultury zachodniej w XX w. Taki wniosek wydaje się uprawniony na tle uwag o metodzie tworzenia typów idealnych działania społecznego oraz sposobie prowadzenia przez Webera analiz historyczno-porównawczych.

Podsumowując dotychczasowe rozważania poświęcone racjonalności działania, przyjąć należy, że Weberowskie ogólne pojęcie działania jest ambiwalentne, jeśli idzie o jego przedmiot. Specyfikę działania wydobywa dopiero metoda, którą autor ten stosuje, tworząc idealno typowe pojęcia działania. Okazuje się wówczas, że Weber wiąże z pojęciem racjonalności czyste pojęcie działania celowo racjonalnego w ten sposób, że racjonalnym nazywa on działanie oparte na kalkulacji środków z uwagi na cel. Takie ujęcie działania umożliwia racjonalne bądź irracjonalne rozumienie motywacyjne działań realnych. Typ działania celowo racjonalnego stanowi także podstawę konstruktów działania społecznego (typów idealnych działania społecznego). Przyjęta przez Webera metoda ich tworzenia dowodzi racjonalizacji działania, z którą kore-

⁵² R. Sackmann, *Herrschaft*, s. 61.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Por. M. Hennen, *Krise der Rationalität*, s. 16.

spoduje racjonalizacja systemowa. Pojawia się w nich nowy wymiar przynależnej do racjonalności działania racjonalności myślenia, tj. ocena działania (swojego i innych) z perspektywy racjonalności systemowej. Na gruncie wywodów Webera odnotować należy także zarysowane wątpliwości interpretacyjne związane z relacją racjonalizacji działania do racjonalizacji systemowej. Pokazuje się autonomizacja tej ostatniej, choć Weber nie rozstrzyga związków z tym procesem wątpliwości. Kierunek racjonalizacji systemowej i jej bezalternatywność pozwalają przyjąć, że wytwór działania racjonalnego odrywa się od niego (marginalizacja działania) i przestaje reprodukować, przynajmniej w kluczowych sferach aktywności ludzkiej, sensy kreowane działaniem ludzkim. Przyjąć należałoby zatem, że konstrukt działania społecznego redukuje się w relacji z autonomiczną racjonalnością systemową do działania celowo racjonalnego.

ABOUT THE RATIONALITY OF ACTING IN MAX WEBER'S THEORY

(SUMMARY)

The article concerns the rationality of acting in Max Weber's theory of action. The taken attempt of reconstruction of the relation between action and the rationality refers to general types of action and of types of public action. The following regularities of Weber of the presentation are becoming apparent: first, special significance of action of the intentional-rational type, so which is based on the calculation of means because of the purpose. Such action contains structures of the meaning analogous to mathematical-logical what understanding real action enables. Action of the intentional-rational type constitutes the construct on which types of public action are relying. Weber is increasing meaning of intentional-rational elements in these types of action (is rationalizing them) and the number and the significance of trademarks proving about public directing action. This way contemplated clean types of public action constitute the foundation for the rationality of the social orders. Until the end however thinking of the structure covered with drawings here is showing that the system rationality is reducing public informing acting, getting it for rational action because of the purpose.

ÜBER DIE RATIONALITÄT DES HANDELNS NACH MAX WEBER

(ZUSAMMENFASSUNG)

Dieser Aufsatz möchte im Licht der Handlungstheorie von Max Weber einen Einblick in den Zusammenhang zwischen der Rationalität und Handlung anbieten. Die aufgestellten Thesen sind auf allgemeine Handlungstypen, darunter auf das soziale Handeln, eingeschränkt. Trotz all seiner gedanklichen Komplexität ist in der Weber'schen Handlungstheorie folgende konzeptuelle

Grundhaltung sichtbar: eine besondere Bedeutung räumt er dem zweckrationalen Handeln ein, welches eine vom Zweck bedingte Wahl von Mitteln voraussetzt. Dieser Handlungstyp enthält bzw. bringt analoge Deutungsstrukturen wie etwa die Mathematik oder Logik hervor, was das Verstehen von tatsächlichen Handlungen ermöglichen soll. Das zweckrationale Handeln stellt die Grundlage für soziale Handlungstypen dar. Sie werden unter dem zunehmenden Einfluss von zweckrationalen Elementen gestaltet und in diesem Sinne rationalisiert. Mit der Rationalisierung geht die steigende Anzahl von sozialen Fähigkeiten einher. Mit so konzipierten reinen Typen des sozialen Handelns wurde es Weber möglich, seine Handlungstheorie mit den Thesen über die im Zuge der Geschichte fortschreitende Rationalisierung gesellschaftlicher Ordnungen zu vereinen. Wenn man allerdings diesen Zusammenhang weiter nachzudenken versucht, stellt sich heraus, dass der Aufstieg von rationalen Gesellschaftsstrukturen die sozialen Fähigkeiten untergräbt.

Ks. Zdzisław Kieliszek
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Pozycja człowieka w przyrodzie – osobliwe zwierzę

Słowa kluczowe: człowiek, przyroda nieożywiona, przyroda ożywiona, ciało, organizm, zwierzę, zachowanie.

Key words: Man, Dead and Living Nature, Body, Organism, Animal, Behaviour.

Schlüsselworte: Mensch, unbelebte und belebte Natur, Körper, Organismus, Tier, Verhalten.

1. Znaczenie pytania o naturę i przeznaczenie człowieka w filozofii

Immanuel Kant zauważył, że wszystkie problemy filozoficzne sprowadzają się mniej lub bardziej bezpośrednio do pytania o to, czym (kim) jest człowiek. Filozof z Królewca uznał na tej podstawie owo pytanie za najważniejsze spośród pytań filozoficznych. Problem człowieka, tzn. jego natury i przeznaczenia, należy więc jego zdaniem przyjąć za leżący w samym centrum zainteresowań filozofii jako takiej¹.

W świetle dziejów ludzkiej myśli trzeba przyznać, że poczynione przez Kanta założenie jest niezwykle trafne. Nie wszyscy spośród filozofów czynią bowiem człowieka bezpośrednim i centralnym przedmiotem zainteresowania swojej refleksji. Można jednak zauważyć, że poszczególne zagadnienia podejmowane przez filozofów nierozzerwalnie wiążą się z kwestiami antropologicznymi. Ponadto proponowane przez myślicieli rozwiązania różnych problemów filozoficznych zawsze skutkują lub wpływają z określonej wizji ludzkiej natury i przeznaczenia człowieka. Trafności Kantowskiego spostrzeżenia nie umniejsza fakt, że wyodrębnianie antropologii jako samodzielnej dyscypliny jest w filozofii praktyką stosunkowo niedawną. Wszak dopiero na przełomie

¹ Zob. I. Kant, *Logika*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 37.

XIX i XX stulecia uświadomiono sobie konieczność skonstruowania odrębnej filozoficznej dyscypliny poświęconej człowiekowi jako takiemu. Owej trafności nie nadwątlą również krytyczna refleksja nad systemowym miejscem antropologii wśród dyscyplin filozoficznych. Chociaż antropologia systemowo wyprzedza wiele dyscyplin filozoficznych, takich jak: etyka, estetyka, filozofia kultury czy też filozofia społeczeństwa, nie jest jednak fundamentalną – tzn. systemowo pierwszą – dyscypliną filozoficzną. Należy ją umieścić kolejno po metafizyce i filozofii przyrody².

Zakres problemów wyznaczonych pytaniem o to, czym (kim) jest człowiek, jest złożony i obszerny. Do najważniejszych zdają się należeć: struktura bytowa człowieka, znaczenie ludzkiej cielesności i duchowości, struktura ludzkiego poznania i działania, natura kultury, natura ludzkiej wolności, człowiek wobec dobra i zła moralnego, relacja między człowiekiem a społecznością, znaczenie religii dla bycia człowiekiem, człowiek jako osoba oraz znaczenie ludzkiej śmierci. Ogromnie bogata jest także literatura z zakresu antropologii filozoficznej. Pozycji, w których omawiana jest ogólnie problematyka filozoficzno-antropologiczna bądź też tylko któreś spośród jej szczegółowych zagadnień, jest tak wiele, że trudno wymienić tutaj nawet najważniejsze³.

2. Współczesna wersja filozoficznego pytania o człowieka

Spośród ogromu zagadnień składających się na problematykę filozoficzno-antropologiczną jednym z najczęściej obecnie dyskutowanych wydaje się być kwestia miejsca człowieka w świecie istot żywych⁴. Ogromny rozwój badań biologicznych, który dokonał się w ostatnich dziesięcioleciach, przyczynił się do zmiany perspektywy spojrzenia na człowieka. Coraz częściej postrzega się człowieka już nie jako istotę partycypującą w rzeczywistości nadprzyrodzonej i przekraczającą świat przyrody, ale tylko jako jeden z wielu jego elementów, tzn. całkowicie i integralnie w niego wtopiony. W ostatnim czasie

² Zob. art. S. Kamińskiego *Z metafizologii człowieka*, który jest metafizologicznym wprowadzeniem do książki M.A. Krapca *Ja-człowiek* (Lublin 1991, s. 11–25). Zob. również A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 2005, s. 31–45.

³ Przykładowy spis literatury antropologiczno-filozoficznej zob. M.A. Krapiec, *Ja-człowiek*, s. 461–492.

⁴ Nie mam w tym miejscu na myśli dyskusji wokół biologicznej systematyki współczesnego człowieka, zwanego w biologii człowiekiem rozumnym (*Homo sapiens*). Od strony biologicznej powszechnie człowieka rozumnego zalicza się do królestwa zwierząt (*Animalia*). Przynależność zaś do niższych jednostek systematycznych określana jest następująco: 1) typ: strunowce (*Chordata*); 2) podtyp: kręgowce (*Vertebrata*); 3) gromada: ssaki (*Mammalia*); 4) podgromada: łożyskowce (*Placentalia*); 5) rząd: naczelnice (*Primates*); 6) rodzina: człowiekowate (*Hominoidea*); 7) rodzaj: człowiek (*Homo*); 8) gatunek: człowiek rozumny (*Homo sapiens*).

właściwie wszystkie ludzkie fenomeny próbuje się wyjaśnić poprzez odwołanie do określonej teorii (hipotezy) biologicznej, np.: płciowość i jej znaczenie, zdolność do agresji i altruizmu, popadanie w depresję, mono- i poligamiczność, życie gospodarczo-polityczne, tworzenie nauki i sztuki czy też religijność. Bardzo często uznaje się, że człowiek jakościowo zupełnie się nie różni od innych istot żywych, a wszelkie różnice mają wyłącznie charakter ilościowy. Sądzi się przy tym, że istnienie owych ilościowych różnic daje się w sposób racjonalnie zadowalający wyjaśnić za pomocą teorii ewolucji, której podstawową tezę jest zachodzenie w przyrodzie procesu prowadzącego na przestrzeni wielu pokoleń do kierunkowych zmian w strukturze świata ożywionego⁵. Można się z wielkim prawdopodobieństwem spodziewać, że również w XXI w. filozoficzno-antropologiczna refleksja będzie stała pod znakiem osiągnięć biologii, która dysponując coraz nowocześniejszymi narzędziami kształtowania biologicznego uposażenia człowieka (np. poprzez modelowanie

⁵ Za prekursora tego typu myślenia o człowieku i świecie powszechnie uznaje się K. Darwina (1809–1882) (choć nie można też zapominać o innych badaczach, którzy swoimi pracami położyli fundamenty pod teorię ewolucji, takich jak: G.L. Buffon (1707–1788), E. Darwin (1731–1802; dziadek K. Darwina), J.B. Lamarck (1744–1829) czy też A.R. Wallace (1823–1913); niezależnie od K. Darwina sformułował koncepcję ewolucji dokonującej się poprzez dobór naturalny)). K. Darwin, zwłaszcza w trzech swoich dziełach: *O powstawaniu gatunków*, *O pochodzeniu człowieka* i *O wyrazie uczuć u zwierząt i ludzi*, wskazał na wspólny mechanizm ewolucji człowieka i innych istot ożywionych, a także na jego podstawie – nie bez pewnych zresztą wątpliwości i obaw – wywiódł ludzkość z form zwierzęcych. Znaczny wpływ na ewolucyjne spojrzenie na rzeczywistość i miejsce w niej człowieka wywarł również H. Spencer (1820–1903), brytyjski filozof i socjolog. W swojej 10-tomowej pracy *Program systemu filozofii syntetycznej* dał on wykład koncepcji, według której wszystkie zjawiska zachodzące w świecie dają się objaśnić teorią ewolucyjnego przekształcania się przyrody. Antropologiczno-filozoficzne koncepcje inspirowane Darwinowsko-Spencerowską teorią ewolucji na przełomie XIX i XX stulecia rozwijali m.in.: L.H. Morgan (1818–1881), T. Huxley (1825–1895), E. Haeckel (1834–1919) oraz L. Hobbouse (1864–1929). Najbardziej obecnie popularnym przedstawicielem myślenia o człowieku i świecie na sposób Darwinowsko-Spencerowski wydaje się być R. Dawkins (ur. 1941), brytyjski zoolog, etolog i publicysta. Kwestię ewolucyjnego wyodrębnienia się człowieka ze świata zwierzęcego i wiele innych z nią związanych podejmuje on w licznych publikacjach, m.in.: *Bóg urojony*, *Fenotyp rozszerzony*, *Dalekosiężny gen*, *Rzeka genów*, *Samolubny gen*, *Ślepy zegarmistrz czyli, jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany* i *Wspinaczka na szczyt nieprawdopodobieństwa*. W podobnym duchu wypowiada się także J. Diamond (ur. 1937), amerykański biolog, biogeograf i filozof. W książce *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem* stara się uzasadnić, że człowiek jest jednym z trzech odmian szympansa (dwie pozostałe to szympans zwyczajny i bonobo) i odsłonić przyczyny, które spowodowały, że człowiek – będący tylko kolejnym dużym ssakiem – stał się dominującym organizmem na Ziemi. W innej swojej publikacji *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczności* J. Diamond próbuje mechanizm biologicznej ewolucji przenieść również na procesy rozwoju ludzkich społeczności. W Darwinowsko-Spencerowskim sposobie rozumienia natury rzeczywistości oraz miejsca człowieka w świecie istot żywych mieści się także spuścizna K. Lorenza (1903–1989), austriackiego lekarza, zoologa i twórcy nowoczesnej etologii. W swoim najbardziej znanym dziele *Tak zwane zło. Naturalna historia agresji* zauważa, że chociaż agresja jest zębna dla poszczególnych osobników, to jednak stanowi motor procesu ewolucyjnego (a w przypadku człowieka również i kulturowego), ponieważ prowadzi do wyselekcjonowania jednostek najbardziej wartościowych.

ludzkiego materiału genetycznego) będzie chciała wyznaczać nowe drogi rozwoju ludzkości⁶.

Z uwagi na coraz bardziej dominujące we współczesnej antropologiczno-filozoficznej refleksji redukowanie człowieka do istoty o tylko biologicznej naturze i pochodzeniu, a także mając na względzie wysokie prawdopodobieństwo utrzymania się tej tendencji w najbliższej przyszłości, wydaje się, że owo pytanie, uznane przez I. Kanta za centralne w filozofii, należałoby obecnie nieco przeformułować. Zmierzenie się z dominującym dziś biologicznym rozumieniem człowieka domaga się najpierw odpowiedzi na pytanie: czy człowiek to faktycznie tylko zwierzę, niż refleksji nad tym, czym (kim) jest człowiek. Oczywiście w obydwu przypadkach chodzi o to samo. Poszukiwanie odpowiedzi na pierwsze pytanie jest w jakimś sensie również odpowiedzią na drugie i odwrotnie. Jednakże pierwsze z pytań ma tę przewagę, że wydaje się być bardziej bezpośrednio związane z dominującą dziś tendencją redukowania człowieka tylko do istoty zwierzęcej. Ponadto udzielenie na nie zadowalającej odpowiedzi zdaje się nie wymagać posiadania zaawansowanej wiedzy z zakresu filozofii oraz wykorzystania skomplikowanego filozoficznego aparatu poznawczo-argumentacyjnego. Wydaje się, że chcąc odpowiedzieć na pytanie: czy człowiek to tylko zwierzę, nie jest od razu konieczne przenoszenie się w obszar rozważań filozoficznych. Można pozostać w przestrzeni dostępnej poznawczo naukom przyrodniczym.

Jest oczywiste, że świat istot żywych jest bardzo rozczłonkowany i niezwyczajnie złożony sam w sobie, a człowiek zajmuje w nim jedno z miejsc. Chcąc więc odpowiedzieć na pytanie: czy człowiek to tylko zwierzę, wystarczy przyrzec się, czy ma on cechy, które jakościowo, a nie tylko ilościowo, odróżniają go od innych żywych istot. Jeśli okaże się, że człowiek takich cech nie ma, to wydaje się, że należałoby go uznać tylko za jeden spośród gatunków zwierzęcych. Jeśli zaś owe cechy uda się odnaleźć, to należałoby go uznać za istotę jakościowo przekraczającą świat zwierzęcy.

3. Człowiek jako cielesno-zmysłowa istota żywa

Przy najbardziej ogólnym z możliwych określeń człowieka jako jednego z elementów świata przyrody (wziętej łącznie martwej i ożywionej), należałoby bez wątpienia powiedzieć, że jest on istotą będącą ciałem⁷, tzn. postrzegalnym

⁶ Szersze omówienie zasygnalizowanego tylko problemu swoistego biologicznego zwrotu we współczesnej antropologiczno-filozoficznej refleksji zob. np. J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*, Lublin 2008, s. 208–300.

⁷ W sensie ścisłym trzeba by raczej powiedzieć, że człowiek jest istotą „posiadającą ciało”. Na tym jednakże etapie rozważań nie mogę użyć takiego stwierdzenia, ponieważ naraziłbym się na słuszny

zmysłowo bezwładnym przedmiotem czasowo-przestrzennym, który jest w stanie postawić opór fizycznym działaniom innych przedmiotów, a także oddziaływać na nie. Podobnie, jak wszystkim innym bytom cielesnym (zarówno martwym, jak i ożywionym), tak i ludzkiemu ciału przysługują zatem trzy właściwości: rozciągłość, ruch i aktywność. Rozciągłość każdego ciała oznacza, że jest ono przestrzennie podzielne (czyli ma swoją długość, szerokość i wysokość) i można wyznaczyć jego granice, tzn. odróżnić je od innego ciała. Wszystkie byty cielesne są też zdolne do poruszania się, tzn. zmiany swojego położenia w czasoprzestrzeni. Ze względu na tę zdolność może również zmieniać się ich rozciągłość. I w końcu aktywność bytów cielesnych przejawia się w tym, że każdy w określony i właściwy tylko sobie sposób reaguje na działanie wywierane na niego przez jakieś czynniki zewnętrzne. W sposób podobny na dane działanie reagują oczywiście ciała należące do tego samego gatunku⁸.

Patrząc na człowieka jako na istotę będącą ciałem, które ma te same właściwości, co wszystkie inne ciała (martwe i żywe), można, idąc za XVIII-wiecznym francuskim filozofem J.O. de La Mettrie'em (1709–1751), faktycznie określić go jako maszynę⁹. Tak rozumiany człowiek jakościowo niczym się nie różni od innych elementów świata przyrody (wziętej łącznie martwej i ożywionej), a wszelkie różnice sprowadzają się do różnic wyłącznie ilościowych. Człowiek jako ciało podlega bowiem dokładnie tym samym mechanizmom przyrody, co inne ciała. Również jego fizyczna struktura, czyli poszczególne cząstki najgłębszych poziomów subatomowych, są identyczne. Można co najwyżej mówić o ilościowo bardziej lub mniej złożonej strukturze ludzkiego ciała od innych ciał¹⁰.

zarzut, że już z góry zakładam, że człowiek i jego ciało nie są tym samym. Innymi słowy, użycie sformułowania „posiadającą ciało” równałoby się przyjęciu już z góry założenia, że człowiek nie jest tylko istotą cielesną, a tym samym nie jest tylko zwierzęciem.

⁸ Zob. J. Herbut, *Ciało*, w: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 89.

⁹ Zob. J.O. de La Mettrie, *Człowiek – maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 1984.

¹⁰ Potwierdzeniem tego, że w skali makro człowiek jest ciałem niczym nieróżniącym się od innych ciał (martwych i żywych), może być chociażby spostrzeżenie, że ludzkie ciało podlega tak samo, jak one, podstawowym (tzn. trzem) zasadom dynamiki sformułowanym w 1687 r. przez I. Newtona (1643–1727; trzeba tu gwoli ścisłości dopowiedzieć, że owe zasady są bezwzględnie spełnione tylko w inercjalnych układach odniesienia; w układach nieinercjalnych są słuszne dopiero po uwzględnieniu – oprócz sił rzeczywistych – fikcyjnych sił bezwładności takich, jak np.: 1) siła odśrodkowa, którą z łatwością odczuwa np. pasażer gwałtownie zakręcającego autobusu bądź obracającej się karuzeli, czując, że jest niejako wyrzucany na zewnątrz; 2) siła Coriolisa, którą np. wywołuje ruch obrotowy Ziemi i która działając np. na ciała poruszające się w pobliżu Ziemi wywołuje szereg zjawisk, m.in.: powoduje, że ciała spadające pionowo odchylają się (w przybliżeniu) na wschód, natomiast ciała poruszające się na powierzchni Ziemi odchylają się na: półkuli północnej w prawo, a na południowej w lewo względem kierunku ruchu, co prowadzi m.in. do silniejszego podmywania odpowiednich brzegów oraz niektórych prądów morskich i powietrznych; siłę Coriolisa uwzględnia się także np. przy obliczaniu torów lotów pocisków artyleryjskich i rakiet o dużym zasięgu). Jadąc np. samochodem i gwałtownie

Człowiek niewątpliwie przynależy do zbioru ciał ożywionych, czyli takich, które posiadają wzięte łącznie przede wszystkim następujące zdolności (właściwości): 1) wymiany materii ze środowiskiem zewnętrznym; 2) stopniowego wzrastania przy zachowaniu zasadniczej struktury; 3) rozmnażania się; 4) względnie szybkiego odbierania informacji z zewnętrznego otoczenia i odpowiedniego reagowania na nie; 5) wykonywania rozmaitych ruchów, w celu zaspokojenia własnych potrzeb¹¹. Tego rodzaju zdolności (właściwości) wziętych łącznie nie wykazują ciała nieożywione¹².

hamując, z łatwością możemy zaobserwować, że nasze ciało zachowuje się w takiej sytuacji identycznie, jak inne ciała (martwe i żywe). Również w skali mikro w ludzkim ciele zachodzą dokładnie te same procesy chemiczno-fizyczne, które zachodzą we wszystkim, co jest cielesne (zarówno martwym, jak i ożywionym). Wszystko, co cielesne (tak samo martwe, jak i ożywione), podlega tym samym prawom chemiczno-fizycznym, ponieważ między materią nieożywioną i ożywioną istnieje pewien nierozdzielny związek (za formy leżące na pograniczu obydwo uważa się wirusy). Nie jest możliwe wskazanie cechy chemiczno-fizycznej, która byłaby właściwa materii ożywionej i jednocześnie nie występowała w świecie przyrody nieożywionej. W aspekcie fizycznym materia przyrody ożywionej i nieożywionej mają identyczną strukturę. Zob. J. Rayski, *Antynomie przyrody ożywionej i nieożywionej, zjawisk fizycznych i psychicznych*, w: M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.), *Filozofować w kontekście nauki*, Kraków 1987, s. 224–229; A. Białas, *Struktura materii – aspekt fizyczny*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 909–913. Nieco na marginesie warto zauważyć, że w ostatnich dekadach wielu badaczy (np. M. Eigen, E. Jantsch i I. Prigogine), mając na uwadze ów związek, dokonało swego rodzaju redukcjonizmu w biologii. Redukcjonizm ten polega na tym, że w biologii, głównie w celu wyjaśnienia podstaw życia, próbuje się stosować metody badawcze fizyki i chemii. Chociaż takie podejście pozwoliło nieco rozjaśnić fenomen życia biologicznego jako takiego i przypuszczalnie jego początki, to jednak wielu autorów (np. W.E. Ritter, J. Smuts, L. von Bertalanffy i W. Sedlak) wskazuje, że kwestii tych nie da się zadowalająco rozwiązać tylko na płaszczyźnie fizyki i chemii. Fenomen biologicznego życia jako takiego wymyka się fizyce i chemii. Przy redukcjonistycznym podejściu nie da się m.in. wyjaśnić cech organizmu biologicznego jako całości takich, jak: złożoność, różnorodność, całościowość, hierarchiczność, specjalizacja, automatyzacja, wrażliwość, swoboda, plastyczność czy też twórczość. Zob. A. Lemańska, *Zagadnienie redukcjonizmu w biologii współczesnej*, w: G. Bugajak, A. Latawiec (red.), *W poszukiwaniu istoty życia*, Warszawa 2005, s. 143–155; W. Strawiński, *Redukcjonistyczny i emergentystyczny obraz świata*, *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7 (2008), s. 70–79.

¹¹ Warto zauważyć, że w dotychczasowych badaniach nie udało się póki co odnaleźć w pełni zadowalającej definicji życia. Wciąż brakuje powszechnie akceptowanej jej postaci. W dyskusjach nad istotą życia pojawiają się różne jej określenia odzwierciedlające najważniejsze szkoły myślenia, które niegdyś istniały bądź obecnie dominują w naukach przyrodniczych i filozofii. Najbardziej rozpowszechniona (zwłaszcza w naukach przyrodniczych) wydaje się być tzw. zbiorcza definicja życia. Na podstawie przede wszystkim wskazanych wyżej pięciu właściwości (zdolności) ciała ożywionego określa się w niej życie jako proces ciągłego i postępującego organizowania się całościowych, uporządkowanych hierarchicznie, względnie odosobnionych systemów, które są zdolne m.in. do: samozachowania, przebudowywania się w czasie zgodnie z regułami własnego gatunku, rozmnażania się, przystosowywania się do otoczenia oraz rozwoju jednostkowego i gatunkowego. Obok „zbiorczej definicji życia” we współczesnej dyskusji nad życiem liczącymi się jego określeniami są takie, jak: 1) genetyczne (życie to system zdolny do ewolucyjnego rozwoju dzięki doborowi naturalnemu); 2) metaboliczne (ciało żywe to obiekt o wyraźnie zaznaczonych granicach, wymieniający część swojej materii ze środowiskiem zewnętrznym i przez przynajmniej pewien czas niezmienny swoich ogólnych właściwości); 3) biochemiczne (molekularno-biologiczne; organizm żywy to układ zawierający informację odtwarzalną oraz dziedzicznie

Wyjaśnienie istnienia owych zdolności (właściwości) w przyrodzie ożywionej przy jednoczesnym ich braku w przyrodzie nieożywionej jest zagadnieniem niezwykle trudnym¹³. Wydaje się, że jednak nie da się tego dokonać,

zakodowaną w kwasach nukleinowych – DNA i RNA – a także zdolny do metabolizmu przez regulację szybkości procesów chemicznych za pomocą tzw. enzymów); 4) termodynamiczne (życie jest zlokalizowane w obszarach ciągłego wzrostu uporządkowania); 5) bioelektroniczne (o obecności życia stanowi elektromagnetyczna pochodna funkcjonalna, która wynika z kwantowo-mechanicznie zespolonych procesów chemiczno-elektronicznych w organicznej masie półprzewodników); 6) informatyczne (życie jest postacią przetwarzania informacji). Zob. M. Wnuk, *Życie w interpretacji współczesnych teorii przyrodniczo-filozoficznych*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 984–985.

¹² Interesujące jest przy tym, że można niektóre spośród właściwości ciała ożywionego zaobserwować również w przyrodzie nieożywionej. Poszczególne właściwości przyrody ożywionej w ciałach nieożywionych zdają się jednak nigdy nie występować wszystkie jednocześnie. W przypadku ciał nieożywionych z reguły mamy do czynienia tylko z jedną (ewentualnie jakąś określoną grupą) właściwością ciał żywych, pozostałych zaś wyraźnie brakuje. Np. zjawisko wzrastania z zachowaniem zasadniczej struktury, a więc podobnie, jak u organizmów żywych, obserwuje się także u martwych kryształów. Pozostałych natomiast właściwości świata ożywionego kryształom nie daje się zaobserwować (zob. np. Z. Bojarski, M. Gigla, K. Stróż, *Krystalografia*, Warszawa 2007). Również w przypadku rozmnażania się można byłoby mówić, że w przyrodzie nieożywionej występuje proces analogiczny do rozmnażania się wegetatywnego (przez podział, pączkowanie, fragmentację, wytwarzanie rozmnożeń, urwisków, rozłogów-bulw, kłączy, cebul itp.), które jest właściwe niektórym organizmom żywym (wielu roślinom i niższym zwierzętom). Chodzi o rozpad promieniotwórczy jądra atomowego (ang. *fission*), polegający na podzieleniu się jądra na dwa bądź więcej porównywalnych co do wielkości części. Promieniotwórczemu rozpadowi jądra atomowego też jednak pozostałych właściwości przyrody ożywionej zdaje się brakować (pierwszą reakcją rozszczepienia jądra przeprowadzili w 1938 r. O. Hahn i F. Strassmann, rok później poprawnie ją zinterpretowali L. Meitner i O.R. Frisch; zob. np. N.-T.H. Kim-Ngan, *Niedoceniony przez komitet Nagrody Nobla udział austriackiej uczoney Lise Meitner w odkryciu rozszczepienia jądra atomowego*, *Postępy Techniki Jądrowej* 1 (2007), s. 15–23). Istnienie pewnych podobieństw między określonymi właściwościami ciał ożywionych i martwych może wskazywać na logiczno-czasową konieczność wcześniejszego odpowiedniego uporządkowania tych drugich, by mogły zaistnieć pierwsze. Skoro ciała ożywione i nieożywione w określonych przypadkach oraz na płaszczyźnie struktury fizycznej wykazują pewne podobieństwa i jednocześnie drugie wydają się być na niższym poziomie zorganizowania jako pewne całości niż pierwsze, to odpowiednie zorganizowanie świata przyrody nieożywionej wydaje się być w jakimś sensie (logiczno-czasowym) koniecznym warunkiem pojawienia się przyrody ożywionej. Dotygam w tym miejscu niezwykle złożonej i trudnej do rozwiązania kwestii początków życia i określenia fizycznych warunków, jakie muszą (musiały) zostać spełnione, aby mogło się ono w ogóle pojawić w takiej postaci, w jakiej je znamy, tzn. opartej na związkach węglowych. Pojawia się też tu pytanie, czy mogą istnieć postaci życia oparte na innych związkach chemicznych, np. krzemowych. Szersze omówienie zasygnalizowanych wyżej zagadnień i związanych z nimi problemów zob. np. umieszczone w piśmie „Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata” (2010, t. 8) artykuły: A. Latawiec, *Teoretyczne i metateoretyczne założenia w teoriach genezy życia* (s. 120–131); D. Sobczyńska, *Macierzyństwo Ziemi. Od antropologii kulturowej do współczesnych teorii biogenezy* (s. 132–153); M. Wnuk, *Kontrowersje wokół „krzemowych” początków życia* (s. 154–169); W. Ługowski, *Filozoficzne podstawy teorii biogenezy: kontrowersje rzeczywiste i pozorne* (s. 170–190); J. Meller, *Naturalny czy nienaturalny początek życia człowieka?* (s. 191–199); M. Machinek, *Antropologia teologiczna wobec ewolucyjnej koncepcji filogenezy i ontogenezy człowieka* (s. 200–222); L. Kostro, *Embriologia i teoria ewolucji dotycząca człowieka a antropologia biblijna* (s. 223–229); A. Dańczak, *Spiritus Vivificans – Bóg współdziałający z twórczą naturą* (s. 230–245).

¹³ Obecnie konieczność wyjaśnienia tej różnicy między światem ożywionym i nieożywionym wielu autorów kwestionuje. Poddają oni w wątpliwość faktyczne istnienie określonych cech, które

odwołując się tylko do różnicy na poziomie ilościowego zorganizowania obydwu. Ta różnica jawi się jako jakościowa. Oznacza to, że między ciałamiżywionymi i nieżywionymi nie ma płynnego (ilościowego) przejścia. Istnieje między nimi swoisty skok o charakterze jakościowym¹⁴.

Na istnienie owego skoku jakościowego pomiędzy ciałami nieżywionymi a żywionymi wskazują specyficzne i ilościowo niesprowadzalne do siebie nawzajem cechy ich cielesności. W przypadku pierwszych można zauważyć, że ich cielesność obdarzona jest następującymi cechami: rozciągłością, złożonością, współrozciągłością, stawaniem się, zanikaniem oraz czasowością¹⁵. Cielesność zaś ciałażywionego charakteryzują poniższe cechy: kształt, budowa organiczna, środowisko życiowe, rozmnażanie się, śmierć oraz czasowość własna¹⁶. Wprawdzie między odpowiednimi cechami cielesności ciał nieżywionych i żywionych zachodzi analogia (np. rozciągłość i kształt w jakimś sensie są analogicznymi cechami obydwu rodzajów bytów cielesnych, ponieważ odnoszą się do ich przestrzennych wymiarów), jednakże nietrudno zauważyć, że różnica między nimi nie sprowadza się tylko do różnicy ilościowej. Ma raczej charakter jakościowy. I tak kolejno: 1) rozciągłość ciała nieżywionego w cieleżywionym nabiera postaci istoty żyjącej; 2) podzielność – sens struktury organicznej; 3) współrozciągłość staje się pewnym środowiskiem życio-

odróżniają przyrodężywioną od nieżywioną. Wskazują również, że granica między przyrodążywioną i nieżywioną jest tylko umowna, gdyż w rzeczywistości nie istnieje żadna istotna (jakościowa) różnica między materiążywioną i martwą. Czyni tak np. A. Cashmore, współczesny amerykański biolog. Organizmy żywe nazywa on reaktorami biochemicznymi. Zwraca uwagę, że nie ma czegoś takiego, jak „materiażywiona”. Jego zdaniem istnieją tylko organizmy żywe razem ze swoimi zjawiskami i procesami żywionymi. Jednakże od strony materialnej w ich skład wchodzi ten sam rodzaj materii, z którym mamy do czynienia w rzeczach martwych. Od strony zaś funkcjonalnej organizmy żywe podlegają tym samym mechanizmom i prawom, które panują w świecie przyrody nieżywioną. Zob. A. Szozda, *Człowiek bezwolny*, <http://www.polskieradio.pl/23/266/Artykul/184664,Czlowiek-bezwolny> (23 V 2011).

¹⁴ Dobrą teorią pozwalającą uporządkować wiele bardzo zaawansowanych pojęć współczesnej biologii oraz korespondującą z jej rozwojem jest arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja struktury bytużywionego. Na jej podstawie daje się sensownie wyjaśnić tę jakościową różnicę między światemżywionym i nieżywionym. Fundamentem jest tu odróżnienie między całością bytową, tzw. substancją (samą daną rzeczą jako taką), a jej cechami, czyli właściwościami, które w tej całości można zaobserwować. Szersze omówienie tych kwestii zob. J. Koszteyn, P. Lenartowicz, *Struktura ontyczna bytużywionego w arystotelizmie*, w: P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn (red.), *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, Lublin 2008, s. 303–340.

¹⁵ Odpowiednio np. w przypadku pojedynczego kamienia można by powiedzieć, że wyróżnia go jemu tylko właściwy określony wymiar, budowa (struktura), miejsce w przestrzeni i sąsiedztwo, dzieje powstania, przypuszczalny (możliwy) koniec oraz czas istnienia.

¹⁶ Np. każdy pies danej rasy ma zbliżony kształt ciała, budowę (strukturę) organiczną, środowisko życiowe, rodzi się z innych psów, śmierć kończy jego istnienie jako jednostkowego bytu cielesnego oraz zbliżoną (przewidywalną) długość życia z charakterystycznymi dla poszczególnych jego etapów zachowaniami czy też procesami.

wym, w którym dokonują się wymiana materii, wzrost i rozmnażanie; 4) stawanie się ma charakter określonego przez gatunek rozmnażania się; 5) zanikanie nabiera znaczenia śmierci; 6) istnienie w czasie (czasowość) przebiega według kolejnych i ściśle określonych gatunkiem etapów, które dzieją się w miarę jednolicie dla poszczególnych jednostek na wyznaczonym odcinku czasu, stając się czasowością własną¹⁷.

Na tej podstawie należy powiedzieć, że każde ciało ożywione w stosunku do ciała nieożywionego jest w wyższym sensie prawdziwą jednością tworzącą jednostkowy organizm, czyli zharmonizowaną i funkcjonalną całość. Oznacza to, że niezgodny z prawami właściwymi dla określonego gatunku podział danego ciała ożywionego zawsze prowadzi do jego zniszczenia (śmierci) jako jednostki¹⁸. Istnieniem więc cielesnych istot żyjących jest życie, czyli bycie konkretnym (nie abstrakcyjnym) organizmem¹⁹.

Mając na uwadze powyższą refleksję nad różnicami pomiędzy ciałami nieożywionymi a ożywionymi, owo najbardziej ogólne określenie człowieka jako ciało można teraz nieco doprecyzować. Człowieka ze względu na to, że przynależy do zbioru ciał ożywionych, należy uznać za organizm, którego istnieniem jest życie.

Według tradycyjnie przyjętego podziału w całym zakresie ciał ożywionych można odróżnić rośliny od zwierząt²⁰. Najważniejszymi właściwościami

¹⁷ Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 107–109.

¹⁸ Zob. M. Wnuk, *Organizm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 848–850.

¹⁹ Wyraża to znana Arystotelesowska formuła: „[...] otóż istnieć znaczy dla jestestw żywych to samo, co żyć”, Arystoteles, *O duszy*, II, 4, 415 b, tłum. P. Siwek, Warszawa 1998, s. 83.

²⁰ W ostatnich dekadach tradycyjny podział w obrębie przyrody ożywionej uległ nieznacznym modyfikacjom. Wydaje się, że znacząco nie zmienia to jednak proponowanego tutaj zasadniczego rozróżnienia w obszarze przyrody ożywionej między roślinami i zwierzętami. Tradycyjnie w świecie roślin wyróżniano następujące typy: 1) bakterie; 2) sinice; 3) wiciowce roślinne; 4) śluzowce; 5) okrzemki; 6) sprzężnice; 7) brunatnice; 8) krasnorosty; 9) zielenice; 10) porosty; 11) grzyby; 12) mszaki (mchy i wątrobowce); 13) paprotki (paprocie, skrzypy i widłaki); 14) rośliny nasienne, czyli kwiatowe (nagonasienne i okrytonasienne, w tym jednoliścienne i dwuliścienne, najliczniejsze). Pierwszych 11 typów zaliczano do roślin niższych (plechowców), a także roślin zarodnikowych, pozostałe do roślin wyższych (organowców, pędowców); typy 5–9 i sinice – do glonów, 13–14 – do roślin naczyniowych. Ze względu na swoistość poszczególnych grup, tradycyjnie (dawniej) zaliczanych wspólnie do wielkiego świata roślin, wydziela się je obecnie w osobne królestwa. Nowy podział świata roślinnego został zaproponowany w 1971 r. przez amerykańską biolog L. Margulis (jedna z głównych propagatorek tzw. teorii Gai, według której cała biosfera stanowi samoregulujący się superorganizm; zob. np. L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, tłum. M. Ryszkiewicz, Warszawa 2000). Od tego czasu jest on niemal powszechnie przyjęty we współczesnej biologii. Wygląda też nieco inaczej niż podział tradycyjny. Jest on następujący: 1) bakterie i sinice – królestwo Monera; 2) pierwotniaki i glony jednokomórkowe – królestwo Protista; 3) grzyby i porosty – królestwo grzybów; 4) glony wielokomórkowe, mszaki, paprotniki i nasienne – królestwo roślin (obejmuje tylko organizmy jądrowe). Zwierzęta stanowią osobne królestwo. Dzieli się ono na dwadzieścia kilka typów. W królestwie zwierząt jednokomórkowym pierwotnia-

(zdolnościami) jakościowo²¹ odróżniającymi drugie od pierwszych wydają się być: zdolność poznawania zmysłowego, emocjonalne ustosunkowywanie się do zewnętrznego świata oraz zdolność do samoruchu²². W odróżnieniu od roślin zwierzęta są w stanie odpowiednio – po pierwsze – zmysłowo odczuwać i postrzegać świat zewnętrzny, który dzięki temu staje się w nich jakby wewnętrznie obecny²³. Po drugie, mogą ten świat wewnętrznie przeżywać, tzn.

kom (wiciowce, sarkodowe, orzęski — obecnie zaliczane są do królestwa Protista, razem z pierwotniakami i glonami jednokomórkowymi) przeciwstawia się wielokomórkowce, które dawniej traktowano jako podkrólestwo zwierząt. Do wielokomórkowców należą m.in.: gąbki, jamochłony, płazińce, wrotki, obleńce, wstężnice, kolcogłowy, pierścienice, czułkowce, stawonogi, mięczaki, szkarłupnie i najwyższej uorganizowane strunowce (główne gromady to: ryby, płazy, gady, ptaki, ssaki). Zob. *Roślina*, w: *Złota encyklopedia PWN* [CD-ROM], Warszawa 2002; *Zwierzę*, w: ibidem.

²¹ Interesujące jest pytanie: czy też od strony biologicznej między światem roślin i światem zwierząt istnieje wyraźna i nieprzekraczalna granica? Trzeba przyznać, że jest niezwykle trudno odpowiedzieć zadowalająco na to pytanie, o ile w ogóle jest to możliwe. Biologiczne kryteria odróżniające rośliny od zwierząt są względne i tym trudniejsze do ustalenia, im niższego szczebla rozwoju ewolucyjnego dotyczy (np. wiciowce, śluzowce). W kontekście powyższego pytania warto wspomnieć też o gatunku ślimaków *Elysia chlorotica* z rodziny *Elysiidae*. Jest to gatunek ślimaka morskiego, który występuje wzdłuż wschodniego wybrzeża Ameryki Północnej (od Nowej Szkocji po Florydę). Swoim ubarwieniem, budową i sposobem odżywiania przypomina roślinę. Potrafi przyswajać chloroplasty i geny roślinne, a także tak, jak rośliny korzystać z energii słonecznej i fotosyntezy. Od dłuższego czasu biolodzy badają ten prawdziwy fenomen świata przyrody, który zdaje się zaprzeczać istnieniu na poziomie biologicznym nieprzekraczalnej granicy pomiędzy światem roślin i zwierząt. Zob. B.J. Green, W.-Y. Li, J.R. Manhart, T.C. Fox, E.J. Summer, R.A. Kennedy, S.K. Pierce, M.E. Rumpho, *Mollusc-Algal Chloroplast Endosymbiosis. Photosynthesis, Thylakoid Protein Maintenance, and Chloroplast Gene Expression Continue for Many Months in the Absence of the Algal Nucleus*, *Plant Physiology* 124 (2000), s. 331–342 (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC59147> (26 V 2011)).

²² Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie*, s. 111–112.

²³ Zwykle przez poznanie zmysłowe rozumie się doświadczenie unaoczniające jakąś treść (np. wygląd, zapach, kształt czegoś). W szerszym znaczeniu za zmysłowe uznaje się każde poznanie i odczuwanie, w którym bierze udział ciało. Klasycznie wymienia się pięć zmysłów zewnętrznych: wzrok, słuch, dotyk, smak i węch. Z uwagi na cielesny charakter poznania zmysłowego można do nich dodać parę innych, np. poczucie równowagi, ciepła i wilgoci. Klasycznie przyjmuje się także istnienie zmysłów wewnętrznych, np. odpowiadających za ból, mdłości, rozkosz i inne wrażenia cielesne. Wymienia się także zmysły nieprezentujące żadnych jednoznacznie naocznie uchwytnych treści, np. poczucie czasu, umiejscowienia w przestrzeni, różnych nastrojów. I w końcu klasycznie wyróżnia się tzw. zmysł wspólny (*sensus communis*). Odpowiada on ze wewnętrzne porównanie i syntezę wrażeń, które pochodzą z różnych zmysłów, i za zdolność odniesienia ich do jednego przedmiotu. Mechanizmy, za pomocą których zwierzęta odbierają informacje z otoczenia są niezwykle skomplikowane i trudno je tutaj gruntownie omawiać (popularnonaukową prezentację występujących w świecie zwierząt najważniejszych mechanizmów zmysłowego poznania zob. np. B. Stonehouse, E. Bertram, *Tajemnice zwierząt – zmysły*, tłum. A. Skrok, Żychlin 2010). Bez względu jednak na stopień skomplikowania owych mechanizmów i oczywiste w nich różnice, które są naturalnym następstwem różnic gatunkowych między poszczególnymi zwierzętami, należy powiedzieć, że wszystkie zwierzęta, oczywiście odpowiednio do własnego gatunku oraz posiadanych zdolności (instynktów), odczytują we wrażeniu poznawczym to, co jest im dostarczane przez zmysły. Celem i sensem poznania zmysłowego jest więc przedstawienie zwierzęciu i wewnętrznie uobecnienie mu możliwie najdokładniej zewnętrznego świata. Zob. J. Hartman, *Zmysłowość, zmysły*, w: J. Hartman (red.), *Słownik filozofii*, Kraków 2004, s. 257–258; M.A. Krapiec, *Aestimativa vis (władza zmysłowej oceny)*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 73–78.

emocjonalnie ustosunkowywać się do niego poprzez czucie, pożądanie czy też dążenie²⁴. I w końcu po trzecie, w swoim środowisku życiowym (ekosystemie²⁵) mogą się poruszać w sposób właściwy danemu gatunkowi. Do określonego ruchu skłania je poznanie świata zewnętrznego oraz zajęcie wobec niego odpowiedniej postawy emocjonalnej²⁶.

²⁴ Zwierzę, czując jakiś przedmiot, ustosunkowuje się do niego np. gniewem, odwagą, rozpaczą lub lękiem. W pożądaniu i dążeniu zwierzę kieruje się bezpośrednio ku czemuś, odpowiednio pożądając lub dążąc do tego (np. poprzez zmysłową miłość) bądź odrzucając lub unikając tego (np. poprzez zmysłową nienawiść). Szersze omówienie tej problematyki wraz ze wskazaniem interesujących przykładów występowania emocji u zwierząt zob. np. B.J. Ford, *Czujące istoty. Zmysły i emocje roślin, zwierząt i mikroorganizmów*, przeł. T. Kaleta, Warszawa 1998 (autor tej pozycji, współczesny brytyjski popularyzator nauki, błędnie mówi o zdolności roślin do emocjonalnego ustosunkowywania się wobec zewnętrznego świata); J. Komorowska, *Zwierzęce emocje*, [http://portalwiedzy.onet.pl/4868,12799,1380393,1\(2,3,4\),czasopisma.html](http://portalwiedzy.onet.pl/4868,12799,1380393,1(2,3,4),czasopisma.html) (30 V 2011).

²⁵ Przez „ekosystem” należy rozumieć wycinek biosfery, który obejmuje wszystkie organizmy żywe na danym obszarze (biocenoza) łącznie z fizycznym środowiskiem. Owe organizmy żywe i środowisko fizyczne powiązane są ze sobą procesami obiegu materii oraz przepływu energii. Koncepcję ekosystemów jako pierwszy zaproponował A. Tansley (1871–1955), brytyjski botanik i ekolog. W 1935 r. postawił on postulat odejścia od paradygmatu przeciwstawiania organizmów żywych fizycznemu środowisku. Zob. J. Banaszak, H. Wiśniewski, *Podstawy ekologii*, Bydgoszcz 1999, s. 315.

²⁶ Wzajemny związek między zmysłowym poznawaniem świata, zajmowaniem na tej podstawie wobec niego emocjonalnej postawy, uzdolnieniami do odnośnych zachowań oraz czynnościami zmysłowo-ruchowymi określa się mianem „sensomotoryki” (zob. *Sensomotoryka*, <http://sjp.pwn.pl/haslo.php?id=2519942> (31 V 2011)). Warto na marginesie zauważyć, że chociaż w pierwszych dwóch latach swojego życia człowiek ujawnia coraz bardziej złożone wzory czynności intelektualnych, to jednak wydają się one jakościowo nie wykraczać poza zwierzęce sensomotoryczne zdolności: poznawania zmysłowego, emocjonalnego ustosunkowywania się do zewnętrznego świata i samoruchu. Dopiero od drugiego roku życia rozwój człowieka nabiera jakościowo innego charakteru niż rozwój zwierząt. Dobrą ilustracją może być tutaj porównanie sensomotorycznego rozwoju ludzkich i szympansiich niemowląt. Mniej więcej do drugiego roku życia ich rozwój przebiega bardzo podobnie, a nawet można powiedzieć, że mały szympanś lepiej się porusza i jest sprytniejszy niż małe dziecko. Dopiero po drugim roku życia rozwój szympansov gwałtownie spowalnia, natomiast rozwój ludzkich dzieci radykalnie przyspiesza, tzn. człowiek coraz wyraźniej zaczyna funkcjonować w coraz bardziej niedostępnym szympansom trybie pojęciowym i przedstawieniowym (zob. np. *Wrocławskie szympansy są jak ludzie*, <http://www.otowroclaw.com/news.php?id=62585> (31 V 2011)). Należy dodać, że z uwagi na ów swoiście zwierzęcy wymiar rozwoju człowieka w pierwszych dwóch latach życia, szwajcarski filozof, psycholog i pedagog J. Piaget (1896–1980) te pierwsze dwa lata rozwoju człowieka słusznie nazwał „okresem sensomotorycznym”. Jego zdaniem w pierwszych dwóch latach życia w człowieku rozwijają się kolejno: 1) aktywność odruchowa (miesiąc po urodzeniu); 2) dokonywanie pierwszych odróżnień i koordynacja ruchów (1–4 miesiąc); 3) odtwarzanie interesujących zdarzeń oraz koordynacja ruchów ręki i oczu (4–8 miesiąc); 4) koordynacja schematów, czyli stosowanie znanych rozwiązań do nowych problemów i przewidywanie (8–12 miesiąc); 5) odkrywanie nowych sposobów działania, czyli eksperymentowanie (12–18 miesiąc); 6) reprezentacje umysłowe, czyli wymyślanie nowych sposobów działania poprzez wewnętrzne kombinacje. W ujęciu J. Piageta od drugiego roku życia następnymi, i wydaje się, że już coraz bardziej niedostępnymi zwierzętom, fazami rozwoju człowieka są: 1) okres przedoperacyjny (2–7 rok życia; człowiek dzięki uaktywnieniu wyobraźni staje się coraz bardziej zdolny do umysłowego reprezentowania zdarzeń); 2) operacji konkretnych (wiek 7–11 lat; rozwój operacji logicznych oraz zdolności do pojmowania związków przyczynowo-skutkowych); 3) okres operacji formalnych (od 11 roku życia do końca; człowiek nabywa zdolności do rozumowania abstrakcyjnego, tzn. bez odwoływania się do konkretnych przedmiotów i zdarzeń). Zob. B.J. Wadsworth, *Teoria Piageta. Poznawczy i emocjonalny rozwój dziecka*, tłum. M. Babiuch, Warszawa 1998.

Jakościowe różnice między zwierzętami a roślinami można też zaobserwować na płaszczyźnie ich cielesności oraz życia. Zwierzę i roślina są wprawdzie cielesne, ale cielesność w obydwu przypadkach jakościowo kształtuje się inaczej. Podobnie jest z życiem obydwu. Zarówno zwierzę, jak i roślina są istotami żywymi, tzn. organizmami. Jednakże między sposobami bycia przez nie konkretnymi zharmonizowanymi i funkcjonalnymi cielesnymi całościami zachodzi jakościowa różnica.

I tak na płaszczyźnie cielesności, porównując kolejno cielesność zwierzęcia i rośliny, możemy zauważyć, że: 1) rozciągłość ciała istoty zwierzęcej należałoby określić jako formę zamkniętą – dzięki takiej formie swej cielesności zwierzę jest względnie niezależne od środowiska zewnętrznego; 2) w przypadku rośliny mamy do czynienia z otwartą formą – rozciągłość ciała rośliny ujawnia jej całkowite wydanie na środowisko zewnętrzne²⁷; 3) zwierzę w swej cielesności jest nastawione na odbiór zewnętrznych bodźców, na które w sposób określony reaguje – działanie zwierzęcia jest w jakimś sensie skutkiem sytuacji, w jakiej w danym momencie się znalazło; 4) roślina natomiast, choć w swej cielesności też jest zdolna do ruchu, to jednak jest on skutkiem raczej jej wewnętrznej dynamiki niż zewnętrznej sytuacji²⁸; 5) aktywność cielesna

²⁷ Rozróżnienie między zamkniętą i otwartą formą życia zaproponował niemiecki filozof i socjolog H. Plessner (1862–1945). Odwołując się do wyników badań biologicznych, zauważył on, że każdą istotę żywą charakteryzuje tylko jej właściwy sposób odczuwania i przeżywania relacji do zewnętrznego świata. W przypadku organizmów zwierzęcych należy mówić o zamkniętej formie, ponieważ skupiają się one na samych sobie, co sprawia, że zwierzęta zawsze znajdują się „w” świecie. Ich ukierunkowanie jest „do-środkowe”. Rośliny z kolei mają otwartą formę organizacji, gdyż są one bezpośrednio zależne od otoczenia i niejako się z nim stapiają. Warto zauważyć, że zdaniem H. Plessnera sposób odczuwania i przeżywania relacji do świata zewnętrznego przez człowieka jakościowo wykracza poza owo „do-środkowe” ukierunkowanie zwierząt. W przypadku człowieka należy mówić o „od-środkowym” usytuowaniu w świecie. Człowiek dzięki zdolności do refleksji jest w stanie ustosunkować się nie tylko, jak zwierzęta, do zewnętrznego świata, ale również do samego siebie, co zwierzętom wydaje się być już niedostępne. Zob. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin–Nowy Jork 1975.

²⁸ Cechą wszystkich istot żywych jest wrażliwość na zewnętrzne bodźce. O ile zwierzęta są w stanie na określone bodźce zareagować odnośnym ruchem poszczególnych organów, a także przemieścić się jako cały organizm, to już rośliny mogą w takim przypadku przemieszczać wyłącznie poszczególne organy. Ruch zwierząt jest związany ze zmianą struktury wyspecjalizowanych białek kurczliwych. Rozróżnia się trzy typy ruchu zwierząt: pelzakowaty, rzęskowy (wiciowy) i mięśniowy. Ten ostatni występuje w narządach wewnętrznych i jest niezbędny do prawidłowego ich funkcjonowania. Występuje także w mięśniach szkieletowych, które wraz z kośćcem tworzą narząd ruchu umożliwiający poruszanie się organizmu w przestrzeni, a także czynne oddziaływanie na zewnętrzne otoczenie. U podłoża ruchu roślin znajdują się zmiany szybkości wzrostu (ruchy wzrostowe) lub zmiany turgoru (ruchy turgorowe; zmiany w kształcie i pozycji całej rośliny bądź jej poszczególnych organów) niektórych komórek, które zachodzą pod wpływem bodźca działającego kierunkowo (tropizmy) lub bezkierunkowo (nastie). W przypadku roślin ich wrażliwość na zewnętrzny bodziec sprowadza się do zmiany w wewnętrznej syntezie i transporcie niektórych fitohormonów (hormony roślinne – przekazniki informacji pierwszego rzędu), które docierając do poszczególnych komórek zapoczątkowują w nich określone reakcje modyfikujące funkcjonowanie, szybkość wzrostu oraz przebieg różnicowania się danych komórek. Zob. B. Sadowski, *Biologiczne mechanizmy zachowania się ludzi i zwierząt*, Warszawa 2007, s. 267–305; S. Lewak, J. Konciewicz, *Fizjologia roślin*, Warszawa 2009, s. 115–174.

zwierzęcia wyraża się w spontanicznym i względnie nieprzewidywalnym reagowaniu na zewnętrzne bodźce; 6) z kolei rośliny w swoim reagowaniu na zewnętrzne bodźce są sztywno uwarunkowane specyfiką własnego gatunku – ich cielesna aktywność nie nosi na sobie ani znamienia spontaniczności, ani też jakiegś nieprzewidywalności²⁹.

Analizując zaś najważniejsze przejawy życia istoty zmysłowej, można zaobserwować, że: 1) wymiana materii z otoczeniem jest poprzedzona względnie samodzielnym poszukiwaniem pożywienia³⁰; 2) dorosłe osobniki zwykle chronią i troszczą się o młode w trakcie ich wzrastania³¹; 3) rozmnażanie jest

²⁹ Spontaniczność, czyli odruchowa i nieprzemysłana reakcja na coś, wydaje się być zjawiskiem typowym dla świata zwierzęcego (u człowieka spontaniczność w postaci zbliżonej do zwierząt występuje jedynie w okresie niemowlęctwa) a zupełnie nieistniejącym wśród roślin (choć można np. u roślin drapieżnych – np. dzbanecznik, rosziczka, mucholówka, tłuścisz – zaobserwować reakcje, które w swej strukturze nieco przypominają spontaniczność zwierząt; rośliny tego rodzaju częściowo substancje odżywcze czerpią na zwykły sposób roślinny, pobierając z powietrza dwutlenek węgla i przerabiając go na cukry, a częściowo odżywiają się schwytanymi organizmami zwierzęcymi, czerpiąc z ich ciał azot – pierwiastek niezbędny do budowy białka; ukształtują specjalne pułapki, które zamykają się odruchowo, reagując na bodźce wywoływane przez osiadające w nich drobne zwierzęta; zob. Z. Podbielkowski, B. Sudnik-Wójcikowska, *Rośliny mięsożerne – zwane też owadożernymi*, Warszawa 2003). Zwierzęca spontaniczna aktywność kierowana jest przede wszystkim przez instynkty (mają je też ludzie, ale są od nich dużo bardziej niezależni niż zwierzęta), tzn. jest uwarunkowana genetycznymi zdolnościami do szeregu różnych rodzajów zachowania się, które są napędzane popędami i którymi sterują określone zewnętrzne bodźce. Instynkty prowadzą do skutków koniecznych do ciągłości życia danego osobnika lub zachowania istnienia gatunku. Mówiąc o spontaniczności działania zwierząt, trzeba mieć na uwadze, że stosownie do rozwoju ewolucyjnego danego gatunku nakłada się na nią swoisty bagaż doświadczenia życiowego poszczególnego osobnika. Im wyższy ewolucyjny rozwój i większe doświadczenie życiowe zwierzęcia, tym w określonych sytuacjach spontaniczność działania wydaje się być w jakimś sensie mniejsza, choć nigdy zupełnie nie zanika (u człowieka wydaje się, że spontaniczność działania może zupełnie zaniknąć, ponieważ jest on w stanie całkowicie zapanować nad swoim działaniem, np. w przypadku świadomej i całkowicie wolnie wybranej śmierci głodowej). Chodzi tutaj m.in. o tzw. odruchy warunkowe, czyli zasób czynności nabytych w przeróżny sposób (przypadkowo, dzięki naśladownictwu, uczeniu się itd.) przez daną jednostkę w trakcie życia. Ponadto im zwierzę jest na wyższym stopniu ewolucyjnego rozwoju, tym coraz większą rolę, niż spontaniczne reakcje, w podejmowanej przez nie aktywności odgrywają zdolności do dokonywania wyborów między dostępnymi w danym momencie opcjami działania (w przypadku człowieka owe zdolności można w jakimś sensie uznać za dominujące w procesie podejmowania określonej aktywności). Omówienie tej problematyki na przykładzie szczurów, gryzoni, ssaków, bydła domowego, zwierząt drapieżnych i ich ofiar, wiewiórki zwyczajnej, ludzi i ssaków naczelnych oraz psów od. np. M. Trojan (red.), *Zachowanie się zwierząt*, Warszawa 2007.

³⁰ Zwierzęta należy uznać za organizmy cudzożywne, ponieważ potrzebne związki organiczne zdobywają, odżywiając się organizmami samożywymi lub innymi cudzożywymi. Poszukiwanie pożywienia w świecie zwierzęcym jest niemal zawsze połączone z aktywnością ruchową i przemieszczaniem się danej jednostki. Wśród zwierząt rozróżnia się gatunki zjadające: rośliny, zwierzęta roślinożerne, pokarm mieszany, padlinę lub odchody. Zob. B. Sadowski, *Biologiczne mechanizmy*, s. 407–423.

³¹ Troska o młode osobniki jest w świecie zwierzęcym tym powszechniejsza, bardziej rozbudowana oraz rozciągnięta w czasie, im mamy do czynienia z gatunkiem stojącym na coraz wyższym stopniu ewolucyjnego rozwoju. Opieka nad potomstwem może mieć zasadniczo jedną z dwóch form: pośrednią lub bezpośrednią (forma wyższa). Troska pośrednia może mieć z kolei postać uprzednią, gdy rodzice zapewniają potomstwu odpowiednie warunki wyłącznie do początku rozwoju (nie ma już później

możliwe dzięki mniej lub bardziej wykształconej płci³², a z płciowością zwłaszcza wśród zwierząt wyższych wiąże się uzdolnienie do pełnienia przez dane osobniki określonych funkcji³³. Te same przejawy życia u roślin wygłą-

kontaktu dzieci z rodzicami w tym stadium, np. mucha plujka składa swoje jaja w mięsie i później się w ogóle nie interesuje ani losem jaj, ani też losem swojego potomstwa); bądź postać opieki, w której rodzice zapewniają odpowiednie warunki do wyklucia się i rozwoju na dalszych etapach (np. u pszczoł). Początkiem opieki bezpośredniej jest wybranie, a czasem nawet przygotowanie, miejsca wydania na świat potomstwa lub złożenia jaj. Ta forma opieki trwa dalej po przyjsciu na świat potomstwa i polega na bezpośrednim kontakcie rodziców z dziećmi (znana głównie u ptaków i ssaków, a także niektórych ryb, płazów i gadów). Bogaty opis rozmaitych form opieki rodziców nad swym potomstwem, jakie dają się zaobserwować w przyrodzie zob. np. V.B. Dröscher, *Rodzinne gniazdo. Jak zwierzęta rozwiązują swoje problemy rodzinne*, tłum. A. Czapiak, Warszawa 1997. Istnieją wprawdzie też gatunki zwierząt, wśród których zdarza się, że dorosłe osobniki porzucają bądź zabijają swoje potomstwo. Jest to zjawisko tzw. kronizmu – adekwatnie pośredniego i bezpośredniego (nazwa nawiązuje do imienia pierwszego boskiego władcy świata – Kronosa – który w mitologii greckiej połykał swoje dzieci bezpośrednio po narodzeniu, aby nie być pozbawionym władzy przez syna, jak głosiła przepowiednia jego rodziców Uranosa i Gai). Kronizm w świecie zwierząt jest jednak zjawiskiem stosunkowo rzadkim i wyjątkowym. W formie pośredniej zdarza się np. u owiec, norek, lisów, uchatek i kalifornijskich wilków; zaś bezpośrednio: mrówek australijskich, turkucia podjadka i lwów. Kronizm jeśli się już pojawia wśród zwierząt, z reguły jest motywowany dobrem innych osobników i całego gatunku (gdy potomstwa jest np. za dużo, dorosły chomik syryjski, aby zapewnić wyżywienie i przestrzeń życiową innym, jedno bądź więcej młodych zabija). Kronizm wpisuje się w dużo powszechniejsze zjawisko w świecie zwierzęcym, jakim jest kanibalizm, czyli pożeranie osobników należących do tego samego gatunku. Zjawisko kanibalizmu jest dość powszechne wśród drapieżników. Występuje zwłaszcza w gronie bezkręgowców. U innych form pojawia się z reguły w okresach przegęszczenia, głodu i silnego stresu. Szerokie omówienie tej problematyki zob. np. M.A. Elgar, B.J. Crespi (red.), *Cannibalism. Ecology and Evolution Among Diverse Taxa*, Oxford 1992.

³² Rozmnażanie bezpłciowe występuje tylko u niższych zwierząt (tj. gąbek, pierwotniaków i jamochłonów). Wśród zwierząt występuje też obojnactwo (np. dżdżownica – u jednego osobnika obecne są zarówno męskie, jak i żeńskie gruczoły płciowe; ślimaki – posiadają gruczoł obojnaczy produkujący jaja i plemniki). W takich przypadkach zaplemnienie jest zazwyczaj krzyżowe, osobnik jest zapładniany przez innego osobnika i jednocześnie sam go zapładnia. Bardzo rzadko może u tego rodzaju zwierząt zachodzić samozaplemnienie. W świecie zwierząt powszechne jest genetyczne uwarunkowanie płci (tzw. chromosomowa determinacja płci), tzn. płeć danego osobnika bezpośrednio zależy od odpowiedniego układu genów w chromosomach płci. Można jednak wśród zwierząt zaobserwować także środowiskowe uwarunkowanie płci (tzw. fenotypowa determinacja płci). Np. w zależności od temperatury otoczenia, natężenia światła czy też obecności w środowisku niektórych związków chemicznych dana jednostka może być albo osobnikiem płci męskiej, albo żeńskiej (żółwie, niektóre krokodyle, szczeniaki). Zob. B. Sadowski, *Biologiczne mechanizmy*, s. 443–465.

³³ Samce wielu zwierząt (np. małp) są nie tylko odpowiedzialne za zapłodnienie samic, ale także chronią inne osobniki, a samice nie tylko są zapładniane, lecz również wychowują potomstwo, ucząc je podstawowych zachowań. Warto też mieć na uwadze, że płeć danego zwierzęcia bezpośrednio wpływa na sposób jego zachowywania się w danych sytuacjach, tzn. w podobnych okolicznościach inaczej zachowują się samce, a inaczej samice. Wydaje się, że można nawet wprost mówić o płci mózgu (nie tylko zwierząt, ale też i człowieka), ponieważ ten właśnie organ jest przede wszystkim odpowiedzialny za zachowanie się organizmów zwierzęcych. Interesujące wyniki dały np. badania szczurów. Jeżeli tuż po narodzeniu zostanie wykastrowany szczurzy samiec, wówczas w sposób swoisty staje się on szczurką samicą, ponieważ jego późniejsze zachowania okazują się być typowe dla szczurzych osobników żeńskich. Taki szczur jest dużo mniej agresywny niż niewykastrowane samce i wykazuje skłonności do czyszczenia i lizania innych szczurów, jak mają to w zwyczaju czynić szczurze matki. Im później szczur

dają jakościowo inaczej: 1) nie ma samodzielnego poszukiwania energii³⁴; 2) brak jakiegokolwiek troski o młode osobniki³⁵; 3) różnica płci, jeśli w ogóle występuje, to tylko w formie zaczątkowej³⁶.

zostanie wykastrowany, tym mniej żeńskie są jego zachowania, ponieważ im dłużej mózg był pod wpływem męskich hormonów, tym bardziej jego budowa i funkcja odpowiada wzorcowi męskiemu. Kiedy zaś minie pewien krytyczny moment w rozwoju mózgu, w żaden sposób dzięki podawaniu wykastrowanemu zwierzęciu jakichkolwiek dawek męskich hormonów nie jest ono już w stanie odzyskać męskiej tożsamości. Ponadto jeśli takiemu szczeruwi w wieku dojrzałym wstrzyknięto żeńskie hormony, wówczas jego seksualne zachowania byłyby takie same, jak u zdrowych szczerzych samic. Podobnie jest również z nowonarodzoną szczerzą samicą. Jeżeli zostanie ona poddana działaniu męskich hormonów, będzie zachowywała się tak, jak samce: będzie bardziej agresywna a jej seksualne zachowania będą dokładnie takie same, jak normalnych samców. Zob. A. Moir, D. Jessel, *Pleć mózgu*, przeł. N. Kancewicz-Hoffman, Warszawa 2007.

³⁴ Większość roślin zalicza się do organizmów samożywnych, gdyż są zdolne do syntetyzowania w procesie fotosyntezy potrzebnych im związków organicznych z prostych substancji nieorganicznych, tzn. dwutlenku węgla i wody, w której są rozpuszczone różne sole mineralne. Niektóre rośliny (np. gatunki z rodzaju szelężnik) są natomiast półpaszytami, ponieważ korzystają z substancji organicznych wyprodukowanych przez inne gatunki roślin, które należy uznać za ich żywicieli. Inne (np. gatunki z rodzaju jemiola, zaraza, a także część storczykowatych: gnieźnik leśny, storzan i żłobik) zaś są bezzieleniowymi pasożytami, tzn. nie prowadzą fotosyntezy, ponieważ nie posiadają chlorofilu, a wszystkie substancje potrzebne do życia czerpią z organizmu żywiciela. Trzeba też mieć na uwadze wspomniane nieco wyżej rośliny drapieżne, czyli mięsożerne (bądź owadożerne), które chociaż są samożytne, to jednak, ponieważ rosną w siedliskach bardzo ubogich w składniki mineralne, w celu uzupełnienia potrzebnych substancji pobierają białko zwierzęce z ciał chwytych drobnych zwierząt (głównie owadów). Zob. S. Lewak, J. Koncewicz, *Fizjologia*, s. 36–114.

³⁵ Rośliny w zasadzie nie mają możliwości wpływania na rozwój młodych pokoleń, a co dopiero troski o nie. Wprawdzie można zaobserwować w świecie roślin takie sposoby bezpłciowego rozmnażania, jak przez podział (glony, grzyby), pączkowanie (drożdże) czy też zarodniki (glony, mszaki, paprotniki), kiedy to nowy organizm niejako odrywa się od macierzystego, gdy jest już zdolny do względnie samodzielnego funkcjonowania. Można też mówić o pewnej ochronie (dzięki np. twardej skorupce i odpowiednio zmagazynowanym w niej materiałom zapasowym, jak ma to miejsce w przypadku orzechów włoskich) bądź swoistym determinowaniu miejsca zakiełkowania i dalszego rozwoju (np. dzięki odpowiednio ukształtowanym skrzydełkom nasiona klonu mogą się przemieszczać wraz z podmuchami wiatru), jakie rośliny dają swojemu potomstwu. Można też dostrzec, że czasami roślinni rodzice w jakimś sensie po swym obumarciu sami stają się nawozem użyźniającym glebę, w której wzrasta ich potomstwo (rośliny jednoroczne takie, jak np. wszystkie zboża, rzepak, słonecznik, len, wiele warzyw i liczne gatunki chwastów). Wydaje się jednak, że w każdym z wymienionych przypadków, jak również w wielu innych, byłoby zbyt dużym nadużyciem uznanie takiego sposobu przekazywania życia jako jakąś, nawet możliwie najbardziej prymitywną, formę opieki nad potomstwem jakościowo porównywalną ze zwierzęcym sposobem troski o młode pokolenia. Zob. J. Kreiner, *Jak rośliny i zwierzęta chronią swoje potomstwo?*, Kraków 1946.

³⁶ Większość gatunków roślin (naczyniowych) jest obupłciowa, tzn. dwa rodzaje organów – męskie, które wytwarzają tylko pyłek (komórki plemnikowe), oraz żeńskie, które zwiernają komórki jajową – powstają na jednym osobniku i w jednym kwiecie. Istnieją gatunki rozwijające kwiaty rozdzielnopłciowe na tym samym osobniku (rośliny jednopienne, np. brzoza, buk, olsza, drzewa szpilkowe). Nieliczne są rośliny, które wytwarzają męskie i żeńskie kwiaty na różnych osobnikach (rośliny dwupienne, np. pokrzywa, szczaw, chmiel, wierzba czy topola). Determinacja płci u roślin jednopiennych jest zazwyczaj fenotypowa – o wytwarzaniu kwiatu jednej z płci decydują czynniki naturalne takie, jak np. warunki odżywiania i procesy fizjologiczne. W przypadku roślin dwupiennych o płci decydują geny zawarte w chromosomach płci. Mimo że u roślin można mówić o istnieniu w takiej bądź innej postaci

Na podstawie zarysowanych różnic między organizmami roślinnymi a zwierzęcymi i przyglądając się ludzkemu sposobowi istnienia można powiedzieć, że człowiek, tak jak wszystkie rośliny i zwierzęta, istnieje jako konkretna cielesna zharmonizowana i funkcjonalna całość. Od roślin odróżniają człowieka właściwości, które przysługują też zwierzętom. Są to następujące cechy: 1) zdolność zmysłowego postrzegania zewnętrznego świata; 2) umiejętność emocjonalnego ustosunkowania się do niego; 3) możliwość poruszania się we własnym ekosystemie (środowisku życiowym); 4) względna niezależność od środowiska zewnętrznego; 5) w aktywności nastawienie wpraw na zmysłowy odbiór zewnętrznych bodźców; 6) spontaniczne i względnie nieprzewidywalne działanie; 7) samodzielne poszukiwanie pożywienia; 8) ochrona i troska o potomstwo; 9) płciowe rozmnażanie się i pełnienie przez poszczególne płcie określonych funkcji.

Podsumowując należy powiedzieć, że rozważania przeprowadzone w tym punkcie pozwalają uznać człowieka za cielesno-zmysłową istotę żywą. Oznacza to, że na płaszczyźnie cielesności człowiek jest zanurzony w świat przyrody nieożywionej. Kierują nim te same reguły, która obowiązują w świecie ciał martwych. Człowiek jest też istotą żywą, czyli jego ciało wzięte jako pewna całość funkcjonuje jako żywy organizm. I w końcu ludzka cielesność naznaczona jest znamieniem zmysłowości, co sprawia, że człowiek przynależy do świata istot zwierzęcych.

4. Człowiek na tle gatunków spokrewnionych

Stwierdzenie, że świat zwierzęcy sam w sobie jest niezmiernie złożony i rozczłonkowany jest w zasadzie truizmem. By się o tym przekonać, wystarczy choć pobieżnie przeanalizować biologiczną systematykę zwierząt. W swej złożoności i rozczłonkowaniu ów świat jest jednak także uporządkowany, tzn.

zjawiska płciowości, wydaje się, że jest ono jednak w stanie zaczątkowym, ponieważ dymorfizm płciowy (tzn. występowanie w populacji danego gatunku dwóch form – męskiej i żeńskiej – osobników, które różnią się od siebie cechami anatomicznymi i fizjologicznymi) jest słabo zaznaczony. Ponadto u roślin zwyczajowo mówi się o płciowo-koniugacyjnym (odpowiednie komórki łączą się w pary, co zapoczątkowuje proces powstania zygoty) sposobie przekazywania życia, natomiast wśród zwierząt zróżnicowanie gatunku na płeć powoduje zdolność do zachowania, które określa się mianem płciowo-kopulacyjnego rozmnażania się (co jest m.in. związane z losowym doбором gamet, z których ostatecznie utworzy się zygota, tzn. poszczególne komórki jajowe danego zwierzęcia – np. ryby – zostają w sposób losowy zapłodnione poszczególnymi plemnikami, których produkowanych jest o wiele za dużo niż potrzeba, a te z plemników, które nie dokonały zapłodnienia, giną). I w końcu trudno mówić, że w świecie roślin osobniki różnych płci w zbliżonych okolicznościach zachowują się w sposób nieco inny, co jest bardzo powszechne u zwierząt (zwłaszcza wyższych). Zob. S. Lewak, J. Koncewicz, *Fizjologia*, s. 150–162.

poszczególne gatunki na zasadzie pokrewieństwa, podobieństwa budowy czy też funkcjonowania organizmu, da się połączyć w większe grupy takie, jak np. chociażby te najważniejsze: rodzaje, rodziny, rzędy, gromady, typy czy też podkrólestwa³⁷. Wydaje się, że właśnie z uwagi na owo uporządkowanie świata zwierząt, chcąc określić ludzką w nim pozycję, należy zestawić człowieka przede wszystkim z gatunkami, które z człowiekiem są najbardziej biologicznie spokrewnione³⁸. Chodzi tutaj oczywiście o małpy, a w szczególności o rodzinę małp człekokształtnych, czyli o następujące gatunki: gibbon, orangutan, goryl, szimpans i szimpans karłowaty (zwany też bonobo), które wraz z człowiekiem należą kolejno do rzędu naczelnych, gromady ssaków, typu strunowców i podkrólestwa tkankowców³⁹.

³⁷ „Systematyka organizmów” jest dziedziną biologii, która zajmuje się klasyfikacją organizmów na podstawie ich cech anatomicznych, biochemicznych, embrionalnych, behawioralnych i innych, a także analizą stosunków pomiędzy wyodrębnionymi w ten sposób jednostkami systematycznymi. Najczęściej przywoływaną przez biologów systematykę zwierząt zob. *Systematyka zwierząt*, <http://www.biolog.pl/content-54.html> (6 VI 2011).

³⁸ Warto zauważyć, że spekulacje na temat miejsca i stosunku człowieka do świata zwierzęcego mają długą tradycję i sięgają już czasów starożytności. Zwięźle omówienie tej problematyki zob. np. T. Kaleta, *Człowiek a zwierzę*, <http://archiwum.wiz.pl/1996/96023100.asp> (9 VI 2011).

³⁹ Badania w ramach biologii molekularnej pokazały, że na płaszczyźnie genetycznej człowiek jest o wiele bardziej spokrewniony z dwoma gatunkami szimpansów niż z orangutanem i gorylem. Oznacza to, że biologicznie wykazuje z nimi najbliższe pokrewieństwo, tzn. nie tyle od nich się wywodzi, co ma raczej wspólnego z nimi przodka. Różnice w budowie DNA między obydwoma gatunkami szimpansów a człowiekiem kształtują się na poziomie 1–2% (dla porównania: różnice między ludźmi wynoszą ok. 0.1–0.5%). Najnowsze odkrycia ujawniły, że ważniejszy od samej budowy DNA jest sposób a także długość, w jakiej odpowiednio człowiek i szimpansy używają określonych genów. Przy takim spojrzeniu człowiek od szimpansów różni się aktywnością ok. tysiąca genów, co oznacza, że różnice między ludźmi a szimpansami są już parokrotnie wyższe, gdyż sięgają rzędu 4–5% (ocenia się, że genom człowieka zawiera ok. 20–25 tys. genów). O różnym sposobie i długości używania przez człowieka w stosunku do szimpansów określonych genów decyduje ok. 90 białek, które przyłączając się do odpowiednich fragmentów DNA modyfikują ich działanie. Oznacza to, że np. określone geny, sterując w odpowiedni sposób przemianą materii i transportem białek, umożliwiają ludzkiemu organizmowi zapewnienie mózgowi dużo większej ilości energii niż ma to miejsce u małp, a także dużo dłuższą i większą plastyczność mózgu ludzkiego niż szimpansiego. Mózg człowieka jest wskutek tego o wiele bardziej i dłużej plastyczny niż mózg szimpansów. Ludzki mózg zdolność do nasiąkania wrażeniami i doświadczeniami zachowuje w zasadzie aż do śmierci człowieka. Mózg szimpansów z kolei sztywnieje znacznie wcześniej od ludzkiego, bo już kilka miesięcy po urodzeniu, co sprawia, że jest w większej mierze sterowany przez instynkty niż nabyte doświadczenie. Znaczną różnicą między człowiekiem a szimpansami uwidacznia się także, gdy weźmie się pod uwagę „proteom” (ang. *protein component of the genome*), czyli zestaw białek występujących w organizmie, tkance, komórce lub przedziale komórkowym. Szacuje się, że w proteomie ludzkiego organizmu jest ich ok. 400 tys. Wydaje się, że liczba białek, którymi człowiek różni się od szimpansów musi się mieścić gdzieś pomiędzy 32% a 58%. Zob. P.P. Stepień, *Ciągłość czy moment – rozważania genetyka*, w: G. Bugajak, J. Tomczyk (red.), *Kontrowersje wokół początków człowieka*, Katowice 2007, s. 23–26; *Człowieka i szimpansa różni aktywność genów*, <http://www.rmif24.pl/nauka/news-czlowieka-i-szympansa-rozni-aktywnosc-genow,nId,76209> (07 VI 2011); B. Kastory, *Prosty przepis na człowieka*, <http://www.newsweek.pl/artykuly/sekcje/nauka/prosty-przepis-na-czlowieka,62271,1> (2) (7 VI 2011); J. Sroka, *Genetyczna odległość pomiędzy człowiekiem a szimpansem*, <http://fizjkl.fic.uni.lodz.pl/courses01/sroka.html> (7 VI 2011).

Nie jest łatwo, a być może jest to niemożliwe, dokonać gruntownego zestawienia człowieka z gatunkami biologicznie z nim najbardziej spokrewnionymi. Poniższe zestawienie z pewnością nie będzie więc pozbawione braków i uproszczeń. Świadom tego, spróbuję jednak ukazać wybrane cechy człowieka, zestawiając je z odpowiednimi cechami małp człekokształtnych bądź też ssaków, kolejno na trzech płaszczyznach: 1) anatomiczno-morfologicznej; 2) ontogenetycznej; 3) behawioralnej⁴⁰. Skupię się przy tym wyłącznie na cechach, które wydają się wyraźnie (jakościowo?) odróżniać człowieka od zwierząt⁴¹.

A. Osobliwości anatomiczno-morfologiczne człowieka⁴²

Pierwszoplanową anatomiczno-morfologiczną cechą człowieka wyraźnie odróżniającą go od małp jest jego szkielet. W odniesieniu do małego szkieletu ludzki szkielet wzięty jako pewna całość wykazuje istotne różnice. Odzwierciedlają one przede wszystkim zdolność człowieka do przyjęcia postawy wyprostowanej, która jest dla niego postawą całkowicie normalną. Małpy oczywiście też są w stanie taką postawę przyjąć, jednak nie jest to w ich przypadku

⁴⁰ Wybór tych właśnie perspektyw jest podyktowany tym, że mieszczą się one w szeroko pojętym projekcie antropologii biologicznej, tzn. odpowiadają owemu sygnalizowanemu wcześniej biologicznemu nachyleniu we współczesnej refleksji nad człowiekiem. Pozwalają także na sumaryczne zestawienie określonych biologicznych cech człowieka i porównanie ich z odpowiednimi właściwościami zwierząt. Zob. G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 22–23.

⁴¹ Człowiek i małpy człekokształtne posiadają oczywiście cały szereg cech, które są im w mniejszym bądź większym stopniu wspólne. Najważniejszymi wydają się być: 1) chwytne dłonie; 2) pięciopalczysta dłoń i paznokcie; 3) taki sam układ zębów (w każdej połowie szczęki znajdują się dwa siekacze, jeden kieł, dwa przedtrzonowce i trzy trzonowce); 4) życie w zbiorowości i naturalna skłonność do pomagania innym przedstawicielom własnego gatunku; 5) wzmiankowany już bardzo wysoki poziom podobieństw genetycznych; 6) wzrok skierowany do przodu; 7) podobne właściwości biochemiczne krwi; 8) zredukowany (bądź jego zupełny brak) i niechwytny ogon; 9) silny rozwój mózgu; 10) podobne rozmieszczenie oraz budowa narządów wewnętrznych; 11) jedna para sutków; 12) dobrze rozwinięte zmysły, mimika twarzy i gestykulacja rąk; 13) zbliżona długość cyklu płciowego (28–38 dni); 14) występowanie cyklu menstruacyjnego u samic; 15) zbliżona długość trwania ciąży; 16) długie uzależnienie młodych od matki; 17) troskliwa opieka nad potomstwem. Trzeba zauważyć, że właśnie istnienie tych a także wielu innych cech, które są w określonym stopniu wspólne ludziom i małpom, jest dla wielu autorów podstawą, na której opierają przekonanie o ewolucyjnym (tzn. stopniowym i pozbawionym skoków jakościowych) wywodzeniu się współczesnego człowieka od małp człekokształtnych. Zob. np. R. McKie, *Małpolud. Opowieść o ewolucji człowieka*, tłum. A.J. Tomaszewski, Warszawa 2001.

⁴² Wymienione osobliwości wydają się być najistotniejszymi anatomiczno-morfologicznymi właściwościami człowieka, które odróżniają go od świata zwierzęcego. Nie wyczerpują jednak w całości zbioru anatomiczno-morfologicznych cech właściwych tylko człowiekowi. Więcej na temat zarówno różnic, jak i anatomiczno-morfologicznych podobieństw człowieka z innymi żywymi organizmami zob. np. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Teilband 1, w: K.-S. von Rehberg (red.), *Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1993, s. 95–148; K. Goertler, *Morphologische Sonderstellung des Menschen im Reich der Lebensformen auf der Erde*, w: H.-S. Gadamer, P. Vogler (red.), *Neue Anthropologie*, Bd. 2, Stuttgart 1972, s. 215–257.

postawa normalna, tzn. ich szkielet uniemożliwia im jej przyjęcie w jakimś znacząco długim czasie⁴³.

Wśród poszczególnych cech ludzkiego szkieletu, które wyraźnie odróżniają go od szkieletu małpiego i umożliwiają człowiekowi przyjmowanie postawy wyprostowanej jako jemu właściwej, znajdują się m.in.: 1) esowaty – tzn. podwójnie wygięty – kręgosłup przystający do dolnej części głowy; 2) krótka, szeroka i mniej wyprostowana miednica; 3) stawy biodrowy i kolanowy niemal całkowicie proste; 4) sklepiąca i rzeczywista stopa; 5) kończyny przednie uwolnione od funkcji lokomotorycznej. Odpowiednie cechy szkieletu małpiego przedstawiają się następująco: 1) łukowaty – tzn. pojedynczo wygięty – kręgosłup przystający do tylnej części głowy; 2) wąska, długa i prawie prosta miednica; 3) zakrzywione stawy biodrowy i kolanowy; 4) brak rzeczywistej w pełni wysklepiącej stopy, tzn. małpy biegnąc opierają się tylko na zewnętrznej krawędzi swoich „stóp”; 5) w zasadzie posiadanie czterech rąk, które pełnią głównie funkcje lokomotoryczne⁴⁴.

Kolejną anatomiczno-morfologiczną cechą odróżniającą wyraźnie człowieka od małp są kształt i funkcja ręki. W przypadku człowieka jest ona wysoko wyspecjalizowanym narzędziem, które równie dobrze nadaje się do mocnego chwytania przedmiotów, jak i wykonywania niezmiernie precyzyjnych czynności. Natomiast ręce małp są właściwie tylko wydłużonym „uchwytem” z małym i nieznacznie odchylonym kciukiem⁴⁵.

Następną ludzką osobliwością jest niepowtarzalny w świecie zwierząt kształt czaski i umiejscowienie w niej oczu. W porównaniu ze zwierzętami ludzka twarz jest najbardziej spłaszczona, a stereoskopiczne oczy są wyraźnie wysunięte ku przodowi⁴⁶. Wskutek tego człowiek ma wprawdzie znacznie węższe pole widzenia niż wiele zwierząt, ale takie ukształtowanie twarzy i usytuowanie oczu daje możliwość dość precyzyjnego określenia odległości

⁴³ W odróżnieniu od małp przyjęcie postawy wyprostowanej nie wymaga od człowieka dużego wysiłku mięśniowego. Małpy (a także inne zwierzęta, np. tresowany koń czy pies) wprawdzie są w stanie również przyjąć postawę wyprostowaną, ale jest ona dla nich wyjątkowo męcząca, ponieważ, będąc nienaturalną, wymaga znacznego wysiłku mięśni. Wszelkie odchylenia od postawy wyprostowanej nie są dla człowieka czymś naturalnym i należy je traktować jako wady. Szerokie omówienie uwarunkowań, korzyści i ograniczeń (odnośnie do poszczególnych elementów ludzkiej anatomii) wpływających dla człowieka z naturalnej mu postawy wyprostowanej, a także jej wad oraz ich korygowania zob. np. J. Kołodziej, K. Kołodziej, I. Mimola, *Postawa ciała, jej wady i korekcja*, Rzeszów 2004.

⁴⁴ Poglądowe przedstawienie, z możliwością interaktywnego porównawczego zestawiania, szkieletu człowieka i innych ssaków naczelnych zob. np. *Eskeletons – The University of Texas at Austin*, <http://www.eskeletons.org> (10 VI 2011).

⁴⁵ Zob. A. Salza, *Ewolucja człowieka*. *Atlasy naukowe*, tłum. L. Augustyn, Szczecin 1992, s. 14.

⁴⁶ Zestawienie czaszki człowieka współczesnego na tle czaszek innych hominidów (inaczej: człowiekowate; rodzina ssaków należąca do naczelnych, która obejmuje człowieka współczesnego oraz kopalne istoty przedludzkie i praludzkie, m.in.: australopiteki, pitekanropy i człowieka neandertalskiego; dziś reprezentowana tylko przez jeden gatunek *Homo sapiens*), zob. np. *Comparison of all skulls*, <http://www.talkorigins.org/faqs/homs/compare.html> (10 VI 2011).

danego przedmiotu i uzdatnia do widzenia przestrzennego. Dzięki temu człowiek może swobodnie posługiwać się rękoma. Ta zaś swoista współpraca rąk ze stereoskopicznymi oczami sprawia, że w życiu człowieka dużo większe znaczenie odgrywają zmysły wzroku, który wyraźnie jest zmysłem dominującym, i dotyku niż węchu⁴⁷, smaku czy też słuchu⁴⁸. W porównaniu ze zwierzętami człowieka należy jednak mimo wszystko uznać za istotę „zmysłowo upośledzoną”⁴⁹, tzn. organizmy zwierzęce oprócz podstawowych pięciu zmysłów (wzroku, dotyku, węchu, smaku i słuchu) często dysponują innymi zmysłami (np. elektrycznym, magnetycznym, zmysłem odczuwania poziomu wilgoci czy też ciśnienia powietrza) oraz odbierają określone bodźce w sposób bardziej subtelny. Oznacza to, że zwierzęta są w stanie zareagować na konkretne zmiany w otoczeniu, których człowiek w ogóle nawet nie zarejestruje⁵⁰.

Ponadto cały zespół organów służących do wydawania głosu umożliwia człowiekowi o wiele bardziej niż u zwierząt zróżnicowane i niezbędne dla ludzkiej mowy wydawanie dźwięków. Zwierzętom organy wydawania dźwięku umożliwiają jedynie jakąś formę mniej lub bardziej zaawansowanej komunikacji, która sprowadza się w zasadzie tylko do przekazywania informacji związanych z poszukiwaniem pożywienia, rozmnażaniem i ochroną przed określonymi zagrożeniami. Ludzkie organy mowy są zaś na tyle rozwinięte, że umożliwiają człowiekowi posługiwanie się mową we właściwym tego słowa znaczeniu⁵¹.

⁴⁷ Warto zauważyć, że na podstawie ostatnich badań należy przyznać węchowi znacznie większą rolę w ludzkim życiu niż dotąd przypisywano. Niemniej jednak wydaje się, że i tak ma on o wiele mniejsze znaczenie dla człowieka niż wzrok i związany z nim dotyk. Człowiek jest przede wszystkim wzrokowcem. Zob. A. Marchlewska-Koj, *Węch w życiu człowieka*, <http://www.if-pan.krakow.pl/ptp/6.html> (10 VI 2011).

⁴⁸ Interesujące jest przy tym, że jeśli człowiek z jakichś powodów utraci w ogóle lub w znacznej części zdolność do posługiwania się swoim dominującym zmysłem wzroku czy też go wcale od urodzenia nie ma bądź ma go w postaci niewystarczającej, inne zmysły (zwłaszcza słuch i dotyk) w jakimś wymiarze przejmują rolę wzroku (zastąpienie obiektywnie istniejących lub subiektywnie odczuwalnych braków w funkcjonowaniu jednych zmysłów przez wzmoczoną aktywność innych określa się mianem kompensacji zmysłów). Człowiek nawet pozbawiony wzroku może prowadzić wówczas względnie – oczywiście z jakąś pomocą innych ludzi i po przeprowadzeniu odpowiedniej rehabilitacji – samodzielne życie. Zdolność kompensacji zmysłów nie jest tylko ludzką właściwością. Jest do tego zdolne w mniejszym bądź większym stopniu każde zwierzę. Zob. J. Kuczyńska-Kwapisz (red.), *Rehabilitacja niewidomych i słabo widzących. Tendencje współczesne*, Warszawa 1996.

⁴⁹ Można by nawet powiedzieć więcej, że jeśli chodzi o ogólne anatomiczno-morfologiczne dopasowanie się do natury, człowiek w porównaniu ze zwierzętami ujawnia więcej braków niż doskonałości. Jako zwierzęcy gatunek z tego też powodu dawno już powinien być przestać istnieć. Człowiek nie posiada ani stosownego do klimatu owłosienia, ani rozwiniętych organów obrony czy też zdobywania łupu. Zob. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, s. 59.

⁵⁰ Np. ośmiornice odczuwają wrażenia smakowe ok. sto razy precyzyjniej niż ludzie, psy mają zmysł węchu blisko tysiącrotnie wrażliwszy od ludzkiego, a delfiny dysponują o siedemset razy większą liczbą światłoczułych komórek niż zawiera się w oku człowieka. Omówienie fizjologii zmysłów człowieka i zwierząt wraz z licznymi ilustrującymi ją interesującymi przykładami zob. np. V.B. Dröscher, *Świat zmysłów*, tłum. B. Witkowska, Warszawa 1971.

⁵¹ Zob. M. Kuckenburger, *Pierwsze słowo. Narodziny mowy i pisma*, przeł. B. Nowacki, Warszawa 2006, s. 32–74.

Człowiek nie posiada kłów obronnych, a także w stosunku do innych ssaków ma względnie słabo rozwiniętą muskulaturę szczęk. W jakimś sensie rekompensuje mu to zdolność rąk do przenoszenia przedmiotów i posługiwanie się bronią czy też narzędziami, którymi może rozdrabniać pokarm. Czoło u człowieka nie pełni, tak jak u zwierząt, funkcji nasady silnych żwaczy. Człowiek posiada też dużo lżejszą, a przy tym również większą w stosunku do wagi i wielkości ciała, niż ma to miejsce u zwierząt, mózgowiczkę, w której mieści się stosunkowo olbrzymi mózg⁵².

I w końcu choć człowiek w stosunku do małp nie posiada żadnych nowych części mózgu, to jednak umożliwiająca wyższe funkcje duchowe kora mózgowa jest u niego o wiele silniej rozwinięta niż filogenetycznie starsze partie mózgu: śródmózdze, mózdzek i pień mózgu. Z anatomiczno-morfologicznego punktu widzenia najmniejsze różnice zachodzą między strukturą mózgu człowieka i szympanów. Nie są one aż tak znaczne, aby wyraźnie rzucały się w oczy. Jednakże z uwagi na specyfikę zachowań człowieka i szympanów, która jest ewidentnie odmienna, wydaje się, że jej uzasadnienia należy szukać w funkcjach i budowie ich mózgów⁵³.

B. Ontogenetyczna wyjątkowość człowieka

Kluczową cezurą w procesie życiowym każdej istoty zwierzęcej są narodziny, czyli opuszczenie organizmu matki bądź wyklucie się z jaja i zakończenie tym samym embrionalno-płodowego, a rozpoczęcie względnie samodzielnego okresu życia. U poszczególnych gatunków zwierząt można zaobserwować, że im wyższy jest stopień ich ewolucyjnego rozwoju, tym dłużej w danym przypadku trwają okres ciąży czy też rozwój w jajach. Jest to szczególnie zauważalne u wyższych ssaków⁵⁴. Tymczasem wydaje się, że człowiek rodzi się jakby zbyt wcześnie. Okres ciąży, który odpowiadałby stopniowi jego roz-

⁵² Graficzne przedstawienie stosunku ciężaru mózgu do ciężaru ciała wybranych kręgowców, w tym też niektórych małp oraz człowieka, zob. np. H.J. Jerison, *Paleoneurology. The study of brain endocasts of extinct vertebrates*, <http://brainmuseum.org/Evolution/paleo/index.html> (10 VI 2011).

⁵³ Zob. S. Dehaene, J.-R. Duhamel, M.D. Hauser, G. Rizzolatti (red.), *From Monkey Brain to Human Brain*, Cambridge-Massachusetts 2005.

⁵⁴ Mówiąc dokładniej, czas trwania inkubacji lub ciąży jest na ogół skorelowany z wielkością osobników danego gatunku, np. u kur inkubacja trwa ok. 22 dni, kaczek – 21–35 dni, ciąża u myszy trwa 19–31 dni, lisów – 51–63 dni, kotów – 52–69 dni, psów – 53–71 dni, kóz – 136–160 dni, krów – ok. 280 dni, koni – 329–345 dni, słoń – 510–730 dni. Ciąża u małp w zależności od gatunku rozciąga się na okres od ok. 140 do blisko 270 dni. U małp człekokształtnych czas trwania ciąży przedstawia się następująco: u gibbonów – ok. 210 dni, szympanów – ok. 230 dni, goryli – ok. 250 dni, orangutanów – ok. 270 dni. Zob. *Gestation, Incubation, and Longevity of Selected Animals*, <http://www.infonplease.com/ipa/A0004723.html> (11 VI 2011); *Atlasy zwierząt*, <http://zwierzeta.ekologia.pl> (11 VI 2011).

woju, winien trwać ok. 21–22 miesiące, a trwa – jak wiadomo – „tylko” ok. 9 miesięcy (tzn. 40 tygodni – 280 dni)⁵⁵.

W świecie zwierząt można zauważyć, że rodzą się one jako w zasadzie gotowe do samodzielnego życia, tzn. są już na tyle dojrzałe, że w stosunkowo krótkim czasie mogą zacząć w miarę samodzielnie funkcjonować. Owa gotowość jest tym powszechniejsza i następuje tym szybciej po narodzeniu, im zwierzę znajduje się na niższym poziomie rozwoju ewolucyjnego. Ponadto niemal u wszystkich zwierząt wraz z końcem okresu embrionalno- płodowego tempo trwającego nadal osobniczego rozwoju znacznie się zmniejsza⁵⁶. Człowiek natomiast rodzi się jako istota całkowicie bezradna. Bez długotrwałej i intensywnej opieki ze strony innych dojrzałych już ludzi nie jest w stanie przeżyć. Co ważniejsze, dojrzewanie jego nerwowo-mięśniowej organizacji z niezmienną szybkością trwa jeszcze przez blisko jeden rok po urodzeniu. Pierwszy rok życia człowieka można by więc nazwać swoistym „pozamacicznym rokiem embrionalno- płodowym”⁵⁷.

Zwierzęta decydującą plastyczną fazę swojej nerwowo-mięśniowej organizacji przeżywają w ciele matki bądź w jaju. Tam właśnie powstaje solidna konstrukcja funkcjonowania zwierzęcego organizmu oparta na instynktach, która po narodzeniu zasadniczo już się nie zmienia⁵⁸. Jeśli zaś chodzi o człowieka daje się zauważyć, że kształtowanie się nerwowo-mięśniowej struktury

⁵⁵ Zob. G. Haeffner, *Wprowadzenie*, s. 24.

⁵⁶ Przedstawione wyżej ujęcie rozwoju zwierząt jest oczywiście bardzo uproszczone. Wiele zwierząt, aby w ogóle przeżyć, przez pewien czas musi pozostać pod opieką rodziców (np. młode mrówkojada wielkiego jest karmione mlekiem matki przez 6 miesięcy i dopiero po dwóch latach osiąga samodzielność; podobnie długo są karmione mlekiem młode rysia euroazjatyckiego, osiągają one samodzielność przed upływem pierwszego roku życia; młode tygrysy do samodzielnego życia, ale w towarzystwie matki, zdolne są już 8 tygodni po narodzeniu się; u gibbonów, goryli, orangutanów i szympansov młode pozostają w bardzo bliskim kontakcie z matką przez kilkanaście miesięcy, a luźniejsza opieka rodziców nad potomstwem trwa nawet do kilku lat). Więcej na temat rozwoju embrionalno- płodowego zwierząt i osiągania przez nie dojrzałości zob. np. M. Sussman, *Wzrost i rozwój zwierząt*, tłum. J. Michejda, Warszawa 1967; A. Le Moigne, *Biologia rozwoju*, przeł. J. Moraczewski, Warszawa 1999; R.M. Twyman, *Biologia rozwoju. Krótkie wykłady*, tłum. J. Klag, Warszawa 2005; C. Jura, J. Klag (red.), *Podstawy embriologii zwierząt i człowieka*, t. 1–2, Warszawa 2005.

⁵⁷ Propozycję, że rozwój embrionalno- płodowy w przypadku człowieka rozciąga się także na pierwszy rok życia po urodzeniu, jako pierwszy przedstawił szwajcarski biolog A. Portmann (1897–1982). Określił on ten rok mianem *extrauterines Frühjahr* („pozamaciczny rok embrionalno- płodowy”). Zob. A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Hamburg 1956, s. 68–80.

⁵⁸ Już w trakcie rozwoju embrionalno- płodowego u zwierząt kształtują się mechanizmy zachowań agonistycznych (instynktownych), które są reakcją na pojawienie się w pobliżu innego osobnika. Do takich zachowań zalicza się m.in.: agresję, ucieczkę, akinezę (pozostawanie w całkowitym bezruchu), przyjmowanie postawy groźenia lub postawy imponującej, pozę uległości wobec silniejszego osobnika czy też czyszczenie ciała. Systematyczne przedstawienie aktualnej wiedzy na temat powstawania i funkcjonowania fizjologicznych mechanizmów, które leżą u podstaw zachowania się zwierząt (i ludzi) zob. np. B. Sadowski, *Biologiczne mechanizmy*, s. 379–406, 424–442.

jego organizmu odbywa się nie tylko w trakcie embrionalno-płodowego rozwoju, ale przez jakiś czas (blisko kilkanaście miesięcy) z ogromną intensywnością – zupełnie niespotykaną w świecie zwierzęcym – trwa również po narodzeniu. Z reguły od 9 do 11 miesiąca życia u ludzkiego niemowlęcia kształtują się np. jednocześnie trzy istotne rysy ludzkiej egzystencji: posługiwanie się narzędziami, specyficzna mowa oraz wyprostowana postawa. Ich pojawienie się jest możliwe tylko dzięki temu, że w określonym momencie po narodzeniu odpowiedniej dojrzałości nabrała struktura nerwowo-mięśniowa ludzkiego organizmu⁵⁹. W okresie niezdolności młodego człowieka do prowadzenia samodzielnego życia na jego rozwój oprócz czynników dziedziczno-naturalnych ogromny wpływ ma także dążenie do naśladowania innych ludzi, co sprawia, że poszczególny człowiek zawsze dojrzewa w zastanym kulturowo-społecznym klimacie⁶⁰.

W odniesieniu do zwierząt na przestrzeni całego rozwoju osobniczego można też mówić o ludzkiej retardacji biologicznej, czyli znacznym zwolnieniu tempa rozwoju danego organizmu. Ujawnia się ona zwłaszcza wówczas, gdy zostanie wzięta pod uwagę proporcjonalna długość życia po utracie zdolności rozrodczych u zwierząt i człowieka. Zwierzęta po przekwitnięciu w zasadzie stosunkowo szybko zdychają. Człowiek z kolei może jeszcze długo żyć aktywnie i owocnie⁶¹.

C. Specyficzna struktura ludzkich zachowań

Wyjątkowość człowieka w świecie organizmów ożywionych ujawnia się jeszcze wyraźniej, niż ma to miejsce w przypadku przedstawionych wyżej dwóch płaszczyzn: anatomiczno-morfologicznej i ontogenetycznej, w struktu-

⁵⁹ Zob. T. Hellbrügge, J.H. von Wimpffen, *Pierwsze 365 dni życia dziecka*, tłum. K. Kołodziej, Warszawa 1992.

⁶⁰ Warto podkreślić, że w kontekście kulturowo-społecznym człowiek nie tylko dojrzewa, przechodząc od stanu niesamodzielnosci do względnej samodzielności, ale całe jego życie i rozwój – od samego początku do końca – są nierozzerwalnie związane z kulturowo-społecznymi uwarunkowaniami. Zob. np. A. Brzezińska, *Społeczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2010.

⁶¹ Zwierzęta kończą życie stosunkowo szybko po naturalnym utraceniu zdolności do rozmnażania się. U najbardziej rozwiniętych śmierć następuje mniej więcej rok po przekwitnięciu (np. szympan, lew, wilk). Statystycznie współczesne zaś kobiety mają szansę (w znacznej mierze dzięki odpowiedniej opiece medyczno-socjalnej) aktywnie i owocnie żyć jeszcze blisko 35 lat, a nawet i więcej, po przekwitnięciu, które następuje w wieku ok. 55 lat. Można na tej podstawie powiedzieć, że zwierzęta w jakimś sensie żyją tylko po to, aby się rozmnażać. Natomiast sensu ludzkiego życia nie da się zredukować wyłącznie do zachowywania biologicznego istnienia gatunku, ponieważ u człowieka naturalna utrata zdolności do rozmnażania się w zasadzie nie pokrywa się z końcem życia. Graficzne przedstawienie ludzkiej retardacji rozwojowej na tle retardacji lemurów, makaków, gibbonów i szympanów zob. np. *Cechy, które pozwalają wyróżnić człowieka jako osobny gatunek (species)*, <http://antopologia.site90.net/czlowiekgatunek.html> (12 VI 2011).

rze ludzkich zachowań. O ile we wcześniejszych dwóch obszarach można byłoby wskazywać, że poszczególne elementy różniące człowieka i zwierzęta jakoś jednak do siebie przystają, gdyż są tylko ilościowe⁶², o tyle na płaszczyźnie behawioralnej pojawiają się różnice, które wyraźnie nabierają charakteru jakościowego. W strukturze ludzkich zachowań pojawiają się elementy, których próżno szukać w świecie zwierząt⁶³.

Zwierzęce zachowania w poszczególnych sytuacjach nie są całkowicie różne, ale od początku są określone w sposób charakterystyczny dla danego gatunku. Określenie to może być całkowite (np. u jednokomórkowców a nawet owadów) lub znaczne (np. u wyższych ssaków). Zwierzęta w swoim działaniu zawsze są uwarunkowane zarówno własną jednostkową korzyścią, jak również korzyścią całego gatunku. Ich reakcje są oparte na wrodzonych schematach, tzn. zwierzęta zasadniczo wiedzą, jak w danej sytuacji mają zareagować i co jest korzystne zarówno dla nich samych, jak i całego gatunku. U wyższych kręgowców zauważalny jest wpływ czynników niewrodzonych takich, jak: utrwalanie relacji (np. relacja matka–dziecko) oraz różnorakie formy uczenia się (np. przypadkowe a korzystne zachowania są powtarzane, naśladowanie innych osobników). Im wyższy stopień rozwoju, tym mniejsza „sztywność” zachowań instynktownych i większego znaczenia nabierają procesy uczenia się. Jednak zachowania, których zwierzęta uczą się najłatwiej, są w znacznej mierze determinowane przez instynkty właściwe danemu gatunkowi. Oznacza to, że każde zwierzę w swoim działaniu przejawia swoistą kombinację zacho-

⁶² Np. różnica w długości trwania ciąży u człowieka i poszczególnych zwierząt czy też kształt i budowa ich szkieletu w gruncie rzeczy są różnicami ilościowymi, ponieważ dadzą się w jakiś sposób zmierzyć i liczbowo wyrazić.

⁶³ Przeprowadzone w ostatnich dekadach badania w ramach biologicznych nauk behawioralnych (m.in. w psychologii porównawczej, ekologii behawioralnej i psychologii ewolucyjnej), pozwalają stwierdzić, że między zachowaniami człowieka i zwierząt, w szczególności małych człokształtnych, oprócz wyraźnych jakościowych różnic istnieją również pewne homologie – np.: 1) ludzka ciekawość, która leży u fundamentów powstania nauki, wydaje się być pokrewna zwierzęcemu popędowi badawczemu; 2) ludzka skłonność do prowadzenia wojen jakoś odpowiada zwierzęcej agresywności; 3) zarówno człowiek, jak i zwierzę czuje się i zachowuje bardziej pewnie w środowisku lepiej sobie znanym; 4) człowiek przywiązuje się do miejsc, zwłaszcza „domu rodzinnego”, natomiast wiele spośród zwierząt ma stałe miejsce zamieszkania; 5) człowiek i wyższe zwierzęta są istotami hierarchicznymi, tzn. ranga danego osobnika w grupie zwykle rośnie z wiekiem i bywa jakoś wyrażana, np. poprzez proporcjonalny dystans osobisty. Niewątpliwie istnienie owej homologii oznacza to, że wiele spośród ludzkich zachowań wydaje się mieć jakościowe odpowiedniki w świecie zwierzęcym. Wysuwa się na tej podstawie hipotezę, że owe jakościowe różnice między człowiekiem a zwierzętami należy traktować jako emergentyczne (od „emergencji”) skoki na tle ciągłości. Innymi słowy sądzi się, że podczas wzrostu poziomu organizacji prostszych elementów – charakterystycznych dla świata zwierzęcego – wynurzyły się nowe jakości, które są właściwe ludzkiemu działaniu, a nie są już zauważalne wśród zwierząt. Więcej na ten temat zob. np. J.A. Chmurzyński, *Etopsychniczne granice między zwierzętami a człowiekiem*, w: G. Bugajak, J. Tomczyk (red.), *Kontrowersje*, s. 27–42.

wań wyuczonych i wrodzonych. Przy czym od tych ostatnich nigdy nie jest w stanie się uwolnić⁶⁴.

Ludzkie zachowania określają inne przymioty. Zachowanie człowieka jest bardziej uwarunkowane uczeniem się na podstawie tradycji i własnego rozumienia się niż sztywnymi instynktami (jak ma to miejsce u zwierząt), które w ludzką biologię są wpisane⁶⁵. Poszczególne działania i instynkty człowieka są ze sobą ściśle powiązane i mogą się wzajemnie modyfikować, tzn. te same zachowania, odmiennie niż u zwierząt, u ludzi mogą mieć inną przyczynę i inny cel⁶⁶, a także te same potrzeby (popędy) człowiek, inaczej niż zwierzęta, może świadomie zaspokajać w całkowicie odmienny sposób⁶⁷. Również aktywność seksualna człowieka jest w znacznie mniejszym stopniu niż wśród zwierząt zależna od rytmów rui⁶⁸. W mniej lub bardziej atematycznym działa-

⁶⁴ Szerokie omówienie tej problematyki zob. np. T. Kaleta, *Zachowanie się zwierząt. Zarys problematyki*, Warszawa 2007.

⁶⁵ Najlepiej to widać na przykładzie odżywiania się człowieka. Jedną z najbardziej podstawowych ludzkich potrzeb, potrzeba odżywiania się (nierozzerwanie związana z instynktem samozachowawczym) może być i faktycznie jest zaspokajana przez ludzi w różny sposób. Przykładowo w jednych kulturach ludzie zwyczajowo jedzą dane pokarmy (np. wieprzowina jest jednym z podstawowych rodzajów mięs, które spożywają Polacy), a w innych ich zupełnie nie spożywają (np. Żydzi i muzułmanie w ogóle nie jedzą wieprzowiny), i to nie z tego powodu, że nie są smaczne czy też są niezdrowe, ale z uwagi np. na tradycję narodową bądź przepisy religijne (jak to ma miejsce np. w przypadku Żydów i muzułmanów), która na owe pokarmy nakłada swoje tabu. Na powszechne uwarunkowanie ludzkiego zachowania bardziej czynnikami kulturowymi niż instynktowymi zdaje się wskazywać m.in. fakt, że zjawisko tzw. tabu pokarmowego jest bardzo typowym fenomenem ludzkiego świata. Omówienie tego zjawiska i różnych jego postaci zob. np. S. Wilke, *Die verspeiste Esskultur. Nahrung und Nahrungstabus*, Marburg 2005.

⁶⁶ Np. dany człowiek spożywając posiłek raz może czynić to tylko i wyłącznie w celu zaspokojenia głodu, innym razem może kierować się chęcią odczucia niezwyklej przyjemności ze skosztowania kulinarnie wykwintnej potrawy, a jeszcze innym razem jedzenie może być jedynie dodatkiem do rodzinnego czy też towarzyskiego spotkania, których zasadniczym celem nie tyle jest spożycie posiłku, co nawiązanie lub pogłębienie międzyludzkich relacji. Zob. np. *Gdy jedzenie przestaje być tylko pokarmem. Z psychoterapeutką Renatą Procał rozmawia Aneta Barta*, <http://www.plasterek.pl/GdyJedzeniePrzestajeByc.html> (14 VI 2011).

⁶⁷ Dobrym przykładem jest naturalna ludzka dążność do bycia matką lub ojcem. Dążność ta zwykle jest zrealizowana w postaci naturalnego macierzyństwa lub ojcostwa, kiedy to ludzie rodzą i wychowują potomstwo. W szczególnych sytuacjach może też być jednak zrealizowana w postaci tzw. duchowego macierzyństwa lub ojcostwa, gdy np. odpowiednio kobieta (np. siostra zakonna) lub mężczyzna (np. kapłan) świadomie kształtuje samego siebie w taki sposób, aby stać się dla innych ludzi kimś na wzór matki bądź ojca. Zob. np. G. Bunge, *Ojcostwo duchowe. Chrześcijańska gnoza u Ewagriusza z Pontu*, tłum. A. Jastrzębski, A. Ziernicki, Kraków 2009.

⁶⁸ Aktywność seksualną człowiek może zasadniczo podejmować w dowolnym momencie i czasie. Ludzkie życie seksualne nie jest tak bardzo, jak zwierzęce, uzależnione od cykli występowania okresów płodności i bezpłodności. Seks w przypadku człowieka jest nie tylko zachowaniem o charakterze reprodukcyjnym, ale również – a nawet przede wszystkim – służy pogłębieniu więzi i okazywaniu sobie przez partnerów wzajemnej miłości. Zob. np. *Seks dzikich zwierząt. Z dr. Andrzejem Kruszewiczem, dyrektorem warszawskiego zoo, rozmawia Wojciech Staszewski*, [http://wyborcza.pl/1,75480,9086329,Seks_dzikich_zwierzat.html?as=1\(2-6\)&startsz=x](http://wyborcza.pl/1,75480,9086329,Seks_dzikich_zwierzat.html?as=1(2-6)&startsz=x) (14 VI 2011); K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001.

niu człowieka pojawia się ponadto miejsce na refleksję i wolną decyzję, co oznacza, że człowiek – w odróżnieniu od zwierząt – może całkowicie oderwać się od nadrzędnych celów istot żywych, którymi są zachowanie życia⁶⁹ i zrodzenie potomstwa⁷⁰. I w końcu człowiek napotkane przedmioty nie tylko odczuwa, ale także je rozumie i respektuje. Ta ludzka zdolność – niezauważalna w świecie zwierzęcym – umożliwia człowiekowi tworzenie kultury, a w szczególności nauki (tzn. poszukiwania prawdy dla niej samej) oraz etyki (czyli krytycznej refleksji nad moralnością)⁷¹.

Podsumowanie

Na podstawie przeprowadzonych powyżej analiz należy uznać, że pozycja człowieka w świecie przyrody jest osobliwa. Człowiek, rozpatrywany jako ciało, przynależy do świata, na którego całość składa się zarówno przyroda nieożywiona, jak i ożywiona. Z uwagi na to, że ludzkie ciało jako pewna całość wykazuje cechy organizmu, człowieka należy umieścić w ramach przyrody ożywionej, na którą składają się organizmy roślinne i zwierzęce. I w końcu, człowiek jako organizm ma wprawdzie wiele właściwości charak-

⁶⁹ Doskonałym przykładem mogą być strajki głodowe czy też świadoma śmierć głodowa traktowane jako forma protestu przeciwko czemuś bądź środek wymuszania na kimś określonego działania. Tego typu formy walki wydają się być specyficznie ludzkie i zupełnie niezauważalne u zwierząt. Można by je określić jako bierny opór, czyli sprzeciw bez używania siły fizycznej i większej aktywności. Za twórcę idei biernego oporu uznaje się Mahatmę Gandhiego (1869–1948), który wzywał swoich rodaków, aby w ten sposób przeciwstawiali się brytyjskim władzom kolonialnym w Indiach. Zob. B. Mrozek (pseud. J. Warda), *Mahatma Gandhi. Przywódca Indii*, Warszawa 1968.

⁷⁰ Np. świadomy wybór życia w celibacie w tym celu, aby móc się lepiej zaopiekować chorymi rodzicami lub rodzeństwem bądź też całkowicie poświęcić się pracy na rzecz dobra innych ludzi. Zob. np. W. Fijałkowski, *Rozważania o celibacie*, W drodze 12 (1995), s. 76–80.

⁷¹ Takiej kultury jak ludzka inne gatunki nie stworzyły (a przynajmniej dotąd tego nie udało się zaobserwować), w szczególności jeśli chodzi o wytwory kultury materialnej, naukę czy też etykę. Chociaż niektóre zwierzęta fizycznie są zdolne do tworzenia czegoś na wzór ludzkich wytworów kulturowych (np. małpy, jeśli zostaną zachęczone przez człowieka, są w stanie namalować obraz), to jednak zwyczajowo nie czynią tego na wolności i w naturalnym swoim środowisku. W świecie zwierzęcym można zauważyć jedynie pewne elementy, które jakiś sposób przypominają ludzką kulturę. Należą do nich m.in. rytuały (zalatów, polowań i poddawania się) oraz zachowania społeczne (respektowanie hierarchii, podział obowiązków, grupowa opieka nad młodymi). Zwierzęta są też zdolne do pewnych zachowań o zaczątkowym charakterze nauko-twórczym, np. wyższe zwierzęta uczą swoje młode odpowiednich zachowań w określonych sytuacjach (takich, jak polowanie, ucieczka), oraz moralnym, np. mogą się od człowieka nauczyć tego, co dobre a co złe, czy też bardziej troszczyć się o osobniki ze sobą spokrewnione niż zupełnie obce. Trudno jednakże mówić o istnieniu w świecie zwierzęcym czegoś, co choć w jakimś minimalnym stopniu jakościowo odpowiadałoby ludzkiej kulturze, a zwłaszcza nauce i etyce jako takim. Zwierzęta zdają się bowiem nie posiadać zdolności do wyrażania, obiektywizowania i symbolizowania własnych przeżyć. Zob. np. H. Drewniak, *Różnice między człowiekiem a zwierzętami w odbiorze znaków i symboli*, w: G. Bugajak, J. Tomczyk (red.), *Kontrowersje*, s. 43–52.

terystycznych dla świata zwierzęcego, a zwłaszcza dla małych człekokształtnych (gibonów, orangutanów, goryli i szympanów), to jednak zajmuje w tymże świecie wyjątkowe miejsce. Wskazuje na to przede wszystkim specyficzna struktura ludzkich zachowań. Są w niej obecne określone elementy, które zdają się nie mieć swojego zwierzęcego odpowiednika. Można powiedzieć, że człowiek zarówno należy do świata zwierząt, jak i w jakimś sensie wykracza poza ten świat, tzn. jest w nim gatunkiem wyjątkowym, ponieważ wydaje się być jedynym organizmem, który potrafi całkowicie zapanować nad swą zwierzęcą naturą.

Powyższe spostrzeżenie może budzić zdumienie, ponieważ człowiek sam dla siebie staje się problemem. By na ów problem zadowalająco odpowiedzieć, trzeba zmierzyć się z pytaniami typu: dlaczego człowiek zachowuje się inaczej? Jak jest to możliwe, aby tylko jeden gatunek zwierząt – człowiek – ze względu na swoje niektóre zdolności radykalnie (jakościowo) różnił się od całego świata zwierząt? Czy owa osobliwość człowieka jest rzeczywistym paradoksem, czy też może jest to tylko paradoks pozorny?

Wydaje się, że nauki przyrodnicze, w szczególności biologiczne, przy tak postawionych pytaniach dochodzą do pewnej granicy, której nie są w stanie przekroczyć. W obszarze przyrodoznawstwa można tylko stwierdzić, że człowiek jest zwierzęciem osobliwym. Chcąc zaś wyjaśnić, dlaczego człowiek jest zanurzony w świat przyrody i jednocześnie nie do końca do niego pasuje, należy przejść na płaszczyznę filozoficzną.

THE STATUS OF THE MAN IN THE NATURE – THE PECULIAR ANIMAL

(SUMMARY)

The question: who is the man? seems to be the very important philosophical problem. This question focuses many different problems of the philosophy. Recently we have another form of this question: is the man only an animal? The development and results of the biology lead us to the statement – the man is the only one of many elements of the nature, wholly connected with the world. The analysis of the human way of being presents us, that the man is really the part of the nature, but he has the special status in the world. On the one hand he has many features with dead and living nature, especially with the apes. On the other hand the man has the certain attributes and abilities, which have no equivalent in the world of plants and animals. We can say the man belongs to the nature and he steps over it. He is a very peculiar species because he can control his animal nature.

DIE STELLUNG DES MENSCHEN IN DER NATUR – EIN BESONDERES TIER

(ZUSAMMENFASSUNG)

Eine der philosophischen Schlüsselprobleme scheint die Frage zu sein, wer der Mensch sei. Wie in einer Linse werden hierin alle anderen Fragen der Philosophie gebündelt. In letzten Jahrzehnten wird dieser Frage ein wenig anders formuliert, nämlich: Ist er Mensch nur ein Tier? Die gewaltige Entwicklung der biologischen Wissenschaften sowie das dadurch erworbene Wissen führen dazu, dass der Mensch immer mehr als eines der Elemente der Naturwelt gesehen wird, ganz in dieser Welt aufgehend und integral mit ihr verbunden. Die Analyse der menschlichen Lebensweise zeigt jedoch, dass obwohl der Mensch tatsächlich zur Naturwelt gehört, darin jedoch eine besondere Stellung einnimmt. Auf der einen Seite verbindet ihn viel mit der unbelebten Natur, aber auch mit allen belebten Organismen und letztendlich mit den Tieren, besonders mit den Primaten. Auf der anderen Seite besitzt er jedoch besondere Fähigkeiten, die keine Entsprechung in der Tierwelt zu haben scheinen. Man kann sagen, dass der Mensch sowohl zur Naturwelt gehört, als auch sie im gewissen Sinne überschreitet. Zweifelsohne ist er darin eine besondere Art, denn er scheint der einzige Organismus zu sein, der zur Beherrschung seiner tierischen Natur fähig ist.

Ks. Mieczysław Mikołajczak
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Obraz życia społeczno-religijnego Maryi w Ewangelii Dzieciństwa Jezusa (Łk 1-2)

Słowa kluczowe: Ewangelia Dzieciństwa Jezusa (Łk 1-2), Maryja, Służebnica Pańska, Dziewica, Archanioł Gabriel, życie społeczno-religijne, Elżbieta, Zachariasz, św. Łukasz.

Key words: Infancy Gospel of Jesus, Mary, Handmaiden of Lord, Virgin Mary, Archangel Gabriel, Elisabeth, Socio-Religious Life, Saint Luke.

Schlüsselworte: das Evangelium der Kindheit Jesu (Lk 1-2), Maria, die Magd des Herrn, die Jungfrau, der Erzengel Gabriel, das sozial-religiöse Leben, Elisabeth, Zacharias, der Heilige Lukas.

Wprowadzenie

Można powiedzieć, że Łk 1-2 (Ewangelia dzieciństwa Jezusa) prezentuje – w pewnym sensie – obraz struktury społecznej starożytnego świata śródziemnomorskiego. Autor trzeciej Ewangelii w Łk 1-2 usiłuje przedstawić wymiary społeczne tekstów i kontekstów w nich zawartych. Można założyć, że w przedstawionych modelach (w wymiarze całej relacji ewangelicznej Łk – a więc także w Łk 1-2), są i te dotyczące głównych wartości czci i hańby, mają z natury charakter społeczno-religijno-naukowy i powinny być zinterpretowane w taki sposób, aby wyjaśnić sposoby oceniania przez czytelnika różnic kulturowych, jak również szczególne społeczno-religijne i kulturowe cechy odbiorców Łukasza.

Sądzymy, że owe sposoby oceniania przez czytelnika Łk 1-2 różnic kulturowych, jak również szczególne społeczno-religijne i kulturowe cechy odbiorców św. Łukasza, definiują część z nich jako pozytywną wartość człowieka w jego własnych oczach i oczach jego grupy społeczno-religijnej. Część może być przypisana lub nabyta. Pierwsza z nich przynależy jednostce ze względu na czynniki znajdujące się poza jego kontrolą, np. pochodzenie rodzinne, rasa,

wiek, płeć. Część nabyta natomiast wynika z wysiłku jednostki, by poprawić swoją pozycję w danym systemie społeczno-religijnym często kosztem innych, np. poprzez osiągnięcia edukacyjne lub zawodowe albo przez wysiłki bardziej bezpośrednie – podważanie pozycji innych, w pewnego rodzaju społeczno-religijnej rywalizacji. Choć ich model jest o wiele bardziej rozwinięty, takie krótkie naszkicowanie jego zarysów wystarczy, by wprowadzić tutaj nasz temat, tzn. zastosowanie powyżej przedstawionego modelu do Łukaszewego obrazu Maryi (Łk 1-2)¹.

Ewangelia według św. Łukasza rozpoczyna się od szkicu zaszczytów przypisanych Jezusowi ze względu na jego królewskich krewnych. I tak św. Józef pochodzi z czcigodnej rodziny, powołującej się na Dawida jako przodka (Łk 1,27; 2,4). Ponieważ rodziny kapłańskie cieszą się honorowymi przywilejami i ponieważ Maryja jest krewną córką Aarona (Łk 1,5.36), dlatego uznać wypada, że Maryja cieszy się zaszczytnymi przywilejami linii kapłańskiej. Dane biblijne wskazują na przywilej, że sama Maryja należy do rodziny kapłańskiej. Można w podsumowaniu powyższych dywagacji wskazać (komentując *czystość* Jezusa), że skoro ludzi można rozmieścić na pewnego rodzaju mapie, to fakt, gdzie umieścimy Jezusa, ma znaczenie. Maryja była spokrewniona z rodem kapłańskim, tak jak Zachariasz należał do *zmiany Abiasza* (Łk 1,5), a Elżbieta była *jedną z córek Aarona* (Łk 1,5). Oboje byli *sprawiedliwi wobec Boga, postępując nienagannie według wszystkich przykazań i ustaw Pańskich* (Łk 1,6). Byli oni spokrewnieni z Maryją, Matką Jezusa, co oznaczało, że i Ona miała powiązania z rodem kapłańskim. Jego Opiekun pochodził z *domu Dawidowego* (Łk 1,27; 2,4; 3,23.31-32). A zatem Jezus należał do dwóch najświętszych linii rodzinnych w Izraelu, kapłańskiej i królewskiej.

Wydaje się, że trzeci ewangelista wiernie odzwierciedlił wzorce kulturowe swojego świata, przedstawiając Maryję jako osobę o czcigodnych prawach. Relacje natchnione Ewangelisty w Łk 1-2 zawierają w sobie również potencjał kształtowania świata kulturowego. Przekaz ewangeliczny – Łk 1-2 – wprowadza odbiorców jakby w nowy świat. Ma to na celu potwierdzenie bądź podważenie tego, co odbiorcy w sposób naturalny domniemali, lub do czego doszli drogą analizy myślowej. Mówiąc ogólniej, ewangeliczna relacja (Łk 1-2) nie może być jedynie traktowana jako narzędzie komunikacji².

W takiej sytuacji można przyjąć, że kontekst odczytywania Łk 1-2 (i całej trzeciej ewangelii synoptycznej), nie jest to wystarczająco jasny, czy Ewangelista pisał w zgodzie (lub wbrew) z kulturowymi założeniami dotyczącymi

¹ Por. J. Seymour, A. Smith, *Macmillan Dictionary of Anthropology*, t. II, London 1986, s. 267.

² Por. U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, Bloomington 1984, s. 25. Także: A.A. Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's world in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis 1989, s. 303–304.

(w tym przypadku), definicji statusu w danym systemie społeczno-religijnym. Zwrócenie uwagi szczególnie na przedstawienie Maryi w narracji narodzenia u Łukasza potwierdzi oba te przekonania przez wykazanie:

- wyjątkowego zainteresowania św. Łukasza zagadnieniami statusu społecznego i czci w początkowych rozdziałach (szczególnie Łk 1-2);
- szczególnego znaczenia obrazu Maryi w tymże kontekście.

Postaramy się obecnie wykazać, że św. Łukasz w rzeczywistości nie zajmuje się przypisaną czią Maryi, a w zasadzie przyjmuje strategię narracyjną, która wyklucza taki akcent. Dla św. Łukasza Maryja nie ma żadnych podstaw do uzyskania pozytywnej wartości społecznej, a co więcej, już na początku opowiadania z góry zrzeka się swoich przyszłych praw do czcigodnego statusu należnego jej, gdy poślubi potomka Dawida. Większe znaczenie ma tutaj status przyznany Maryi przez samego Boga (tzn. nie przypisany Jej drogą zwyczajową i nie nabyty przez Nią), czego ostatecznym wyrazem jest Jej uznanie się za Służebnicę w Bożej Rodzinie. Przedstawiona w ten sposób Maryja stanowi radykalną krytykę normalnych, określonych kulturowo środków społecznej stratyfikacji w świecie śródziemnomorskim, oraz jest zwiastunką przyszłego akcentu postawionego na przywilej wynikający ze zbawienia, który pojawia się w narracji św. Łukasza. W zasadzie, ponieważ nasz punkt odniesienia jest narracyjny, będziemy podążać zgodnie z sekwencją opisu św. Łukasza, odstępując od niego tylko w celu odniesienia się do potwierdzającego materiału gdzie indziej³.

2. Maryja – Dziewica z Galilei

Po przedstawieniu Zachariasza i Elżbiety oraz relacji ze zwiastowania Zachariaszowi, a także reakcji Elżbiety na fakt jej poczęcia, św. Łukasz skupia swoją redakcyjną uwagę na dziewicy Maryi z Galilei: *W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi, imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja* (Łk 1,26-27).

Przedstawiając uprzednio Zachariasza i Elżbietę (Łk 1,5-6), Ewangelista poświęcił znaczną uwagę zagadnieniom ich statusu społeczno-religijnego. W swojej pracy redakcyjnej, autor trzeciej ewangelii szczególnie posłużył się takimi środkami literackimi, jak powtórzenia i skojarzenia. Miało to ukazać i w sposób szczególny wyeksponować tenże status społeczno-religijny: ich czystość i sprawiedliwość. Nie było łatwym zabiegiem redakcyjnym, ale nie-

³ Por. J.A. Fitzmyer, *Mary in Lucan Salvation History, Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*, New York 1989, s. 57-85.

zbędnym scharakteryzowanie ich: jako potomstwo Aarona, które nosi na sobie przywilej i zaszczyt kapłaństwa⁴.

Wysoki status społeczno-religijny, którym cieszyli się kapłani wynikał z ich dziedzicznej czystości i powołania:

- boskiego usankcjonowania ich istotnej roli w kulcie świątynnym i sprawowanej tam posłudze ofiarniczej⁵;
- ich kapłaństwo było dziedziczne, a Zachariasz do swojej linii genealogicznej wywodzącej się od Aarona dodaje dodatkową kwalifikację – małżeństwo z córką Aarona⁶. Nie wynikało to z ograniczeń kastowych. Córki kapłanów, takie jak Elżbieta, obowiązywały niewielkie ograniczenia w kwestii małżeństwa; kapłani zmuszeni byli poddawać się surowszym zakazom, ale z pewnością mogli żenić się z Izraelitkami (tzn. z córkami niekapłanów)⁷.

W innych miejscach, św. Łukasz wykazuje swoje upodobanie redakcyjne do krótkich charakterystyk osobowych⁸, na co wskazuje chociażby Łk 1,6. Ewangelista czyni tak, aby „uzupełnić” według jego relacji portret kapłańskiej pary, doskonałość⁹.

Zainteresowanie św. Łukasza statusem społeczno-religijnym tych dwóch postaci wiąże się ze sposobem, w jaki naszkicował sprawozdanie ze zwiastowania i reakcji Zachariasza. Spotykamy go w społeczno-religijnym centrum żydowskiego świata, sprawującego swoje obowiązki w jerozolimskiej świątyni¹⁰.

⁴ Por. D.B. Gowler, *Characterisation in Luke: A Socio-Narratological Approach*, BTB 19 (1989), s. 54–62.

⁵ Por. Wj 28-29; Kpł 8-10.

⁶ Por. Wj 28,1; 29,9; Lb 18.

⁷ Por. E. Schauer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh 1979, s. 240–243: kwestią zasadniczą było genealogiczne zachowanie czystości i godności kapłaństwa, ponieważ męski potomek dziedziczył urząd kapłański po swoim ojcu, pod warunkiem, że status matki był wystarczający; w omawianym przypadku pochodzenie kapłańskie, czystość, będące miarą statusu społeczno-religijnego w Izraelu, zostały w wyraźny sposób zachowane bez ich naruszenia.

⁸ Całego dwudziela św. Łukasza (Łk-Dz); por. np. Łk 2,25.36-37; 23,50-51; Dz 10,1-2.

⁹ Św. Łukasz w sposób szczególny podkreśla ich moralną doskonałość. Charakterystyka Elżbiety i Zachariasza, dokonana przez św. Łukasza, zachęca nas do skojarzenia tej pary z Abrahamem i Sarą (por. np. Rdz 11,30; 15,6; 17,1.17; 18,11-12), co stanowi istotny przyczynek do ich pozytywnej oceny. Ponadto według Łk 1,7 dowiadujemy się, że Zachariasz i Elżbieta byli w podeszłych latach życia. Jest to cenne wskazanie Ewangelisty, ze względu na powszechnie panujące wówczas przekonanie – w kulturze ich społeczeństwa, że szacunek, szczególnie respekt i cześć przychodzi z wiekiem.

¹⁰ Takie znaczenie świątyni znajdziesz w: D.M. Knipe, *The Temple in Image and Reality*, Temple and Society, Winona Lake 1988, s. 105–128; Zachariasz został wybrany przez Boga – Jahwe, do szczególnego zaszczytu wejścia do Miejsca Świętego, które już samo w sobie było miejscem szczególnej czci. W odniesieniu do Elżbiety należy zauważyć, że po poczęciu dziecka, jej relacja z Bogiem, koncentruje się wokół konsekwencji jej stanu w jej związkach ze społecznością (Łk 1,25). Tak jak w pismach izraelskich, w których silnie zakorzeniona jest myśl, że Bóg sprawuje władzę nad łonem niewiasty, tak tutaj urodzenie dziecka rozumiane jest jako objaw Bożego błogosławieństwa (por. np. Rdz 16,4; 29,32; 30,1.22-23), a stąd także jako oznaka statusu społeczno-religijnego. Jej prawo do szczególnej czci, opisane w Łk 1,5-7, zostało niejako podważone przez bezpłodność. Dlatego Boża ingerencja została odczytana przez Elżbietę jako pozbycie się piętna hańby i osiągnięcie apogeum czci.

Taki sposób redakcji relacji o zwiastowaniu Zachariaszowi w świątyni jerozolimskiej, narodzin Jana Chrzciciela, ukazuje, że św. Łukasz może być uważany za osobę, dla której świat kultury śródziemnomorskiej zorientowany na zagadnienia czci i hańby, w życiu społeczno-religijnym – nie jest obcy. W dalszej kolejności – według relacji Łk 1-2 – Ewangelista w sposób szczególnie wyrazisty zaznaczył te kulturowe wartości, na początku swojej relacji z narodzenia Jezusa. Tamże, św. Józef, który rzadko pojawia się w Łukaszej opowieści o narodzeniu i nie odgrywa prawie żadnej aktywnej roli, został scharakteryzowany za pomocą godnych pozazdrosczenia praw – wynikających z jego rodzowego pochodzenia (Łk 1,26).

W taki oto sposób św. Łukasz przedstawia (w Łk 1-2) postaci Elżbiety, Zachariasza i Józefa, a co z Maryją? W tym miejscu można zapytać, jak jest w przypadku prezentacji statusu społeczno-religijnego Maryi? Poszukując odpowiedzi na powyżej przedstawioną kwestię, najpierw musimy podejść ze szczególną uwagą „zmiany miejsca”, w którym dokonuje się prezentacja Maryi. Okoliczności miejsca są zupełnie odmienne, bowiem przy przedstawieniu Maryi przenosimy się z Miejsca Świętego, centrum żydowskiego świata – Jerozolimy, do stosunkowo mało znanego miasta, w regionie na tyle odległym i mieszanym rasowo, że można go nazwać *Galileą pogan* (1Mch 5,15). Poza tym to, co wiemy o Maryi, możemy tylko sprowadzić do określenia Jej statusu społeczno-religijnego jako *Dziewicy* poślubionej Józefowi. Fakt, że zwrot *Dziewica* przedstawia Maryję jako niewiastę w wieku pozwalającym jej na zamążpójście¹¹.

Zawarcie małżeństwa zgodnie z obowiązującym prawem wymagało:

- sformułowania małżeńskiego aktu prawnego;
- przekazania tzw. małżeńskiego „wiana” panu młodemu;
- dopełnienia małżeństwa poprzez akt współżycia płciowego.

Przedstawiony w Łk 1-2 status społeczno-religijny Maryi, szczególnie ukazanie w nim rodowodowe pochodzenie Maryi, stanowią ostry kontrast z Łukasową charakterystyką Maryi. Przedstawiona została Ona jako młoda Dziewczyna, przed okresem lub w trakcie okresu dziewczęcego dojrzewania.

¹¹ Por. G. J. Wenham, *Betulah – A Girl of Marriageable Age*, VT 22 (1972), s. 326–348; por. również: B. Rawson, *The Roman Family. The Family in Ancient Rome, New Perspectives*, Ithaca, NY 1986, s. 1–57.21: Zgodnie ze współczesnym prawem rzymskim, najniższy wiek pozwalający na zawarcie małżeństwa wynosił dla dziewcząt 12 lat (dla chłopców 14), a najniższy wiek pozwalający na zaręczyny 10 lat. Praktyka żydowska była podobna, i tak małżeństwo w przypadku kobiety miało zwykle miejsce zanim osiągnęła ona 12 i pół roku. Było to korzystne dla jej męża, który w ten sposób mógł korzystać z jej usług przez dłuższy okres czasu, ale także miało znaczenie dla ojca. Mówiąc praktycznie, łatwiej było mu zagwarantować czystość córki (tzn. dziewictwo) i zabezpieczyć swój honor, gdy udało mu się wydać ją za mąż, zanim jeszcze osiągnęła dojrzałość.

Jej pochodzenie, w sensie usytuowania geograficznego, jest ukazane przez św. Łukasza jako wywodząca się z mało znaczącego miasta w rasowo mieszanym regionie. Józef jest synem Dawida, ale Maryja jeszcze nie została włączona do Jego domu i dlatego nie ma prawa do Jego odziedziczonego statusu społeczno-religijnego¹². Następująca dalej charakterystyka Maryi jako *krewniej* Elżbiety w Łk 1,36 w żaden sposób nie odmienia tego obrazu¹³.

3. Maryja jako łaską Bożą obdarzona Służebnica Pańska

W perykopie przedstawiającej scenę zwiastowania, już na początku wymiany zdań Maryi z Archaniołem Gabrielem (Łk 1,26-27), dostrzegamy kontynuację rozwoju myśli redakcyjnej św. Łukasza, co do Jej statusu społeczno-religijnego. Słowa pozdrowienia Gabriela i obwieszczenie uprzywilejowanego statusu społeczno-religijnego Maryi (Łk 1,28) oraz ponowne zapewnienie o Bożej przychylności (Łk 1,30) stanowią dla Niej umocnienie do wyzbycia się wszelkiego zakłopotania i niepewności (Łk 1,29).

Początkowe słowa Archanioła Gabriela, *χαίρε, κεχαριτωμένη*, powiązane są przez aliterację, oraz przez połączenie dwóch motywów przeplatających się w Ewangelii:

- Bóg łaskawie działa;
- ludzie (w odpowiedni sposób) reagują z radością i chwałą¹⁴.

¹² Por. R. Loewe, *The Position of Women in Judaism*, London 1966, s. 22–23: Wcześniejsze praktyki, wyraźnie nie odróżniały zaręczyn od zawarcia małżeństwa. Jednakże przed I w. p. n. Chr., upływ czasu między jednym a drugim wynosił zwykle dwanaście miesięcy. Dlatego akt zaręczyn i wiano były wymieniane w chwili zaręczyn, po czym panna młoda i pan młody byli prawnie połączeni węzłem małżeńskim. W okresie zaręczyn, do chwili seksualnej konsumacji małżeństwa przez zaręczoną parę, córka pozostawała w domu swojego ojca, pod jego kontrolą. Nie wspomina się Rodziny Maryi. W zasadzie Maryja nie zostaje przedstawiona w żaden sposób, który by ją rekomendował jako osobę szczególnie godną szacunku albo czci. W świetle szczególnej uwagi, jaką Ewangelista przykłada w Łk 1-2 do wprowadzenia i prezentacji kobiet i mężczyzn, jako osób o wysokim statusie społeczno-religijnym, jest to niezwykle. Wydaje się, że dla Łukasza istotą sprawy przy przedstawieniu Maryi jest Jej znikome znaczenie.

¹³ συγγενις (krewna, krewniaczka) – takiego rodzaju znaczenie jest zbyt niejasne, aby miało oznaczać uczestnictwo Maryi w kapłańskiej linii genealogicznej Elżbiety. Nawet jeżeli Maryja i Elżbieta były kuzynkami w pierwszej linii, nie musimy koniecznie wyciągać takich wniosków. Przeciwnie jak zauważyliśmy, dziedziczna czystość kapłanów przekazywana jest w linii męskiej. Z tego samego powodu, nawet gdyby św. Łukasz pisał o takim powiązaniu, to nie miałyby ono wpływu na status Jezusa, chyba żeby św. Józef pochodził z rodziny kapłańskiej. Co więcej, nigdzie indziej w relacji ewangelicznej (szczególnie Łk 1-2), św. Łukasz nie próbuje powiązać statusu społeczno-religijnego Maryi ze statusem Elżbiety.

¹⁴ Por. J. R. Donahue, *A Neglected Factor in the Theology of Mark*, JBL 101 (1982), s. 563–594; szczególnie s. 568.

Możliwe, że *χαῖρε* (*raduj się*) należałoby oddać jako zwyczajowe pozdrowienie¹⁵. W ten sposób wstępny zwrot Archanioła Gabriela uzupełnia obraz radości przenikający trzecią ewangelię i stanowi reminiscencję So 3,14-15; Za 9,9; Jl 2,21. *Pełna łaski* (κεχαριτωμένη) spełnia zatem funkcję imienia Maryi, określając ją jako „szczególny obiekt” Bożego wybraństwa – dobrodziejstwa. Bóg okazał swoją łaskę szczególnego wybraństwa Maryi, która nie rościła sobie prawa do honorowego statusu społeczno-religijnego. Bóg wyniósł Ją z niskiej pozycji społeczno-religijnej, wybrał i wyposażył do tego, by spełniła centralną rolę w odkupieniu¹⁶. Przesłanie to zostaje potwierdzone przez Archanioła Gabriela: *Pan z Tobą*. Takiego rodzaju formuła spełniała wyjątkową rolę w Starym Testamencie, będąc często stosowaną jako zwrot w odniesieniu do osoby wybranej przez Boga, do spełnienia szczególnego zadania w historii zbawienia (np. Rdz 26,24; 28,15; Wj 3,15; Sdz 6,11-18; Dz 18,9-10)¹⁷.

Po zwiastowaniu Archanioła Gabriela Maryi, że urodzi Syna: *świętego, Syna Najwyższego, Syna Bożego*, dowiadujemy się, jaka była odpowiedź Maryi. Maryja nazywając się *Służebnicą Pańską* (Łk 1,48), wyraża swoje całkowite poddanie się Bożym celom, ale także określa swoją służebną rolę w tym zadaniu. Ta, której narrator nie przypisał (według relacji Łk 1-2) żadnego dziedzictwa rodzinnego, teraz sama określa swoje miejsce w Bożej Rodzinie. Oznacza to, że słowa Maryi niosą w sobie fundamentalną definicję Jej osobowości: statusu społeczno-religijnego, a tym samym w kontekście społeczno-historycznym, Jej słowa relatywizują, a nawet narażają na szwank Jej status społeczny jako Narzeczonej św. Józefa. Jednakże, należy mieć na uwadze, że partnerstwo z Bogiem, przewyższa w Jej oczach wymagania (i pozycję społeczną) Rodziny¹⁸.

W swojej charakterystyce Maryi św. Łukasz zaczyna podważać zasadność tradycyjnego konkurowania i manewrowania w celu osiągnięcia wysokiego statusu społeczno-religijnego, jakie dominowały w świecie śródziemnomor-

¹⁵ Por. Mt 26,49; 27,29; 28,9; Mk 15,8; J 19,3; por również: S. Lyonnet, *χαῖρε, κεχαριτωμένη* w: Bib 20 (1939), s. 131–141; jednakże poza użyciem: *χαῖρε* (*raduj się*) – na początku listów do greckojęzycznych odbiorców, np. w Dz 15,23; 23,26 – św. Łukasz posługuje się w tym celu semickim *εἰρήνη* (Łk 10,5; 24,36).

¹⁶ Por. R.H. Fuller, *A Note on Luke 1:28 i 38, The New Testament Age. Essays in Honor of Bo Reicke*, t. II, Macon 1984, s. 201–206.

¹⁷ Por. W.C. van Unnik, *Dominus Vobiscum. The Background of a Liturgical Formula, New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson (1893–1958)*, Manchester 1959, s. 288–289.

¹⁸ Por. P.V. Mc Fleisher, *Oxen, Women, or Citizens? Slaves in the System of the Mishna*, BJS 143, Atlanta, GA 1988, s. 90–94: W świecie grecko-rzymskim oraz świecie *Miszny*, status niewolnika wynikał ze statusu pana domu. Status głowy rodziny rozciągał się na wszystkich, którzy dzielili z nim relację pokrewieństwa. Kiedy Maryja określa swoją pozycję jako Służebnicy Pańskiej, rozpoznajemy, że wywodzi Ona swój status od Niego i w ten sposób Łukasz rozpoczyna swoją prezentację społeczności Bożego ludu, którego podstawowe doświadczenia społeczne oparte są o jego relację z Bogiem.

skim w pierwszym wieku. Maryja, która wydawała się niewiele znaczyć (w jakiegokolwiek skali statusu społeczno-religijnego) – pod względem wieku, dziedzictwa rodzinnego, płci – okazuje się być obdarzoną łaską od Boga. Maryja jest Tą, która ostatecznie odnajduje swój status społeczno-religijny i tożsamość w posłuszeństwie Bogu i uczestnictwie w Jego woli zbawienia.

4. Odwrócenie statusu społeczno-religijnego Maryi

Wymiana pozdrowień w kulturze palestyńskiej przyjęta, i przedstawiona przez św. Łukasza, jest zarówno bardzo stylizowana, jak i bardzo znacząca. Św. Łukasz duży nacisk kładzie na pozdrowienie Maryi i chociaż nie znamy jego treści, wspomina je trzy razy (Łk 1,40.41.44)¹⁹. Jego pierwszorzędne znaczenie zdaje się wynikać z jego skutku – tzn. reakcji na nienarodzone dziecko Elżbiety, co wspomniane jest dwa razy (Łk 1,41.44).

W nawiązaniu do Starego Testamentu, w przeciwieństwie do Mojżesza, który wychodzi, aby powitać swojego teścia i pierwszy wypowiada słowa pozdrowienia, Elżbieta w wyraźny sposób jest osobą znacznieszą, przynajmniej według normalnych kanonów. Jest córką Aarona, żoną kapłana, starszą z dwóch kobiet. A ponadto, czyż nie otrzymała znaku Bożej afirmacji w postaci obdarzenia dzieckiem? Zdziwiająca jest zatem pozdrowienie Maryi przez Elżbietę. Powodowana przez dziecię w Jej łonie, napełniona Duchem Świętym, stawia siebie w roli Służebnicy, obdarzając czcią swojego Gościa, którego rozpoznaje jako *Matkę mojego Pana; błogosławioną (...), między niewiastami*. Nagle role się odwróciły do tego stopnia, że Elżbieta składa drugie świadectwo uprzywilejowanego statusu Maryi, ogłoszonego najpierw przez Archanioła Gabriela (Łk 1,28.30). Początkowe słowa Elżbiety stanowią reminiscencję pozdrowienia i czci oddawanej Osobie znacznieszej w uznaniu Jej wysokiego statusu społeczno-religijnego Maryi i faktu, że Bóg Ją pobłogosławił. Stąd język Elżbiety różni się od języka w Łk 1,45. Elżbieta w tej sytuacji uznaje wyższość swojej młodej krewnej, uznaje Jej wyjątkowy status społeczno-reli-

¹⁹ W Wj 18,7 znajdujemy przykładowe pozdrowienie: *Wyszedł Mojżesz naprzeciw teścia, oddał mu pokłon i ucałował go. Potem wypytywali się wzajemnie o powodzenie i udali się do obozu*. Tekst ten jest interesujący zarówno jako ilustracja treści pozdrowienia, jak i dodatkowego sposobu, w jaki prezentuje zagadnienia statusu i czci. Mojżesz jest gospodarzem, a jednak to On inicjuje pozdrowienia, okazując właściwą cześć starszemu gościowi. Podobne zasady obowiązują w Łk 7,36-50, gdzie Szymon faryzeusz obraża Jezusa, nie witając Go w odpowiedni sposób (por. Łk 7,44-46) oraz w Łk 20,46, gdzie Jezus krytykuje żądania uczonych w Piśmie otrzymywania na rynku pozdrowień pełnych czci (np. pierwszeństwo pozdrowienia, ukłony, słowa błogosławieństwa). Podobne zagadnienia mają zastosowanie w Łk 1-2.

gijny, wynikający z Jej pierwszeństwa w przyjęciu Bożego dobrodziejstwa. W tym przypadku Jej język przypomina Sdz 5,24 i Jdt 13,18. W centrum uwagi znajduje się macierzyństwo Maryi, gdyż to właśnie jako Matka wniesie swój wkład w zbawienie swojego ludu. W tym kontekście pytanie Elżbiety (Łk 1,43) nie jest zaskakujące. Wdzięczna Bogu za Jego przychyłność względem Niej samej i tak pewna tego, że Jej hańba została przezwyciężona (Łk 1,25). Mimo wszystko rozpoznaje wyższość roli swojej młodej krewnej. Jest Ona w końcu Matką Jej Pana (por. *mojego Pana*). Drugie błogosławieństwo wypowiedziane przez Elżbietę rozpoznaje Maryję jako odbiorcę Bożej przychyłności z powodu Jej wiary. Nie można było ostrzej zarysować kontrastu między Zachariaszem – mężczyzną, starszym, kapłanem – a Maryją. On nie uwierzył (Łk 1,20), Ona – tak²⁰.

Takie odwrócenie statusu społeczno-religijnego, wysuwające w niespodziewany sposób na pierwszy plan rolę Maryi w rozwijającej się relacji Łk 1-2:

- Łk 2,5 – to św. Józef jest spokrewniony z Maryją (a nie odwrotnie);
- Łk 2,48 – to Maryja wymieniona zostaje przed Józefem;
- Łk 2,33-34 – to Symeon błogosławiąc *ich* zwraca się do Maryi;
- Łk 2,48 – to Maryja wypowiada się w imieniu swoim i św. Józefa.

Ponadto w zgromadzeniu uczniów – w Dz 1,14 – imię Maryi zostaje wymienione razem z Jedenastoma.

Magnificat Maryi – Jej odpowiedź na pozdrowienie Elżbiety albo konkretniej na cudowne wydarzenie, potwierdzone przez słowa Elżbiety – interesuje nas jedynie ze względu na zobrazowanie m.in. nowego statusu społeczno-religijnego Maryi. W relacji Łk 1,48 została ukazana podstawa pochwalnej pieśni Maryi, którą jest nią uprzednie Boże działanie: *wejrział On na uniżenie Swojej Służebnicy. Uniżenie* Maryi może być użyte na określenie upokorzenia wynikającego z bezpłodności (por. np. Rdz 16,11; 1Sm 1,11). Jednakże nie w tym przypadku, bowiem nie mamy jakichkolwiek podstaw, aby uważać *Dziewictwo* Maryi za źródło Jej uniżenia. Owo uniżenie Maryi można być może odnieść do upokorzenia uciśnionego ludu Bożego (por. np. Pwt 26,7; 1Sm 9,16; 1Mch 2,12). W takiej sytuacji, wzięwszy pod uwagę inne paralele między Maryją a Izraelem (w Jej pieśni *Magnificat*), możemy uznać, że uniżony stan Maryi może reprezentować stan Jej ludu. Ταπεινωσις należy także w trzeciej ewangelii do dziedziny semantycznej słowa *ubogi*. Owa dziedzina słowna bywa często kojarzona z negatywną oceną społeczną człowieka,

²⁰ Por. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City, NY 1977, s. 333: fakt, że ὅτι powinno w tym miejscu zostać przetłumaczone jako „że”, a nie „ponieważ” wynika z sugestii Dz 27,25. Taki przekład przyczynia się także do podkreślenia antytezy zarysowanej między Zachariaszem a Maryją.

w oparciu o takie kryteria jak płeć, wiek, czystość, ekonomika. Stąd samookreślenie Maryi jako uniżonej nie jest tylko metaforyczne i reprezentatywne, ale opiera się na Jej rzeczywistej pozycji społeczno-religijnej, przedstawionej w opowieści Łukasza (Łk 2,22-24). Jej uprzywilejowany status społeczno-religijny, który w scenie zwiastowania został ogłoszony przez Archanioła Gabriela, potwierdzony przez inspirowaną Duchem Elżbietę i zaakceptowany także przez Maryję, można z całą pewnością nazwać, że jest konsekwencją Bożej zaskakującej i łaskawej – wyjątkowej inicjatywy. Także inni rozpoznają nadany jej przez Boga status społeczno-religijny Maryi i nazywają Ją *blagosławioną* (Łk 1,48b), potwierdzając w ten sposób zarówno Jej istotną pozycję społeczno-religijną, jak i boskie pochodzenie tej pozycji²¹.

Podsumowanie

Niedawne zastosowanie odkryć antropologii kulturalnej i psychologii społecznej wywołało znaczące reperkusje w naszym odczytywaniu dokumentów nowotestamentowych, w tym szczególnie – Ewangelii Dzieciństwa Jezusa (Łk 1-2). Autor niniejszego artykułu starał się dowieść, że społeczno-naukowe perspektywy i modele powinny być stosowane do tych tekstów tylko jako część obszerniejszej teorii powstania i interpretacji znaczenia literackiego. Zajmując się wąskim zagadnieniem prezentacji statusu społecznego-religijnego Maryi, w Łukaszej relacji (Łk 1-2) zaobserwowaliśmy, jak krytyczne znaczenie mają one dla Ewangelisty. Bardzo interesujące jest spostrzeżenie, że ów portret Maryi przedstawiony w Łk 1-2, w sposób niezwykle optymistyczny zapowiada naturę zbawienia i normy obowiązujące w społeczności ludu Bożego, które zostaną pełniej rozwinięte w dalszej części *Dwudziela św. Łukasza* (Łk – Dz).

²¹ Por. J.B. Green, *The Gospel of Luke*, NICNT, Grand Rapids, MI 1993, s. 111; L. Boff, *The Maternal Face of God. The Feminine and Its Religious Significance*, San Francisco 1979, s. 196.

THE SOCIO-RELIGIOUS LIFE OF MARY IN THE GOSPEL OF THE INFANCY OF JESUS (LK 1-2)

(SUMMARY)

Recent discoveries in the realm of cultural anthropology and social psychology have had repercussions in our interpretation of the New Testament texts and particularly of the Gospel of the Infancy of Jesus (Lk 1-2). The author of this article has attempted to prove that scientific approach and scholarly models should be applied to these texts only in the context of broad theory of their origin and interpretation of the literary meaning. The author has narrowed down the scope of his interest to the presentation of the socio-religious status of Mary in Luke's account (Lk 1-2). The research has shown how important it was for St. Luke. The final conclusion of the study is very significant and optimistic – presentation of Mary in Lk 1-2 signals the nature of salvation and the standards in the fellowship of God's people which will be further developed in the next part of the double work of St. Luke (Lk – Acts).

DAS BILD DES GESELLSCHAFTLICHEN UND RELIGIÖSEN LEBENS MARIAS IM EVANGELIUM DER KINDHEIT JESU (LK 1-2)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die letzte Anwendung von Entdeckungen der Kulturanthropologie und Sozialpsychologie bewirkte bedeutende negative Konsequenzen in unserem Verständnis der neutestamentlichen Dokumente, darunter insbesondere des Evangeliums der Kindheit Jesu (Lk 1–2). Der Verfasser des Artikels bemühte sich, zu beweisen, dass die sozial – wissenschaftlichen Perspektiven und Modelle in Bezug auf diese Texte lediglich als Teil der umfangreicheren Entstehungs und Interpretationstheorie der literarischen Bedeutung verwendet werden sollten. Der Autor des vorliegenden Artikels beschäftigte sich mit einer detaillierten Frage der Darstellung von gesellschaftlich-religiösem Status Marias in der Überlieferung von Lukas (Lk 1–2). Infolge der im Artikel durchgeführten Analysen kann man bemerken, was für kritische Bedeutung sie für den Evangelisten – St. Lukas haben. Sehr interessant ist das Ergebnis von Enduntersuchungen – die Bemerkung, dass jenes in Lk 1–2 dargestellte Porträt Marias auf eine außergewöhnlich optimistische Weise die Erlösungsnatur und die in der Gemeinschaft des Volkes Gottes geltenden Normen ankündigt, was in dem weiteren Teil vom Doppelwerk des Heiligen Lukas (Lk – ApG) vollständiger entwickelt wird.

Dominik Nowak
Wydział Teologiczny
Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Homo Salvandus **– przyczynek do teologii antropologicznej** **Apostoła Pawła**

Słowa kluczowe: teologia antropologiczna, struktura bytowa człowieka, kondycja człowieka.

Key words: Anthropological Theology, Ontic Structure of Human, Human's Existential Condition.

Schlüsselworte: die anthropologische Theologie, die ontische Struktur des Menschen, die existenzielle Kondition des Menschen.

Nie ulega wątpliwości, że Pawłowa refleksja o człowieku wyrasta z tradycji starotestamentowo-judaistycznej. Niemniej jednak Paweł był człowiekiem, na którego formację intelektualną wpłynęła również styczność z grecką refleksją filozoficzną, co także miało wpływ – choć wyraźnie należy podkreślić, że nie decydujący – na jego rozważania dotyczące człowieka. Jest to dostrzegalne przede wszystkim w bogatej terminologii antropologicznej. W niniejszym artykule w pierwszej kolejności zaprezentowana zostanie struktura bytowa człowieka, a następnie jego kondycja z punktu widzenia genologii, hamartiologii oraz soteriologii¹.

¹ W rozważaniach brane są pod uwagę te listy, które w powszechnej opinii egzegetów pochodzą bezpośrednio od Pawła, a więc w hipotetycznej, chronologicznej kolejności: 1 Tes, Ga, 1 Kor, Flp, Fm, 2 Kor, Rz, przy czym chronologiczne usytuowanie Flp i Fm nie jest pewne. Ważniejsza jednakże od chronologii absolutnej jest chronologia względna, przede wszystkim pierwszeństwo Ga w stosunku do korespondencji z Koryntianami. Zob J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przekł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 434n (oryginał: *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Freiburg im Breisgau 1996); H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, *Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993, s. 30.

1. Struktura bytowa człowieka

1.1. Σῶμα

Paweł używa pojęcia σῶμα w celu scharakteryzowania egzystencji człowieka jako istoty cielesnej, będącej Bożym stworzeniem. W myśl teologii apostoła cielesny wymiar ludzkiej egzystencji ukonstytuowany jest w akcie stworzenia².

Σῶμα w sensie neutralnym może oznaczać „ciało człowieka w sensie jego widzialnej, fizycznej struktury”. Paweł wspomina o cielesnej obecności (np. 1 Kor 5,3; 2 Kor 10,10), o cielesnym cierpieniu (Ga 6,17) czy o ranach na ciele (2 Kor 11,24n)³. Ciało jest siedliskiem słabości (1 Kor 9,27). Posiada ono wiele członków tworzących jego całość (1 Kor 12,12-26; Rz 12,4n)⁴.

Σῶμα stanowi fundament egzystencji człowieka, którą wie dzie on w konkretnej rzeczywistości, przynależy ono do jego istoty⁵. Dlatego może go charakteryzować jako „osobę” i być tożsame z „ja” lub z innym zaimkiem osobowym (por. 1 Kor 13,3; 9,27)⁶.

Jako σῶμα człowiek stanowi część stworzenia oraz historii, którą kształtuje jako istota odpowiedzialna⁷. Jest świadomy, że w przyszłości stanie przed trybunałem Chrystusa i odpowie za wszystko, co uczynił διὰ τοῦ σώματος (2 Kor 5,10)⁸. Ciało jest śmiertelne, a czas życia ograniczony (1 Kor 15,44; Flp 3,21)⁹. W cielesności człowieka wyraża się także jego indywidualność, którą σῶμα gwarantuje¹⁰.

Σῶμα charakteryzuje człowieka zwłaszcza w jego „egzystencjalnych możliwościach”. Jako σῶμα pozostaje on określonej relacji do samego siebie

² U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1991, s. 66.

³ G. Bornkamm, *Paulus. Zweite, durchgesehene Auflage*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1969, s. 141.

⁴ Tak rozumiane σῶμα Paweł stosuje w wypowiedziach o charakterze eklezjologicznym. Ciała wierzących są członkami ciała Chrystusa (1 Kor 6,15). Wszyscy wierzący należą do jednego ciała Chrystusa (1 Kor 12,27; por. 1 Kor 1,13; 6,15n; Rz 12,5 i in.).

⁵ J. Stepien, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 31.

⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 9, Auflage, durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, Tübingen 1984, s. 195. Jako że σῶμα odnosi się zarówno do cielesnej struktury człowieka, jak i określa go jako osobę, należy stwierdzić, że człowiek ma ciało i że jest on ciałem.

⁷ H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 146.

⁸ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2002, s. 50 (oryginał: *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg im Breisgau 1994).

⁹ Prawdę tę wyrażają sformułowania σῶμα ψυχικόν (1 Kor 15,44) czy σῶμα τῆς ταπεινώσεως (Flp 3,21). Nie znaczy to jednak, że σῶμα oznacza gorszą część człowieka.

¹⁰ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 52.

– dysponuje swym ciałem (1 Kor 9,27; 13,3)¹¹. W ciele także komunikuje się z innymi ludźmi¹². Σῶμα stanowi jednak przede wszystkim obszar, w którym człowiek służy¹³. W tym aspekcie panuje ambiwalencja – ciało może być oddane w służbę albo grzechowi (por. Rz 6), albo Bogu (por. 1 Kor 6,20; Flp 1,20; Rz 12,1). Σῶμα może z jednej strony stanowić „podstawę egzystencji człowieka nieodkupionego” (np. Rz 1,24; 4,19), z drugiej zaś jest ono „miejsce”, gdzie rodzi się wiara. Jako takie stanowi ono podstawę „egzystencji człowieka odkupionego” (por. Rz 8,11.23)¹⁴.

Z perspektywy objawienia człowiek doświadcza siebie w swej cielesności jako grzesznika, jednak cielesność oraz zbawienie przynależą do siebie¹⁵. Myśl, że σῶμα jest obiektem zbawczego działania Boga, jest wyrażona szczególnie w tekstach traktujących o zmartwychwstaniu (1 Kor 15,35-49; Flp 3,20; 2 Kor 5,1-10). Po zmartwychwstaniu wierzący nadal będzie istniał w ciele-σῶμα, ale jego doczesne σῶμα ulegnie przemianie. Σῶμα stanowi więc o ciągłości między doczesną a eschatologiczną egzystencją wierzącego, a tym samym o jego personalnej tożsamości.

1.2. Σάρξ

W znaczeniu neutralnym σάρξ oznacza *mięso* w sensie materialnej cielesności człowieka, innymi słowy, jego *ciało*. Σάρξ dotyczą choroby i cierpienie (Ga 4,13; 1 Kor 7,28), a jego kresem jest śmierć (1 Kor 5,5). Σάρξ może także oznaczać *indywidualną osobę* (2 Kor 7,5), a łącznie z πᾶσα κατὰ ludzkość (Ga 2,16; 1 Kor 2,29)¹⁶. Σάρξ może wyrażać też „pokrewieństwo” (np. Rz 9,3.5).

Σάρξ charakteryzuje także człowieka jako *istotę słabą i przemijalną* (Ga 1,6; 1 Kor 15,50). Σάρξ oznacza sferę, w której człowiek żyje, i która nakreśla horyzonty dla jego działań oraz doświadczeń¹⁷. Wiodącą rolę w tym kontekście pełni formuła ἐν σαρκί (np. Ga 2,20; Flp 1,22). Opisuje ona prowadzenie

¹¹ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 197.

¹² H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 147.

¹³ E. Schweizer, σῶμα, TWNT VII, s. 1063; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart-Berlin 1934, s. 36n.

¹⁴ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 69. Owo ambiwalentne rozumienie terminu σῶμα przez Pawła ukazuje zwłaszcza Rz 6-8. W miejscu, gdzie jak wskazuje kontekst wypowiedzi, powinno pojawić się σάρξ apostoł używa pojęcia σῶμα (por. Rz 8,13), stosuje też sformułowania τὸ σῶμα τῆς αμαρτίας (Rz 6,6), θνητὸν σῶμα (Rz 6,12), νεκρὸν σῶμα (Rz 8,10-11) i τὸ σῶμα τοῦ θανατοῦ (Rz 7,24), przez co czyni z σῶμα κορέλατ σάρξ (Rz 1,24). Por. A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995, s. 49-62.

¹⁵ K.A. Bauer, *Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, Gütersloh 1971, s. 185.

¹⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 233-234.

¹⁷ Ibidem, s. 234.

życia na sposób ludzki, bez momentu kwalifikacji etycznej czy teologiczno-antropologicznej¹⁸. Ἐν σαρκί bywa jednak przeciwstawiane ἐν πνεύματι, gdzie to ostatnie oznacza Ducha Bożego. Dlatego wyrażenie ἐν σαρκί może orzekać, że życie w ciele jest grzesznym sposobem egzystencji (np. Ga 2,20).

Σάρξ zatem to „także sfera tego, co grzeszne”. Myśl tę wyraża zwłaszcza formuła κατὰ σάρκα¹⁹. Kto żyje κατὰ σάρκα ugruntowuje swe życie nie w Bogu, lecz w przynoszącej zgubę mocy ciała (2 Kor 11,18). Σάρξ jawi się jako spersonifikowana i zniewalająca moc, sprawująca nad człowiekiem całkowitą władzę.

Σάρξ stanowi źródło grzechu człowieka, ale nie samo z siebie, lecz w takiej mierze, w jakiej człowiek czyni z niego normę swego postępowania. Człowiek nie potrafi sam z siebie wyzwolić się ze związku pomiędzy mocami ciała, grzechu i śmierci. Jest to możliwe jedynie dzięki Chrystusowi, który przyjął cielesną egzystencję (Rz 8,3) i zniszczył moc grzechu tam, gdzie się ona ujawnia – w ciele²⁰.

1.3. Ψυχή

Termin ψυχή pojawia się u Pawła rzadko. Może oznaczać „naturalne życie ludzkie” (por. Rz 2,9). Apostoł wspomina o oddaniu swojego lub czyjegós życia (Flp 3,20; 2 Kor 1,23) czy o nastawianiu na czyjeś życie (Rz 11,3)²¹. Ψυχή przynależy do sfery ziemskiej i dlatego jest przemijalne. Myśl ta docho- dzi także do głosu w rozważaniach o zmartwychwstaniu. W 1 Kor 15,44-46 Paweł pisze o Adamie, że stał się on istotą żyjącą (ψυχήν ζῶσαν), której egzystencja, w przeciwieństwie do Chrystusa określonego jako πνεῦμα ζῶσαν, była ograniczona²². Użyta antyteza σῶμα ψυχικόν σῶμα πνευματικόν odpo- wiednio odniesiona do Adama i Chrystusa, wskazuje, że ψυχικός oznacza to,

¹⁸ J. Stepień, *Teologia świętego Pawła*, s. 29.

¹⁹ Związek ciała z grzesznością Paweł opisuje za pomocą określonych pojęć i zwrotów, np. ἐπιθυμῆν/ἐπιθυμία – *pragnąć, pożądać/pragnienie, pożądanie, żądza* (Ga 5,16n., 24; Rz 6,12), μεριμνᾶν – *martwić się, niepokoić, mieć staranie o coś* (1 Kor 7,32n; por. Flp 4,6); καυχᾶσθαι – *chlubić się, chwalić się* (1 Kor 1,19-31; Rz 2,17.23.27; por. Ga 6,4; 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17; Rz 11,17n) oraz πεποιθέναι ἐν σαρκί – *pokładać zaufanie w ciele* (Flp 3,3-9; Rz 2,19.23). Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 241n; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, *ad locos*.

²⁰ Por. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 73-74; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 72.

²¹ U. Schnelle, *Seele*, TBNT II, s. 1622.

²² J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 65.

co doczesne i podlegające zniszczeniu²³. Człowiek naturalny to ψυχικὸς ἄνθρωπος (1 Kor 2,14), dlatego też ψυχή nie oznacza przeciwieństwa ciała ani jakiejś lepszej części człowieka.

Ψυχή w sensie „życie” wskazuje też „na pełnię egzystencji” człowieka. W związku z tym oznacza także *osobę jako całość* (Rz 2,9; 13,1). Tak rozumiane może stanowić synonim zaimka osobowego (np. 1 Tes 2,8)²⁴.

Znamienną wymowę ma raz użyty przez Pawła zwrot μιᾶ ψυχῆ – *jak jeden człowiek, jednomyślnie* (Flp 1,27). Ψυχή odniesione jest tu do „wolitywnej sfery człowieka”. Sformułowanie μιᾶ ψυχῆ dotyczy relacji interpersonalnych i oznacza jednomyślność co do ukierunkowania wspólnych dążeń. Μιᾶ ψυχῆ winno być zasadą wspólnotowego życia.

Raz w pismach Pawłowych występuje zestawienie τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα (1 Tes 5,23), które mogłoby sugerować, że prezentuje on trychotomiczną wizję człowieka. Klucz do właściwej interpretacji tego fragmentu stanowią użyte w sensie przysłówkowym przymiotniki ὁλοτελής – „w pełni doskonały, pełny” oraz ὁλόκληρος – „całkowity, nienaruszony”. Wskazują one, że apostoł ma tu na myśli całego człowieka²⁵.

1.4. Πνεῦμα

Πνεῦμα może określać „siedzibę myśli” i oraz „aktów woli człowieka” (2 Kor 7,13; Rz 1,9). Wyrażenia ἐν ἐνὶ πνευματός lub κοινωνία πνευματός (Flp 1,27; 2,1) opisują jednomyślność w dążeniach i działaniach (2 Kor 12,18)²⁶. Gdy mowa jest o pokrzepieniu ducha (1 Kor 16,18; 2 Kor 7,13) lub o jego pokoju (2 Kor 2,13), πνεῦμα jawi się jako „siedlisko uczuć i wrażeń”²⁷. W połączeniu z odpowiednią przydawką πνεῦμα może charakteryzować „usposobienie człowieka”, np. duch łagodności (1 Kor 4,21), duch wiary (2 Kor 4,13) czy duch niewoli (Rz 8,15)²⁸.

Choć πνεῦμα oznacza najgłębszą „warstwę” w strukturze bytowej, jednak obejmuje „całego człowieka”. Nawet tam, gdzie pojawia się zestawienie ciało i duch (1 Kor 7,34; 2 Kor 7,1), nie chodzi o dualistyczne przeciwstawienie,

²³ J. Stepień, *Teologia świętego Pawła*, s. 33, przyp. 21; W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, s. 79.

²⁴ E. Schweizer, ψυχή, TWNT IX, s. 648.

²⁵ G. Harder, U. Schnelle, *Seele*, TBNT II, s. 1622; A. Sand, ψυχή, EWNT III, kol. 1200–1201. Zob. też T.M. Dąbek, *Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5,23*, RBL 40 (1987), nr 4, s. 288–296.

²⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 207.

²⁷ J. Gnilika, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 66.

²⁸ J. Stepień, *Teologia świętego Pawła*, s. 35.

lecz o ukazanie zewnętrznej i wewnętrznej strony człowieka postrzeganego jako całość²⁹.

Duch jest udzielany człowiekowi przez Boga i nie stanowi jego autonomicznej własności (1 Kor 2,11; Rz 8,15n)³⁰. Πνεῦμα ukazuje człowieka i Boga w dynamicznej relacji. Duch Boży przekształca ducha ludzkiego³¹. Nie istnieje neutralny sposób istnienia – żyje się albo według ciała (κατὰ σάρκα), albo według Ducha (κατὰ πνεῦμα). Tę drugą możliwość daje człowiekowi chrzest. W nim udzielany jest mu Duch Boży (np. Ga 3,2,4). Odtąd wierzący nie żyje już sam z siebie, lecz z Boga i wiezie „pneumatyczny” sposób egzystencji. Nowość d(D)ucha (Rz 7,6) implikuje nowość życia (Rz 6,4). Ciało nie jest więzieniem dla d(D)ucha, lecz j(J)ego świątynią (1 Kor 6,19)³². Udzielony dar Ducha konstituuje społeczność pomiędzy człowiekiem a Chrystusem jako Jego Panem – są oni *jednym duchem* (1 Kor 6,17).

1.5. Καρδία

Καρδία w pismach Pawła ma zawsze sens metaforyczny. Stanowi ono „centrum ludzkiego »ja«, najbardziej wewnętrzną część człowieka”, przeciwstawianą wszystkim zewnętrznym przejawom³³.

Καρδία to ukryte miejsce w człowieku, w nim mają siedzibę jego myśli. Może ono pozostać zakryte przed drugą osobą, ale nie przed Bogiem (np. 1 Tes 2,4)³⁴. Jako organ „myślenia, rozważania oraz poznawania” καρδία zbliża się znaczeniowo do νοῦς, ale aspekt intelektualny pozostaje w tle (np. 1 Kor 2,9; Rz 2,15)³⁵.

Καρδία to „siedlisko uczuć i afektów”. W sercu pojawia się np. smutek (Rz 9,2), strach (2 Kor 2,4) lub miłość (2 Kor 7,3). Tu też rodzi się interpersonalna więź (np. 2 Kor 3,2n)³⁶.

Καρδία odnosi się także do „sfery woliwnej”. Serce jest miejscem chcenia oraz planowania, jest podmiotem podejmowania decyzji (np. 1 Kor 7,37). Pragnienia człowieka i wynikające z nich działania mogą być świadomie zwrócone ku dobru albo złu (np. Ga 1,7; 4,9). Wola człowieka niekoniecznie musi

²⁹ E. Kamlah, W. Klaiber, *Geist*, TBNT I, s. 705.

³⁰ E. Schweizer, *πνεῦμά*, TWNT VI, s. 433–434.

³¹ Por. J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 67.

³² Por. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 53–59; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments. Herausgegeben von Jürgen Roloff. Unveränderter Nachdruck der dritte Auflage*, Göttingen 1991, s. 447–453.

³³ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 120.

³⁴ J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 64.

³⁵ J. Stępień, *Teologia świętego Pawła*, s. 37; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 222.

³⁶ V. Stolle, *Herz*, TBNT I, s. 951.

„współgrać” ze sferą świadomości. Ujawnia się wówczas tendencja ludzkiego „ja”, której pozytywne nakierowanie może zostać zniekształcone przez skłonność człowieka do grzechu (por. Ga 5,17)³⁷.

Καρδιά będące centrum „ja”, a także charakteryzujące ludzką egzystencję w jej różnych przejawach, może opisywać „całą osobę”, stając się niekiedy synonimem zaimka osobowego (np. Flp 1,7)³⁸.

Przemożną rolę odgrywa καρδιά w kontekście teologicznym. Serce jest „siedzibą religijnego życia” człowieka, podmiotem wiary lub zwątpienia³⁹. W sercu człowiek zwraca się do Boga, a Bóg działa przez nie w człowieku. W καρδιά swój początek mają akt nawrócenia, wiary oraz wyznania (Rz 10,9n). Dzięki darowi Ducha udzielonego do serca jako zadatek (2 Kor 1,22), człowiek jest zdolny do posłuszeństwa wiary (por. Rz 6,15n)⁴⁰. Ludzkie serce jednakże jest zdolne zamknąć się na Boga (Rz 2,5), dlatego potrzebuje Bożego oświecenia (2 Kor 4,6)⁴¹.

1.6. νοῦς

Wśród autorów nowotestamentowych jedynie Paweł przypisuje pojęciu νοῦς szczególną rolę⁴². Uważa, że człowiek jest „świadomym podmiotem chcenia oraz działania”⁴³. Νοῦς wyraża się zasadniczo w swej egzystencjalnej funkcjonalności. Jedną z jego funkcji jest „racjonalne rozumienie”, istotne dla właściwego funkcjonowania społeczności wierzących (1 Kor 14,14n.19). Ludzka zdolność rozumowania jest jednak ograniczona (Flp 4,7)⁴⁴.

³⁷ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 223–224.

³⁸ J. Stępień, *Teologia świętego Pawła*, s. 38.

³⁹ J. Behm, καρδιά, TWNT III, s. 615.

⁴⁰ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 120. H. Schlier, *Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus*, w: idem, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge. III*, Freiburg–Basel–Wien 1971, s. 196n.

⁴¹ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 64; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 221.

⁴² Prócz listów proto-Pawłowych, termin ten występuje jeszcze jedynie w pismach deuteropawłowych (Ef 4,17.23; Kol 2,18; 1 Tm 6,5; 2 Tm 3,8; Tyt 1,15) oraz w Łk 24,45 i Ap 13,18; 17,9. Paweł zapożyczył go z języka filozofii greckiej, wpływ na niego być może miała także literatura judaizmu hellenistycznego (np. Mdr 4,12; 2 Mch 15,8; 4 Mch 1,35; FlavAnt VIII 23). Νοῦς jest natomiast pojęciem obcym dla Starego Testamentu oraz judaizmu palestyńskiego. Przez νοῦς LXX tłumaczy najczęściej מַחְשָׁבָה (np. Wj 7,23; Joz 14,7), a jeden raz חַיִּי (Iz 40,13).

⁴³ Νοῦς nie oznacza jakiegos boskiego lub spokrewnionego z bóstwem elementu w człowieku. Jest ograniczony czasowo, a nie wieczny, immanentny, a nie transcendentny. Jednocześnie pozostaje on Bożym darem, który jest udzielony człowiekowi przez Stwórcę i przyczynia się do człowieczej godności. J. Behm, νοῦς TWNT IV, s. 956; Th. Söding, *Denken/Vernunft*, TBNT I, s. 276.

⁴⁴ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 124.

Zasadniczo jednak νοῦς akcentuje nie to, co teoretyczne, lecz to, co przekłada się na działanie⁴⁵. Tak pojmowane odnosi się do „sfery wolitywnej”. Jako νοῦς człowiek rozumowo do czegoś dąży, planuje i realizuje swoje zamia-ry⁴⁶. Νοῦς ma także zdolność wydawania orzeczeń o charakterze moralnym. Człowiek oceniany jest w konkretnej sytuacji, a punktem odniesienia jest zawsze wiara i wola Boża (np. Ga 6,4n)⁴⁷.

W νοῦς człowiek może nakierować się zarówno na to, co dobre, jak i na to, co złe. Według Rz 7,23 *prawo w członkach człowieka walczy z prawem jego umysłu*. To pierwsze jest identyfikowane z *prawem grzechu* (Rz 7,23), to drugie oznacza „ja” człowieka, które zgadza się w swoim najgłębszym przekonaniu z wolą Bożą. Νοῦς człowieka zgodny z wolą Bożą sprzeciwia się grzechowi (Rz 7,25)⁴⁸. Człowiek zaś, który świadomie odrzucił Boga, ma umysł „nieużyteczny, nieistniejący”, wiodący go ku niestosownym czynom (Rz 1,28-31). Jednak, by człowiek mógł rozpoznawać Bożą wolę i stosownie do niej działać, jego umysł potrzebuje odnowy (por. Rz 12,2).

Według Pawła rozum i wiara się nie wykluczają. Dzięki νοῦς możliwość poznania Boga na podstawie stworzenia mieli już poganie (por. Rz 1,20)⁴⁹. Tym bardziej okazuje się, jak istotną rolę pełni νοῦς w kształtowaniu chrześcijańskiej egzystencji. Νοῦς wierzącego, odnawiany przez Ducha, nie utrudnia poznania treści Bożego objawienia – on dopiero je umożliwia. Poza wiarą νοῦς traci swe możliwości i cel⁵⁰.

1.7. Συμείδησις

Pojęcie συμείδησις⁵¹ oznacza „instancję samooceny człowieka”, w której dokonywana jest krytyczna autorefleksja jego postępowania⁵². Συμείδησις z jednej strony zawiera wiedzę o tym, co słuszne lub nie, z drugiej zaś dokonu-

⁴⁵ W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, s. 50.

⁴⁶ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 212.

⁴⁷ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 57.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa*, s. 120; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 57.

⁵⁰ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 125.

⁵¹ Paweł przejął ten termin z filozofii greckiej lub judaizmu hellenistycznego. Pojęcie to nie ma odpowiednika w tradycji starotestamentowej. Pokrewnym znaczeniowo i funkcjonalnie terminem jest אָפּוּקָה. Tą samą drogą zmierza literatura qumrańska, apokryficzna i pseudoepigrafična oraz rabinacka (np. TestJud 5,20; TestRub 4,3). W LXX termin ten pojawia się trzykrotnie (Kz 10,20; Mdr 17,10; Syr 42,18) i dochodzą w niej już do głosu wpływy hellenizmu. Istotny rozwój w refleksji na temat tego pojęcia widoczny jest natomiast u Filona (por. 1.2.1.7). Zob. H.Ch. Hahn, M. Karrer, *Gewissen*, TBNT I, s. 779.

⁵² Συμείδησις stanowi konstytutywny element struktury bytowej człowieka, ale zarazem jest ono, w stosunku do niego samego oraz jego woli, instancją samodzielną. Jest autonomicznym „głosem” w człowieku, występuje jako samodzielny świadek i sędzia. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1989, s. 200.

je moralnej oceny postępowania⁵³. *Συμείδησις* łączy więc w sobie aspekt intelektualny i moralny – tych, którym brak wiedzy, nazywa się ludźmi o słabych sumieniach (por. 1 Kor 8,1-13).

Kryterium oceny moralnej dla sumienia wierzącego stanowi Boża wola, która konkretyzuje się zwłaszcza w obowiązku miłości względem bliźniego (np. 1 Kor 10,23-24). Istotą *συμείδησις* jest jego ściśle powiązanie z Bogiem, który jest dla sumienia najwyższą „instancją odwoławczą”⁵⁴. Kto w swym postępowaniu nastaje na sumienie drugiego człowieka, grzeszy przeciwko Chrystusowi (1 Kor 8,12)⁵⁵. Tak rozumiane *συμείδησις* wyznacza zarazem granicę wolności człowieka i wzywa go do odpowiedzialnego działania. Na tej podstawie Paweł może apelować do sumienia (Rz 13,5; 1 Kor 10,25-30).

Συμείδησις uchodzi dla apostoła za fenomen ogólnoludzki (por. 2 Kor 4,2n; Rz 13,4). Choć jego działanie jest u wszystkich ludzi jednakowe, to różne są kryteria, do jakich ono się odwołuje. W Rz 2,14n Paweł opisuje funkcję sumienia w odniesieniu do pogan jako wewnętrzną walkę myśli, które nawzajem się oskarżają lub bronią. Skoro poganie, nie mając Prawa, potrafią je wypełniać, tzn. że mają oni Prawo Boże wypisane w sercach. Sumienie jest tego świadkiem (Rz 2,14)⁵⁶. Sumienie to nic innego jak Prawo wypisane w sercach pogan (Rz 2,15a)⁵⁷.

Συμείδησις nosi jednak na sobie znamiona ludzkiej słabości, która dotyczy zarówno wiedzy o swym postępowaniu, jak i związanego z nim osądu, dlatego jego wskazania nie zawsze są nieomyłne⁵⁸.

2. Kondycja człowieka

2.1. Pochodzenie człowieka

Paweł odnosi pochodzenie człowieka do Boga. Myśl ta wpisana jest w całokształt jego przekonania o tym, że Bóg jest początkiem wszystkiego, co istnieje (por. 1 Kor 1,18n; Rz 4,17)⁵⁹. Apostoł nie powołuje się nigdzie bezpo-

⁵³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 217.

⁵⁴ W tym momencie ujawnia się również ścisła relacja pomiędzy *συμείδησις* a *πίστις*. Dochodzi ona do głosu w takiej mierze, w jakiej wiara oznacza dla Pawła posłuszeństwo wobec Bożych żądań. Zob. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 219–220.

⁵⁵ W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, s. 201; K. Romaniuk, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 230–235.

⁵⁶ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 61.

⁵⁷ Więcej na temat sposobów interpretacji Rz 2,14n w dziejach egzegezy: U. Wilkens, *Der Brief an die Römer*, Teilband 1. Röm 1-5, series: EKK VI/1, Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen–Vluyn 1978, s. 138–142.

⁵⁸ J. Stepień, *Teologia świętego Pawła*, s. 75.

⁵⁹ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 44–45.

średnio na starotestamentowe przekazy o stworzeniu człowieka, lecz czyni doń pewne aluzje. Przeświadczenie o tym, że Bóg jest Stwórcą człowieka, stanowi dla Pawła nie teoretyczną odpowiedź na pytanie o antropogenezę, a prawdę determinującą kondycję ludzkiej egzystencji.

Protoplastą rodu ludzkiego jest Adam, który dzięki stwórczemu aktowi Boga stał się ψυχὴ ζῶσα (1 Kor 15,45)⁶⁰. Powstał on z *prochu ziemi* (ἐκ γῆς χοῖκος” 1 Kor 15,47) i jest człowiekiem ziemskim (ψυχικὸς ἄνθρωπος” 1 Kor 15,47n). Jako taki Adam – a tym samym każdy człowiek, gdyż każdy nosi w sobie obraz Adama (τὴν εἰκόνα τοῦ χοῖκοῦ” 1 Kor 15,49) – jest istotą przemijającą i niszczalną. Czas życia człowieka jest ograniczony, a po jego upływie powraca on do ziemi (por. 1 Kor 15,21-22)⁶¹. Człowiek, jako że zawdzięcza swe życie Bogu, jest zupełnie od Niego zależny i winien Mu się podporządkować (Rz 9,20nn)⁶². Przed Bogiem każdy jest równy (Rz 3,28n)⁶³.

Stworzenie i świat mają wymiar pozytywny – człowiek jest z nimi nierozdzielnie połączony, stanowią one horyzont jego egzystencji i są mu dane do dyspozycji, ale także przynależą im rys pejoratywny, gdyż stanowią obszar działania demonicznych mocy (2 Kor 4,4). Jeśli człowiek zwróci się do świata zamiast do Boga, może on stać się dlań destrukcyjną mocą (Rz 1,25)⁶⁴.

Apostołowi znane jest również wyobrażenie o stworzeniu człowieka, ściśle męzczyzny, na obraz Boży (1 Kor 11,3nn)⁶⁵. Szczególną rolę odgrywa ono w kontekście soteriologii Pawła. Z jednej strony bowiem nazywa Chrystusa *obrazem Boga* (εἰκὼν τοῦ θεοῦ 2 Kor 4,4), co oznacza utożsamienie Go

⁶⁰ Należy zwrócić uwagę, że powyższa „nauka” Pawła o pochodzeniu człowieka pojawia się w kontekście jego rozważań o zmartwychwstaniu (1 Kor 15).

⁶¹ J. Gniska, *Paweł z Tarsu*, s. 279–280.

⁶² W. Foerster, κτίζω, TWNT III, s. 1033.

⁶³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 232.

⁶⁴ G. Bornkamm, *Paulus*, s. 140; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 230–231, 254–260.

⁶⁵ Myśl ta pojawia się ponownie „przy okazji”, a mianowicie w kontekście pouczeń apostoła dotyczących właściwego porządku i zachowania podczas nabożeństw. W ich ramach pojawia się nawiązanie do jahwistycznego opisu stworzenia niewiasty z męzczyzny. Interpretacja omawianego fragmentu jest dość problematyczna ze względu na to, że obecne jest w nim, o teologicznym uzasadnieniu, wyobrażenie o podporządkowaniu kobiety męzczyźnie – to jedynie męzczyzna nazwany jest *obrazem i odbiciem chwały Bożej* (w. 7) i *głową kobiety* (w. 3), kobieta z kolei jedynie *chwałą męzczyzny* (por. w. 7). Poglądy apostoła zawarte w 1 Kor 11,3n są przypuszczalnie efektem wpływów teologii aleksandryjskiej lub innych nurtów judaizmu. Filon z Aleksandrii wyraża ideę podobieństwa człowieka do Boga za pomocą dwóch szeregów o charakterze zstępującym: Bóg – Logos – człowiek; Bóg – Logos = „Eikon” Boga – ἄνθρωπος κατ εἰκόνα – empiryczny człowiek. Paweł podejmuje tę myśl w wierszu 3. Niewykluczone jednak, że apostoł przedstawił tu własne poglądy, wykoncypowane z lektury i interpretacji jahwistycznego oraz kapłańskiego opisu stworzenia, choć nieco dalej wskazuje na równość kobiety i męzczyzny wobec Pana (w. 11n). Więcej na ten temat: H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 176n.

z Adamem, względnie wyraża ideę Chrystusa nowego Adama⁶⁶. Z drugiej zaś stwierdza, że Bóg przeznaczył wierzących, by mieli oni udział w objawionym w Chrystusie podobieństwie do Boga (por. Rz 8,29). Proces upodabniania ma charakter ciągły i narastający – rozpoczął się już, a dopełni się w czasie paruzji Chrystusa. Wskazuje na to w szczególności 2 Kor 3,18: *My wszyscy zaś, którzy odsłoniętą twarzą odzwierciedlamy chwałę Pana, za sprawą Pana, którym jest Duch, przemieniani jesteśmy od chwały ku chwale w ten sam obraz* (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Podobieństwo do Boga – na co wskazuje kontekst Rz 8,9, a w 2 Kor 3,18 wyrażone jest *explicite* – jest identyczne z δόξα κυρίου (por. Flp 3,21)⁶⁷. Tylko ten, kto jest „w Chrystusie”, jest obrazem Boga *par excellence* (por. Rz 3,23). „Bycie” obrazem Boga i „posiadanie” Bożej chwały przynależą ściśle usprawiedliwionemu⁶⁸. Εἰκὼν jako pojęcie odnoszące się do relacji pomiędzy chrześcijaninem a Chrystusem, określa szczególny związek istniejący między nimi. Chrystus – jako εἰκὼν τοῦ θεοῦ – włącza wierzącego w dziejowy proces, u końca którego znajduje się jego przemiana⁶⁹.

W teologii apostoła stworzenie i ludzkość mają nie tylko tę samą przyczynę istnienia, lecz wzajemnie powiązany jest także ich eschatologiczny los. Ujęte w chrystologicznej perspektywie dzieło stworzenia ma swą dalszą historię i nakierowane jest na odkupienie (por. Rz 8,18n)⁷⁰.

2.2. Grzeszność człowieka

Problem grzeszności człowieka zajmuje w refleksji teologicznej Pawła istotne miejsce, jednak nie stanowi on tematu samodzielnego, lecz pozostaje związany z soteriologią. Według apostoła odkupienie człowieka polega w pierwszej mierze na wyzwoleniu z mocy grzechu i śmierci⁷¹. Wypowiedzi o grzechu należy odczytywać w perspektywie chrystologicznej – to, co Paweł mówi na temat grzechu, wypływa z wyroku wydanego przez Boga nad człowiekiem „bez Boga” w obliczu objawienia Chrystusa i Jego krzyża⁷².

Najważniejszymi z pojęć, którymi apostoł opisuje rzeczywistość grzechu, są: ἀμαρτάνω – chybić celu, pobiłdzić; uchybiać, grzeszyć; ἀμαρτία/ἀμαρτημα

⁶⁶ J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 47; U. Luz, *Obraz Boży w Chrystusie i człowieku według Nowego Testamentu*, Concilium (wersja polska) 1–5 (1969), s. 288–290.

⁶⁷ G. Kittel, εἰκὼν TWNT II, s. 395; Ch. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, THNT VIII, Berlin 1989, s. 78n; H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 216n.

⁶⁸ H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 217n.

⁶⁹ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 116–120.

⁷⁰ Ibidem, s. 44; H.H. Eßer, *Schöpfung*, TBNT II, s. 1565.

⁷¹ G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 136.

⁷² W. Grundmann, ἀμαρτάνω ἀμαρτημά ἀμαρτία, TWNT I, s. 311.

– chybienie celu, pobłędzenie, utracenie, zawinienie; grzech; ἀμαρτωλός – grzeszny, grzesznik, παράπτωμα – wykroczenie, przestępstwo; grzech; παράβασις – przekroczenie, wykroczenie, przestępstwo; ἀδικέω – czynić niesprawiedliwość; krzywdzić oraz ἀδικία – nieprawość, niesprawiedliwość⁷³.

Dla Pawła grzech stanowi przede wszystkim złowrogą, demoniczną, niemalże spersonifikowaną moc, która zniewala człowieka, niszczy jego życie i unieszczęśliwia go, to moc, wobec której jest on zupełnie bezradny (Rz 7,14.18)⁷⁴. Każdy pojedynczy grzech, przybierający różnorakie zewnętrzne postaci, jest o tyle grzechem, o ile ujawnia się w nim ἀμαρτία – moc grzechu⁷⁵.

Istota grzechu polega na aktywnej postawie wrogości człowieka względem Boga, innymi słowy, na dążeniu do samodzielnego rozporządzania sobą i swym życiem⁷⁶. W tym sensie wyobrażenie o grzeszności człowieka koresponduje ściśle z pojęciem σάρξ (zob. wyżej). Człowiek nie jest w stanie sam wyzwolić się z mocy ciała i grzechu (Rz 7,24-25). Możliwość tę daje mu jedynie przyjęcie w wierze prawdy o zbawieniu dokonanym w Chrystusie i otrzymanie w chrzcie daru Ducha Świętego. Wierzący jest nadal skłonny do popełniania uczynków ciała, ale równocześnie jest uzdolniony do wypełniania Bożej woli (Ga 5,19-22n). Walczą w nim ze sobą ciało i Duch (Ga 3,3; Rz 8,12)⁷⁷.

Grzech ma powszechny charakter. Świat i ludzkość są naznaczone nie tylko stwórczym charakterem (Rz 1,20), lecz także grzechem⁷⁸. Nie ma tu żadnych wyjątków (Ga 3,22; Rz 3,23). Dla ludzi „przed” i „poza” Chrystusem nie istnieje stan bezgrzeszności, dlatego cała ludzkość potrzebuje wybawienia od swej winy i gniewu Bożego (Rz 1,18)⁷⁹.

W Rz 5,12nn apostoł wywodzi stan powszechnej grzeszności od przestępstwa pierwszego człowieka⁸⁰. Czyn Adama, przez który grzech wszedł na

⁷³ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, ad locos*.

⁷⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 245. Na temat zniewalającej mocy grzechu Paweł traktuje wyczerpująco w Rz 6,6.12n, gdzie uwikłanie człowieka w grzech ujmuje w ramy relacji pan (= grzech) – niewolnik (= człowiek). Stosuje przy tym obrazowe pojęcia: δουλεύειν – służyć, κυριεύειν – panować, być panem, rządzić; βασιλεύειν – królować, panować; ὑπακούειν – być posłusznym, uległym, poddawać się komuś/czemuś; ἀρίστημι – oddawać, wystawiać do czyjejś dyspozycji, ἐλευθερωθῆναι – zostać wyzwolonym, uwolnionym; δοῦλοι – niewolnicy, oddani w niewolę. Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, ad locos*.

⁷⁵ A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa*, s. 160n.

⁷⁶ W. Grundmann, ἀμαρτάνω ἀμαρτημά ἀμαρτία, s. 312.

⁷⁷ W. Günther, *Schuld/Sünde*, TBNT II, s. 1600.

⁷⁸ W. Grundmann, ἀμαρτάνω ἀμαρτημά ἀμαρτία, s. 313.

⁷⁹ G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 138; K. Haacker, *Zorn/Zank*, TBNT II, s. 2029; E.P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*, Göttingen 1997, s. 450.

⁸⁰ Należy jednak pamiętać, że zasadniczym tematem tej perykopy nie jest kwestia początków, względnie przyczyny grzechu, lecz rozważania na temat prawdziwego życia, którego źródłem jest zbawcze dzieło Chrystusa. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, s. 244.

świat (Rz 5,12), sytuuje człowieka w stanie grzechu, a w jakimś ścisłym, choć dokładnie nieokreślonym przez Pawła związku, z jego – Adama – grzechem pozostaje grzeszność wszystkich ludzi (Rz 5,12: ἐφ’ ᾧ πάντες ἡμαρτον; w. 19: δία τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί)⁸¹. Adam, jako protoplasta całej ludzkości, przywiódł ją do grzesznej kondycji i odtąd żyje ona w sytuacji naznaczonej grzechem, winą i śmiercią⁸². Grzeszność jawi się zatem poniekąd jako los. Nie oznacza to jednak losu nieuniknionego i tego, że człowiek jest pozbawiony odpowiedzialności za swe postępowanie. Dużo bardziej grzeszność stanowi egzystencjalną możliwość, która stała się obiektywną rzeczywistością wraz z grzechem Adama, ale realizowana jest w indywidualnej odpowiedzialności przez każdego człowieka⁸³.

Grzech pozostaje w ścisłej relacji do Prawa. Poprzez Prawo dochodzi do ujawnienia potęgi grzechu (Rz 3,20; 7,7n)⁸⁴. Grzech istniał wprawdzie już przed i bez Prawa (Rz 5,13n), ale dopiero ono ujawniło cały jego tragiczny charakter (Rz 7,8). Prawo czy też pojedyncze przykazanie nie jest identyczne z grzechem, przeciwnie – jest ono święte, sprawiedliwe i duchowe (Rz 7,12.14), ale jawi się ono jako moc grzechu (1 Kor 15,56), gdyż wzbudza w człowieku różnorakie pożądliwości, którymi grzech „posługuje się”, by nad nim zapanować (Rz 7,13)⁸⁵. Prawo nie tylko nie usunęło grzechu, lecz zostało nawet wykorzystane w celu jego pomnożenia i ukazania jego ogromu (Rz 5,20; 7,14). Grzech zamieszkuje w człowieku i powoduje w nim tak głębokie rozdarcie, że ten, choć w głębi pragnie dobra, czyni w rezultacie to, czego nie chce (Rz 7,20)⁸⁶.

Następstwem grzechu jest śmierć – jest ona zapłatą za grzech (Rz 6,23), żądłem śmierci (1 Kor 15,56), przez nią grzech zaznaczył swe panowanie (Rz 5,21). W panowaniu śmierci jawnym staje się powszechność grzechu (Ga 3,22; Rz 3,9.23; 5,9.10; 8,7). Jak wspomniano, istnieje ścisły związek pomiędzy czynem Adama a powszechnym grzesznym stanem ludzkości oraz jej przegna-

⁸¹ Związek grzeszności wszystkich ludzi z czynem Adama, wyrażony przez Pawła sformułowaniem ἐφ’ ᾧ πάντες ἡμαρτοῦ stanowi egzegetyczno-teologiczny problem, który w dziejach egzegezy doczekał się różnych prób rozwiązań. Więcej na ten temat: K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 160–164, w szczególności podana tam liczna bibliografia; M. Uglorz, *Adam – Chrystus (Komentarz do Rz 5,12-21)*, TA 14 (1997), s. 3–18; A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa*, s. 172n.

⁸² J. Gnilk, *Paweł z Tarsu*, s. 306.

⁸³ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 76n; G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 138.

⁸⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 266.

⁸⁵ U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, s. 81.

⁸⁶ A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa*, s. 215; zob. też G. Bornkamm, *Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7*, w: idem, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, München 1958, s. 51–69.

czeniu ku śmierci⁸⁷. Śmierć to nie tylko naturalna granica życia człowieka, lecz także – w sensie duchowym – życie chybione i dalekie od Boga⁸⁸.

Grzech wywołuje gniew Boga. Apostoł uwydatnia myśl o karzącej działalności Boga w trakcie sądu eschatologicznego, ale zdarza się, że ideę tę sytuuje już w teraźniejszości (np. 1 Tes 1,10; 2,16; 5,9; Rz 1,18n). Wyobrażenie o sądzie nie jest jednolite. Z jednej strony pojawia się myśl o sądzie powszechnym (Rz 2,5-11; 14,10; 2 Kor 5,10), z drugiej zaś Paweł oczekuje ponownego przyjścia Chrystusa jako Wybawiciela od gniewu Boga (1 Tes 1,10; Flp 3,20). W związku z tym wierzący nie muszą obawiać się sądu, gdyż nie jest on dlań dniem gniewu (Rz 2,5.10), lecz momentem zbawienia (np. 2 Kor 2,15n)⁸⁹. Zwycięstwem nad grzechem jest eschatologiczne wydarzenie Chrystusa. Celem Jego zbawczej misji było wydanie sądu nad grzechem i jego unicestwienie (Rz 8,3).

2.3. Zbawienie człowieka

Dla Pawła jest oczywiste, że zbawienia ludzkości może dokonać jedynie Bóg. Zbawienie, będące dla człowieka niezasłużonym darem, urzeczywistniło się przez Chrystusa, konkretnie przez Jego krzyż i zmartwychwstanie, które przestrzega apostoł w perspektywie człowieka i jego zbawienia (por. 1 Kor 15,1-4)⁹⁰.

Skutki zbawczego wydarzenia Chrystusa mają wieloaspektowy i doniosły dlań charakter, dlatego dla ich opisu stosuje bogatą terminologię⁹¹. Najważniejsze pojęcia to *σῶζῶσθηρίᾱ* *καταλλάσσω/καταλλαγή* – pojednać, być pojednanym/pojednanie; *ἀπολύτρωσις* – wykupienie, uwolnienie, odkupienie; *ἀγοράζω* – kupować, wykupować; *ἐλευθερόω/ἐλευθερία* – wyzwalać, czynić wolnym/wolność; oraz *δικαιόω/δικαιοσύνη* (i ich derywaty) – czynić sprawiedliwym, uznawać za sprawiedliwego/sprawiedliwość⁹².

Rzeczywistość zbawienia wyrażana pojęciami *σῶζω* i *σωτηρία* ma dla Pawła charakter przyszły (np. 1 Tes 5,8n; 1 Kor 3,15)⁹³. Jednocześnie *σῶζω* i *σωτηρία* stanowią cel zwiastowania Ewangelii, mogącego przynieść ratunek

⁸⁷ W. Grundmann, *ἀμαρτάνω ἀμαρτημά ἀμαρτία*, s. 313.

⁸⁸ J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 82.

⁸⁹ E. Synofzik, *Gerechtigkeit/Gericht*, s. 750; F. Büchsel, κρίνω, TWNT III, s. 938.

⁹⁰ J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 93; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologi*, Erster Teil, *Die Verkündigung Jesu*, Berlin 1973, s. 277.

⁹¹ H. Ordon, *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o odkupieniu*, Lublin 2000, s. 177.

⁹² Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, ad locos*.

⁹³ W tym sensie myśl o zbawieniu, wyrażana za pomocą pojęć *σῶζῶσθηρίᾱ*, jest wyraźnie odróżniana – ale nie oddzielana – od rzeczywistości usprawiedliwienia i pojednania (por. Rz 5,9n). J. Schneider, W. Haubeck, *Erlösung*, TBNT I, s. 371; W. Foerster, *σῶζω κτλ*, TWNT VII, s. 992.

„już teraz” (1 Kor 9,22; Rz 10,8n)⁹⁴. Dla wierzących zbawienie jest już rzeczywistością teraźniejszą (1 Kor 15,2: δι οὗ τὸ εὐαγγέλιον σφύζεσθε; 2 Kor 6,2: ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας). Znamienne dla Pawła napięcie pomiędzy „już” a „jeszcze nie” wyraża prawdę, że wierzący już teraz żyje w zainaugurowanym przez Chrystusa eschatologicznym eonie, „już teraz” znalazł się on w posiadaniu „środków” koniecznych do tego, by zjednoczyć się z Bogiem, ale zjednoczenie to pozostaje kwestią przyszłości⁹⁵.

„Już teraz” zbawienia Paweł wyraża przede wszystkim przez stwierdzenie, stanowiące zarazem podstawową tezę jego soteriologii, że Bóg już teraz usprawiedliwia człowieka przez wiarę w Jezusa Chrystusa, niezależnie od uczynków wynikających z Prawa (Rz 3,28; por. Ga 2,16). Wydarzenie Chrystusa zmieniło zdecydowanie sytuację człowieka wobec Boga. Stanowi ono zarazem objawienie δικαιοσύνη θεοῦ (2 Kor 5,21; Rz 1,17; 3,5.21-26)⁹⁶.

Wyrażenie δικαιοσύνη θεοῦ odnosi się z jednej strony do Boga – Bóg jest sprawiedliwy, innymi słowy, wierny swym zbawczym obietnicom (Rz 3,5.25n). Z drugiej strony δικαιοσύνη θεοῦ odnosi się do człowieka – Bóg czyni go sprawiedliwym, co jest dowodem Jego sprawiedliwości (Rz 3,26). To znacznie więcej niż jedynie odpuszczenie grzechów – Bóg stawia w ten sposób człowieka w personalnej i nowej relacji wobec siebie⁹⁷. Jest to Jego łaskawy dar. Usprawiedliwienie na podstawie uczynków Prawa (Ga 3,11; 5,4) czy sprawiedliwość na podstawie Prawa (Ga 3,21; por. Flp 3,9) są wykluczone, gdyż nikt nie może wypełnić Prawa⁹⁸.

Usprawiedliwiającemu działaniu Boga odpowiada ze strony człowieka wiara, która stanowi jedyną drogę wiodącą do usprawiedliwienia⁹⁹. Strukturalnymi elementami wydarzenia usprawiedliwienia są łaska i wiara¹⁰⁰. W wierze człowiek partycypuje w Bożym zwróceniu się ku niemu, przy czym wiara nie stanowi jego zasługi, a jest darem Boga (1 Kor 12,3b; por. Flp 1,29). Wiara stanowi egzystencjalne założenie do przyjęcia daru usprawiedliwienia. Jako

⁹⁴ Tak pojmowane σφύζω/σωτηρία stają się tożsame z usprawiedliwieniem i pojednaniem. W. Radl, σφύζω, EWNT III, s. 770.

⁹⁵ K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, s. 190. W kontekście tym przemożną rolę spełnia pojęcie καιρός – właściwa chwila, stosowna pora, właściwy czas; czas krytyczny, które u Pawła nabiera szczególnego teologicznego i historiozbowczego charakteru.

⁹⁶ Δικαιοσύνη θεοῦ stanowi dla Pawła wyrażenie soteriologiczne, z pomocą którego rozwija on swoją naukę o usprawiedliwieniu. Więcej na ten temat: E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, w: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, Göttingen 1964, s. 220–233.

⁹⁷ L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 471.

⁹⁸ K. Grünwaldt, *Gerechtigkeit/Gericht*, TBNT I, s. 736.

⁹⁹ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, s. 104.

¹⁰⁰ G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, s. 163; E.P. Sanders, *Paulus und das palästini-sche Judentum*, s. 464.

usprawiedliwiony, człowiek jest uwolniony od zniewalającej mocy ciała, grzechu i śmierci, a zarazem uzdolniony oraz wezwany do uświęcenia, nowego posłuszeństwa oraz odpowiedzialnego działania. Wydarzenie Chrystusa, w które wierzący zostaje ontycznie włączony przez Chrzest (Rz 6,1nn; por. Ga 3,27.29) jest dla Pawła fundamentem chrześcijańskiej etyki¹⁰¹.

Eschatologiczne σωτηρία obejmuje z jednej strony aspekt negatywny – wybawienie od gniewu Bożego (1 Tes 5,9; 1 Kor 3,15), z drugiej zaś pozytywny – odkupienie ciała, pełne urzeczywistnienie Bożego synostwa (Rz 8,23n), obdarzenie na powrót Bożą chwałą (Rz 8,30; por. Rz 3,23) i przekształcenie na obraz Chrystusa (Rz 8,29)¹⁰². Z eschatologicznym σωτηρία związane jest również cielesne zmartwychwstanie. Jak Chrystus został wskrzeszony z martwych, tak wierzący może mieć nadzieję, że Bóg także jego wzbudzi z martwych (np. 1 Tes 4,14; Rz 6,4n). Paweł zna zarówno wyobrażenie o eschatologii powszechnej, z jej centralną prawdą o paruzji (np. 1 Tes 4,13-18; 5,1-5), jak i indywidualnej, związanej z „byciem” z Chrystusem zaraz po śmierci (Flp 1,20-24; 2 Kor 5,1-10)¹⁰³.

Zakończenie

Dla Pawłowej wizji człowieka fundamentalnym punktem odniesienia jest perspektywa chrystologiczna. Apostoł Paweł nigdy nie postrzega człowieka jako istotę „samą w sobie”, obcy jest mu sposób abstrakcyjnych rozważań o człowieku oraz jego dychotomiczna czy też trychotomiczna wizja. W tym „typie” antropologii człowiek stanowiący psychosomatyczną jedność oraz całość to zawsze człowiek „przed Bogiem”. Apostoł wprawdzie nie rezygnuje ze wskazania struktury bytowej człowieka, ale dokonuje wyraźnego przesunięcia akcentów. Jego antropologia jest na wskroś egzystencjalna. Według Apostoła ludzka egzystencja we wszystkich swych wymiarach ukonstytuowana jest w Bogu. W życiu człowieka nie ma niczego, co nie pochodziłoby od Boga i nie byłoby Jego darem. To decydująco determinuje jego stosunek do świata i do drugiego człowieka. Płaszczyzna teologiczna i antropologiczna wzajemnie oraz istotnie się przenikają, warunkują oraz kwalifikują.

¹⁰¹ H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 155n; R. Hoppe, *Der Mensch auf der Suche nach sich selbst. Zu einigen Ansätzen griechisch-hellenistischer und paulinischer Ethik*, *Bibel und Kirche* 40 (1985), s. 123n.

¹⁰² W. Foerster, σῶζω κτλ, s. 993.

¹⁰³ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 50n, 195n; J. Stępień, *Nauka św. Pawła o śmierci*, *RBL* 15 (1962), nr 5, s. 283–291.

Apostoł bardzo jaskrawo opisuje zepsucie człowieka i jego grzech. Człowiek jest poddany destrukcyjnej mocy grzechu, na skutek czego traci swą podmiotowość. Grzech oddziela go tak głęboko od Boga, że sam nie jest on w stanie tego oddzielenia pokonać i jest tragicznie uwikłany w nierozzerwalny związek pomiędzy mocami grzechu i śmierci. Sytuacja człowieka jest więc dramatyczna, ale nie beznadziejna. Paweł podkreśla, że mimo wszystko dla ludzkości istnieje ratunek – jest nim Chrystus. Człowiek jest istotą, która, by wyrwać się spod potężnego panowania grzechu, potrzebuje Bożej łaski i miłosierdzia, objawionych w Jezusie Chrystusie. Inaczej mówiąc, człowiek jest *homo salvandus* – tym, który potrzebuje ratunku od Boga.

HOMO SALVANDUS – THE CONTRIBUTION FOR ANTHROPOLOGICAL THEOLOGY OF APOSTLE PAUL

(SUMMARY)

Anthropology of apostle Paul is entirely existential. According to him human's life with all its dimensions has its source in God. In person's life there is nothing that would not come from God and not be his gift at the same time. At the same time Paul describes very clearly the human's sin. It separates human from God so much that he himself is not able to overcome it. The human condition is then dramatic but all the same it isn't hopeless. Paul strongly emphasizes that there is salvation for all the humanity in the person of Jesus. The human for the apostle means *homo salvandus* – the one who needs rescue from God's.

HOMO SALVANDUS – EIN BEITRAG ZUR ANTHROPOLOGISCHEN THEOLOGIE DES APOSTELS PAULUS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Apostel Paulus ist der älteste anthropologische Theologe des Neuen Testaments. Gültig bleibt Behauptung Rudolph Bultmann's, dass jeder Satz über Gott zugleich ein Satz über den Menschen ist und umgekehrt. In diesem Sinne ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie. Dieses organische Beziehung muss in diesem Sinne verstanden werden, daß jede Aussage über Gott zugleich darüber redet, was er am Menschen tut und von Menschen fordert, und entsprechend umgekehrt – jede Aussage über den Menschen darüber redet, wie Gottes Tat und Forderung den Menschen qualifizieren und wie sie sollen sich gegen sie verhalten. Durch diese Perspektive ist auch die paulinische Christologie geprägt. Jede Aussage über Christus, wie er am Menschen für ihre Heil wirkt, ist zugleich die Aussage über den Menschen und umgekehrt. Die Christologie des Paulus ist demnach zugleich Soteriologie. Sowohl der Reichtum der anthropologischen Terminologie des Paulus als die Tiefe und Originalität seiner Reflexion über die menschliche Existenz mit Gott, bzw. ohne Gott, machen den Apostel der größte anthropologische Theologe unter den Autoren des Neuen Testaments.

Ks. Paweł Rabczyński
Wydział Socjologii i Pedagogiki
Wyższa Szkoła Informatyki i Ekonomii TWP w Olsztynie

Troska Jana Pawła II o seminaria duchowne. Papież w „Hosianum”*

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, seminarium duchowne, Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum” w Olsztynie.

Key words: John Paul II, Seminary, Theological Seminary „Hosianum” in Olsztyn.

Schlüsselworte: Johannes Paul II., Priesterseminar, Priesterseminar „Hosianum” in Olsztyn.

Problematyka podjęta w niniejszym przedłożeniu wymaga całościowego spojrzenia na osobę i dzieło wielkiego papieża Jana Pawła II, od 1 maja 2011 r. błogosławionego. Jego pontyfikat (1978–2005) przypada na okres rozłożonej w czasie i długotrwałej odnowy Kościoła po II Soborze Watykańskim (1962–1965), który jeszcze się nie zakończył¹. Świadczy o tym chociażby ograniczona i niepełna recepcja dokumentów soborowych, niestety często zniekształconych w licznych i powierzchownych publikacjach na ich temat, a także pilna potrzeba odczytania ich na nowo, w innych warunkach wciąż zmieniającego się świata, dostosowując je do umysłowości współczesnego człowieka².

Ponadto trzeba zwrócić również uwagę na to, że posługiwanie prymacjalne Papieża-Polaka przypada na przełom wieku XX i XXI. Jan Paweł II wprowadził Kościół w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa. Jego bogate nauczanie wyznaczyło w sposób jasny i niepozostawiający wątpliwości zasady i kierunki działania wspólnoty wierzących w Chrystusa w nowym millennium. Było to możliwe dzięki temu, że Papież potrafił odczytywać i właściwie interpretować

* Artykuł jest rozszerzoną wersją tekstu opublikowanego w dwumiesięczniku „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne 111 (2011), s. 83–91.

¹ Zob. Z.J. Kijas, A. Dobrzyński (red.), *Cristo – Chiesa – Uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2010. Zob. także K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988.

² Zob. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków–Warszawa 1986, s. 23–37.

znaki czasu, Boże impulsy i natchnienia w historii, zamysły wobec człowieka i świata. A nawet więcej, sam stał się dla nas Wielkim Znakiem Czasu, Chryzostologiem Dziejów, Wiernym Świadkiem Chrystusa i Kościoła³.

Tak więc podejmując problematykę troski Jana Pawła II o seminaria duchowne należy zauważyć, że była ona realizowana jako aktualizacja nauczania II Soboru Watykańskiego⁴. W swych licznych wystąpieniach i dokumentach dotyczących formacji do kapłaństwa Papież dokonał relektury akt soborowych i nadał im obowiązującą wykładnię, dostosowaną do warunków współczesności. Uczynił to, ponieważ pragnął, aby seminarzyści, formowani do wypełniania i kontynuowania misji samego Chrystusa, byli należycie przygotowani do podjęcia dziedzictwa i wezwania Soboru w nowych czasach trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa.

1. Doświadczenie seminarium konspiracyjnego

Niewątpliwie na troskę przyszłego Papieża o seminaria duchowne wpłynęło jego osobiste doświadczenie jako alumna seminarium konspiracyjnego w Krakowie.

Jan Paweł II wspomina, że pierwsze oznaki powołania do kapłaństwa pojawiły się u niego w okresie gimnazjalnym. Wtedy to, w sposób bardzo wyraźny dla otoczenia, objawiała się jego głęboka religijność i zainteresowanie sprawami Kościoła. Wybuch II wojny światowej, okupacja niemiecka i zamknięcie Uniwersytetu Jagiellońskiego przerwały rozpoczęte w 1938 r. studia polonistyczne i skierowały uwagę młodego żaka na *misterium słowa*, które – wypowiedane i przeżywane – jest podstawowym wymiarem życia duchowego człowieka. Umiłowanie słowa literackiego przybliżyło Karola Wojtyłę, jak sam wspomina, do tajemnicy Słowa Odwiecznego⁵.

Ostateczna decyzja o wstąpieniu do Krakowskiego Seminarium Duchownego, które działało wówczas w pełnej konspiracji, pod dachem rezydencji

³ Zob. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, Częstochowa 2007; M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 5–62; K. Kaucha, J. Mastej (red.), *Jana Pawła II inspiracje chryzologiczne*, Lublin–Kielce–Kraków 2006; A.M. Wierzbicki, C. Ritter, J. Marecki (red.), *Świadkowie Świadka*, Lublin 2003; L. Accattoli, *Karol Wojtyła. Człowiek przelomu wieków*, Wrocław 2001; J. Poniewierski, *Pontyfikat*, Kraków 1999; G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*, Kraków 2000.

⁴ Nauczanie soborowe dotyczące formacji kapłańskiej, z uwzględnieniem instytucji seminarium duchownego, znalazło swój najpełniejszy wyraz w specjalnym Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, a następnie w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. (kan. 232–264).

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiąt rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 8–14; *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 2000, s. 45–47.

⁶ G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 98–102.

arcybiskupa metropolity krakowskiego księcia Adama Stefana Sapiehy⁶, zapadła jesienią 1942 r. Okres formacji seminaryjnej był dla przyszłego Papieża ze wszech miar wyjątkowy, głównie ze względu na warunki wojenne i sytuację powojenną. Mimo zrozumiałych ograniczeń, co należy podkreślić, alumni odbywali tok studiów przepisanych prawem, zgodnie z wymogami stawianymi kandydatom do święceń. Klerycy cieszyli się troskliwą opieką swojego arcybiskupa, jak również rektora – ks. Jana Piwowarczyka (1889–1959)⁷, któremu pomagał prefekt – ks. Kazimierz Klósak (1911–1982)⁸, mieli wyznaczonego ojca duchownego w osobie ks. Stanisława Smoleńskiego (1915–2006)⁹. Wśród wykładowców należy jeszcze wymienić ks. Władysława Wichera (1888–1969)¹⁰ i ks. Ignacego Różyckiego (1911–1983)¹¹.

Dwa pierwsze lata formacji, poświęcone studium filozofii, ukończył alumn Karol Wojtyła, pracując jednocześnie jako robotnik fizyczny w kamieniołomach fabryki chemicznej „Solvay”. Od września 1944 r. podjął studiowanie teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, który w czasie okupacji, podobnie jak całe krakowskie seminarium, działał w podziemiu. Na początku piątego roku abp Sapieha postanowił skierować kleryka Wojtyłę na dalszą edukację do Rzymu. W związku z tym formacja seminaryjna przyszłego Papieża zakończyła się 1 listopada 1946 r. w dniu jego święceń kapłańskich¹².

Wspominając własne dojrzewanie do kapłaństwa, Jan Paweł II zauważył, że właściwa formacja seminaryjna była wspomagana przez rozmaite środowiska i znaczące osoby. Przygotowanie seminaryjne zostało uprzedzone głównie przez wspólnotę rodzinną. Przykład życia rodziców, zwłaszcza ojca, po śmierci matki i starszego brata, jego głębokie zaangażowanie modlitewne, najbardziej wpłynął na wychowanie religijne młodego Wojtyły. Z domu rodzinnego wyniósł przyszły Papież pobożność maryjną, która od najmłodszych lat towarzyszyła jego wzrastaniu i tak bardzo była widoczna w latach posługiwania

⁷ Był rektorem Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Krakowie od 8 IX 1939 do 1945 r.

⁸ Profesor filozofii, neotomista. Rozwijał zagadnienia filozofii przyrody i filozofii Boga. Zob. W. Chudy, *Ks. Kazimierz Klósak*, w: W. Mackiewicz (red.), *Polska filozofia powojenna*, t. 1, Warszawa 2001, s. 412–427.

⁹ Funkcję ojca duchownego pełnił od sierpnia 1944 do 1961 r. Od 1970 do 1992 r. – biskup pomocniczy archidiecezji krakowskiej.

¹⁰ Profesor teologii moralnej. Był promotorem pracy doktorskiej ks. Karola Wojtyły i recenzentem jego pracy habilitacyjnej. W latach 1947–1954 pełnił funkcję prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Zob. J. Wichrowicz, *Ks. Władysław Wicher (1888–1969)*, STV 10 (1972), nr 2, s. 269–282.

¹¹ Profesor teologii dogmatycznej, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej w Rzymie, ekspert w pracach II Soboru Watykańskiego. Zob. T. Chmura, *Ksiądz Profesor Ignacy Różycki. W 10. rocznicę śmierci*, AC 25 (1993), s. 71–90.

¹² Zob. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, s. 15–18; *Kalendarium*, s. 69–90; G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 93–98.

kapłańskiego, biskupiego i prymacjalnego. Własną rodzinę Papież nazwał „pre-seminarium”, „pierwszym domowym seminarium”¹³.

Drugim ważnym środowiskiem, które wpłynęło na podjęcie decyzji o wstąpieniu do seminarium i w latach formacji kształtowało Karola Wojtyłę była własna parafia, najpierw ta w Wadowicach, następnie pw. św. Stanisława Kostki na Dębnikach w Krakowie, prowadzona przez księży salezjanów. To właśnie we wspólnocie parafialnej, w kole ministrantów, poprzez kontakt z ludźmi wielkiej wiary i apostołskiego zapału, tak duchownymi, jak i świeckimi, przyszedł Papież uczył się elementarnych metod pracy nad sobą i rozwijał życie wewnętrzne. Ważnym jego wyznacznikiem była regularna spowiedź święta i stałe kierownictwo duchowe. Jak sam wspomina, prowadzone w parafii na Dębnikach duszpasterstwo młodzieży, wspólnota Żywego Różańca oraz zalecane lektury dzieł św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa były prawdziwą duchową formacją, wyprzedzającą to wszystko, co znalazł potem w seminarium¹⁴.

Trzecim ważnym środowiskiem, które kształtowało Karola Wojtyłę w drodze ku kapłaństwu, przed jak i w czasie studiów seminaryjnych, była praca w kamieniołomach i oczyszczalni wody w fabryce „Solvay”. Doświadczenie seminarzysty – robotnika pozwoliło przyszłemu Biskupowi Rzymu poznać świat ludzi ciężkiej pracy, głównie fizycznej, problemy, z jakimi borykały się rodziny robotników, a także zrozumieć wartość i godność ludzkiej pracy¹⁵.

Należy jeszcze dodać, że ważnym elementem kształtującym osobowość przyszłego kleryka Karola Wojtyły był przykład życia świętych i innych wyjątkowych świadków Chrystusa. W tym gronie trzeba uwydatnić św. Ludwika Marię Grignon de Montfort i jego *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do najświętszej Maryi Panny*¹⁶ oraz św. Brata Alberta (Adama Chmielowskiego) – żołnierza, artystę-malarza, opiekuna najuboższych, człowieka wielkiej odwagi i ewangelicznego radykalizmu. W postaci tego ostatniego młody Karol odnalazł szczególnie duchowe oparcie i wzór oraz utwierdzenie w wyborze drogi powołania¹⁷.

¹³ Zob. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, s. 21–22, 28–31; *Kalendarium*, s. 25–32.

¹⁴ Zob. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, s. 24–28.

¹⁵ Ibidem, s. 22–24; G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 75–85.

¹⁶ Z tego traktatu Jan Paweł II zaczerpnął słowa swego papieskiego zawołania „Totus Tuus”, które są skróconym zapisem pełniejszej formuły zawierzenia Matce Bożej: „Totus Tuus ego sum et omnia mea Tua sunt. Accipio Te in mea omnia. Praebe mihi cor Tuum, Maria”.

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, s. 32–34.

2. Seminarium – „źrenicą oka” biskupów

Już na początku pontyfikatu Jan Paweł II dał wyraz pasterskiej troski i miłości do instytucji seminarium duchownego. Podczas pierwszego spotkania ze swoją nową diecezją, 9 listopada 1978 r. w Auli Błogosławieństw, wymieniając struktury diecezji rzymskiej podkreślił ważną rolę trzech: seminarium diecezjalnego, Uniwersytetu Nauk Teologicznych i parafii. Powiedział wtedy: „Seminarium jest rzeczywiście »źrenicą oka« nie tylko biskupów, lecz całego Kościoła lokalnego i powszechnego”¹⁸.

Osiemnaście lat później, w książce *Dar i Tajemnica*, napisanej z okazji pięćdziesiątej rocznicy święceń kapłańskich, Jan Paweł II rozwinął tę teologiczną, głęboką i zarazem piękną myśl: „Każdy biskup wraca często myślą i sercem do seminarium. Stanowi ono szczególnie przedmiot jego troski. Mówi się, że seminarium duchowne stanowi »źrenicę oka« (*pupilla oculi*) każdego biskupa. Człowiek chroni i zabezpiecza źrenicę swego oka, ponieważ pozwala mu ona widzieć otaczającą go rzeczywistość. I tak biskup widzi swój Kościół poprzez seminarium, poprzez powołania kapłańskie. Łaska licznych i świętych powołań kapłańskich pozwala mu patrzeć z ufnością w przyszłość swojej misji. Mówię to na podstawie wielu lat mojego biskupiego doświadczenia. Zostałem biskupem 12 lat po święceniach kapłańskich: tak więc znaczna część tego pięćdziesięciolecia jest naznaczona tą biskupią troską o powołania. Radością biskupa jest, gdy Pan Bóg daje Kościołowi powołania, a ich brak zawsze budzi troskę i niepokój. Tę troskę porównał Pan Jezus do troski żniwiarza: *Żniwo wprowadźcie wielkie, ale robotników mało. Proście Pana żniwa, żeby wyprowadził robotników na swoje żniwo* (Mt 9, 37)”¹⁹.

¹⁸ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I, Poznań–Warszawa 1987, s. 51.

¹⁹ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, s. 94–95. O odpowiedzialności i trosce biskupów o seminaria duchowne mówi Papież bardzo wyraźnie w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata, OsRomPol 1 (2004), nr 48, s. 32: „Pogłębiając temat posługi prezbiterów, uwaga Ojców synodalnych zwróciła się szczególnie ku zagadnieniu formacji kandydatów do kapłaństwa, mającej miejsce w seminarium. Formacja prezbiterów stanowi dla biskupa sprawę pierwszorzędnej wagi, połączoną z modlitwą, poświęceniem i trudem. W związku z tym Ojcowie synodalni, wiedząc, że seminarium stanowi jedno z najcenniejszych dóbr diecezji, poświęcili mu należną uwagę i potwierdzili nie podlegającą dyskusji konieczność Wyższego Seminarium, ale potwierdzili także duże znaczenie Niższego Seminarium, miejsca odpowiedniego do przekazywania wartości chrześcijańskich prowadzących do naśladowania Chrystusa. Każdy biskup powinien więc wyrażać swoją troskę przede wszystkim wybierając z największą starannością wychowawców przyszłych prezbiterów oraz ustalając najkorzystniejsze i najbardziej odpowiednie formy ich koniecznego przygotowania do sprawowania posługi w sferze tak istotnej dla życia wspólnoty chrześcijańskiej. Biskup będzie również regularnie odwiedzał seminarium, także w przypadkach, gdyby szczególne okoliczności skłoniły go wraz z innymi biskupami do wyboru, nierzadko koniecznego i wręcz polecanego, seminarium międzydiecezjalnego. Osobista i pogłębiona znajomość kandydatów do prezbiteratu w Kościele partykularnym jest elementem, którego biskup nie może pominąć. Na podstawie bezpośrednich

Słowa o wielkim żniwie i prośba o nowych robotników winnicy Pańskiej dla Kościoła i świata znalazły się również w wystąpieniu Papieża podczas pierwszej specjalnej audyencji eucharystycznej dla ponad 140 seminarzystów rzymskich Seminarium Rzymskiego, seminarium „Capranica” i Niższego Seminarium (19 XI 1978). Jan Paweł II określił wtedy seminarium jako miejsce, gdzie owocują talenty powołanych do kapłaństwa, ponieważ jest ono czasem „poważnego przygotowania, studium, pracy nad własnym ja i świadomego kształtowania »nowego człowieka«, który poświęciwszy się Chrystusowi bez reszty w służbie kapłańskiej, przeżywanej w celibacie, będzie mógł stać się w sposób szczególny człowiekiem »dla drugich«”²⁰.

Choć seminarium duchowne jest „żrenicą oka biskupa”, okresem życia konkretnego młodego mężczyzny, kiedy formuje się jego powołanie i dojrzewa do Chrystusowego kapłaństwa, to jednak – jak podkreśla Papież – powinno być zawsze przedmiotem stałej, wspólnej troski wszystkich diecezjan, duchownych i świeckich, ponieważ zapewnia ono ciągłość i skuteczność posługi kapłańskiej we wspólnotach wiernych. Stąd też wszyscy diecezjanie mają obowiązek wspierania duchowego i materialnego seminarium²¹.

Podczas licznych podróży apostołskich Jan Paweł II wielokrotnie zwracał uwagę na potrzebę zapewnienia godziwego bytowania alumnów i moderatorów, stworzenia odpowiednich warunków zewnętrznych dla formacji, wspierał inicjatywy budowy i błogosławił nowe seminaria duchowne. Powstawanie nowych ośrodków kształcenia przyszłych kapłanów Ojciec Święty odbierał jako trwałe świadectwo żywotności Kościoła lokalnego²². Warto podkreślić, że podczas IV pielgrzymki do Polski w 1991 r. Papież pobłogosławił nowe budynki seminarium duchownych w Koszalinie, Radomiu, Łomży, Olsztynie i Częstochowie²³.

3. Synod Biskupów i adhortacja *Pastores dabo vobis*

W duchu odpowiedzialności za Kościół powszechny i jego posłannictwo, potwierdzając swą stałą troskę o powołania i formację do kapłaństwa, a także o instytucje, które temu służą, Jan Paweł II zwołał w 1990 r. Synod Biskupów,

kontaktów zatroszczy się on o to, by w seminarium formowały się osobowości dojrzałe i zrównoważone, zdolne do nawiązywania solidnych relacji międzyludzkich i duszpasterskich, teologicznie przygotowane, silne w życiu duchowym i miłujące Kościół. Powinien podobnie starać się promować i pobudzać inicjatywy o charakterze ekonomicznym mające na celu wsparcie i pomoc młodym kandydatom do prezbiteratu”.

²⁰ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I, s. 85.

²¹ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. II, 1, Poznań 1990, s. 30–31.

²² Ibidem, s. 117–119.

²³ Zob. *Potrzebuje cię Chrystus. Jan Paweł II w trosce o nowe powołania*, Kraków 2002, s. 185–193, 195–198.

którego VIII Zwyczajne Zgromadzenie Generalne trwało od 30 września do 28 października. Tematem prac synodalnych była *Formacja kapłanów we współczesnym świecie*, rozpatrywana po upływie dwudziestu pięciu lat od zakończenia II Soboru Watykańskiego, a także realizacja nauki soborowej, jej aktualizacja w obecnych warunkach. Punktem wyjścia obrad biskupów z całego świata zgromadzonych wokół Biskupa Rzymu stał się współczesny kontekst historyczny i kulturowy. Formacja przyszłych kapłanów została przedstawiona na sesjach synodalnych jako problem duszpasterski, jako jedno z najdelikatniejszych i najważniejszych zadań Kościoła w służbie nowej ewangelizacji²⁴.

Owoce kolegialnej pracy wspomnianego synodu biskupów była ogłoszona przez Jana Pawła II adhortacja apostołska o formacji kapłańskiej *Pastores dabo vobis* (25 III 1992). Ten papieski dokument formułuje zasady formacji kandydatów do kapłaństwa, wskazuje jej cele, udostępnia bogactwo doświadczeń i programów *towarzyszenia* osobie powołanej. Papież omawia różne wymiary formacji: ludzki, duchowy, intelektualny i duszpasterski. Ponadto prezentuje środowiska formacji kandydatów do kapłaństwa oraz wskazuje osoby za nią odpowiedzialne. Wśród nich, na pierwszym miejscu przedstawia seminarium duchowne jako instytucję niezbędną i konieczną, uświęconą tradycją kościelną, która na przestrzeni wieków przynosi oczekiwane owoce życia wspólnego i hierarchicznego kandydatów do święceń.

Jan Paweł II określa seminarium duchowne mianem „wspólnoty wychowawczej w drodze”, która stanowi „swoistą kontynuację wspólnoty apostołów zgromadzonych wokół Jezusa, by podjąć powierzoną sobie misję”²⁵. Doświadczenie Dwunastu zgromadzonych wokół Chrystusa stanowi o tożsamości seminarium i wyznacza jego normatywny ideał.

Papież podkreśla, że seminarium duchowne „nie jest tylko miejscem czy materialną przestrzenią, lecz przede wszystkim pewną przestrzenią duchową, drogą życia, środowiskiem sprzyjającym takiemu procesowi formacyjnemu, dzięki któremu człowiek powołany przez Boga do kapłaństwa może się stać, mocą sakramentu święceń, żywym obrazem Jezusa Chrystusa Głowy i Pastora Kościoła”²⁶.

Jan Paweł II stanowczo przypomina, że seminarium jest wychowawczą wspólnotą kościelną, która uobecnia i korzysta z podstawowego doświadczenia Kościoła – wspólnoty animowanej przez biskupa poprzez posługę rektora

²⁴ Zob. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie, OsRomPol 3-4 (1992), nr 1-6, s. 4-7.

²⁵ Ibidem, nr 60.

²⁶ Ibidem, nr 42.

i jego współpracowników: przełożonych, ojców duchownych, wykładowców. Jako wspólnota eklezjalna ma swoje specyficzne aspekty; kościelne, a nie świeckie czy cywilne treści i metody działania; hierarchiczną strukturę; w wypełnianiu programu kieruje się przepisami kościelnymi, specjalnymi statutami i regulaminami. Należy pamiętać, że nawet bardzo skuteczne metody wychowawcze, ale nie respektujące kościelnego charakteru instytucji seminarium duchownego, nie mogą być w nim stosowane²⁷.

Biskup Rzymu podkreśla, że skuteczność formacji w dużej mierze zależy od silnej i dojrzałej osobowości wychowawców, ich specjalnego przygotowania w zakresie pedagogicznym, duchowym, ludzkim i teologicznym. Dobrze uformowani formatorzy, dający świadectwo ewangelicznego życia oraz tworzący jednolite kierownictwo, zapewnią instytucji niezbędną spójność programu wychowawczego i wymogów życia wspólnotowego tak, aby zawsze była zachowana jedność duszpasterskiego działania seminarium. Współpraca i duch komunii między wychowawcami nie tylko umożliwi odpowiednią realizację programu formacyjnego, ale przede wszystkim jest dla przyszłych kapłanów budującym przykładem i konkretnym wprowadzeniem we wspólnotę kościelną, stanowiącą fundamentalną wartość życia chrześcijańskiego i posługi duszpasterskiej²⁸.

Ojciec święty z całą mocą stwierdza, że wszelkie zabiegi formatorów mogą tylko wtedy odnieść zamierzony skutek, jeśli sam kandydat do kapłaństwa, odpowiedzialnie korzystając z własnej wolności, podejmie wysiłek samowychowania: „Oczywiście, także przyszły kapłan – i zwłaszcza on – winien sobie coraz wyraźniej uświadamiać, że właściwym protagonistą jego formacji jest Duch Święty, który dając mu serce nowe upodabnia go do Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza i kształtuje na Jego wzór. Znaczy to, że kandydat do kapłaństwa w sposób najbardziej radykalny potwierdza swą wolność, gdy pozwala się formować Duchowi Świętemu. Ale przyjmowanie tego działania Ducha oznacza również akceptację przez kandydata do kapłaństwa wszystkich »pośredników«, którymi On się posługuje. Dlatego też wysiłki różnych wychowawców są naprawdę i w pełni skuteczne tylko wtedy, gdy przyszły kapłan z przekonaniem i szczerze z nimi współdziała”²⁹.

Należy jeszcze dodać, że niejako owocem wspomnianego Synodu Biskupów z 1990 r. i posynodalnej adhortacji *Pastores dabo vobis* jest obowiązujące we wszystkich polskich seminariach duchownych *Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia*, zatwierdzone przez Kongregację ds. Wychowania Katolic-

²⁷ Ibidem, nr 60–62.

²⁸ Ibidem, nr 61, 66. Zob. także Jan Paweł II, *Pastores gregis*, nr 48.

²⁹ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 69.

kiego dekretem z 26 sierpnia 1999 r. Obficie czerpie ono z nauczania papieńskiego, aby skutecznie realizować zbawcze posłannictwo Kościoła w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa³⁰.

4. Papież w „Hosianum”

W tym miejscu trzeba wspomnieć nasze Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum” w Olsztynie³¹, którego nowy gmach Jan Paweł II pobłogosławił 5 czerwca 1991 r. i mieszkał w nim – działo się to podczas IV pielgrzymki do Polski³².

Po dwudziestu latach od tamtego pamiętnego wydarzenia, wspólnota Warmińskiego Seminarium Duchownego i cała archidiecezja warmińska czuje w sercu prawdziwą radość i wdzięczność Panu Bogu za to, że znalazła się w kręgu oddziaływania Wielkiego Polaka i mogła doświadczyć jego obecności, pasterskiej troski oraz miłości.

W zaimprovizowanym krótkim przemówieniu wygłoszonym podczas pobłogosławienia nowego budynku „Hosianum” w olsztyńskiej dzielnicy Redykajny, Jan Paweł II przypomniał, czym seminarium jest i czemu służy. Zwrócił uwagę, że seminarium to nie tylko budynek, ale przede wszystkim wspólnota osób. Tworzą ją głównie alumni i moderatorzy, ale także i inni pracownicy: techniczni, administracyjni, a zwłaszcza dobroczyńcy, którzy wspierają tę instytucję duchowo i materialnie. Papież podkreślił, że szeroko pojęta wspólnota seminaryjna, swoim zaangażowaniem na rzecz konkretnego dzieła materialnego, jakim jest tu budowa seminarium, wznosi – zgodnie z zamysłem Bożym – inną budowlę, w wymiarze duchowym, nadprzyrodzonym. Odwołując się do myśli z Pierwszego Listu św. Piotra³³, Biskup Rzymu dał do zrozumienia, że tą Bożą budowlą jest Kościół, wierzący w Chrystusa. On sam jest kamieniem węgielnym (*lapis angularis*) i fundamentem budowli, a tworzący wspólnotę seminaryjną mają być jej żywymi członkami. Będą nimi tylko wtedy, gdy zaangażują się w budowanie Królestwa Bożego.

³⁰ Zob. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999. Zob. także K. Pawlina (oprac. i red.), *Polskie Seminarium Duchowne na początku nowego tysiąclecia. Zagadnienia wybrane*, Warszawa 2004.

³¹ Seminarium duchowne dla diecezji warmińskiej zostało erygowane przez kard. Stanisława Hozjusza 21 sierpnia 1565 r., jako owoc uchwał soboru trydenckiego. Pierwszą siedzibą uczelni było Braniewo, dokąd Hozjusz sprowadził specjalnie w tym celu jezuitów. Seminarium Warmińskie jest najstarsze w Polsce. Zob. A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Zarys dziejów*, Olsztyn 1995.

³² Zob. „...w imieniu tego co było i tego co jest, dziękuję Warmii za papieża”. *Jan Paweł II w Olsztynie, 5–6 czerwca 1991*, reprint z wydania archiwalnego, Olsztyn 2005.

³³ W 1 P 2, 4-5 czytamy: *Zbliżając się do Tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa.*

W przemówieniu papieskim nie zabrakło również słów uznania pod adresem dobroczyńców seminarium, którzy finansowo wspomagali jego budowę. Wśród nich Ojciec Święty podkreślił obecność dawnych mieszkańców ziemi warmińskiej, którzy obecnie mieszkają w Niemczech. Wszyscy oni przynależą do seminaryjnej wspólnoty. Im także Jan Paweł II przypisał profetyczną rolę budowniczych królestwa Bożego³⁴.

Podczas Jubileuszowego Roku 2000 wspólnota „Hosianum” złożyła Biskupowi Rzymu swoistą rewizytę. W papieskim wystąpieniu skierowanym do alumnów, wychowawców, pracowników świeckich i członków Stowarzyszenia Przyjaciół Seminarium znalazły się ponownie słowa troski o budowanie królestwa Bożego w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa. Jan Paweł II zwrócił uwagę, że wyzwania współczesności, takie jak rozwój nauki, techniki, medycyny, kultury, myśli społecznej i politycznej, a także środków przekazu, wymaga odpowiedniego przygotowania duszpasterskiego kandydatów do święceń, tak, aby czynnie włączyli się w dzieło samego Chrystusa – przybliżanie ludziom Królestwa Ojca.

Papież wskazał także wspólnocie seminaryjnej dwa źródła umocnienia na drodze realizacji jej powołania. Pierwszym jest bogata tradycja „Hosianum”, najstarszego seminarium w Polsce, powołanego przez Sługę Bożego kard. Stanisława Hozjusza, natomiast drugim – świadectwo życia absolwentów uczelni, spośród których wybija się postać ks. Władysława Demskiego, męczennika za wiarę, zamordowanego 28 maja 1940 r. w hitlerowskim obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen, beatyfikowanego 13 czerwca 1999 r. wraz z 108. męczennikami z czasów II wojny światowej³⁵.

³⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji poświęcenia budynku Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn 5 czerwca 1991: „Jak widzicie, tym razem nie było żadnej przemowy, tylko była długa rozmowa. Keine Ansprache, nur ein Gespräch. Z wszystkimi po drodze, tak żeby wiedzieć, gdzie wchodzić. Nie tylko wchodzić do budynku, ale wchodzić do wspólnoty, którą tworzą ludzie, różni ludzie. Oczywiście seminarzyści wysuwają się niejako na pierwszy plan, trochę w cieniu już trzymają profesorów, ale na tym etapie to jeszcze bardzo ważni są różni budowniczowie. Oni mają nie tylko funkcję techniczną, ale funkcję także i profetyczną, ponieważ wy wszyscy macie być budowniczymi królestwa Bożego. Jesteście wezwani do budowania królestwa Bożego. Więc ci budowniczowie w znaczeniu technicznym wskazują na coś, co was czeka jako wasze właściwe powołanie. No i prócz tego są różni szczerzy dobrodzieje, którzy wspierają tę budowę w znaczeniu bezpośrednio technicznym, ale także i pośrednio, celowo, intencjonalnie w tym znaczeniu profetycznym, w tym, czemu seminarium oczywiście ma służyć. Ci nasi dobrodzieje z różnych stron – bardzo wielu pochodzi z Niemiec, bardzo wielu tutaj się urodziło, ale już przybywa do nas w charakterze gości – wszyscy oni mają tę właśnie intencję budowania przez tę budowę innej budowy, Bożej budowy, co wspaniale wyrażał św. Piotr, kiedy mówił o żywych kamieniach i kiedy mówił o pierwszym i podstawowym żywym kamieniu, którym jest sam Chrystus, kamieniu węgielnym – lapis angularis. To tyle, okazało się, że prócz Gespräch była także Ansprache, ale Ansprache wynikała z Gespräch” (*Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja*, Poznań–Warszawa 1991, s. 118).

* * *

Przywołane powyżej wypowiedzi Jana Pawła II skierowane do wspólnoty „Hosianum”, choć nieraz krótkie, skondensowane, zawierają bogatą treść teologiczną. Są wyraźnym świadectwem troski Biskupa Rzymu o seminaria duchowne. Odczytując je w kontekście całego nauczania papieskiego można je potraktować jako swoiste podsumowanie podjętych w niniejszym artykule rozważań i wyciągnąć następujące wnioski:

1. Seminarium duchowne jest kościelną instytucją wspólnotową.
2. Ojciec Święty poszerzył rozumienie wspólnoty seminaryjnej. Tworzą ją nie tylko alumni i moderatorzy, ale także ludzie świeccy (budowniczości, pracownicy techniczni, dobroczyńcy, wszyscy diecezjanie), zgodnie ze swym powołaniem, wykorzystując charyzmaty i inne zdolności. Fakt ten wskazuje na konieczność współpracy powołanych do kapłaństwa służebnego (hierarchicznego) z wiernymi świeckimi, realizującymi kapłaństwo powszechne.

³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone do wspólnoty Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie*, Watykan 24 października 2000: „Bardzo serdecznie witam wspólnotę Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej »Hosianum« z Olsztyna: alumnów, wychowawców wraz z Księdzem rektorem, pracowników świeckich, a także członków Stowarzyszenia Przyjaciół Seminarium. Z wdzięcznością wspominam chwile, kiedy w roku 1991, zatrzymując się na mym pielgrzymim szlaku w Olsztynie, miałem możliwość odwiedzić waszą wspólnotę. Cieszę się, że dziś mogę gościć was u siebie. Przybyliście do Rzymu w Roku Jubileuszowym, aby u grobów apostołów Piotra i Pawła prosić o łaski i błogosławieństwo na czas obecny i na przyszłość. W perspektywie nowego tysiąclecia ta jubileuszowa modlitwa jest szczególnie aktualna i potrzebna. Wiek dwudziesty przyniósł ze sobą wiele przemian w różnych dziedzinach życia. Szybki rozwój nauki, techniki, medycyny, kultury, myśli społecznej i politycznej czy wreszcie środków przekazu nie pozostaje bez wpływu na życie duchowe poszczególnych osób, rodzin i całych narodów. Można się spodziewać, że i w nadchodzącym tysiącleciu podobne przemiany w rzeczywistości tego świata będą stanowić źródło nowych wyzwań dla człowieka, szczególnie dla człowieka wierzącego. Aby stawić im czoło, wierni muszą znaleźć solidne oparcie w kapłanach dobrze przygotowanych do swej posługi. Dlatego rola seminarium, jako wspólnoty, która wychowuje przyszłych duszpasterzy, jest dziś szczególnie ważna. Seminarium musi być środowiskiem ludzi głębokiej wiary, niezachwianej nadziei i ofiarnej miłości; ludzi otwartych na działanie Ducha Świętego, który budzi w uczniach Chrystusa pragnienie czynnego włączenia się w dzieło przybliżania Królestwa Ojca. Seminarium musi być również miejscem kształtowania kapłanów po ludzku dojrzałych, umiejących korzystać ze zdobyczy współczesnej kultury i chcących ją tworzyć. Dzisiejszy człowiek potrzebuje kapłanów o szerokich horyzontach w myśleniu i działaniu, chętnych do wychodzenia naprzeciw wszelkim potrzebom braci. Seminarium Warmińskie cieszy się długą tradycją. W tym roku mija 435 lat od powołania przez Sługę Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza, tego pierwszego na polskiej ziemi Seminarium Duchownego z siedzibą w Braniewie. Trudno objąć w kilku zdaniach całą historię instytucji, dzieje ludzi, którzy ją tworzyli i dzieło kapłanów, którzy z niej wyszli. Niech zatem wystarczy wspomnienie ks. Władysława Demskiego, którego dane mi było wynieść do chwały ołtarzy pośród 108 męczenników. Ten bohaterki kapłan, który wyszedł z waszego Seminarium, oddał swoje życie za Prawdę, broniąc krzyża Chrystusa i wiary chrześcijańskiej. Niech jego świadectwo będzie dla was wszystkich wzorem i umocnieniem na drodze powołania. Modłę się, aby ten posiew krwi nieustannie wydawał owoce w postaci nowych powołań do kapłaństwa w Archidiecezji Warmińskiej. Proszę Boga, aby w czasie tej jubileuszowej pielgrzymki obdarzył was wielorakimi łaskami. Chrystus, Najwyższy i Wieczny Kapłan, niech was prowadzi w nowe tysiąclecie i niech wam błogosławi!”

3. Seminarium przygotowuje budowniczych królestwa Bożego. Nigdy nie mogą oni zapomnieć, że to budowanie dokonuje się na trwałym fundamencie, którym jest Jezus Chrystus.

4. Świadectwo bogatej i chlubnej historii seminarium, a przede wszystkim przykład życia jej absolwentów stanowi dla alumnów wzór i umocnienie na drodze powołania.

5. Działania materialne podejmowane w Kościele powinny być rozumiane w szerszym kontekście nadprzyrodzonym jako praca na rzecz wzrostu Królestwa Bożego.

6. W seminarium duchowym, jak w soczewce, skupia się obraz Kościoła lokalnego, ze wszystkimi jego uwarunkowaniami, z całym bogactwem jego tradycji i sytuacji współczesnej.

JOHN PAUL II'S CARE FOR SEMINARIES. THE POPE IN *HOSIANUM*

(SUMMARY)

John Paul II's care for seminaries falls within the implementation of the broadly understood teaching framework of the Second Vatican Council. In his numerous addresses and documents on the subject of becoming a priest the Pope reinterpreted the Council documents in a way which was attuned to modern times. He did this, since he wanted seminarians, who are educated to fulfill and continue the mission of Christ himself, to be properly prepared to take on the legacy and teachings of the Council in the third millennium of Christendom.

John Paul II describes seminaries as educational collectivity "on the way" constituting a certain continuation of Christ's disciples' collectivity, whose experience determines the seminary's identity and its normative ideal.

DIE SORGE VON JOHANNES PAUL II. UM DIE PRIESTERSEMINARE. DER PAPST IN *HOSIANUM*

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Sorge von Johannes Paul II. um die Priesterseminare ist ein Teil der weitgefassten Aktualisierung der Lehre des II. Vatikanischen Konzils. In seinen zahlreichen Auftritten und Dokumenten zur Priesterausbildung schuf der Papst eine neue Lesart der Konzilsdokumente und gab ihnen eine verpflichtende Interpretation, die an die gegenwärtigen Verhältnisse angepasst ist. Er tat dies, weil er wollte, dass die Seminaristen, die zur Erfüllung und Weiterführung der Mission Christi ausgebildet werden, entsprechend vorbereitet sind, um das Erbe und den Auftrag des Konzils in den neuen Zeiten des dritten christlichen Jahrtausends annehmen zu können.

Johannes Paul II. beschreibt das Priesterseminar als eine Erziehungsgemeinschaft „auf dem Weg“, die die Gemeinschaft der um Jesus versammelten Apostel auf ihre spezifische Art fortsetzt, um die ihr anvertraute Mission anzugehen. Die Erfahrung der um Christus versammelten Zwölf bildet die Identität des Seminars und zeigt sein normatives Ideal auf.

O. Adam Wojtczak OMI
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Teologiczny sens maryjnego tytułu „Gwiazda Zaranna”

Słowa kluczowe: mariologia, kult maryjny, tytuły maryjne, „Gwiazda Zaranna”.

Key words: Mariology, Marian Cult, Marian Titles, “Morning Star”.

Schlüsselworte: Mariologie, Marienverehrung, Marientitels, „Morgenstern“.

Wśród rozlicznych ciał niebieskich wyróżnia się „gwiazda zaranna”, zwana również „jutrzeńką” i „zorzą”. Świeci ona, jaśniej niż pozostałe gwiazdy, przed wschodem słońca. Pojawia się znów po jego zachodzie na przeciwległej stronie nieba. Autorom biblijnym służyła do różnorakich porównań. Prorocy zapowiadali w jej obrazie nadejście czasów mesjańskich. Izajasz nawoływał Żydów: *Do objawienia i do świadectwa! Jeśli nie będą mówić zgodnie z tym hasłem, to nie ma dla nich jutrzeńki* (Iz 8,20), i zapowiadał: *Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką; nad mieszkańcami kraju mroków światło zabłysło* (Iz 9,1). Odnowiona Jerozolima będzie pełna światłości. Z niej będzie się ona rozszerzać na inne narody: *Powstań! Świeć, bo przyszło twe światło i chwała Pańska rozbłysła nad tobą. Bo oto ciemność okrywa ziemię i gęsty mrok spowija ludy, a ponad tobą jaśnieje Pan, i Jego chwała jawi się nad tobą. I pójdą narody do twojego światła, królowie do blasku twojego wschodu* (Iz 60, 1-3). Ozeasz zaś przepowiadał, że przyjdzie Pana *jest pewne jak świt poranka* (Oz 6,3)¹. Urzeczywistniło się ono wraz z Chrystusem. Sławią Go Łukaszowe kantyki jako *Wschodzące Słońce* (Łk 1,78-79; 2,32) dla tych, którzy są w ciemności. Święty Piotr porównuje z kolei słowa proroków do lampy świecącej w ciemnym zakątku. Pełny blask nastanie jednak dopiero wtedy, kiedy *dzień zaświta, a gwiazda poranna wejdzie w waszych sercach*

¹ Por. J. Kútnik, *Litania loretańska*, Kraków 1983, s. 174–175.

(2 P 1,19), tj. przy powtórny przyjsciu Chrystusa. Obraz ten przejal wielkanocny hymn *Exultet*². W Apokalipsie sw. Jana wyrazenie „gwiazda poranna” jest symbolem Jezusa i Jego nieograniczonej wladzy (Ap 2,28). W epilogu potwierdza On prawdziwosc Janowego objawienia, gdy wyznaje: *Jam jest [...] Gwiazda swieca, poranna* (Ap 22,16)³. Wynika z tego, ze zasadniczo wyrazenia „gwiazda zaranna”, „jutrzienka”, „zorza” sa biblijnymi i liturgicznymi obrazami Chrystusa przynoszacego zbawienie calemu swiatu.

Do Maryi te metaforyczne tytuly odnosza sie wtornie. Pojawily sie juz w patrystyce. Chrecijanie zwykli nazywac Ja „Gwiazda Zaranna”, gdyz pojawienie sie Jej w historii swiata poprzedzilo i zapowiedzialo tajemnicę odkupienia. „Jej »poprzedzenie« przyjscia Chrystusa – konkretyzuje Jan Pawel II – znajduje rokrocznie odzwierciedlenie w liturgii Adwentu. [...] [Maryja] posrod »nocy« adwentowego oczekiwania zaczela swiecic jako prawdziwa »Gwiazda Zaranna« (*Stella matutina*). Istotnie, tak jak gwiazda, »jutrzienka«, poprzedza wschod slonca, tak Maryja, od swego niepokalanego poczucia, poprzedzila przyjscie Zbawiciela, wschod Slonca Sprawiedliwosci w dziejach rodzaju ludzkiego”⁴. Przydomek ten, choc nie ma wprost rodowodu biblijnego, nawiazuje jednak do tekstow Pisma Swietego, szczegolnie *Piesni nad pieśniami*: *Kimze jest ta, ktora swieci z wysoka jak zorza* (Pnp 6,10) oraz *Mądrości Syracha*: *Jak gwiazda zaranna posrod chmur* (Syr 50,6)⁵. Funkcjonuje od wiekow w nauce i kulcie Kościoła, np. w formularzach mszalnych, *Liturgii godzin*, *Litanii loretańskiej*, *Godzinkach o Niepokalanym Poczeniu Najswietszej Maryi Panny* oraz modlitwach i pieśniach maryjnych⁶.

Niestety, nie mozna tego powiedziec o posoborowej mariologii – ogolnoswiatowej i polskiej. Imie „Gwiazda Zaranna” nie doczekalo sie dotad integralnego i poglębionego opracowania. Istnieja publikacje, w ktorych autorzy wyjasniaja je jedynie przyczynkarsko. Zaliczaja sie do nich komentarze do *Litanii*

² Por. *Orędzie wielkanocne*, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 155 i 161; A. Gejdos, *Lauretanische Litanei als Kompendium der Mariologie. Eine dogmatische Analyse der Typologien in den Anrufungen Mariens*, München 2009, s. 104. W *Litanii o Najswietszym Imieniu Jezus* zwracamy sie takze do Jezusa jako „Slonca Sprawiedliwosci” i „Swiatlosci prawdziwej” (J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, wyd. 39, Kraków 1990, s. 789–790).

³ Por. C. Kammer, *Die Lauretanische Litanei*, Innsbruck 1960, s. 148–149; J. Drozd, *Litania loretańska. Pochodzenie – sens wezwań – rozważania*, Kraków 1991, s. 137–138; A. Tronina, *Zawitaj Pani swiata. Obrazy i symbole biblijne w Godzinkach o Niepokalanym Poczeniu NMP*, Niepokalanów 1995, s. 20–21.

⁴ Jan Pawel II, Encyklika *Redemptoris Mater* o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymujacego Kościoła (25 III 1987), nr 3, Watykan 1987.

⁵ Por. D. Mastalska, *Jutrzienka, Gwiazda Poranna, Zaranna*, EK, t. 8, kol. 283.

⁶ Obszernie ten watek omawia A. Wojtczak, *Pochodzenie i rozwój maryjnego tytulu „Gwiazda Zaranna”*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie* 2011, nr 2.

loretańskiej⁷ lub *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP*⁸. Spotyka się nadto opracowania encyklopedyczne⁹, popularnonaukowe¹⁰ albo rozprawy naukowe, w których przy omawianiu nauki Jana Pawła II, szczególnie o Adwencie, autorzy dotykają teologicznej treści owego tytułu¹¹. Jest ona rozległa. Jej wieloznaczność jest znamieną dla poetyckiego języka używanego zarówno w Biblii, jak i pobożności chrześcijańskiej. W niniejszym artykule przyjęto założenie, by wypełnić, przynajmniej po części, istniejącą „lukę”. Ciekawe, ale i pożyteczne, jest zastanowienie się, czy tytuł ten należy interpretować wyłącznie w sensie chrystologicznym, tzn. że Maryja w oczekiwaniu na Mesjasza zaczęła świecić jak prawdziwa Gwiazda Zaranna, czy też jednocześnie eklezyjalnym, czyli, że towarzyszy Kościołowi w jego pielgrzymce wiary ku ostatecznemu przeznaczeniu? A jeżeli tak, to w jakim sensie jest Ona dla niego Jutrzenką i Przewodniczką? Czy jedynie wskazuje mu drogę, czy też wspiera go macierzyńskim wstawiennictwem? Na te i podobne pytania pragniemy dać odpowiedź w niniejszym artykule.

1. Zwiastująca historyczne przyjście Mesjasza

Już stworzenie świata było pierwszym krokiem wyjścia Boga ku człowiekowi. Cały bowiem świat widzialny został stworzony dla niego. Zamyśl ten zrodził się w Bogu z miłości. Okazała się ona w odwiecznym wybraniu człowieka w Chrystusie, Wcielonym Słowie. Wskazuje na to św. Paweł: *W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem* (Ef 1,4). Jednak wśród wszystkich ludzi, których Ojciec wybrał w Chrystusie, Maryja została wybrana w sposób zupełnie szczególny, ponieważ została przeznaczona, żeby być Matką Chrystusa. „W tajemnicy Chrystusa – czytamy w *Redemptoris Mater* – jest Ona obecna już »przez

⁷ Por. np. J. Kútnik, *Litania loretańska*, s. 174–179; J. Colgen, *So bittet dich die Kirche. Die Lauretanische Litanei*, Leutesdorf 1989, s. 124–127; W. Dürig, *Die Lauretanische Litanei. Entstehung, Verfasser, Aufbau und mariologische Inhalt*, St. Ottilien 1990, s. 57–60; J. Drozd, *Litania loretańska*, s. 137–139; G. Basadonna, G. Santarelli, *Litania loretańska*, Warszawa 1999, s. 130–131; A. Pronzato, *Módl się za nami! Litania loretańska – rozważania*, Kraków 2005, s. 191–193; A. Gejdos, *Lauretanische Litanei als Kompendium der Mariologie*, s. 104–107.

⁸ Por. np. A. Tronina, *Zawitaj Pani świata*, s. 20-21; Z. Ziółkowski, *Biblijny komentarz do Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 2009, s. 47–50.

⁹ Por. np. W. Dürig, *Morgenstern*, ML, t. 4, s. 517; D. Mastalska, *Jutrzenka*, kol. 283–284.

¹⁰ Por. np. T. Siudy, *Gwiazda Zaranna Adwentu*, Niedziela 49 (1987), s. 1 i 7.

¹¹ Por. np. F. Courth, *Maria als Morgenstern. Zum adventlichen Marienbild von Johannes Paul II.*, *Lebendiges Zeugnis* 4 (1989), s. 266–287; D. Mastalska, *Maryja Adwentem według Jana Pawła II*, *SalvM* 4 (2003), s. 120–138.

założeniem świata« jako Ta, którą Ojciec »wybrał« na Rodzicielkę swojego Syna we wcieleniu – a razem z Ojcem wybrał Ją Syn i odwiecznie zawierzył Duchowi Świętości”¹². Innymi słowy, „została włączona w pierwszy odwieczny Adwent Słowa, predysponowany przez miłość Ojca dla stworzenia i dla człowieka”¹³. Bóg, stwarzając człowieka, jednocześnie zamierzył istnienie Chrystusa i Jego Matki – przewidział Ich i zaplanował, podobnie jak przewidywał grzech.

Kiedy pojawił się pierwszy grzech, z nieoczekiwaną hańbą pierwszych rodziców, wtedy również Bóg objawił po raz pierwszy Odkupiciela świata, zapowiadając zarazem Jego Matkę. Dokonało się to w słowach, w których Tradycja dostrzegła Protoewangelię, tj. zarodek i zapowiedź samej Ewangelii, Dobrej Nowiny: *Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę* (Rdz 3,15). Tak oto Maryja została obiecana razem ze swoim Synem, Odkupicielem świata. Współ z Nim miała być też oczekiwana, bowiem Mesjasz-Emmanuel miał być oczekiwany jako Syn Niewiasty¹⁴. Wynikła z tego swoista dwubiegunowość: z jednej strony była Ona organicznie związana z przyjściem na świat oczekiwanego Zbawiciela, z drugiej zaś znalazła się po stronie tych wszystkich, którzy potrzebowali odkupienia, czyli oczekujących na przyjście Odkupiciela.

Wyczekiwanie miało ich przygotować na Jego przyjęcie. Całe Stare Przymierze było okresem Bożych obietnic i zbawczych zapowiedzi, jak i stopniowego przygotowywania na przyjęcie Mesjasza. Tymczasem czas poprzedzający Jego przyjście okryła ciemność. Naród izraelski zapominał, że swą nadzieję złożył w Bogu. Ulegał pokusie zapewnienia sobie przyszłości poprzez ziemskie przymierza. Prorocy karcili go za to i zapowiadali Mesjasza, który przyjdzie i przemieni ludzkie serca. Zabłyśnie On jak wielka światłość nowego poranka, która oświecili wszystkie narody, przyciągnie je swoim blaskiem oraz sprowadzi na powrót na drogę Przymierza, które będzie doskonalsze od pierwszego. Obiecany Mesjasz jawił się zatem jako wspaniała nadzieja, która zepchnie w niepamięć porzucenie niewiernego narodu wybranego i przyniesie mu zbawienie¹⁵.

Czas oczekiwania wypełnił się, kiedy pojawiła się Maryja. Jej poczęcie i narodzenie przygotowywało i zapowiadało wprost przyjście Mesjasza. A za-

¹² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 8.

¹³ Jan Paweł II, *Maryja, Matka naszego Adwentu: do prawdy, sprawiedliwości, pokoju* (homilia w Bazylice Santa Maria Maggiore, 8 XII 1979), w: A. Szostek (red.), *Jan Paweł II o Matce Bożej (1978–1998)*, t. 2, Warszawa 1998, s. 108. Por. D. Mastalska, *Maryja Adwentem*, s. 122.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Maryja, Matka naszego Adwentu*, s. 108.

¹⁵ Por. A. Wojtczak, *Maryja – Gwiazda Nadziei*, w: K. Michalczak (red.), *Teologia dogmatyczna*, t. 3, *Spe salvi*, Poznań 2008, s. 79.

tem, jak czytamy w tekstach liturgicznych jednej z mszy maryjnych, „Jej błogosławione narodzenie zwiastowało radość całemu światu”¹⁶. W Niej ludzkość stała się gotowa na przyjęcie zbawienia. Ona bowiem będzie ziemską Matką Mesjasza, który przyniesie wszystkim zbawienie. „Obecność Jej pośród Izraela – dyskretna i chyba przez współczesnych Jej nie zauważona – pozostawała równocześnie przejrzyta i jawna wobec Przedwiecznego, który z tą ukrytą »Córą Syjonu« (por. Sof 3,14; Za 2,14) związał swój zbawczy plan obejmujący całe dzieje ludzkości”¹⁷.

Maryja przeżywała najgłębiej Adwent ludzkości oczekującej na Odkupiciela. W Niej tęsknota ludzkości za zbawieniem była największa. Była Ona bowiem pierwszą pośród pokornych i ubogich Jahwe, którzy z ufnością oczekiwali od Niego zbawienia. Składali swą ufność jedynie w Bogu i przyzywali Jego nadejścia. Słuchając uważnie proroczych zapowiedzi, Maryja pamiętała zapewne o wizji, która ożywiła w Jej sercu mesjańską nadzieję. Należała Ona bowiem do tych pokornych i wielkich dusz w Izraelu, które – jak Symeon – oczekiwały *pociechy Izraela* (Łk 2,25), jak Anna oczekiwały *wyzwolenia Jerozolimy* (Łk 2,38). Żyła świętymi pismami Izraela, które mówiły o nadziei, tzn. obietnicy danej Abrahamowi i jego potomstwu (por. Łk 1,55)¹⁸. Wczytując się w plany Boga względem świata, wnikała w Jego odwieczne rozporządzenia. Lepiej niż pozostali rozumiała, że Bóg dokonuje cudownych rzeczy. Także napomnienia kierowane do ludu niewiernego skłaniały Ją do jeszcze większej wierności wobec Przymierza – gotowości chodzenia Bożymi drogami i wiernego przywiązania do wskazań Najwyższego. W tym sensie była niewiastą nadziei. „Tylko dlatego – podkreśla Benedykt XVI w *Deus caritas est* – że wierzyła w obietnice Boże i oczekiwała zbawienia Izraela, anioł mógł przyjść do Niej i wezwać Ją do ostatecznej służby tym obietnicom”¹⁹. Tak zatem w Jej prostym, zwyczajnym życiu otworzyła się po stronie człowieka w sposób definitywny wewnętrzna przestrzeń Nowego i Wiecznego Przymierza, w której Przedwieczny Bóg mógł nappełnić ludzkość *wszelkim błogosławieństwem duchowym* [...] w *Chrystusie* (Ef 1,3). Przestrzeń tę stanowiła głęboka wiara Maryi²⁰.

Obecność Maryi w odwiecznym zamyśle Boga względem człowieka zakładała, oprócz Bożego macierzyństwa, także Jej niepokalane poczęcie. Stano-

¹⁶ NMP, *Przyczyna Naszej Radości*, w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, s. 148.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 3.

¹⁸ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 50, Poznań 2007.

¹⁹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 41, Poznań 2006. Por. A. Wojtczak, *Maryja*, s. 79–80.

²⁰ Por. T. Siudy, *Gwiazda Zaranna Adwentu*, s. 1.

wiło ono stąd zasadnicze przygotowanie na przyjście Zbawiciela²¹. Pius IX stwierdza w bulli *Ineffabilis Deus*, że Maryja w „niepokalanym poczęciu objawiła się światu jako »Jutrzenka«, promieniejąca naokoło swoim blaskiem”²². Aby przybliżyć się do tej tajemnicy, należy cofnąć się poza próg grzechu pierworodnego. Więcej, poza próg dziejów człowieka. Trzeba cofnąć się przed wszelki czas, odnaleźć się w niezgłębnym wymiarze samego Boga. „Niejako w »czystym wymiarze« odwiecznego wybrania, którym wszyscy jesteśmy objęci w Jezusie Chrystusie. [...] Jesteśmy zaś wybrani w Nim do świętości”²³. Jednakże Maryja została odkupiona w sposób wyjątkowy. Jako pierwsza skorzystała z dzieła odkupienia Jezusa Chrystusa. Poczęła się jako wolna od dziedzictwa grzechu pierworodnego, pełna łaski. W dziejach ludzkości niepokalane poczęcie stanowi najdoskonalszą realizację działania łaski Ducha Świętego, który ukształtował Ją i uczynił od początku nowym stworzeniem, ziemią świętą i nieskalaną²⁴. Stąd niepokalane poczęcie rzuca niejako „nadprzyrodzone światło na nasze ludzkie życie i budzi w nas nadzieję spełnienia Bożych przeznaczeń”²⁵. Precyzyjniej mówiąc, stanowi ono „zapowiedź Dobrej Nowiny o zbawieniu. Chrystus, Odkupiciel świata, przezwyciężył noc grzechu w dziejach ludzkości. Tak jak zwyciężył moc grzechu pierworodnego w swej Matce, tak przezwyciężył ją w każdym z nas”²⁶. W ostateczności – sumuje wątek M.G. Masciarelli – „łaska niepokalaności Maryi została przewidziana przed wiekami przez Boga i jest łaską, która w czasie Izraela przybrała »postać obietnicy«, a czasie Kościoła »postać spełnienia«, które Maryja zainaugurowała we własnej osobie”²⁷. Odtąd Bóg konsekwentnie poprowadzi w kierunku przywrócenia ludziom stanu pierwotnej sprawiedliwości.

Dzieje zbawienia, które aktualizują się w strukturze Przymierza Boga z człowiekiem – Przymierza, które inicjuje Bóg – zakładają i domagają się odpowiedzi człowieka na zbawcze wyjście, na zbawczy dar Boga. Odpowiedzi tej, *gdy nadeszła pełnia czasu* (Ga 4,4), udzieliła w doskonały sposób Maryja.

²¹ Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* o rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego, (2 II 1974), nr 3, Niepokalanów 1984.

²² Pius IX, *Ineffabilis Deus*, nr 8, w: K. Kowalik, K. Pek (red.), *Niepokalana Matka Chrystusa. Materiały z sympozjum mariologicznego. Lublin, 23–24 kwietnia 2004 roku*, Częstochowa–Lublin 2004, s. 261.

²³ Jan Paweł II, *Aby przybliżyć się do tajemnicy niepokalanego poczęcia* (homilia w Bazylice Matki Boskiej Węskiej, 8 XII 1987), w: *Jan Paweł II*, t. 3, s. 7.

²⁴ Jan Paweł II, *Wielka tajemnica maryjna* (Anioł Pański, 8.12.1983), w: *ibidem*, t. 5, s. 111.

²⁵ Jan Paweł II, *Rok Święty w sposób szczególnie odnosimy do Niej* (homilia w Bazylice Matki Bożej Węskiej, 8 XII 1983), w: *ibidem*, t. 2, s. 236. Por. D. Mastalska, *Maryja Adwentem*, s. 124–125.

²⁶ Jan Paweł II, *Jutrzenka naszego odkupienia* (medytacja na placu Hiszpańskim, 8 XII 1995), w: *Jan Paweł II*, t. 3, s. 220.

²⁷ M.G. Masciarelli, *Znak niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008, s. 22.

Była to odpowiedź na *pełnię łaski* (Łk 1,28), jaką obdarzył Ją Bóg, a która była zapowiedzią nadejścia Odkupiciela²⁸. Stosowne jest zestawienie przez Sobór Watykański II Jej niepokalanego poczęcia i zwiastowania. Pierwsze z nich mówi o pierwszej rzeczy, jaką Bóg uczynił dla Maryi, a drugie o pierwszej rzeczy, jaką Ona uczyniła dla Boga. Pomiedzy darem Bożym i odpowiedzią Maryi nie zachodzi jednak całkowita symetria, gdyż Jej wier-na odpowiedź została udzielona w obecności łaski Bożej, która ją uprzedziła i umożliwiła²⁹.

Zwiastowanie było zapewne decydującą sceną w dziejach więzi Boga z Jego ludem. Czas Przymierza z Izraelem był jak długi okres narzeczeństwa. Następnie nadszedł czas zaślubin, ustanowienia Nowego i Wiecznego Przymierza. Stojąca przed Bogiem Maryja reprezentowała całą ludzkość. „Było to tak – komentuje Benedykt XVI – jakby Bóg za pośrednictwem przesłania anielskiego oświadczył się ludziom”³⁰. Zrozumiały był zatem święty lęk, jaki ogarnął Maryję, kiedy anioł oznajmił Jej, że ma „wydać na świat Tego, który jest nadzieją Izraela i którego świat oczekuje”³¹. Św. Łukasz zauważa, że Maryja, słuchając słów Bożego posłańca, *z mieszała się i je rozważała* (Łk 1,29), co miałyby one znaczyć. Wynika stąd, że Jej nadzieja nie była łatwownym oczekiwaniem realizacji Bożych obietnic. Pytanie: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża* (Łk 1,34) dotyczyło w istocie przedmiotu nadziei, czyli tego, w kim ma ją pokładać: w człowieku czy Bogu? Dopiero otrzymana odpowiedź: *Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię* (Łk 1,35) pozwoliła Jej w pełni zaufać Bogu i z nadzieją oczekiwać realizacji Jego zamierzeń. Pochyliła się przed wielkością zadania i powiedziała – w imieniu wszystkich ludzi – *Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (Łk 1,38). W ten sposób wyraziła nadzieję, że Najwyższy dokona w Niej tego, co zapowiedział, czyli, że będzie w swym łonie nosiła Zbawiciela, który będzie zbawieniem wszystkich ludzi³². Boża obietnica, na którą przystała, zawierała podwójną konkretyzację: Bóg przyjdzie jako Mesjasz i zamieszka w Niej. W ten sposób stała się Ona Jutrzenką, która nie tylko zwiastowała nadejście Odkupiciela, ale także umożliwiła Jego wcielenie³³.

²⁸ Por. T. Siudy, *Gwiazda Zaranna Adwentu*, s. 1.

²⁹ Por. M.G. Masciarelli, *Znak niewiasty*, s. 23 i 25.

³⁰ Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas drogą wierności* (Anioł Pański, 20 VII 2008), OsRomPol 9 (2008), s. 32.

³¹ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 50.

³² „Od pierwszej chwili dała wyraz przede wszystkim »posłuszeństwu wiary«, zdając się na takie znaczenie powyższych słów zwiastowania, jakie nada im Ten, od kogo słowa te pochodzą, jakie nada im sam Bóg” (Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 15).

³³ Por. A. Guillaume, *Le litanie della Santissima Vergine. Commentario dottrinale di ogni invocazione*, Alba 1942, s. 413.

Jej odpowiedź „posłusznej wiary” była tak pełna, że – jak głoszą Ojcowie Kościoła – stała się źródłem Jej Bożego macierzyństwa: nim poczęła Chrystusa w ciele, poczęła Go najpierw duchem – przez swą wiarę³⁴. W niej Maryja zaczęła świecić pośród „nocy” adwentowego oczekiwania jako prawdziwa Gwiazda Zaranna³⁵. Po długim oczekiwaniu na urzeczywistnienie się obietnicy nadeszła nowa ekonomia zbawienia, kiedy Syn Boży przyjął z Niej ludzką naturę. W Maryi spełniły się nadzieje mesjańskie. „Przez swe »tak« otwarła Bogu samemu drzwi naszego świata; [...] stała się żyjącą Arką Przymierza”³⁶. Spełniły się w Niej słowa Psalmu 67,7: *Ziemia wydała swój owoc*. Maryja – dowodzi Benedykt XVI – była pędem, z którego wyrosło drzewo odkupienia i odkupionych. Bóg nie przegrał – jak mogło się wydawać na początku dziejów Adama i Ewy. Maryja była świętym Izraelem; powiedziała *fiat* Panu, oddała się zupełnie do Jego dyspozycji i przez to stała się żywą świątynią Boga. Przez zrodzenie Odkupiciela, Słońca Sprawiedliwości i Światła dla narodów, przywróciła światu pogrążonemu w ciemnościach blask prawdy i łaski, czyli upragnioną perspektywę zbawienia³⁷.

Dostrzegli ten blask współcześni Maryi. Ustami Jej starszej krewnej, św. Elżbiety, wyrazili błogosławieństwo Jej wiary: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1,45). Wydania ono, że źródło wielkości Maryi tkwi w tym, że uwierzyła. W Niej Bóg rozpoczął spełniać obietnice dane Abrahamowi i jego potomkom. Spojrzał na Nią łaskawie i powołał, by była Matką Odkupiciela. Dzięki Jej *fiat* „wcielenie stało się wspaniałym spotkaniem Abrahama z Bogiem”³⁸.

Nasuwa się końcowy wniosek, że Maryja, którą kontemplujemy w tajemnicy Bożego macierzyństwa i niepokalanego poczęcia, kieruje nasze spojrzenie ku Odkupicielowi. W naszych sercach rozlegają się słowa proroka Izajasza: *Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką* (Iz 9,1). Maryja jest promienną Jutrzenką tego dnia niezawodnej nadziei, jest Matką Syna Bożego, który stał się człowiekiem, żeby dać początek nowym czasom³⁹. Innymi słowy, zwiastowała Ona wschód *Słońca*, poprzedziła Jego przyjście. Jest jak ostatnia

³⁴ Por. np. Augustyn, *De Sancta Virginitate*, III, 3, PL 40, 398; *Sermo 196*, I, PL 38, 1019; Leon Wielki, *Tractatus 21. De natale Domini*, I, CChrL 138, 86.

³⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 3; T. Siudy, *Gwiazda Zaranna Adwentu*, s. 1.

³⁶ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 49.

³⁷ Benedykt XVI, *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, 8.12.2005), *OsRomPol 2* (2006), s. 43; A. Wojtczak, *Maryja*, s. 81–82.

³⁸ Jan Paweł II, *Tu Maryja powiedziała Bogu swe „fiat”* (homilia w bazylice Zwiastowania w Nazarecie, 25 III 2000), *OsRomPol 5* (2000), s. 32. Por. D. Mastalska, *Maryja Adwentem*, s. 130.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Matka Chrystusa idzie z nami* (przemówienie na placu Hiszpańskim, 8 XII 1999), *OsRomPol 2* (2000), s. 10.

gwiazda, która nie gaśnie, lecz jednoczy w sobie noc i dzień, ciemność i światło. Przyniosła na świat Boże światło i otworzyła w historii nową epokę, w której Bóg stał się światłem dla ludzkości. Jest Gwiazdą Zaranną, zwiastunem nowego czasu, który zainaugurował przychodzący Mesjasz⁴⁰. Poprzez Nią wszedł w oczekiwanie całej ludzkości. „W Niej jednej, w Niej samej – finalizuje wątek Jan Paweł II – oczekiwanie całego rodzaju ludzkiego na przyście Chrystusa osiąga swój zenit. Ona jest szczególną pełnią tego oczekiwania. Pełnią Adwentu”⁴¹. „Jest cała Adwentem”⁴².

2. Pokorna Służebnica Pana od Nazaretu po Kalwarię

Gwiazda poranna, jutrzienka, obserwowana gołym okiem, jest większa i jaśniejsza od innych gwiazd. Z jej wejściem błędną one. A przecież jest ona tylko planetą świecącą światłem odbitym. Staje się coraz bardziej niewidoczna, gdy wschodzi słońce i ukazuje się na horyzoncie. Podobnie Maryja przewyższa aniołów i ludzi świętością i matczyną posługą. Nie ma ich z siebie, ale otrzymała od Boga. Ludzie nie widzieli jeszcze Słońca, Chrystusa, ale Ono było już u Ojca i – od momentu wcielenia – w łonie Matki⁴³. Odtąd służyła Synowi w sposób dyskretny. Zeszła na dalszy plan, gdy Słońce Sprawiedliwości zaczęło opromieniać świat.

Wiara określała ukierunkowanie i styl Jej życia. Przeniknięte wiarą „tak” postawiło Ją przy Chrystusie. Bliskość fizyczna i matczyzna bezpośredniość nie wystarczyły Maryi do możliwie jak najgłębszego wnikięcia w tajemnicę osoby i misji Chrystusa. Jedynie w wierze miała dostęp do „Jego tajemnicy”⁴⁴. Podążając w pielgrzymce wiary musiała pokonać wiele trudności, jakie Boże powołanie stawiało przed Nią. Znała sprzeczności ziemskiego życia, ponieważ ciemność i światło, radość i cierpienie były Jej udziałem od Nazaretu po Kalwarię. Jednak nie te okoliczności miały dla Niej decydujące znaczenie, lecz to, że szła wiernie drogą swego Syna. Łączyła swe matczyne przeznaczenie z Jego przeznaczeniem: Jego radości były Jej radościami, a Jego cierpienia Jej cierpieniami⁴⁵. Duch Święty budował wewnętrzną harmonię postaw Matki i Syna,

⁴⁰ Por. G. Basadonna, *Komentarz do inwokacji „Litani loretąńskiej”*, w: G. Basadonna, G. Santarelli, *Litania loretąńska*, s. 130.

⁴¹ Jan Paweł II, *Pielgrzymujemy do Lourdes, ażeby przybliżyć się do tajemnicy odkupienia* (homilia w sanktuarium w Lourdes, 15 VII 1983), w: *Jan Paweł II*, t. 2, s. 210.

⁴² Jan Paweł II, *Maryja jest cała Adwentem* (Anioł Pański, 10 XII 1978), w: *ibidem*, t. 5, s. 11.

⁴³ Por. J. Kútnik, *Litania loretąńska*, s. 178; J. Drozd, *Litania loretąńska*, s. 137.

⁴⁴ M.G. Masciarelli, *Znak niewiasty*, s. 101.

⁴⁵ Por. A. Wojtczak, *Maryja*, s. 83.

która pozwalała Jej urzeczywistnić w całej pełni macierzyńską rolę wobec Jezusa i towarzyszyć Mu w Jego posłannictwie mesjańskim⁴⁶.

Wiara Maryi karmiła się obficie modlitwą. Czyniła ona Ją otwartą na Boga i ludzi. Benedykt XVI precyzuje, że modlitwa jest tygłem, w którym nadzieje i oczekiwania zostają wystawione na światło słowa Bożego, zanurzone w dialogu z Bogiem, który jest prawdą, oraz wewnętrznie oczyszczone z ukrytych kłamstw i kompromisów z różnymi formami egoizmu⁴⁷. Przekazy ewangeliczne wskazują zaś, że ulubioną formą modlitwy Maryi była medytacja. W słowie Bożym – naucza encyklika *Deus caritas est* – czuła się Ona jak u siebie w domu, z naturalnością wychodziła i wchodziła z powrotem. Mówiła i myślała wedle słowa Bożego. Stało się ono Jej słowem, a Jej słowo rodziło się ze słowa Bożego. W ten sposób objawiało się, że Jej myśli pozostają w syntonii z myślami Boga, także Jej wola idzie w parze z Jego wolą⁴⁸. Cała Jej ziemską egzystencja odznaczała się postawą słuchania i wypełniania słowa Bożego. Od zwiastowania aż po Kalwarię była Niewiastą w pełni gotową na wypełnienie woli Bożej, uległą w sposób bezwarunkowy słowu Bożemu. Posłuszna wiara kształtowała w każdej chwili Jej życie w odniesieniu do inicjatywy Boga⁴⁹.

Tuż po zwiastowaniu Maryja wyruszyła z *pośpiechem*, by dotrzeć do domu kuzynki, św. Elżbiety, i być do jej dyspozycji w momencie, kiedy tego szczególnie potrzebowała. Czyż można nie zauważyć, że ukrytym, bo jeszcze w łonie Maryi, lecz najważniejszym uczestnikiem spotkania młodej Maryi i dojrzałej już Elżbiety był Jezus?⁵⁰ Sprawił On, że poruszyło się z radości dzieciątko, Jan Chrzciciel, w łonie Elżbiety (por. Łk 1,41.44). Kiedy zrodziła go, jego ojciec, Zachariasz, ogłosił w hymnie na cześć brzasku Radosnej Nowiny, że *dzięki litości serdecznej Boga naszego, [...] z wysoka Wschodzące Słońce nas nawiedzi, by zajaśnieć tym, co w mroku i cieniu śmierci mieszkają, aby nasze kroki zwrócić na drogę pokoju* (Łk 1,78-79). *Słońce* to już wtedy znajdowało się, jako Słowo Wcielone, w łonie Maryi. W brzasku nowych czasów zaczęło Ono już działać: *oświecać każdego człowieka* (J 1,9), skoro za Jej pośrednictwem uświęciło *proroka Najwyższego* (Łk 1,76), św. Jana Chrzciciela, który też był jeszcze w łonie Elżbiety. Można przyjąć, że Maryja

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Posłuszna służebnica Pańska* (audiencja generalna, 4 IX 1996), w: *Jan Paweł II*, t. 4, s. 205.

⁴⁷ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 33. Benedykt XVI, *Nie ma nadziei bez modlitwy* (homilia w bazylice św. Sabiny, 6 II 2008), *OsRomPol* 3 (2008), s. 25.

⁴⁸ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 41.

⁴⁹ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, nr 27, Poznań 2010.

⁵⁰ Benedykt XVI, *Gdzie przeżywa Maryja, jest obecny Jezus* (przemówienie do uczestników nabożeństwa maryjnego w Ogrodach Watykańskich, 31 V 2006), *OsRomPol* 9–10 (2006), s. 37.

w ziemskich ciemnościach zastępowała światło *Słońca*, którego wschód swą obecnością zwiastowała⁵¹.

Podobnie było w kolejnych wydarzeniach dzieciństwa Jezusa. Najpierw, za sprawą Ducha Świętego, zrodziła ludzkości Odkupiciela. Doświadczenie wydania Go na świat przeżywała w warunkach dotkliwego ubóstwa. Nie mogła dać Synowi Bożemu nawet tego, co zwykle zapewniają matki swym nowo narodzonym dzieciom. Zmuszona była położyć Go *w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie* (Łk 2,7). Potem śpiew aniołów: *Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania* (Łk 2,14) objawił pasterzom narodziny Jezusa. Udali się do Betlejem i *znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę* (Łk 2,16). Po niezwykłym spotkaniu z Matką i Synem *opowiedzieli o tym, co im zostało objawione o tym Dzieciątku* (Łk 2,17). Po nich – jak jest zapisane w Ewangelii według św. Mateusza – to samo uczynili Mędrcy, przedstawiciele wszystkich narodów (Mt 2,1-12). Jednym i drugim Boża Rodzicielka objawiła Syna swego Pierworodnego „jako chwałę Izraela i światło dla narodów”⁵². Również ofiarowanie Jezusa, które było jakby spotkaniem nadziei Izraela z Mesjaszem, dokonało się za pośrednictwem Maryi. Prorok Symeon, biorąc Dziecię w objęcia, dostrzegł w Nim *światło na świecenie pogan* (Łk 2,32) oraz zapowiedział, że będzie On *znakiem, któremu sprzeciwić się będą* (Łk 2,34). Bolesne konsekwencje tych przeciwności dotkną także Maryję; będzie cierpieć: *A Twoją duszę miecz przeniknie* (Łk 2,35). Wszystkie przywołane wydarzenia wskazują, że „zanim Jezus sam zaczął mówić o sobie i swej misji, mówiła o Nim Maryja, mówiła tym, którzy przybywali do Dzieciątka, pełni podziwu i zdumienia dla tego wszystkiego, co Bóg uczynił dla zbawienia Izraela i całej ludzkości”⁵³.

Ewangelie przekazują skąpe wiadomości o latach spędzonych przez Świętą Rodzinę w Nazarecie. Więź pomiędzy Synem i Matką przewyższała zapewne tę, która normalnie istnieje pomiędzy matką i dzieckiem, gdyż zakorzeniona była w szczególnym wymiarze nadprzyrodzonym i pogłębiona dzięki szczególnemu dostosowaniu się Obojga do woli Bożej. Świadomość wypełniania zadania powierzonego Jej przez Boga nadawała sens codziennemu życiu Maryi. Obowiązki domowe nabierały dla Niej szczególnej wartości, przeżywała je bowiem jako służbę posłannictwu Syna. Głosiła Mu też „Dobrą Nowinę, zanim On sam zaczął realizować ją w sobie”⁵⁴. Od momentu znalezienia Go

⁵¹ Por. J. Colgen, *So bittet dich die Kirche*, s. 125; J. Drozd, *Litania loretańska*, s. 138–139.

⁵² *Najświętsza Maryja Panna w tajemnicy objawienia Pańskiego*, w: *Zbiór Mszy*, s. 50. Por. KK, nr 57.

⁵³ Jan Paweł II, *Matka Syna Bożego* (Anioł Pański, 6 I 1988), w: *Jan Paweł II*, t. 5, s. 222.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 223.

w świątyni jerozolimskiej zaczął objawiać jednak coraz pełniej świadomość, że jest Synem Bożym, który został posłany, aby przynieść prawdę światu, kierując się wyłącznie wolą Ojca. W rezultacie Maryja z Nauczycielki swojego Syna powoli stawała się pokorną Uczennicą Boskiego Nauczyciela, przez Nią zrodzonego⁵⁵. Usuwała się w cień i zagłębiała w Jego słowa i czyny w kontemplacyjnej ciszy. W ten sposób tworzyło się pierwsze ogniwo w łańcuchu wydarzeń, które pomogły Jej „przewycięzać naturalną rolę wyznaczoną Jej przez macierzyństwo, by oddać się na służbę misji swego Boskiego Syna”⁵⁶. Była odtąd nie tylko Jego Matką, ale także Niewiastą, która przez posłuszeństwo wobec planu Ojca weszła w nowy wymiar swej współpracy w tajemnicy odkupienia.

W czasie publicznej działalności Jezusa Matka pozostała jeszcze bardziej w ukryciu. Zachowywała się jakby była „nieobecna”. Gwiazda Zaranna stała się „niewidoczna”, gdy świat zaczęło opromieniać Słońce Sprawiedliwości. Odsunęła się na bok – co konkretyzuje w encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI – „aby mogła wzrastać nowa rodzina, którą Jezus przyszedł założyć i która miała się rozwijać dzięki współdziałaniu tych, którzy słuchają i przestrzegają Jego słowa (por. Łk 11,27n)”⁵⁷. Podążała jednak „ciemną, często dla Niej niezrozumiałą drogą Jezusa, z ustawiczną gotowością stawania pod krzyżem”⁵⁸. Doświadczyła prawdy słowa o „znaku sprzeciwu” (por. Łk 2,34). Poznała wzrastającą siłę wrogości, a nawet odrzucenia, która stopniowo narastała wokół Jezusa. Dodatkowym źródłem *kenozy* było to, że nie zawsze towarzyszyła Mu w wędrówkach apostołskich. Mogła je śledzić tylko z oddali, „przyjmując z miłością i niepokojem wiadomości o Jego przepowiadaniu z ust tych, którzy Go spotykali”⁵⁹.

Maryja sama spotkała Go na godach w Kanie Galilejskiej, u progu Jego publicznej misji. Już na początku opowiadania św. Jan mówi, że *była tam Matka Jezusa* (J 2,1), i dodaje – jakby sugerował, że Jej obecność spowodowała zaproszenie przez nowożeńców także Jezusa i Jego uczniów: *Zaproszono na to wesele także Jezusa i Jego uczniów* (J 2,2). A zatem Maryja, podobnie jak w Tajemnicy Wcielenia, była Tą, która wprowadziła Jezusa. Potem, uprzedzona o braku wina, poprosiła Go o pomoc, oczekując skutecznej reakcji. Choć

⁵⁵ Jan Paweł II, *Wychowawczyni Syna Bożego* (audiencja generalna, 4 XII 1996), w: ibidem, t. 4, s. 225.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Dwunastoletni Jezus odnaleziony w świątyni* (audiencja generalna, 15 I 1997), w: ibidem, s. 236.

⁵⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 50.

⁵⁸ H. Urs von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, Poznań 1998, s. 48.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Uczestnictwo Maryi w życiu publicznym Syna* (audiencja generalna, 12 III 1997), w: *Jan Paweł II*, t. 4, s. 247.

usłyszała od Niego w odpowiedzi, że nie nadeszła jeszcze Jego godzina, to jednak powiedziała do sług: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5). Sprowokowała w ten sposób Jego „pierwszy znak”, cudowne przemienienie wody w wino. Przez nie Jezus *objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie* (J 2,11). Można przyjąć, że Maryja rozpoczęła już wtedy „drogę wiary Kościoła, poprzedzając uczniów i kierując uwagę sług ku Chrystusowi”⁶⁰. Okazała się – po raz kolejny – Gwiazdą Zaranną, która wskazuje na Mesjasza-Słońce.

Nie inaczej było na Kalwarii. Matka była obecna przy Synu. Patrzyła na Zbawiciela świata, Potomka Dawida, Syna Bożego, który umierał z ludzkiej perspektywy jako „przegrany”, wyszydzony, pomiędzy łotrami. Widziała Go zdradzonego, skazanego, osamotnionego. Miecz boleści przenikał Jej serce. Uczestniczyła w Jego cierpieniu, pełnym ogołoceniu. Czy wtedy – pyta Benedykt XVI – „umarła nadzieja? Czy świat ostatecznie pozostał bez światła, życie bez celu? [...] Czy może [panowanie Chrystusa] skończyło się, nim się zaczęło? Nie [odpowiada Papież, zwracając się do Maryi] pod krzyżem, [...] stałaś się Matką wiernych. Z tą wiarą, która nawet w ciemności Wielkiej Soboty była pewnością nadziei, szłaś ku porankowi Wielkiej Nocy”⁶¹. W przeciwieństwie do uczniów, którzy opuścili Jezusa, Ona pozostała przy Nim, bowiem Jej wiara nosiła w sobie światło silniejsze od mroku. Dzieliła z Synem nadzieję zmartwychwstania. Nie przestała odrzucać wszelkich pozorów, by umacniać coraz bardziej swą ufność w Bogu⁶².

Nie wiadomo, co działo się z Maryją między śmiercią a zmartwychwstaniem Jezusa. Żadne ze źródeł objawionych nie informują o ukazaniu się Zmartwychwstałego Matce. Można tylko przypuszczać – za prefacją Mszy o *Najświętszej Maryi Pannie w tajemnicy zmartwychwstania Pańskiego* – że „oczekiwała Jego zmartwychwstania, umocniona wiarą wyglądała dnia światła i życia, w którym po ustąpieniu nocy śmierci cały świat się rozweseli, a rodzący się Kościół będzie podziwiał z radosnym drżeniem chwalebne oblicze swojego nieśmiertelnego Pana”⁶³. Wynika z tego, że radość zmartwychwstania złączyła Maryję „w nowy sposób z uczniami, którzy mieli stać się rodziną Jezusa przez wiarę”⁶⁴. Jej wiara i nadzieja objawiają się w pełni, gdy porównamy je ze zwątpieniem i bojaźnią uczniów Chrystusa, którzy *w drodze do wsi,*

⁶⁰ Jan Paweł II, *Maryja oredowniczką pierwszego cudu w Kanie* (audiencja generalna, 5 III 1997), w: ibidem, s. 245. Por. J.I. Adamska, *Pełne Boga ubóstwo Maryi*, SalvM 4 (1999), s. 55.

⁶¹ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 50.

⁶² Por. E. Schillebeeckx, *Maria, Madre della Redenzione*, Catania 1964, s. 35.

⁶³ *Najświętsza Maryja Panna w tajemnicy zmartwychwstania Pańskiego*, w: *Zbiór Mszy*, s. 86.

⁶⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 50.

zwanej *Emaus*, [...] zatrzymali się smutni (Łk 24,13.17), a Towarzyszowi ich wędrówki wyznali: *A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela* (Łk 24,21)⁶⁵.

3. Gwiazda Przewodnia w wędrówce wiary Kościoła

Zakończył się adwent Maryi i ludzkości, która wyczekiwała historycznego przyjścia Zbawiciela. Syn Boży stał się w tajemnicy wcielenia Bogiem z nami i dla nas. Wszyscy, którzy Go z wiarą przyjęli i nadal przyjmują z pokolenia na pokolenie, stają się synami Bożymi⁶⁶. Tak rozrasta się Kościół. Jest on w drodze zdążającej ku swoim ostatecznym przeznaczeniom. Zakończył się, blisko dwa tysiące lat temu, jeden adwent, a rozpoczął drugi – adwent Kościoła. Jego adwentowe pielgrzymowanie dokonuje się przez wiarę. Poprzez jej „mrok” dojdzie on do „światła” widzenia *twarzą w twarz* (1 Kor 13,12)⁶⁷. Tej wędrówce Kościoła towarzyszy Matka Odkupiciela.

Po wniebowstąpieniu Jezusa znalazła się w Wieczerniku we wspólnocie uczniów, by przygotować nowe wylanie Ducha Świętego – i nowe narodziny: narodziny Kościoła⁶⁸. Kiedy zakończyła swoją ziemską pielgrzymkę i w chwale wniebowzięcia złączyła się ze swoim Synem, nie oddaliła się od Kościoła. Przeciwnie, zachęca go do wstępowania w Jej ślady. Jest Gwiazdą Przewodnią dla wszystkich, którzy pielgrzymują poprzez wiarę. „Na tej drodze-pielgrzymce Kościoła poprzez przestrzeń i czas – potwierdza Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* – a bardziej jeszcze przez dzieje ludzkich dusz, Maryja jest obecna jako Ta »błogosławiona, która uwierzyła«, jako Ta, która »szła naprzód w pielgrzymce wiary«, uczestnicząc jak żadne inne stworzenie w tajemnicy Chrystusa”⁶⁹. Dlatego też – konkluduje Jan Paweł II – jeżeli „heroiczna wiara Maryi »wyprzedza« apostolskie świadectwo Kościoła i trwa stale w jego sercu, [to] wszyscy, [...] którzy mają udział w tajemniczym dziedzictwie, uczestniczą poniekąd w wierze Maryi”⁷⁰. Jaśnieje przed nimi jako wzór, który zobowiązuje do naśladowania go, a także jako Matka, która wspomaga ich swym macierzyńskim pośrednictwem w kroczeniu ku ostatecznym obietnicom.

⁶⁵ Por. A. Wojtczak, *Maryja*, s. 87.

⁶⁶ Por. U. Vanni, „*E da quell'ora il discepolo la prese nel suo ambiente*” (*Gv 19,27*). *La presenza della Madre di Gesù nella comunità giovannea*, w: R. Barbieri, I.M. Calabuig, O. Di Angelo (red.), *Fons lucis. Miscellanea di studi in onore di Ermanno M. Toniolo*, Roma 2004, s. 139.

⁶⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 6; T. Siudy, *Gwiazda Zaranna Adwentu*, s. 1.

⁶⁸ Por. Jan Paweł II, *Udział Maryi w oczekiwaniu na zesłanie Ducha Świętego* (audiencja generalna, 28 VI 1989), w: *Jan Paweł II*, t. 4, s. 50.

⁶⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 25.

⁷⁰ *Ibidem*, nr 27.

A. Przewodniczka Kościoła poprzez wieki

Prawdę o swoim ziemskim pielgrzymowaniu na spotkanie z Panem i obecności w tej wędrówce Matki Jezusa przeżywa corocznie Kościół w okresie adwentu. Stąd w liturgii tego okresu – czytamy w adhortacji *Marialis cultus* – „często wspomina się Najświętszą Dziewicę [...]. W ten sposób wierni, którzy ducha Adwentu z liturgii wprowadzają w swoje życie, rozważając niewypowiedzianą miłość, z jaką Dziewica-Matka oczekiwała Syna, zostają skłonieni do tego, że obierają Ją sobie za wzór, są gotowi wyjść naprzeciw nadchodzącemu Zbawicielowi, czuwając na modlitwie i radując się w uwielbieniach”⁷¹. Advent jest więc maryjną szkołą życia uczniów Chrystusa. Aby czynić w niej postępy, należy naśladować Matkę. Jest Ona zobowiązującym wzorem wiary, nadziei i miłości, które kształtują drogę Kościoła na spotkanie z Panem w chwale nieba.

W pierwszej kolejności Maryja zaprasza, by wejść na drogę wiary. Uczy zawierzenia Bogu, tzn. „powierzenia siebie samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi”⁷². Wierzyć znaczy iść szlakiem wytyczonym przez słowo Boże. A Bóg, gdy do Niego przyłgniemy w codziennym życiu, myśleniu i działaniu, udziela nam swej mocy. Tak więc wiara jest „światłem, które wskazuje nam drogę pośród burz i zamętu tego świata, które rozprasza mroki naszej niewiedzy, wyprowadza z błędu i prowadzi ku Prawdzie”⁷³. Maryja – uczy Benedykt XVI – „zwraca się do nas słowami: »Miej odwagę podjąć ryzyko z Bogiem! Spróbuj! Nie lękaj się Go! Miej odwagę podjąć ryzyko wiary!«”⁷⁴. Przekonuje ponadto, „że człowiek, który oddaje się całkowicie w ręce Boga, nie staje się Bożą marionetką [...]; nie traci swojej wolności, [...] ale znajduje prawdziwą wolność, rozległy i twórczy obszar wolności ku dobru. [...] Dzięki Bogu i z Bogiem staje się wielki, staje się boski, staje się naprawdę sobą”⁷⁵.

Przykład Maryi zachęca, by zaufać Chrystusowi i zarazem pociąga do naśladowania Go⁷⁶. Jej słowa z Kany (*Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*) nawołują: słuchajcie Jezusa, idźcie za Jego słowem; uczcie się mówić Mu „tak” w każdej okoliczności życia. „W słowach tych – zaznacza Jan Paweł II – Maryja wyraziła nade wszystko najgłębszy sekret swego życia. Za tymi

⁷¹ Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus*, nr 3–4. Por. T. Siudy, *Gwiazda Zaranna Adventu*, s. 7.

⁷² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 14.

⁷³ Jan Paweł II, *Matka Syna Bożego*, s. 222.

⁷⁴ Benedykt XVI, *Niepokalana Matka*, s. 44.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ *Święta Maryja, Matka Pana*, w: *Zbiór Mszy*, s. 102.

słowami stoi Ona cała. Całe Jej życie bowiem było jednym wielkim »tak« Chrystusowi, wielkim »tak« pełnym radości i zaufania. Maryja pełna łaski [...] przez całe życie pozostawała całkowicie otwarta na Boga, w doskonałej zgodzie z Jego wolą. [...] Nigdy nie wycofała swojego »tak«, ponieważ całe swoje życie złożyła w ręce Boga. [...] W tym krótkim zdaniu zawiera się życiowy program, który Maryja-Mistrzyni zrealizowała jako pierwsza i którego dzisiaj uczy również nas⁷⁷.

Jeżeli Kościół patrzy na Maryję jako swój wzór, to także dlatego, że w Niej naprzód zostały dokonane przez Ducha wielkie dzieła Boże, jakie od dnia Pięćdziesiątnicy stały się udziałem Kościoła: jego świadomości i posłannictwa⁷⁸. „Ta, którą przy wcieleniu Słowa ocenił Duch Święty – jak czytamy w prefacji mszy *Najświętsza Maryja Panna z Wieczernika* – przy narodzeniu nowego Ludu [Bożego] znowu otrzymała pełnię Bożego Daru. Dlatego [...] stała się wzorem Kościoła, który ubogacony darami Ducha, czujnie oczekuje drugiego przyjścia Chrystusa⁷⁹. Uczy nas, abyśmy byli ulegli głosowi Ducha Świętego, albowiem dzięki Niemu jednoczymy się z Chrystusem. Więcej, ożywia On naszą nadprzyrodzoną wiarę, nadzieję i miłość. Postawa Maryi przekonuje, że w swojej mądrości zna On drogę, którą nas prowadzi, umacnia naszą wierność, abyśmy pozostali wierni danej Bogu obietnicy. Zaprasza nadto do współpracy z Nim w nadprzyrodzonym odradzaniu wiernych i jednocześnie uzdalnia do niej.

Wiara karmi się modlitwą, która najlepiej przygotowuje na spotkanie Emanuela. Maryja wskazuje, że modlitwa nie może być ucieczką poza historię ani chowaniem się w kącie własnego szczęścia, ale wystawieniem własnej wiary na światło słowa Bożego. Przez to oczyszcza ją i pobudza sumienie, aby nie było ono odbiciem samego człowieka i jemu współczesnych, którzy wpływają na niego, lecz było zdolnością słuchania Boga. Nikt nie może zabronić, abyśmy zwracali się do Niego w skrytości serca. Autentyczna modlitwa otwiera na Niego. Maryja uczy przyznawać „pierwszeństwo słowu Bożemu i odpowiadać na nie z wiarą żywą i aktywną⁸⁰. Zachęca do trwania przy nim, byśmy nie zagubili się pośród „codziennych burz i ciemności”, lecz dali się prowadzić jego światłu: *Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce* (Ps 119,105). Matka Jezusa dała się prowadzić temu niezastąpieniu

⁷⁷ Jan Paweł II, *Orędzie do młodych całego świata na Światowy Dzień Młodzieży w Niedzielę Palmową 1988* (13 XII 1987), OsRomPol 1 (1988), s. 5.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Maryja była pierwsza* (homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 22 V 1988), w: *Jan Paweł II*, t. 3, s. 54.

⁷⁹ *Najświętsza Maryja Panna z Wieczernika*, w: *Zbiór Mszy*, s. 92.

⁸⁰ S. De Fiores, *Kim jest dla nas Maryja. Odpowiedzi na najbardziej prowokacyjne pytania*, Częstochowa 2003, s. 103.

światłu mądrości, była nim przeniknięta. Stąd mobilizuje, by słowo Boże poznawać, zgłębiać, utożsamiać się z nim, wiernie nim żyć i zwiastować innym⁸¹. W ostateczności sprawia ono, że oczekiwanie Kościoła nigdy nie jest bierne. Za wzorem Maryi przyjmuje on w wierze słowo Boże, aby dać je światu. W ten sposób Bóg otwiera przed nim drogę „błogosławieństwa, które rodzi się ze słowa Bożego przyjętego i zastosowanego w praktyce”⁸².

Z wiarą związana jest nierozdzielnie nadzieja. Kard. G. Danneels pyta retorycznie: „Czy nadzieja nie jest po prostu wiarą, która jest młoda i nie chce się zestarzeć?”⁸³. Zaś prefacja mszy św. *Najświętsza Maryja Panna, Matka Świętej Nadziei* uwydatnia, że jej wzorem jest Maryja, która „oczekiwała z nadzieją i z wiarą poczęła Syna Człowieczego, zapowiedzianego przez proroków, a służąc Jego misji z gorącą miłością, stała się Matką wszystkich żyjących. Ona sama, wspaniały owoc odkupienia, jest Siostrą wszystkich dzieci Adama, które dążąc do pełnej wolności, podziwiają w Maryi znak pewnej nadziei i pociechy, aż nadejdzie pełen blasku dzień Pański”⁸⁴. Oznacza to, że Jej bycie wzorem ma podwójny aspekt: historyczny i ostateczny. Jest Ona wzorem dla Kościoła w „dążeniu” i „spełnieniu”.

W pierwszym przypadku uczy nadziei, która pewnie prowadzi do „szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej”⁸⁵. Dlatego wpatrujemy się w Nią, Gwiazdę Przewodnią, „typ i cel swego pochodzenia poprzez wieki”⁸⁶. W mrokach życia możemy w Niej odczytać także „warunki, dzięki którym można osiągnąć wypełnienie nadziei”⁸⁷. Maryja, „która uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Jej od Pana”⁸⁸, wskazuje, że chrześcijańska nadzieja nie kończy się na realizacji ziemskich pragnień, małych i wielkich. Podnosimy wzrok ku Niej, gdyż pokazuje, do jakiej nadziei zostaliśmy wezwani. Jest uosobieniem tego, kim jest naprawdę człowiek. Poznajemy w Niej „wielkość i piękno Bożego planu w odniesieniu do każdego człowieka: ma on stać się święty i nieskalany

⁸¹ „Und so spricht Maria mit uns, sie spricht zu uns und lädt uns ein, das Wort Gottes kennenzulernen, das Wort Gottes zu lieben, mit dem Wort Gottes zu leben, mit dem Wort Gottes zu denken” (Benedykt XVI, *Wir können unser ganzes Leben immer Maria anvertrauen* (Predigt am Hochfest der Aufnahme Marias in den Himmel, 15 VIII 2005), OsRomD 35 (2005), s. 15. Por. też M.G. Masciarelli, *Maria „figlia di Sion” e „Chiesa nascente” nella riflessione di Joseph Ratzinger*, Marianum 1–2 (2006), s. 358–360.

⁸² Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, nr 124.

⁸³ Cyt. za: D.E. Rosage, *Maryja, Gwiazda nowego milenium*, Warszawa 2007, s. 111.

⁸⁴ *NMP, Matka Świętej Nadziei*, w: *Zbiór Mszy*, s. 158.

⁸⁵ KDK, nr 18.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Wiekuiście źródło życia* (Anioł Pański, 17 IV 1983), w: *Jan Paweł II*, t. 5, s. 62.

⁸⁷ W. Beinert, *Pobożność maryjna jako szansa pastoralna*, ComP 5 (1983), s. 115.

⁸⁸ Jan Paweł II, *U początku przymierza Boga z człowiekiem* (liturgia słowa ku czci Abrahama w Auli Pawła VI, 23 III 2000), OsRomPol 4 (2000), s. 8.

w miłości (por. Ef 1,4), na obraz naszego Stworzyciela”⁸⁹. W związku z tym wzywa nas, byśmy unikali zła i czynili dobro, posłusznie kierując się Bożym prawem zapisanym w naszym sercu. Ona, która zachowała nadzieję nawet w najtrudniejszym momencie próby, prosi, byśmy „nie tracili ducha, kiedy cierpienie i śmierć pukają do drzwi naszych domów”⁹⁰. Było wiele sytuacji, w których Maryja, przeżywając troski i niepokoje, całkowicie zdawała się na Boga. Czyniła to w przekonaniu, że On troszczy się o ludzi, a z Jego zamysłów wyniknie jedynie dobro. Zdawała się na wolę Bożą we wszystkich sprawach – nawet, gdy nadzieja wydawała się próżna. W tym sensie jest natchnieniem dla wszystkich, którzy powierzają się Bożym obietnicom, pokładając nadzieję „w Tym, który jest Panem dziejów”⁹¹. Okazuje się, że „prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje »aż do końca«, do ostatecznego »wykonało się!«”⁹². Umocnieni tą świadomością, idziemy pełni ufności drogą powołania chrześcijańskiego, po której prowadzi nas Boża Opatrzność.

Wniebowzięta wskazuje również na ostateczną rzeczywistość. Doskonale złączona z Chrystusem, została jako pierwsza z ludzi przyjęta do niebieskiej chwały. Osiągnęła już to, do czego jeszcze zdążamy. Patrząc zatem na Nią, patrzemy „w swą przyszłość i swe przeznaczenie”⁹³. W konsekwencji jest dla Kościoła antycypacją przyszłego uwielbienia i zarazem gwarancją realizacji obietnic Chrystusa. „Kontemplując Maryję w niebieskiej chwale, pojmujemy, że także dla nas ziemia nie jest ostateczną ojczyzną i jeżeli żyjemy dążąc do zdobycia dóbr wiecznych, pewnego dnia będziemy dzielili Jej chwałę”⁹⁴. Nie oznacza ona jedynie życia, które trwa w nieskończoność, ale nową jakość życia, w pełni zanurzonego w Bożej miłości, która wyzwala od zła i śmierci, i wprowadza na zawsze we wspólnotę ze wszystkimi braćmi i siostrami, mającymi udział w tej samej Miłości⁹⁵.

Wiara i nadzieja aktualizują się w miłości. „Maryja ukazuje nam, czym jest miłość i skąd pochodzi, skąd czerpie swoją odnawianą wciąż na nowo siłę”⁹⁶.

⁸⁹ Benedykt XVI, *Młodzież potrzebuje prawdziwej miłości i nadziei* (Aniół Pański, 8 XII 2007), OsRomPol 2 (2008), s. 37.

⁹⁰ Benedykt XVI, *Maryja przypomina nam, że bez Boga nigdy nie pokonamy nienawiści i przemocy* (rozważanie na placu Hiszpańskim, 8 XII 2007), OsRomPol 2 (2008), s. 38.

⁹¹ Jan Paweł II, *Do niego należy czas i wieczność* (homilia w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I 1999), OsRomPol 2 (1999), s. 39.

⁹² Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 27.

⁹³ S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, s. 93.

⁹⁴ Benedykt XVI, *Świetlisty znak nadziei* (audiencja generalna, 16VIII 2006), OsRomPol 12 (2006), s. 12.

⁹⁵ Benedykt XVI, *W drodze ku wieczności* (Aniół Pański, 1 XI 2006), OsRomPol 1 (2007), s. 44.

⁹⁶ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 42.

Im bliżej człowiek jest Boga, tym bliżej jest ludzi. Widać to u Jutrzenki. To, że pozostaje Ona całkowicie przy Bogu, sprawia, że jest także bliska ludziom. Przemierzając pospiesznie góry Judei, by dotrzeć do swej krewnej, św. Elżbiety, stała się „obrazem przyszłego Kościoła, który niesie w swoim łonie nadzieję dla świata poprzez góry historii”⁹⁷. Obrazuje ponadto, że „człowiek, który oddaje się w ręce Boga, nie oddala się od innych, skupiając się jedynie na swoim zbawieniu; przeciwnie, tylko wówczas jego serce doznaje przebudzenia, a on sam staje się człowiekiem wrażliwym, czyli życzliwym i otwartym”⁹⁸. Od Niej możemy „uczyć się odnosić do siebie nawzajem z taką samą miłością, z jaką Ona odnosi się do nas wszystkich: do każdego w jego indywidualności, jako chcianego i kochanego przez Boga”⁹⁹. Z tej racji Benedykt XVI pyta retorycznie: czy „Dziewica nie napomina nas, abyśmy wszyscy byli dla siebie braćmi, złączeni obowiązkiem budowania razem świata bardziej sprawiedliwego, solidarnego i pokojowego?”¹⁰⁰, a Jan Paweł II dziękuje Jej, że „jest Gwiazdą Przewodnią w budowaniu lepszej przyszłości świata, że jest Patronką w budowaniu ogólnoludzkiej cywilizacji miłości”¹⁰¹.

B. Macierzyńskie wsparcie w pielgrzymce wiary

Maryja nie tylko jest wzorem dla Kościoła, ale także „czymś o wiele wyższym”¹⁰², a mianowicie jego Matką. Na Kalwarii Chrystus wyznaczył Jej nową misję macierzyńską. Na mocy Jego testamentu: *Niewiasto, oto Syn Twój. [...] Oto Matka Twoja* (J 19,26-27) zrodziła się ścisła więź miłości pomiędzy Nią i Jego uczniami. Boża Rodzicielka została powierzona im za Matkę. Odtąd będzie na zawsze Matką wierzących, a oni „z ufnością będą się do Niej uciekać po wszystkie czasy”¹⁰³. Jest to macierzyństwo duchowe, czyli „w porządku łaski, ponieważ wyjednywa dar Ducha Świętego, który wzbudza nowych synów Bożych odkupionych Chrystusa ofiarą”¹⁰⁴. W ten sposób pielgrzymka Kościoła ku paruzji dokonuje się z pomocą Maryi. Benedykt XVI prosi Boga, aby postawił Ją też na „naszej drodze jako światło, które pomaga nam samym stać się światłem i nieść to światło przez noce dziejów”¹⁰⁵.

⁹⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 50. Por. A. Wojtczak, *Maryja*, s. 99–100.

⁹⁸ Benedykt XVI, *Niepokalana Matka*, s. 44.

⁹⁹ Benedykt XVI, *Maryja jest od zawsze znakiem nadziei* (modlitwa przed kolumną Maryi na placu Am Hof w Wiedniu, 7 IX 2007), *OsRomPol* 10–11 (2007), s. 16.

¹⁰⁰ Benedykt XVI, *Maryja przypomina nam*, s. 38.

¹⁰¹ Jan Paweł II, *Matko, przynoszę Ci cały Kościół, wszystkie kraje i narody* (modlitwa w Kaplicy Cudownego Obrazu na Jasnej Górze, 4 VI 1997), w: *Jan Paweł II*, t. 3, s. 238.

¹⁰² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 44.

¹⁰³ *Powierzenie Najświętszej Maryi Panny*, w: *Zbiór Mszy*, s. 75.

¹⁰⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 44.

¹⁰⁵ Benedykt XVI, *Niepokalana Matka*, s. 44.

Podstawową cechą Jej posłannictwa jest gotowość wspierania. Jej matczyne uczucie sprawia, że bierze Ona pod opiekę wszystkich wierzących, niezależnie od ich języków i kultur, aby ich prowadzić wspólnie, w wielokształtnej jedności, ku Chrystusowi. „Do Niej możemy zwracać się w naszych potrzebach i powierzać Jej nasze troski”¹⁰⁶. I faktycznie tak się dzieje. Do Jej macierzyńskiej dobroci odwołują się wierni wszystkich czasów i wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami, radościami i cierpieniami, w ich samotności, jak też w doświadczeniach życia wspólnotowego. Zawsze doświadczają Jej dobroci, niewyczerpanej miłości, która płynie z serca¹⁰⁷. Pewność, że podtrzymuje ich matczyną ręką na każdym odcinku drogi ku celowi oraz strzeże z czułością i troską, uspokaja ich i napawa ufnością¹⁰⁸. Z tej racji Bernard z Clairvaux († 1153) przyrównuje Maryję do gwiazdy, która pomaga wierzącym nie zejść z drogi: „Unoszony przez fale wydarzeń tego świata, masz wrażenie, że bardziej niż stąpasz po ziemi, jesteś miotany przez bałwany i burze; nie odrywaj oczu od blasku tej gwiazdy, jeśli nie chcesz, by pochłonięły cię fale. [...] Patrz na gwiazdę, przyzywaj Maryi. [...] Idąc za Nią, nie pomylisz drogi. [...] Jeśli Ona cię chroni, nie bój się; jeśli Ona cię prowadzi, nie zmęczysz się; jeśli Ona jest ci łaskawa, dojdiesz do celu”¹⁰⁹.

Maryjny charakter życia ucznia Chrystusowego wyraża się zwłaszcza w synowskim zawierzeniu Bogarodzicy, którego świadkiem i nauczycielem stał się Jan Paweł II. Jest ono odpowiedzią na miłość osoby, w szczególności na miłość matki¹¹⁰. Chrześcijaństwo – podobnie jak apostoł Jan – „przyjmuje” Matkę Jezusa i wprowadzają Ją we wszystko, co stanowi ich własne życie duchowe, czyli ich ludzkie i chrześcijańskie „ja”: *wziął Ją do siebie*. Starają się w ten sposób wejść w zbawczy zasięg Jej macierzyńskiej miłości, poprzez którą opiekuje się braćmi Syna i współdziała w ich rodzeniu i wychowaniu¹¹¹. Im doskonalsze jest zawierzenie, tym bardziej „przybliża ich do »niewypowiedzianych bogactw Chrystusowych«”¹¹². W sumie – konkluduje Jan Paweł II – „poświęcić się Maryi – to znaczy przyjąć Jej pomoc, aby oddać nas samych i ludzkość Temu, który jest Święty, nieskończenie Święty; przyjąć Jej pomoc

¹⁰⁶ Benedykt XVI, *Maryja jest od zawsze*, s. 16.

¹⁰⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 42. Por. *Święte Imię Najświętszej Maryi Panny*, w: *Zbiór Mszy*, s. 107.

¹⁰⁸ Benedykt XVI, *Maryja naszym wzorem i wsparciem* (Anioł Pański, 15 VIII 2006), OsRomPol 9–10 (2006), s. 49.

¹⁰⁹ Bernard z Clairvaux, *Homilia Super Missus est*, II, 17 – cyt. za: Benedykt XVI, *Św. Bernard z Clairvaux* (audiencja generalna, 20 VIII 2006), OsRomPol 12 (2006), s. 30.

¹¹⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 45; T. Siudy, *Gwiazda Zaranna Adventu*, s. 7.

¹¹¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 45.

¹¹² *Ibidem*, nr 46.

– uciekając się do Jej matczynego Serca, [...] aby oddać świat i człowieka [...] Temu, który jest nieskończenie Święty”¹¹³.

Uciekanie się do Maryi w opiekę jest w ostateczności wyrazem ufności w pomoc Boga, który dał nam Ją za Matkę. „W Niej dobroć Boża przybliżyła się i wciąż znacznie przybliżyła do nas. Maryja staje przed nami jako znak pocieszenia, otuchy i nadziei”¹¹⁴. Możemy Ją prosić: „Okaż się Matką wszystkim i daj nam Jezusa, nadzieję świata”¹¹⁵. Okazuje się w ten sposób, że Jej wstawiennictwo u Boga jest szczególnym przejawem Jej macierzyństwa. Spełnia je we współpracy zarówno z Duchem Świętym, jak i z Tym, który na krzyżu wstawiał się za swoich prześladowców, i którego apostoł Jan nazywa naszym *Rzecznikiem wobec Ojca* (1 J 2,1). Matka broni swoich dzieci i osłania je przed szkodliwymi skutkami ich własnych grzechów¹¹⁶; wyprasza łaskę nawrócenia. „Potrafi zrozumieć wszystko i jest dostępna dla wszystkich mocą twórczej dobroci. To w Niej Bóg odcisnął swój wizerunek, wizerunek Tego, który idzie za zagubioną owieczką aż w góry, pomiędzy ciernie i kolce grzechów tego świata, pozwalając, aby raniła Go korona cierniowa grzechów, dopóki nie weźmie owieczki na ramiona i nie zaniesie jej do domu”¹¹⁷. Jan Paweł II zwraca się do Maryi w modlitewnej prośbie: „Gwiazdo Zaranna naszego Adwentu. Idziemy za Twoim wzrokiem. Miłujemy macierzyńskie spojrzenie. Nie przestawaj ogarniać nas Twoją miłością. Pozostań dla nas wszystkich Bramą, która życie ludzkie otwiera ku Chrystusowi”¹¹⁸. „Kiedy patrzymy na Nią – sumuje zaś wątek Benedykt XVI – Ona pokazuje nam Jezusa. Dzięki temu możemy odnaleźć właściwą drogę i wejść na nią, pełni radosnej ufności, że droga prowadzi do światła – do radości wiecznej Miłości”¹¹⁹.

* * *

Metaforyczny tytuł Maryi „Gwiazda Zaranna” ma wieloraki sens teologiczny. Wyraża doskonałość, piękno i wzniosłość Bogarodzicy jako Poprzed-

¹¹³ Jan Paweł II, *Co znaczy poświęcić świat Niepokalanemu Sercu Maryi?* (homilia w Fatimie, 13 V 1982), *OsRomPol* 5 (1982), s. 9.

¹¹⁴ Benedykt XVI, *Niepokalana Matka*, s. 44.

¹¹⁵ Benedykt XVI, *Ucz nasz mówić zawsze „tak” naszemu Panu* (modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII 2006), *OsRomPol* 2 (2007), s. 35.

¹¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Wstawiennictwo Matki Łaski Bożej* (audiencja generalna, 24 IX 1997), w: *Jan Paweł II*, t. 4, s. 302.

¹¹⁷ Benedykt XVI, *Niepokalana Matka*, s. 44.

¹¹⁸ Jan Paweł II, *Oto Rzym przychodzi dzisiaj do Ciebie* (modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII 1988), w: *Jan Paweł II*, t. 3, s. 61.

¹¹⁹ Benedykt XVI, *Pokaż nam Jezusa* (homilia w Marizell, 8 IX 2007), *OsRomPol* 10–11 (2007), s. 21.

niczki Mesjasza-Słońca, która zwiastowała nadejście zbawienia i rozproszenie mroku grzechu światłem wiary. Kiedy Słońce wzeszło, poczęło i narodziło się z Niej, Gwiazda Zaranna stała się „niewidoczna”, pozostawała jakby „w ukryciu”, służąc Mu macierzyńską miłością. Po Jego wniebowstąpieniu ukazała się ponownie pośród uczniów Chrystusa oczekujących na zesłanie Ducha Świętego. Odtąd przewodzi i pomaga Kościołowi w jego wędrówce wiary ku ostatecznym przeznaczeniom. Trafnie oddaje tę Jej funkcję bł. J.H. Newman: „Jest szczególną cechą Maryi, że jest Ona Gwiazdą Zaranną, zapowiadającą Słońce. Nie jaśnieje dla samej siebie ani z samej siebie, ale jest odbiciem Jej i naszego Odkupiciela, i Jego, a nie siebie, wysławia. Kiedy Ona ukazuje się w ciemności, wiemy, że On jest blisko. On jest Alfą i Omegą, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem”¹²⁰. Tak oto potwierdza się zasada sformułowana przez Jana Pawła II w *Redemptoris Mater*, że tylko w tajemnicy Chrystusa wyjaśnia się w pełni własna tajemnica Maryi¹²¹.

THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF THE MARIAN TITLE “MORNING STAR”

(SUMMARY)

The article presents theological meaning of the Marian title “Morning Star”. The article consists of three paragraphs. The first one portrays Mary as the Morning Star that preceded, prepared and heralded the historical coming of the Messiah–Sun. She handed the Light of God to humanity and opened up a new era in history. The second paragraph discusses Mary’s participation in the life and salvific mission of the Son. Before he began talking about himself and his mission, it was her who talked about him. During his public activity, she receded into the background, in order for a new family to grow. Being his Teacher, she later became a Disciple of her Son. The third paragraph introduces the presence of Mary – the Leading Star upon the path of faith of the Church. After the Ascension of Christ, she is found at the Cenacle among his disciples so as to prepare the descent of the Holy Spirit and the birth of the Church. Since then she has been leading the Church towards the ultimate goal. She does so in a twofold way. For the pilgrims, she is a model of faith, hope and love. She is also the spiritual Mother of all humanity. They plead with her for her motherly intercession upon the path of faith. All in all, it turns out that Mary-Morning Star is a reflection of Christ and she praises him, not herself.

¹²⁰ J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy*, Warszawa 1973, s. 209–210.

¹²¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 4.

DER THEOLOGISCHE SINN DES MARIENTITELS „MORGENSTERN“**(ZUSAMMENFASSUNG)**

Der Artikel zeigt die theologische Bedeutung des Marientitels „Morgenstern“. Der Artikel besteht aus drei Teilen. Der erste Teil weist auf Maria als „Morgenstern“ hin, die vorausbestimmt, vorbereitet und verkündigt hat die historische Ankunft des Messias – der Sonne. Maria hat der Menschheit ein göttliches Licht geschenkt. Der zweite Abschnitt zeigt die Beteiligung Marias im Leben und der Erlösungsmision des Sohnes. Sie ist ihm im Glauben nachgefolgt und diente ihm diskret. Sie hat über ihn gesprochen, bevor er sich selbst und seine Sendung erklärt hat. Als Jesus an die Öffentlichkeit getreten ist, hat sich Maria zurückgezogen, damit eine neue Familie entstehen kann. Aus Lehrerin wurde sie Schülerin des Sohnes. Sie begleitete ihn auf den Kalvarienberg und die Aufmerksamkeit der Jünger wies sie auf ihn. Der dritte Teil zeigt die Anwesenheit Marias als „Zeige-Stern“ auf dem Glaubensweg der Kirche. Nach Christi Himmelfahrt hat Maria mit den Jüngern in dem Abendmahlsaal auf den Heiligen Geist und die Geburt der Kirche gewartet. Jetzt führt sie die Kirche zum endgültigen Ziel. Sie tut das auf zwei Weisen. Sie ist für die Pilgernden das Vorbild des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Sie ist auch die geistliche Mutter aller Menschen. Maria „Der Morgenstern“ leuchtet nicht für sich, sondern sie ist der Abglanz von Christus.

O. Tomasz Szyszka SVD
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wymiar ewangelizacyjny
Instrucción de la orden que se ha de tener
en la doctrina de los naturales z roku 1545,
autorstwa biskupa limskiego Jerónimo de Loaysa

Słowa kluczowe: Ameryka Łacińska, Peru, ewangelizacja, sakramenty, Indianie, synody limskie.

Key words: Latin America, Peru, Evangelization, Sacraments, Indians, Synods of Lima.

Schlüsselworte: Lateinamerika, Peru, Evangelisation, Sakramente, Indianer, koloniale Synoden in Lima.

Słowo wstępne

Ewangelizacja świata andyjskiego rozpoczęła się w latach trzydziestych XVI w. i niemal od samego początku była prowadzona w miarę dynamicznie. Zakładano parafie, tworzone struktury kościelne, zajmowano się ewangelizacją ludności autochtonicznej, opracowywano pomoce katechetyczne oraz homiletyczne w językach autochtonicznych, zwłaszcza w języku keczua oraz w języku ajmara. Na uwagę zasługują chociażby następujące pozycje: *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios y demás personas que han de ser enseñados en nuestra santa fe* z roku 1584; *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones, para que los curas de Indios y otros ministros prediquen y enseñen a los Indios y a los demás personas* z roku 1585 oraz *Confesionario para los Curas de Indios, con la Instrucción contra sus ritos y Exhortación para ayudar a bien morir y Suma de sus privilegios y forma de Impedimentos del matrimonio* z roku 1585.

Na potrzeby ewangelizacji Indian wypracowano też w pierwszych pięciu dekadach (w latach 1535–1585) kilka ważkich dokumentów kościelnych, które

zasadniczo wpłynęły na charakter i dynamikę pracy ewangelizacyjnej w całej Ameryce Południowej. Są to przede wszystkim *Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales*¹, autorsta biskupa Jerónimo de Loaysa z roku 1545 oraz dokumenty trzeciego synodu w Limie (1582–1583)².

Instrukcja biskupa Jerónimo de Loaysa z roku 1545, czyli *Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales*, dotyczy zaleceń, co do sposobów ewangelizacji Indian w świecie andyjskim. Jest to pierwszy dokument misyjny z tamtego obszaru geograficzno-kulturowego³.

I. Kontekst historyczny powstania instrukcji (1545) autorstwa biskupa Jerónimo de Loaysa

Dynamika pracy ewangelizacyjnej w świecie andyjskim w pierwszym półwieczu XVI w. jest pochodną historycznych uwarunkowań kolonialnych. Należy mieć na uwadze, że ewangelizacja świata andyjskiego była dla Korony Hiszpańskiej, w tym dla zakonów zajmujących się ewangelizacją, kolejnym już etapem tejże działalności w Nowym Świecie.

Po konkwiście, a tym samym pierwszych próbach ewangelizacji ludności autochtonicznej obszarów basenu Morza Karaibskiego na przełomie XV i XVI w., trzy dekady później, tj. w latach dwudziestych XVI w. rozpoczęła się konkwiستا Meksyku oraz intensywna ewangelizacja tamtejszych Indian. Tam po raz pierwszy Hiszpanie zetknęli się w Nowym Świecie z ludami o bardzo silnej tożsamości kulturowej oraz z wysoko rozwiniętymi tradycjami i strukturami administracyjno-społeczno-religijnymi. Dopiero dziesięć lat po podboju Meksyku, konkwistador Francisco Pizarro dokonał podboju imperium inkaskiego⁴. Uwzględnienie tej chronologii pozwala lepiej zrozumieć dynamikę procesu ewangelizacji świata andyjskiego. Pomimo oczywistych różnic oraz wyraźnej odrębności kulturowej wymienionych wyżej obszarów, ewangelizatorzy świata andyjskiego korzystali bezpośrednio lub pośrednio z doświadczeń pracy misyjnej na Antylach, w Meksyku i w Ameryce Środkowej.

¹ M. Olmedo Jimenez, *La instrucción de Jerónimo de Loaysa para doctrinar a los indios en los dos primeros concilios limenses (1545–1567)*, w: J. Barrado (red.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Salamaca 1990, s. 301–354.

² *Tercer Concilio Limense 1582–1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo concilio limense*, w: E.T. Barata, *Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima*, Lima 1982.

³ J. Brzozowski, *Znaczenie trzech pierwszych synodów limskich dla ewangelizacji misyjnej Indian Guarani*, Warszawa 2007, s. 55–60; D.R. Mazurek, *Bóg o indiańskim obliczu*, Kraków 2007, s. 136.

⁴ W.H. Prescott, *Podbój Peru*, Warszawa 1969, s. 189–269.

Ustalenia tzw. capitulaciones toledanas z roku 1529 przewidywały założenie pierwszej diecezji w świecie andyjskim w mieście Tumbez. Decyzja ta została jednak zweryfikowana, kiedy to konkwistadorzy dotarli w roku 1532 do stolicy imperium inkaskiego Cusco. To właśnie tam, w mieście określanym przez Inków jako „pepek świata”, w roku 1535 założono pierwszą diecezję świata andyjskiego. Jednakże Cusco już jako diecezja, przez kolejne 11 lat było zależne w podejmowanych decyzjach i rozstrzygnięciach administracyjnych od archidiecezji w Sewilli⁵. Pierwszym biskupem w Cusco został dominikanin Vincente Valverde, który podjął swoją posługę pasterską w tym mieście w roku 1538. Był on jednym z dwóch duchownych, którzy towarzyszyli Francisco Pizarro w konkwiście imperium inkaskiego. Pizarro z Inką Atahualpa uczestniczył w Cajamarca w spotkaniu w roku 1532, podczas którego udzielił temu władcy inkaskiemu sakramentu chrztu, na krótko przed zgładzeniem go przez Hiszpanów. To wydarzenie było dość symptomatyczne dla dzieła ewangelizacji tych ziem. Nawracanie Indian na chrześcijaństwo odbywało się bowiem w kontekście praw i obowiązków wynikających z tzw. patronatu królewskiego, według którego Korona Hiszpańska była zobowiązana do nawracania Indian i szerzenia wiary chrześcijańskiej oraz zakładania struktur kościelnych w Nowym Świecie.

Pierwsze wysiłki o charakterze duszpastersko-ewangelizacyjnym na tym terenie dotyczyły głównie organizowania życia parafialnego dla Hiszpanów oraz prób nawracania mieszkańców tych ziem. Cusco i okolice były zamieszkałe głównie przez Indian Keczua, zaś tereny położone na południowy wschód (basen jeziora Titicaca) przez Indian Ajmara, Urus itd. Wydaje się, że największą trudnością w prowadzeniu działalności misyjnej pośród tamtejszej ludności w latach trzydziestych XVI w. był brak odpowiednio wykształconych i przygotowanych ludzi do pracy z ludnością autochtoniczną, różnorodność językowa, rozproszenie na olbrzymim obszarze wysokogórskim, jak również problemy wynikające z ówczesnego charakteru ewangelizacji, która odbywała się w kontekście brutalnego procesu konkwisty, bowiem dla Hiszpanów wówczas liczyło się przede wszystkim szybkie wzbogacenie się kosztem Indian, a nie tyle poszanowanie ich godności osobistej i wolności.

Diecezja Cusco nie cieszyła się zbyt długo przywilejem wyłączności. Miasto Cusco, jako stolica imperium inkaskiego, miało swoje niezaprzeczone znaczenie, ale położone wysoko w górach, było stosunkowo trudno dostępne. Dlatego konkwistadorzy podjęli decyzję o budowie zupełnie nowego miasta nad brzegiem Oceanu Spokojnego. Nowe miasto zostało założone przez

⁵ Por. A. Garcia y Garcia, *Organizacion territorial de la Iglesia*, w: P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas*, t. 2, Madrid 1992, s. 139–143.

F. Pizarro w roku 1535 i nazywało się początkowo „Cuidad de los Reyes”, czyli „Miasto Królów”. Z biegiem czasu Lima stała się najważniejszym centrum administracyjnym i religijnym tego obszaru.

W niedługim czasie, bo już w roku 1540, król hiszpański Carlos V zdecydował o podziale diecezji z Cusco i utworzeniu nowej jednostki administracji kościelnej w Limie. W roku 1541 Lima została stolicą nowej diecezji, a od w roku 1546 została podniesiona do rangi archidiecezji. Obszar jurysdykcyjny tej archidiecezji był olbrzymi i obejmował niemal całą Amerykę Południową (z wyjątkiem obszarów, które należały do Portugalii). Na północy granica tej archidiecezji sięgała aż do Panamy, a na południu aż po La Plata. Pierwszym biskupem Limy został dominikanin, Jerónimo de Loaysa (1543–1575). On przyczynił się do położenia solidnych fundamentów pod ewangelizację ziem świata andyjskiego. Jest autorem wspomnianej *Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales* z roku 1545, jak również inicjatorem dwóch pierwszych synodów prowincjalnych tej archidiecezji⁶.

Historyk J. Heras uważa, że w historii Kościoła peruwiańskiego w XVI w. można wyróżnić dwa zasadnicze okresy⁷. Pierwszy etap dotyczy tzw. chrystianizacji intensywnej i przypada na czas pomiędzy przybyciem Hiszpanów na ziemie peruwiańskie (1532) a pierwszym synodem w Limie w roku 1551. Autor ten podkreśla, że prowadzono już wówczas intensywną ewangelizację ludów zamieszkujących tereny imperium inkaskiego, ale praca ta była realizowana głównie w oparciu o inicjatywę własną i cechowała ją wielka spontaniczność. Skutkiem ubocznym owej spontaniczności były niektóre problematyczne, sporne a nawet kontrowersyjne metody i środki stosowane w nawracaniu Indian. W tym właśnie okresie i w tym kontekście, w roku 1545 powstała pierwsza wersja *Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales* Jerónimo de Loaysa. W celu nadania większej mocy postulatom zawartym w tej instrukcji, tym bardziej że bp Jerónimo de Loaysa został rok później arcybiskupem, zwołał on w roku 1551 pierwszy synod prowincjonalny w Limie (archidiecezji limskiej). Zabrakło wprawdzie na tym synodzie biskupów, ale byli obecni ich delegaci, w większości długoletni doświadczeni misjonarze i duszpasterze. Tematyka omawiana na tym synodzie dotyczyła szeroko pojętej dyscypliny kościelnej. W dekretach synodalnych zawarto wiele cennych wskazówek dotyczących metod i środków, którymi należy się posługiwać w pracy ewangelizacyjnej. Dokumenty końcowe tego synodu obejmują kilkadziesiąt rozdziałów. W dokumencie synodalnym znalazł się prawie cały tekst

⁶ E.G. Heredia, *Peru: La Iglesia diocesana*, w: P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia*, s. 479–503.

⁷ J. Heras, *Peru: la evangelización fundante (siglo XVI)*, w: P. Borges (red.), *Historia de la Iglesia*, s. 505–506.

instrukcji z roku 1545. Tym samym instrukcja opracowana początkowo na potrzeby diecezji, znalazła zastosowanie na terenie całej archidiecezji limskiej.

Drugi etap J. Heras określa jako „okres wzrastania”, a jego czasowe ramy wyznacza pomiędzy wspomniany pierwszy synod w Limie z roku 1551 a przełom XVI i XVII w. Bardzo ważnym wydarzeniem w tym okresie był zwołany przez abpa Toribio de Mogrovejo trzeci synod w Limie (1582/83), zwany „Trento de América”, który okazał się przełomowy dla pracy ewangelizacyjno-misyjnej w Peru. Na synodzie tym zlecono m.in. wydanie ujednoliconego, ale trójjęzykowego katechizmu (po hiszpańsku, w keczua i ajmara). Na ten okres przypada też bardzo intensywna działalność misyjna dominikanów, franciszkanów, augustianów oraz jezuitów. W tym okresie zwołano również i przeprowadzono 13 synodów diecezjalnych.

II. Instrukcja abpa Jerónimo de Loaysa (1545–1549)

Autorem omawianej *Instrucción de la orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales* jest Hiszpan, dominikanin, Jeronimo de Loaysa (1498–1575), pierwszy biskup w Limie, a wcześniej biskup w Cartagena de Indias. Jak już zaznaczono, instrukcja datowana jest na rok 1545, czyli powstała cztery lata po utworzeniu diecezji limskiej. Jak pisze sam autor w końcowej części instrukcji, w roku 1549 cały ten dokument został ponownie zweryfikowany, poprawiony i opublikowany raz jeszcze i stał się obowiązkowy dla całej, bardzo rozległej archidiecezji limskiej.

Instrukcja jest przeznaczona dla zaangażowanych w prace o charakterze duszpastersko-ewangelizacyjnym, czyli „księży i zakonników, jak również wszystkich innych chrześcijan, którzy z naszego zarządzenia czy też kierowani zapalem albo z jakiegokolwiek innej przyczyny zostali delegowani do nauczania Indian naszej świętej wiary katolickiej i poznawania Boga Pana naszego” (rozd. 1)⁸.

W instrukcji zawarto wiele konkretnych wskazówek odnośnie do pryncypiów prowadzenia działalności ewangelizacyjnej pośród Indian. Co ważne, ma ona charakter pragmatyczny oraz odwołuje się do kontekstu kulturowego ludności autochtonicznej. Biskup Jerónimo de Loaysa podaje konkretne dyrektywy odnoszące się do tego, jak mają postępować i jakich norm mają przestrzegać ewangelizatorzy. Zalecenia te dotyczą: udzielania i form sprawowania sakramentów (chrztu, pokuty, bierzmowania, małżeństwa); metod, środków oraz treści katechetycznych; wolności sumienia; zwalczania idololatrii; konieczności posługiwania się językami Indian; budowy kościołów itd.

⁸ Autorskie tłumaczenie tekstu instrukcji.

1. Celowość budowania kościołów

W pierwszym rozdziale instrukcji podkreślono konieczność budowy kaplic oraz kościołów. Wskazano, gdzie należy w pierwszej kolejności wybudować kościół oraz wyłożono, jaki jest sens takiej budowy. W nawiązaniu do realiów życia i tradycji mieszkańców tych ziem, którzy żyli w dużym rozproszeniu, ale zawsze przynależeli do wioski uważanej za główną, w której rezydował miejscowy przywódca plemienia, zalecono, aby pierwszą budowlę, która będzie służyła w przyszłości za kościół, wybudować właśnie w takim miejscu: „w miejscowości, gdzie rezyduje główny kacyk, należy zbudować kościół”. To sformułowanie dotyczy praktyki, jaka była powszechnie stosowana, a mianowicie, że w pierwszej fazie budowano, czy też urządzano w jakimś pomieszczeniu skromną kaplicę, a dopiero później przystępowano do budowania kościoła.

W instrukcji jasno określono cel i zadania, jakie ma spełniać kaplica. Ma to być miejsce sprawowania i udzielania sakramentów świętych, jak również miejsce nauczania katechizmu: „[miejsce], w którym Indianie będą się gromadzić na nauce podstaw wiary chrześcijańskiej, gdzie będzie odprawiana Msza oraz w tym pomieszczeniu należy udzielać sakramentów chrztu i małżeństwa oraz pokuty” (rozd. 1). Nie dziwi zatem zalecenie biskupa, który wskazuje na konieczność ustawienia w takim pomieszczeniu ołtarza, a zarazem zaleca, aby na tym ołtarzu umieścić przynajmniej jeden, a w miarę możliwości kilka wizerunków o treści chrześcijańskiej: „ołtarz należy ozdobić w jak najlepszy z możliwych sposobów, ustawiając na nim jakiś obraz albo obrazy” (rozd. 1).

To zalecenie nawiązuje z jednej strony do starej tradycji kościelnej umieszczania krzyży i obrazów w ołtarzach, ale z drugiej strony nawiązuje też do tradycji autochtonicznych, ponieważ w tzw. adoratoriach Indianie posługiwali się wyobrażeniami swoich bóstw. Jednocześnie jednak przestrzega się, a zarazem obliuguje *doctrineros*, aby mieli na uwadze wychowanie Indian ku temu, aby traktowali kościół jako budowlę o specjalnym przeznaczeniu, która ma charakter sakralny i nie można w niej przebywać z innych powodów niż liturgiczno-katechetycznych: „Nie można zezwolić ani dopuścić do tego, aby w tym kościele Indianie gromadzili się w innym celu niż uczestniczenie w sakramentach, czy też katechizacji, poznawaniu prawd naszej świętej wiary i Boga naszego Pana” (rozd. 1).

Biskup J. Loaysa wskazuje też na aspekt wychowawczy, podkreślając konieczność uczenia Indian poszanowania i szacunku dla tej budowli i miejsca: „Mimo że taka budowla nie jest jeszcze prawdziwym kościołem, co w stosowny sposób należy Indianom wytłumaczyć, to trzeba mieć dla niej poszanowa-

nie i zachowywać się w niej z szacunkiem” (rozdz. 1). Wyjaśnia, dlaczego jest to takie istotne: chrześcijanie mają świątynie Boga, które służą do tego, aby wierni mogli się gromadzić i oddawać chwałę Bogu, wielbić Go, uczestniczyć w liturgii, przyjmować sakramenty, uczestniczyć w katechizacji, prosić Boga o przebaczenie swoich grzechów” (rozdz. 1). Wydaje się, że w określeniu „chrześcijanie mają świątynie Boga”, nawiązuje do faktu, że Indianie również mieli swoje miejsca kultu, gdzie obowiązywały określone normy zachowania i postępowania.

2. Próby zmierzenia się z problemem idololatrii

W instrukcji, która powstała w okresie pierwszych lat ewangelizacji terenów diecezji limskiej, nie mogło zabraknąć kwestii odnoszących się do praktyk idololatrycznych. Wysilek głoszenia i nauczania prawd wiary chrześcijańskiej musiał bowiem być konfrontowany z problematyką autochtonicznych wierzeń i praktyk tamtejszych Indian, które XVI-wieczny kronikarz Garcilaso de la Vega opisuje następująco: „należy wiedzieć, że w pierwszej z owych epok [przed Inkami], w starodawnych czasach pogańskich, zdarzali się Indianie niewiele lepsi od bydła obłąskawionych i inni dużo gorsi od najdzikszego zwierza. Zaczynając zatem od ich bogów, powiadamy, że bogów mieli na miarę innych prostactw i głupstw, które praktykowali. Dotyczy to tak samo wielości, marności i podłości rzeczy, które czcili, bowiem każda prowincja, każdy naród, każda wieś, każda dzielnica, każdy ród i każdy dom mieli bogów odmiennych od innych, ponieważ mniemali, że cudzy bóg, kim innym zajęty, nie może im pomóc, chyba tylko własny. W ten sposób doszli do posiadania tylu i takiej różnaitości bogów, że byli niepoliczalni [...]. Zwracali uwagę tylko na to, aby się różnili jedni od drugich, a każdy od wszystkich innych; czcili zatem zioła, rośliny, kwiaty, drzewa wszelkiego rodzaju, szczyty wysokie, szczeliny skalne, głębokie pieczary, otoczaki i kamyki znajdowane w rzekach i strumieniach różnobarwne, jak jaspis. [...] Niektóre narody za wielkość czciły ptaka, którego zwą Cuntu, i orły, ponieważ szczyły się pochodzeniem od nich i od Cuntura. [...] Za bogów mieli też różne mniejsze źmije [...]; czcili jaszczurki, ropuchy i płazy. W końcu nie było zwierzęcia tak podłego i brudnego, którego by nie mieli za boga...”⁹.

Biorąc pod uwagę powyższy opis ówczesnej religijności, jak również bezpośrednie doświadczenia ewangelizatorów tych ziem, którzy spotykali się na co dzień z różnorodnymi praktykami autochtonicznymi, nie zaskakuje zale-

⁹ Inka Garcilaso de la Vega, *O Inkach uwagi prawdziwe*, Warszawa 2000, s. 34–36.

cenie zawarte w instrukcji o konieczności wywiedzenia się przez doctrineros, gdzie Indianie mają swoje „huacas”, czyli miejsca uważane za uświęcone oraz gdzie przebywają według miejscowych wierzeń ich lokalne duchy opiekuńcze. Takie „huacas” były bardzo liczne, ponieważ każda rodzina i wioska miała swoje miejsca składania ofiar. Jednym z powszechnie występujących typów „huacas” były figury lokalnych bohaterów albo też mumie znaczących przodków¹⁰.

Do tej rzeczywistości wierzeń autochtonicznych w instrukcji znajdujemy odwołanie aż w pięciu rozdziałach. Ewangelizatorzy otrzymali w tym względzie potrójne zadanie. Mieli zdobywać informacje, gdzie się owe miejsca kultu autochtonicznego znajdują, niszczyć je oraz stawiać na ich miejscu krzyż: „Podobnie starajcie się dowiedzieć, gdzie mają swoje »huacas« i adoratora oraz podejmujcie starania, aby je zniszczyli. Na tych miejscach stawiajcie krzyże, dbając o to, aby miejsca te były odpowiednio przygotowane do tego celu” (rozd. 2). Praktyka stawiania krzyży albo też usuwania lokalnych bóstw i umieszczania w tym miejscu wizerunków chrześcijańskich była w Ameryce powszechnie stosowana, a swoimi korzeniami sięga zaleceń papieża Grzegorza Wielkiego¹¹.

W instrukcji podjęto też kwestię tzw. hechiseros, czyli lokalnych kapłanów (szamanów), którzy zajmowali się kultem oraz autochtonicznymi praktykami religijnymi. Kapłani byli ostojami wierzeń i praktyk autochtonicznych, a zarazem wrogami nowej religii głoszonej przez doctrineros. Powszechnie przyjmowano, że nawiązują oni kontakt ze światem nadprzyrodzonym oraz że są obdarzeni zdolnością nawiązywania kontaktu z diabłem. Nakazywano nie tylko wyeliminowanie owych hechiceros, ale zalecano równocześnie podjęcie wysiłku ich nawrócenia, poprzez wykazanie im niedorzeczności ich wiary i praktyk: „starajcie się wywiedzieć czy funkcjonują jeszcze hechiceros albo Indianie, którzy mają powiązania z diabłem i z nim rozmawiają. Wyjaśniajcie im ich zaślepienie i głupotę, dając do zrozumienia, że znieważają Boga, utrzymując kontakty z diabłem, wierząc w wypowiedane przez niego kłamstwa” (rozd. 16). W praktyce owe „wyjaśnienia” były trudne do wypełnienia, ponieważ strona ewangelizująca i ewangelizowana posługiwały się dwoma, zupełnie odrębnymi językami, wyjaśniając świat wartości religijnych na zupełnie odmiennych płaszczyznach. Wiara chrześcijańska była wyrażana i tłumaczona za pomocą koncepcji i pojęć teologicznych, natomiast Indianie przeżywali i wyrażali swoją wiarę na płaszczyźnie celebracyjno-rytualnej¹².

¹⁰ J.L. Gonzalez, *El huanca y la cruz. Creatividad y autonomia en la religión popular*, Lima 1989, s. 23–31, 40–42.

¹¹ J. Róžański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008, s. 121–122.

¹² O. Harris, *Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer*, Allpanchis 25 (1985), s. 17–42; J. Estermann, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochtonen andinen Weisheit*, Frankfurt 1999, s. 125–152.

Autor instrukcji zdawał sobie sprawę, że zalecenie zniszczenia autochtonicznych miejsc kultu było z różnych względów niemożliwe. Przede wszystkim Indianie niechętnie dzielili się wiedzą na temat „huacas” z białymi kolonizatorami. Takich miejsc było bardzo wiele, a w miejsce zniszczonych przez interwencję ewangelizatorów powstawały nowe, często w trudno dostępnych miejscach. W praktyce wielu nawróconych Indian praktykowało dwuwiarę, czyli byli praktykującymi chrześcijanami, którzy nie zerwali całkowicie z dotychczasowymi, tj. autochtonicznymi formami religijności. Dlatego w instrukcji zalecano zwłaszcza: „zwracajcie szczególną uwagę na to, czy ci, którzy są już chrześcijanami, nie powracają do swoich poprzednich ceremonii i rytuałów, adorując »huacas« albo też składają jakieś ofiary w tych miejscach” (rozdz. 14).

Rozdział 15 instrukcji jest poświęcony konkretnemu zagadnieniu, z którym borykali się ewangelizatorzy. Chodziło o kult zmarłych, w tym o praktyki związane ze śmiercią i pogrzebem ważnych lokalnych osobistości, jak np. kacykowie, wodzowie, naczelnicy. Zalecano, aby pochówki lokalnych osobistości, jeżeli byli oni chrześcijanami, odbywały się w kościołach albo w miejscach uprzywilejowanych, aby tym samym podkreślić ich społeczną rolę i znaczenie: „zobowiązujemy, że kiedy umiera jakiś kacyk albo inna ważna osobistość, która jest chrześcijaninem, należy ją pochować w kościele, a jeżeli nie ma kościoła, należy to uczynić w pobliżu krzyża, który znajduje się w wiosce i przy którym gromadzą się ludzie na naukę katechizmu” (rozdz. 15). Podkreśla się daleko idącą roztropność *doctrineros*, aby nie zezwalali Indianom na praktykowanie ich starych tradycji i obrządków pogrzebowych, polegających m.in. na ponownym wyjmowaniu zmarłych z ich grobów, przebieraniu ich w rocznicę śmierci, czy też zabijania ich żon oraz sług, aby w ten sposób mogli zmarłemu dalej w życiu pozagrobowym towarzyszyć i posługiwać. W instrukcji czytamy: „zatoszczcie się o to i czuwajcie, aby po złożeniu zmarłego do grobu nie wyjmowali jego ciała, aby złożyć je w innym miejscu, praktykując swoje ceremonie. Zwracajcie uwagę na to, aby nie zabijali w celu pochowania razem ze zmarłym kacykiem jego kobiet albo którejs z nich, ani też Indian, którzy mu służyli, kiedy jeszcze żył, ponieważ ten haniebny zwyczaj jest jeszcze przez nich praktykowany” (rozdz. 15). Opisane praktyki, niemożliwe do pogodzenia z pryncypiami wiary chrześcijańskiej, stają się jednak bardziej zrozumiałe, kiedy uwzględni się kontekst wierzeń autochtonicznych, gdzie zmarli ciągle stanowią ważną część wielkiej rodzinnej i wioskowej wspólnoty. Zmarli mają prawo do wdzięczności i wsparcia ze strony osób żyjących, ale przejmują jednocześnie obowiązek opiekowania się osobami żyjącymi. Owa współpraca dokonuje się w oparciu o autochtoniczną interpretację tzw. zasady „dopełnienia” i „wzajemności”.

W tym kontekście praktyk dotyczących pochówku Indian w instrukcji wskazano na konieczność chrześcijańskiego wyjaśnienia i wytłumaczenia Indianom przez *doctrineros*, co się dzieje z ciałem i duszą zmarłej osoby. W poniższym *passusie* jest mowa o życiu wiecznym i o szczęśliwości niebiańskiej oraz o potępieniu wiecznym i o piekle: „Nauczając prawd wiary, starajcie się wykorzenić błędy, dając do zrozumienia, że w momencie śmierci, dusze oddzielają się od ciał, i dusze tych, którzy byli dobrymi chrześcijanami idą do chwały wiecznej, gdzie już nie odczuwają ani głodu, ani pragnienia, ale dostępują prawdziwego, wiecznego odpoczynku i obfitości, ciesząc się obecnością Boga, zaś dusze tych, którzy byli niedobrzy, idą do piekła. Wyjaśniajcie katuzsze piekielne i czym jest wieczne potępienie oraz to, że ciała, które znają i widzą, również ciała kacyków ulegają rozkładowi. Tym samym ani zmarli kacykowie nie mogą doświadczyć pomocy swoich sług, ani też zabijani w tym celu słudzy nie mogą im służyć. Zagroźcie im surowymi karami, jakie na nich spadną, jeżeli będą dalej postępować w ten sposób” (rozdz. 15). Temat zapowiedzianych kar (w rozdziale 15 i 16) nie został w instrukcji bliżej omówiony.

Biskup J. Loaysa w rozdziale 3 omawianej instrukcji wyraźnie akcentuje konieczność nawracania Indian. Poznaniu Boga mają służyć kazania oraz katechezy, podczas których mają być wyjaśniane prawdy wiary. Podkreśla też konieczność wyjaśnienia Indianom, na czym polegają ich błędy w wyznawaniu i praktykowaniu ich dotychczasowych form religijności: „aby w jakiś sposób pobudzić u Indian poznanie Boga, należy głosić kazania i tłumaczyć im ich dotychczasowe zaślepienie i popełniane błędy, dotyczące oddawania czci kamieniom oraz innym stworzeniom, czy też dziełom przez nich samych wykonanych” (rozdz. 3). Są to konkretne przykłady idolatrii Indian, ale jednocześnie wytłumaczenie, dlaczego dopiero „teraz” dotarła na te ziemie wiara chrześcijańska, która nadaje zupełnie nowy cel i sens życia Indianom, którzy przyjmują wiarę chrześcijańską: „Należy im też wyjaśnić, że z powodu popełnianych przez nich błędów oraz innych występków, Bóg był na nich »zagniewany« i dlatego nie posyłał do nich ani księży, ani zakonników, aby ich nauczali i wyrwali z tego zniewolenia, ale Kościół powszechny od zawsze prosił i prosi Boga, aby zaprzestał swojego zagniewania z tego powodu i pozwolił im nawrócić się, poznać Boga i jak wszyscy chrześcijanie cieszyć się szczęśliwością, ponieważ do tego wszyscy chrześcijanie zostali stworzeni” (rozdz. 3). W tym kontekście pojawia się tematyka związana z chrześcijańskim rozumieniem eschatologii: „pomagajcie im zrozumieć jak się to dzieje, że pomimo obumierania ciała, dusze nie umierają. Wszyscy ochrzczeni, czyniąc to, czego Bóg nakazuje, w momencie śmierci osiągają wieczne szczęście. Głoście nauki dotyczące wyżej wymienionych spraw i zbawienia, [...] uwzględniając ich możliwości pojmowania” (rozdz. 3).

3. Treści nauczania katechetycznego

Zalecenie biskupa dotyczące „możliwości pojmowania” (zrozumienia) przez Indian prawd wiary, zostało rozwinięte w rozdziale 4 instrukcji. Jest tam mowa o podstawowych prawdach katechetycznych, a więc o stworzeniu, raju i grzechu pierworodnym, o pierwszych rodzicach, szatanie oraz życiu Jezusa Chrystusa, poczynając od wcielenia aż po wniebowstąpienie. Biskup podkreśla, aby w kazaniach i nauczaniu akcentować te zwłaszcza atrybuty Boga, które wskazują na Jego dobroć oraz przynioty, jak np. uniwersalny stwórca całego świata i człowieka: „Starajcie się Indianom wytłumaczyć, w najlepszy z możliwych sposobów, podstawowy obowiązek wszystkich ludzi względem niepojętej dobroci Boga, który jest stwórcą wszystkiego, człowieka i wszystkich rzeczy, jakie stworzył dla dobra człowieka, aby mu służyły. [...] Dlatego należy nauczać o tajemnicy wcielenia, jak to pierwszych dwoje ludzi, których Bóg stworzył, którymi byli Adam i Ewa, od których wszyscy pochodzimy, zostali zwiedzeni przez szatana, który będąc niedobry i wyniosły został strącony przez Boga z nieba do piekła, gdzie pozostanie na zawsze. [...] Ludzie dali się oszukać jego słowom i obietnicom, denerwując tym samym Boga, przeciwstawiając się Jego przykazaniom. [...]. Jak zostało powiedziane, gdyby ludzie nie zgrzeszyli, bez umierania mogliby iść do nieba, jednakże z powodu zagniewania, podwoje nieba zostały zamknięte i nikt nie mógł tam wejść. Jednakże Bóg kocha ludzi, bardziej niż ojcowie swoich synów, pomimo że słusznie był rozgniewany, przyszedł na ten świat i stał się człowiekiem w łonie dziewicy, którą On sam wybrał jako swoją matkę, bez udziału mężczyzny. To, co dla człowieka jest niemożliwe, On jako Bóg, który może wszystko, mógł uczynić, pozostawiając tę pannę dziewicą i nienaruszoną, jaką była przed Jego narodzeniem. Wyjaśniajcie im to, posługując się przykładami, jak na przykład tym, że światło przechodzi przez szkło i ciała przezroczyste nie niszczą ich, aby w ten sposób pomóc Indianom w te prawdy uwierzyć. [...] Wytłumaczcie też [Indianom], że Jezus przezwyciężył śmierć dla naszego zbawienia, ponieważ w ten sposób Bóg przestał być zagniewany z powodu grzechu pierwszych rodziców oraz wszystkich ludzi, a dzięki śmierci Jezusa, nie boimy się umierać, ponieważ On otworzył nam bramę nieba, a zarazem zapewnił nas, że my również tam pójdziemy, jeżeli będziemy wypełniali, co On nam poleca czynić. Po śmierci na krzyżu, zdjęli go z krzyża i złożyli w grobie, zamykając go wielkim kamieniem i ustawiając uzbrojone strażę, aby go strzegły. Myśleli, że tak zabezpieczony i strzeżony nie będzie mógł powstać z grobu i zmartwychwstać. Jako, że ludzie są niczym przy Bogu i nie mogą przeszkodzić w tym, co On zamierza uczynić, zmartwychwstał i po trzech dniach opuścił grób jako prawdziwy człowiek i Bóg, jakim był przed swoją śmiercią. Swoim zmartwychwstaniem

zapewnił nas o naszym zmartwychwstaniu. Po swoim zmartwychwstaniu przebywał 40 dni na tym świecie, odwiedzając i rozmawiając ze swoją matką i swoimi uczniami. Po 40 dniach, na oczach wszystkich wstąpił bez niczyjej pomocy do nieba, gdzie Bóg Ojciec i wszyscy anieli przyjęli Go z wielką radością, zostawiając otwartą bramę dla wszystkich chrześcijan, pełniących Jego wolę. Umierając, ich dusze idą do nieba, podobnie jak dusze grzeszników, którzy pokutują za to, że Boga zdenerwowali, nie przestrzegając Jego przykazań” (rozd. 4).

4. Metodologia pracy misyjnej

Z punktu widzenia pierwszej ewangelizacji warto zwrócić uwagę na zalecenie bpa de Loaysa, który proces nauczania prawd katechizmowych widział jako powolny oraz systematyczny, a także chciał, by katechizowani znajdowali w tym przyjemność i rozumieli przekazywane im prawdy wiary: „Według naszych doświadczeń, Indianie są mało pojętni i szybko się [naukami] męczą. Dlatego nauczajcie ich stopniowo i w taki sposób, aby znajdowali w tym przyjemność i mogli to zrozumieć” (rozd. 4). Fakt ten był związany z kilkoma aspektami. Po pierwsze, niektóre prawdy wiary chrześcijańskiej były zupełnie dla Indian niezrozumiałe, ponieważ nie miały żadnego odniesienia do ich dotychczasowych zasad religijności autochtonicznej. Po drugie, religia chrześcijańska została im narzucona siłą w ramach projektu konkwisty, a Indianie byli zmuszani do pamięciowego przyswojenia sobie licznych treści teologicznych w języku hiszpańskim, którego nie znali albo znali bardzo słabo. Poza tym, świeccy doctrineros często sami niezbyt dobrze znali chrześcijańskie prawdy wiary. Stosowali także metody nauczania oparte głównie na systemie kar i zwykle uciekali się do przymusu, co raczej deprecjonowało Ewangelię w oczach słuchaczy niż sprzyjało jej chętnemu przez nich przyjęciu. Tym bardziej godna jest zauważenia inna uwaga zawarta w omawianej instrukcji: „Przedstawiajcie prawdy wiary i dziesięć przykazań w sposób obrazowy” (rozd. 7). Wskazuje się zatem również aspekt teologiczny, podkreślając konieczność i znaczenie łaski, która prowadzi ku nawróceniu: „łaskawość Boga, który przyciąga ich do swego poznania” (rozd. 7).

Pośród wielu zaleceń ważne było podkreślenie wagi modlitwy, w tym zwłaszcza modlitw maryjnych oraz do świętych: „nauczajcie ich modlitw, którymi posługuje się Kościół, które służą do oddawania czci Bogu, upraszania przebaczenia naszych grzechów oraz uciekania się o pomoc i miłosierdzie w naszych potrzebach duchowych i cielesnych. Modlitwy, które zanosimy do Naszej Pani, to Ave Maria i Salve Regina, przez które prosimy Ją, aby wsta-

wiała się za nami i swojego Syna, aby nam przebaczył nasze winy, które popełniamy, nie przestrzegając Jego przykazań. Jako Jego Matka może wiele osiągnąć, a nas lubi i kocha jako swoich synów. Również inne modlitwy, które zanosimy do innych świętych mają ten sam cel” (rozd. 4).

Istotne wskazówki odnośnie do dynamiki i metod nawracania Indian zostały podane w rozdziale 13 omawianej instrukcji. Zawarto w nim wytyczne, które miały na celu ułatwienie i zintensyfikowanie pracy ewangelizacyjnej, w tym m.in. łączenie rozproszonych Indian w grupy, ale też chodziło o formację katechetyczną młodych Indian (synów miejscowych notabli), tak, aby mogli oni kontynuować katechizację w poszczególnych wioskach pod nieobecność *doctrineros*. „Zalecamy osobom, które zajmują się katechizacją mieszkańców [Indian], aby starały się ich gromadzić w tych miejscach gdzie przebywają najdłużej, [w tym] synów naczelników poszczególnych *repartimiento*, którymi oni zarządzają oraz innych Indian, jeżeli jest możliwe do uczynienia, aby ich dogłębnie zapoznać z prawami naszej świętej wiary. Osobiście odwiedźcie wszystkie *pueblos repartimiento*, zatrzymując się w każdej wiosce sześć albo osiem dni, badając, czy mają *huacas* albo inne miejsca, w których mają zwyczaj odbywać jakieś ceremonie lub rytuały. Miejsca te należy zniszczyć, a jeżeli jest do tego stosowne miejsce, należy postawić na takim miejscu krzyż. Podczas waszego pobytu, nauczajcie ich prawd naszej świętej wiary. Pozostawiajcie w każdej wiosce mężczyzn, którzy będą nauczać katechizmu, a wszystkich Indian zobowiązujcie do tego, aby w niedziele i święta, które należy zachowywać, jak to zaleca niniejsza instrukcja, niech się gromadzą, aby słuchać o sprawach naszej świętej wiary. Każdego dnia o poranku nauczać ma jeden z synów naczelników, których przyprowadziliście ze sobą, a który wydaje się wam być najlepszy i który cieszy się największym szacunkiem. [...]. Miejsce gdzie się schodzą powinno być jak najdogodniejsze. Jeżeli jest to dom, ustawcie tam krzyż i starajcie się wytłumaczyć konieczność poszanowania i szacunku, jaki należy okazywać krzyżowi oraz że w tym miejscu nie można przechowywać innych [świeckich] rzeczy. Tak więc w ten sposób, wędrując przez wszystkie wioski, które wam podlegają, wprowadzajcie zalecone porządki, powracając do wioski głównego zamieszkania. Baczcież, aby co najmniej raz w roku odwiedzić wszystkie wioski *repartimiento*, zachowując i wykonując nasze zalecenia. Odwiedzajcie zawsze chorych oraz tych, którzy wydają się być w niebezpieczeństwie śmierci, nauczajcie o rzeczach naszej wiary, przekonujcie ich, aby poprosili o chrzest. Jeżeli proszą o to prawdziwie, udzielajcie im chrztu, stawiając wyżej wspomniane wymagania [co do znajomości katechizmu]. W przypadku chrztów dzieci i dorosłych podczas tych wizyt, należy ich zapisać, według stosownych w tym względzie zaleceń” (rozd. 13).

5. Cartillas – stosowanie języków autochtonicznych w ewangelizacji

Na obszarze jurysdykcyjnym bpa J. de Loaysa pojawił się dosyć wcześnie problem z tzw. cartillas, czyli nieautoryzowanymi pomocami katechetyczno-homiletycznymi. Biskup nakazał w instrukcji zebranie wszystkich owych cartillas, które powinny być sprawdzone przez biegłych teologów i znawców języków indiańskich. Jednocześnie zalecił, aby posługiwać się raczej językiem hiszpańskim. Należy tutaj podkreślić, że języki indiańskie, w tym język keczua (język urzędowy imperium inkaskiego) nie były zakazane w ewangelizacji. Chodziło jedynie o czystość (ujednoczenie i poprawność) nauczanych prawd wiary.

Cartillas były zazwyczaj anonimowymi manuskryptami ręcznie przepisywanymi, co prowadziło do licznych (nieświadomie powielanych) błędów. Zawierały one dodatkowo sporo nieścisłości, które bp J. de Loaysa chciał wyrugować. Dlatego uwaga wstępna w rozdziale 5 dotyczy zachowania czujności i zaradzeniu temu wszystkiemu, co mogłoby przyczynić się do wprowadzenia zamętu: „wszędzie tam, gdzie zaczyna się głosić Ewangelię i naszą świętą wiarę katolicką, konieczne jest zachowanie czujności, aby w porę zapobiec i zaradzić temu wszystkiemu, co mogłoby być jakimś błędem. Początkowo może się coś wydawać mało istotne, ale bez wcześniejszego zapobieżenia może przynieść wielkie straty duchowe i wywołać zgorzenie. Jako że mieszkańcy tych ziem są ludźmi mało pojętnymi [...], przypadkowo mogliby pomyśleć, że w sprawach naszej wiary jest wiele zmienności, albo że się ich naucza nowinek” (rozdz. 5). Po tym wstępnym wyjaśnieniu, następuje przedstawienie kontrowersyjnych kwestii odnośnie do cartillas: „dowiedzieliśmy się, że kierowani świętym i pobożnym zapałem, przygotowano cartillas w językach Indian, zawierające podstawy naszej wiary. Nie jesteśmy pewni, czy owe cartillas zawierają poprawne tłumaczenia z łaciny albo hiszpańskiego. Dlatego chcąc uniknąć wyżej wymienionych dylematów i aby służyć naszemu Bogu i mieć czyste sumienie w tak ważnym temacie, nakazujemy pod karą ekskomuniki, aby wszyscy, którzy do tej pory zajmowali się katechizacją Indian, i w przyszłości będą do tego zadania przeznaczeni, w mieście Limie i naszej archidiecezji, nauczali Indian w sposób tradycyjny, posługując się językiem łacińskim albo hiszpańskim, mając za punkt odniesienia treści z cartillas wydrukowane w Hiszpanii. Nie używajcie cartillas w języku Indian tak długo, aż nie zostaną one sprawdzone przez ich autorów i inne osoby, które znają ten język. Wszystkie cartillas należy ujednoczyć (zredukować) do jednej. Pomimo wielości colloquios i kazań, jakie zostały opracowane w językach indiańskich, w których jest mowa o stworzeniu i innych ważnych rzeczach, które są pomocne dla

Indian w poznawaniu naszego Boga, starajcie się, aby dzieci posługiwały się i znały nasz język, ponieważ dorośli uczą się go z wieloma trudnościami” (rozdz. 5). Ostatnie zdanie to ważne zalecenie odnośnie do problematyki języka w ewangelizacji. Jest tam mowa o sensowności w posługiwaniu się językiem hiszpańskim. Kryła się za tym podwójna korzyść: eliminowanie błędów i nieścisłości w katechizowaniu oraz nauka języka hiszpańskiego (urzędowego) przez samych Indian.

Wątek konieczności znajomości i posługiwania się przez księży językami indiańskimi pojawia się po raz kolejny w instrukcji w kontekście sakramentu pokuty. Stwierdza się, że księża pracujący wśród Indian powinni znać język, którym posługują się ich podopieczni, aby móc godnie sprawować, np. sakrament pokuty: „Księża są zobowiązani do znajomości języka spowiadających się, a przynajmniej do ogólnego orientowania się w tym, co dotyczy grzechów Indian i aby móc zadawać im pytania. Należy im przypominać o obowiązku spowiadania się w okresie wyznaczonym przez Kościół, natomiast księży zobowiązujemy w sumieniu do tego, aby nauczyli się języka, przynajmniej na tyle, aby móc spowiadać. W przypadku nieznamości języka należy Indian odesłać do Limy albo do najbliższego miasta, aby się tam wypowiedali. Albo też, co zależy od waszej sumień, można zaprosić księdza znającego język, aby Indian wypowiadał” (rozdz. 11). Na uwagę zasługuje wskazówka, aby ksiądz, który nie zna miejscowego języka, nakłonił Indian do spowiedzi u innego księdza mieszkającego w sąsiedztwie albo u kapłana – zaproszonego przez niego samego – we własnej doktrynie.

W instrukcji wymieniono liczne obowiązki *doctrineros* oraz warunki związane z udzielaniem i przyjmowaniem tego sakramentu: „jeżeli chodzi o sakrament pokuty, zobowiązujemy księży, którzy zajmują się katechizowaniem w wioskach zamieszkałych przez Indian, a zarazem księży w miejscowościach zamieszkałych przez chrześcijan, aby wyjaśniali znaczenie tego sakramentu, dzięki któremu odpuszczane są grzechy i otrzymuje się łaskę rozgrzeszenia, która jest potrzebna dla naszego zbawienia. Na mocy przykazania jesteśmy zobowiązani do spowiadania się raz w roku w okresie wielkiego postu. Należy Indianom wyjaśnić, że wyznanie grzechów jest objęte tajemnicą spowiedzi, tak, aby się nie bali wyznawać swoich grzechów, tym bardziej że Bóg ustanowił ten sakrament, aby dzięki mocy tego sakramentu pojednać nas ze sobą i okazać nam swoją miłość i łaskę, wiedząc, że jesteśmy skłonni do grzechu. Należy też im powiedzieć, że powinni się wypowiedzieć w przypadku choroby albo przyjmowania innych sakramentów” (rozdz. 11).

6. Warunki udzielania sakramentu chrztu świętego

W instrukcji tej nie mogło zabraknąć kwestii związanej z sakramentem chrztu świętego. Doświadczenie ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej wskazywało, że wprowadzenie sakramentu inicjacji chrześcijańskiej będzie się wiązało z licznymi problemami. Chodziło o różnorodne aspekty na płaszczyźnie teologiczno-pastoralnej. Obligatoryjność tego sakramentu, co bezpośrednio łączyło się z takimi kwestiami, jak wolność człowieka i (nie)możliwość jej pogwałcenia, czyli dobrowolność jego przyjęcia, czy też prawo odmowy i rezygnacja z przyjęcia sakramentu chrztu. Problemy te nawarstwiały się w Kościele od kilku wieków, ale w kontekście konkwisty nawracania Indian (w ramach patronatu królewskiego) dyskusja w odniesieniu do tych kwestii nabrała na sile.

Jednoznacznie zatem wskazywano w instrukcji na to, że nikt nie może być przymuszany do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, a osoby niewierzące można jedynie „namawiać” do jej przyjęcia. Wymagano, aby przed udzieleniem chrztu upewnić się, czy przez dorosłych sakrament ten jest przyjmowany dobrowolnie. Natomiast w przypadku małych dzieci z rodzin niechrześcijańskich należało się upewnić, czy wyrażają na to zgodę ich rodzice albo opiekunowie: „zgodnie z nauczaniem naszego Mistrza i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, nikt nie może być zmuszony do przyjęcia naszej świętej wiary katolickiej, lecz nakłoniony i przyciągnięty prawdą ewangelii oraz prawem łaski i [jej] wolnością, jak również nagrodą życia wiecznego. Sakrament chrztu jest bramą i wejściem dla wszystkich innych sakramentów Kościoła katolickiego. Jesteśmy poinformowani, że niektórzy lekkomyślnie (nierozważnie) chrzczą dorosłych Indian, bez wcześniejszego upewnienia się, czy proszą o chrzest dobrowolnie, czy też ze strachu albo, aby przypodobać się swoim panom. Podobnie z niemowlętami i małymi dziećmi, bez upewnienia się, czy ich rodzice tego sobie życzą. Prowadzi to do lekceważenia sakramentu chrztu oraz naszej świętej wiary, kiedy powracają do swoich rytuałów i ceremonii. Chcąc zaradzić powyższemu problemom, nakazujemy wszystkim księżom i zakonnikom oraz innym chrześcijanom, aby nikt nie udzielał sakramentu chrztu dzieciom i młodzianom, którzy nie osiągnęli jeszcze dojrzałości, bez wiedzy ich [naturalnych] rodziców, jeżeli takich mają albo osób, które zastępują ich rodziców i się nimi opiekują i rozumieją, jakie powinności przyjmuje ochrzczone dziecko albo osoba dorosła. Lecz kiedy rodzice czy opiekunowie są chrześcijanami, można udzielić chrztu tak, jak w przypadku dzieci innych chrześcijan” (rozd. 6).

Innym problematycznym aspektem związanym z udzielaniem chrztu było określenie czasu koniecznego do przygotowania się na przyjęcie tego sakramentu oraz przedłożenie zakresu wiadomości katechetycznych, jakie kandydat

powinien opanować. Odnośnie do dorastających dzieci zostało powiedziane: „w przypadku wieku ośmiu lat i wzwyż, nakazujemy aby nie udzielać chrztu, jeżeli nie potrafią uczynić znaku krzyża, credo, Ojcie nasz, Ave Maria oraz przykazań” (rozdz. 6). W odniesieniu zaś do osób starszych: „w przypadku, kiedy osoba dorosła prosi o chrzest, nakazujemy, aby najpierw przynajmniej przez miesiąc była pouczana w sprawach naszej świętej wiary katolickiej oraz poznaniu naszego Boga. Powinna umieć uczynić znak krzyża i przeżegnać się oraz znać credo, Ojcie nasz, Ave Maria i przykazania” (rozdz. 7). Ciekawe jest spostrzeżenie, odnośnie do osób, które mają poważne trudności w przyswojeniu sobie prawd wiary chrześcijańskiej: „w przypadku, kiedy ktoś z powodu swojego prostactwa nie może się tego [prawd wiary i modlitw] nauczyć, powinien co najmniej zrozumieć, w co powinien wierzyć oraz co Bóg nakazuje, czyli znać modlitwę Ojcie nasz, Ave Maria” (rozdz. 7).

Dodatkowe zalecenia odnoszą się do księży, aby udzielali tego sakramentu zawsze w sposób uroczysty, z użyciem olejów świętych, które powinni mieć zawsze przy sobie: „udzielacie chrztu w kościele, w sposób uroczysty, z użyciem oleju i krzyżma. [...] Nakazujemy wszystkim księżom zajmującym się katechizacją Indian, aby zawsze mieli przy sobie olej i krzyżmo, tak aby osoby otrzymujące chrzest oraz inni Indianie zrozumieli doniosłość tego sakramentu” (rozdz. 7). W tym kontekście znajduje się jeszcze przypomnienie innego obowiązku, który nie zawsze był przez doctrineros przestrzegany: „osoby przez was ochrzczone, należy zapisać w księdze chrztów, podając dzień i rok, wioskę i grupę [etniczną] oraz nazwisko kacyka i rodziców chrzestnych. Osoba udzielająca chrztu ma obowiązek złożenia swojego podpisu” (rozdz. 7).

7. Regulacje dotyczące sakramentu małżeństwa

Osobny rozdział został poświęcony kwestiom związanym z zawieraniem sakramentu małżeństwa. W instrukcji zalecono, aby jasno wyjaśnić, czym jest oraz jakie są warunki i konsekwencje zawarcia sakramentu małżeństwa: „aby uniknąć błędów przy zawieraniu sakramentu małżeństwa zalecamy: w przypadku, kiedy jakiś Indianin lub Indianka, będąc chrześcijanami, albo dopiero co ochrzczeni, chcą zawrzeć ślub, wyjaśnijcie im znaczenie tego sakramentu, znaczenie łaski, jaką przez ten sakrament otrzymają oraz obowiązek, jaki niesie ze sobą życie małżeńskie męża względem żony i żony względem męża, zachowując wzajemnie wierność małżeńską. Należy sprawdzić, czy obydwójce są chrześcijanami i są pouczeni w sprawach naszej wiary, jak to zostało wyżej powiedziane oraz czy Indianin i Indianka chcą zawrzeć w ten sposób małżeństwo”.

Jednym z większych problemów, z jakimi musieli się zmierzyć ewangelizatorzy była kwestia tradycyjnego wśród Indian wielożeństwa oraz brak zrozumienia dla tzw. wierności małżeńskiej. Zalecano zatem, aby doctriberos podjęli studia dotyczące sposobów zawierania tradycyjnych małżeństw przez Indian. Owo zalecenie sprowadzało się do takiego rozeznania sytuacji, aby móc stwierdzić, czy w indiańskich tradycjach istnieje jakaś wyraźna forma zawierania małżeństwa oraz czy istnieją specjalne formuły wypowiedane z tej okazji. Występowanie takich praktyk pozwalałoby interpretować zawarte w ten sposób małżeństwa jako zawarte według prawa naturalnego: „jako że w ich niewierności mieli wiele kobiet, sprawdzajcie z wielkim taktem, czy mają zwyczaj, wypowiedania jakiś słów albo praktykowania jakiś ceremonii, kiedy biorą Indianki za żony, co wystarczyłoby, aby uznać ich małżeństwo według prawa naturalnego. [...] W takim przypadku mogą zawrzeć związek małżeński z pierwszą ze swoich kobiet, jeżeli nie są krewnymi ani powinowatymi pierwszego ani drugiego stopnia. W przypadku, kiedy nie można ustalić występowania takich słów i wzorców, które by świadczyły o zawartym już małżeństwie, mężczyzna ma prawo wybrać sobie nową kobietę...” (rozd. 8).

W instrukcji przy udzielaniu sakramentu małżeństwa zalecano również, w odniesieniu do stopnia pokrewieństwa, wcześniejsze zapowiedzi oraz wskazywano miejsce udzielania tego sakramentu i podkreślano zachowywanie praw kościelnych. Jak w przypadku innych sakramentów, również tego sakramentu należało udzielać tylko w kościele i w sposób uroczysty, aby podkreślić tym samym jego ważność w życiu chrześcijanina. A zatem małżonkowie „nie mogą być krewnymi pierwszego ani drugiego stopnia. [...] Udzielajcie ślubu po zapowiedziach, w sposób uroczysty i w kościele, a nie w innym miejscu, przestrzegając tego, co jest w zwyczaju Kościoła, i jak Kościół naucza” (rozd. 8).

W instrukcji oprócz omówienia sakramentu chrztu, pokuty i małżeństwa, sakrament bierzmowania został tylko odnotowany pobieżnie: „przypominajcie o konieczności przyjęcia sakramentu bierzmowania, aby posłali swoje dzieci do miasta [Limy] albo do najbliższego miejsca, gdzie przebywa biskup, który może im udzielić tego sakramentu” (rozd. 12).

8. Zalecenia dotyczące postu i dni świątecznych

W instrukcji nie zabrakło omówienia kwestii związanych z praktykami postnymi oraz bliższego określenia okoliczności dotyczących wstrzemięźliwości w spożywaniu pokarmów. Na mocy specjalnych zezwoleń papieża Pawła III, Indianie jako nowi chrześcijanie byli zwolnieni z obowiązku przestrzegania wszystkich dni postnych oraz form zachowania postu: „odnośnie praktyk post-

nych i powstrzymywania się [Indian] od spożywania mięsa, sera, mleka, jaj i masła, według zaleceń ojca świętego Pawła III, wskazujemy, że [Indianie] mają obowiązek przestrzegania postu tylko w przeddzień [w wigilię] Bożego Narodzenia i Zmartwychwstania naszego Zbawiciela oraz w piątki Wielkiego Postu. W pozostałe dni, które w tradycji Kościoła są dniami postu, Indianie mogą pościć według swojego uznania, ale należy im wyjaśnić, że chrześcijanie poszczą cały Wielki Post oraz w wyżej wymienione dni. Udzielajcie Indianom rad, aby pościli w niektóre dni, okazując w ten sposób szacunek dla okresu Wielkiego Postu oraz innych ważnych świąt, jak na przykład Wniebowzięcie NMP. [...] Wyjaśnijcie Indianom, że jako nowo nawróceni na wiarę chrześcijańską i nieposiadający aż tyle jedzenia jak [inni] chrześcijanie, pozwala się im jeść mięso i jaja, ser itd. w pozostałe dni Wielkiego Postu...” (rozd. 9).

Istotnym elementem życia chrześcijańskiego są święta, a ich przestrzeganie jest określone jako obowiązek. W instrukcji zawarto wykaz kilkunastu świąt, jakie Indianie mieli obowiązek przestrzegać, a zarazem zalecono *doctrineros*, aby wyjaśniali Indianom cel i sens obchodzonych dni świątecznych: „odnośnie do dni świątecznych, które [Indianie] mają obowiązek zachować, zalecamy, aby na razie przestrzegali następujących: wszystkie niedziele roku, Boże Narodzenie i Ofiarowanie Pańskie, Trzech Króli, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha Świętego, Boże Ciało, Narodziny NMP, Zwiastowanie, Oczyszczenie Maryi, Wniebowzięcie, święto apostołów Piotra i Pawła oraz inne święta. Kiedy się owe dni zbliżają, należy Indianom wyjaśnić, w jaki sposób chrześcijanie je obchodzą oraz że w tych dniach są zwolnieni z prac, do jakich są zobowiązani względem swoich panów oraz powinni się powstrzymać od prac na swoich polach, które uprawiają na swoje utrzymanie i potrzeby. Należy im wytłumaczyć, że dni świąteczne nie są ustanowione po to, aby się gromadzić w celu upijania się i praktykowania innych rozwiązłości, ale aby chwalić Boga i odpocząć od prac, które wykonują cały tydzień” (rozd. 10).

Podsumowanie

Instrukcja bpa J. Loaysa z roku 1545 była pierwszym oficjalnym dokumentem kościelnym, w którym omówiono oraz przedstawiono regulacje odnoszące się do kwestii działalności misyjno-ewangelizacyjnej Kościoła świata andyjskiego. Nie była pomyślana jako traktat teologiczny, ale przede wszystkim jako zbiór konkretnych wskazówek i zaleceń, jakimi mieli się kierować ewangelizatorzy w pracy z andyjskimi Indianami. Tym samym instrukcja ta

wpłynęła na kształtowanie się ówczesnej świadomości ewangelizacyjnej. Na uwagę zasługują niektóre ze wskazań, jak chociażby to odnoszące się do poszanowania wolności sumienia Indian. Poprzez włączenie tejże instrukcji w dekrety pierwszego synodu w Limie (1551–1552), zalecenia zawarte w instrukcji weszły na stałe do tradycji Kościoła łatynoskiego.

EVANGELIZING DIMENSION „INSTRUCCIÓN DE LA ORDEN QUE SE HA DE TENER EN LA DOCTRINA DE LOS NATURALES” FROM THE YEAR 1545, BY BISHOP JERÓNIMO DE LOAYSA FROM LIMA

(SUMMARY)

Over a dozen years since the beginning of evangelization of Andean world, in year 1545 the first bishop of Lima Jeronimo de Loaysa issued *Instruccion de la orden que se de tener en la doctrina de los naturales*. In this document he presented his notion about the ways and methods how to evangelize autochthons. This instruction was addressed to all missionaries who were involved in evangelizing Indians. In eighteen chapters of this instruction were presented the following questions: problem of freedom in converting local Indians to Christianity, issue of administering of sacraments to Indians, the basic catechesis, importance of sacral buildings and legal regulations concern marriage arrangement, keeping fasts and celebrations of Church's feasts. Content of this document was placed in the final document of the First Synod of Lima from year 1552. Directives of bishop Loaysy from the year 1545 showed the directions and main concepts of evangelization of Indians in South America during the colonial period.

DIE EVANGELISIERENDE AUSPRÄGUNG VON „INSTRUCCIÓN DE LA ORDEN QUE SE HA DE TENER EN LA DOCTRINA DE LOS NATURALES” AUS DEM JAHR 1545, VON BISCHOF JERÓNIMO DE LOAYSA AUS LIMA

(ZUSAMMENFASSUNG)

Einige Jahre nach dem Beginn der Evangelisierung der andinen Welt, im Jahre 1545, der erste Bischof von Lima Jeronimo de Loaysa hat die *Instrucción de la Orden que se ha de tener en la doctrina de los naturales* herausgegeben. In diesem Dokument hat er seine Sichtweisen im Bezug auf die Art und Weise, wie auch Methoden der Indianer Bekehrung erklärt. In 18 Kapiteln von unterschiedlicher Größe, wurden Themen wie Freiheit, Respekt für die Umwandlung von Indianer zum Christentum, die Kriterien für die Gewährung der Indianer von den Sakramenten, die grundlegenden Inhalte der Katechese, die Bedeutung von religiösen Gebäuden oder die gesetzlichen Bestimmungen über die Ehe, die Einhaltung der Fasten und Feste der Kirche dargelegt. Der Inhalt dieses Dokuments wurde weitgehend ins Dokument der ersten Synode vom Lima aus dem Jahr 1552 übernommen. Die Empfehlungen vom Bischof Loaysa aus dem Jahr 1545 bestimmten also die Richtung und grundlegenden Annahmen der Indianer Evangelisierung in Südamerika während der Kolonialzeit.

Ks. Jerzy Kostorz
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

Zasada chrystocentryzmu w katechezie w świetle książki Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu, cz. I i II*

Słowa kluczowe: katecheza, Benedykt XVI, zasada chrystocentryzmu.

Key words: Catechesis, Benedict XVI, Principle of Christocentrism.

Schlüsselworte: Katechese, Benedikt XVI, christozentrisches Prinzip.

Przepowiadanie katechetyczne w jego szerokim ujęciu, oprócz celebracji sakramentów, należy do podstawowych i najważniejszych zadań Kościoła. Ma ono na celu przekaz treści wiary (doktryn i norm moralnych), które znajdują się u podstaw działalności ewangelizacyjnej i katechetycznej Kościoła. Za realizację przepowiadania katechetycznego odpowiedzialni są katecheci, duszpasterze, biskupi, papież i wierni świeccy. Cała działalność następcy Świętego Piotra na mocy misji otrzymanej od Chrystusa zmierza do ewangelizowania i katechizowania wszystkich ludzi dobrej woli oraz pełnego wprowadzania wiernych w życie Kościoła. We współczesnych czasach zadanie to nabiera szczególnego znaczenia, o czym pamiętają kolejni następcy świętego Piotra. Również obecny papież Benedykt XVI, uwzględniając fakt, że wiele osób żyje dziś tak, jakby Bóg nie istniał lub zadowala się powierzchowną religijnością, która nikomu nie daje możliwości poznania prawdy i odpowiedzi na pytania dotyczące wiary i moralności, wychodzi naprzeciw człowiekowi, wyjaśniając w swoim nauczaniu podstawowe prawdy wiary, stawiając w centrum osobę Jezusa Chrystusa, o czym zaświadcza m.in. dwie części książki *Jezus z Nazaretu* jego autorstwa. Taka tematyka jest istotna dla współczesnej katechezy, gdyż przypomina o podstawowej zasadzie chrystocentryzmu.

W niniejszym artykule podjęto próbę odczytania na nowo zasady chrystocentryzmu w katechezie w świetle I i II części książki Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu*. Główny problem będzie więc dotyczył charakterystyki wyżej wspomnianej zasady. Na problematykę składać się będą zatem zagadnienia związane z rozumieniem chrystocentryzmu. Inną, ważną kwestią będą odwołania do katechetycznych dokumentów Kościoła. Chodzi tu o ukazanie wartości chrystocentryzmu, które są obecne w wyżej wymienionych opracowaniach i mają pomóc twórcom nowych serii podręczników oraz katechetom w realizacji zasady chrystocentryzmu w szkolnej i parafialnej katechezie. W kontekście tych analiz warto przypomnieć, że Benedykt XVI podczas ogólnopolskiego spotkania z młodzieżą na Krakowskich Błoniach – 27 maja 2006 r. – wygłosił katechezę, w której postawił słuchaczom pytanie – co to znaczy „budować dom na skale?” i udzielił jasnej, konkretnej odpowiedzi, że „Budować na skale to przede wszystkim budować na Chrystusie i z Chrystusem”¹. Benedykt XVI zachęcał wtedy młodzież do tęsknoty za Chrystusem, który jest „fundamentem życia, [...] jest skałą na której warto oprzeć wszystko!”².

1. Chrystocentryzm jako zasada w katechezie

Katecheza, polegająca na systematycznym nauczaniu i wychowaniu w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych zmierza do przekazywania integralnego orędzia, w którym centralne miejsce zajmuje osoba Jezusa Chrystusa. Jedną z jej fundamentalnych norm postępowania dydaktyczno-wychowawczego, sprzyjającą realizacji założonych celów katechetycznych, jest zasada chrystocentryzmu. Podstawowe założenia tej zasady są wyprowadzane z celu katechezy definiowanego jako: „doprowadzenie [katechizowanych] nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet do głębokiej z Nim zażyłości”³ oraz udzielanie konkretnej pomocy w żywym, bezpośrednim i czynnym wyznawaniu wiary⁴. Właśnie chrystocentryczne określenie celu katechezy zakłada, że wszystkie inicjatywy katechetyczne podejmowane w szkole i w parafii mają dążyć do tego, by uczeń poznał Chrystusa, nawiązał z Nim osobową relację i dążył do głębokiej przyjaźni. W ten sposób uwydatniona zostaje centralna rola zasady chrystocentryzmu, w myśl której osoba Jezusa Chrystusa

¹ Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI skierowane do młodzieży podczas spotkania na Błoniach Krakowskich, 27 V 2006 r., w: Benedykt XVI, *Trwajcie mocni w wierze. Pielgrzymka do Polski 25–28 maja 2006*, Warszawa 2006, s. 71.

² Ibidem, s. 72.

³ CT 5; por. także DOK 80.

⁴ DOK 66.

stanowi centrum dziejów stworzenia i zbawienia oraz przepowiadania katechetycznego⁵. Z misji i posłannictwa Chrystusa wynika i do Niego prowadzi cała dydaktyczno-wychowawcza działalność Kościoła⁶. Oznacza to, że treścią katechezy jest osoba Jezusa Chrystusa⁷, którego uczniowie mają poznawać, kochać i naśladować, „aby żyć z Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię”. Z tak merytorycznie ukierunkowanej katechezy wynika podstawowy cel katechezy: prowadzenie uczestników (dzieci, młodzieży, dorosłych) do spotkania z Chrystusem i zjednoczenia z Nim, a nawet do głębokiej zażyłości i komunii z Jezusem Chrystusem⁸. W związku z tym do zadań katechety należy ukazywanie Chrystusa historycznego, uwielbionego i aktualizującego Boże Królestwo na ziemi, czyli przekazywanie całej prawdy o człowieczeństwie i bóstwie Chrystusa oraz o Jego zbawczych czynach i słowach⁹. Nie wystarczy bowiem sama świadomość ogólnego nastawienia chrystocentrycznego katechezy, lecz ważny jest przekaz wiedzy o tajemnicy Chrystusa we wszystkich jej aspektach¹⁰. Z zasady chrystocentryzmu wynika także obowiązek głoszenia orędzia ewangelicznego, które przepowiadał Jezus Chrystus¹¹. Oznacza to, że w katechezie należy przepowiadać „w sposób bardzo jasny radość i wymagania drogi Chrystusa”¹², ukazując Go jako przynoszącego orędzie prawdy i wolności. Również koncentrowanie tematów wokół Chrystusa i odnoszenie treści do Niego jako centrum historii zbawienia jest wyznacznikiem zasady chrystocentryzmu w katechezie. Wszystko to określa tematykę chrystologiczną, ukonkretnioną w procesie przekazywania wiedzy religijnej.

Pełne rozumienie zasady chrystocentryzmu w katechezie obejmuje także elementy wychowawcze i formacyjne. Wskazuje bowiem na potrzebę wzorowania się na Chrystusie jako Pierwszym Katechecie. Stąd też „każdy kto został powołany do »nauczania Chrystusa«, powinien [...] starać się przede wszystkim o tę »najwyższą wartość poznania Chrystusa«”¹³. Odkrywając osobę Jezusa Chrystusa i nawiązując z Nim głęboką przyjaźń, katecheta odnajduje w sobie żarliwość apostołską. Właśnie „z [...] przenikniętego miłością pozna-

⁵ P. Tomasiak, *Katecheza z Chrystusem. Wymóg chrystocentryzmu we współczesnej katechezie*, Roczniki Teologiczne Wydziału Papieskiego 3 (2003), s. 242.

⁶ DWCH 4. Zob. też więcej o tym np. w: J. Bagrowicz, *Chrystocentryzm eklezjalny w katechezie*, w: S. Kulpaczyński (red.), *Jezus Chrystus – centrum katechizacji*, Lublin 2000, s. 38n; S. Dziekoński, *Wychowanie w nauczaniu Kościoła od XIX w. do Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2000, s. 81n.

⁷ Por. DCG 39; CT 5-6; DOK 80, 98.

⁸ Por. CT 5.

⁹ CT 5-6, 9.

¹⁰ Ibidem, 5.

¹¹ Ibidem, 6.

¹² KKK, 1697.

¹³ Ibidem, 428.

nia Chrystusa rodzi się pragnienie głoszenia Go, »ewangelizowania« i prowadzenia innych do »tak« wiary w Jezusa Chrystusa»¹⁴. Katecheta, dogłębnie poznając osobę Zbawiciela i pogłębiając z Nim osobistą więź w sposób przekonujący potrafi angażować się w formację katechizowanych. Znajduje to wyraz w procesie ukazywania uczniom egzystencjalnego znaczenia wiary w obecność i działanie Chrystusa – Pośrednika i Zbawiciela. Chodzi tu nie tylko o ukazywanie katechizowanym dzieł zbawczych, ale również o ich wypełnianie się w życiu każdego ucznia. Katecheta w swojej pracy wychowawczej ma za zadanie pomagać uczniom w rozpoznawaniu wezwania Chrystusa do osobistej odpowiedzi i kształtowania własnej egzystencji w świetle Ewangelii¹⁵. Odkrywając osobę Jezusa Chrystusa, katechizowani mogą też lepiej poznawać własną tożsamość i powołanie¹⁶. Tak więc zarówno wierność orędziu Chrystusa, jak też ukazywanie Jego osoby, słów i czynów oraz doprowadzenie uczniów do spotkania i zjednoczenia z Nim świadczy o chrystocentrycznym ukierunkowaniu katechezy. Duże znaczenie ma tu także wiara, że Jezus Chrystus jest obecny w Słowie, liturgii, sakramentach, we wspólnocie Kościoła oraz przemawia i wzywa do pójścia za Nim poprzez życie zgodne z Jego nauką. Chrystocentrycznie ukierunkowana katecheza wypełnia więc nie tylko zadania dydaktyczne, ale także wychowawcze i wtajemniczenia we wspólnotę Kościoła. Ta ostatnia funkcja uwidacznia się w sposób szczególny w omawianiu dzieł Chrystusa w liturgii i w sakramentach oraz w kształtowaniu postaw liturgicznych poprzez udział w celebracjach liturgicznych i korzystaniu z sakramentów¹⁷.

Uogólniając, można stwierdzić, że zasada chrystocentryzmu wskazuje na osobę Jezusa Chrystusa – jako cel i treść katechezy. W istocie bowiem katecheza ma prowadzić uczniów do poznania i umiłowania Chrystusa. Całe też przepowiadanie katechetyczne, niezależnie od zastosowanych metod, powinno zmierzać do ukazywania z nowym dynamizmem osoby Jezusa Chrystusa jako człowieka, Syna Bożego i Zbawiciela oraz pomagać katechizowanym w interpretacji osobistych doświadczeń w świetle orędzia ewangelicznego. Aby było to możliwe potrzebne są odpowiednie opracowania teologiczne, które pomogą katechetom w interpretacji nauczania Kościoła na temat człowieczeństwa i bóstwa Jezusa Chrystusa oraz Jego cudów i dzieł zbawczych.

¹⁴ Ibidem, 429.

¹⁵ PDK 31, 73.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Zob. więcej o tym np. w: S. Łabendowicz, *Chrystocentryzm w katechezie*, Zeszyty Formacji Katechetów 1 (2008), s. 10–16; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 38–41.

2. Podstawowe wątki chrystologiczne w książce *Jezus z Nazaretu*

Analizując zasadę chrystocentryzmu w katechezie zawsze należy odnosić się do konkretnych opracowań, które nie tylko omawiają ją, ale również zawierają cenny materiał merytoryczny. Niejako ostatnim źródłem treści chrystologicznych są książki Benedykta XVI: *Jezus z Nazaretu*, część I i II¹⁸. Dotyczą one fundamentu wiary każdego chrześcijanina – osoby Jezusa Chrystusa. Zawierają opis kwestii, które wzbudzają liczne pytania wśród katechizowanych, a niekiedy nawet przyczyniają się do przeżywania wątpliwości religijnych i zafałszowanego postrzegania osoby Jezusa Chrystusa. Tym samym książki te są odpowiedzią na współczesny kryzys wiary. Papież Benedykt XVI kompetentnie i przekonująco ukazuje współczesnemu człowiekowi kim naprawdę był i jest Jezus Chrystus jako człowiek, Syn Boży i Zbawiciel. Stąd też zawarte w publikacjach cenne treści, niezbędne do poprawnego i rzetelnego przekazu wiadomości o osobie Jezusa Chrystusa i Jego dziele zbawienia. Benedykt XVI mówi o fundamentach katechezy integralnej, wiernej Bogu i człowiekowi, choć nie przedstawia wprost tej koncepcji katechezy i zasady chrystocentryzmu w katechezie. Jednak podjęte przez papieża kwestie odnoszą się przede wszystkim do treści istotnych dla chrystocentrycznie ukierunkowanego nauczania katechetycznego. Osoba Jezusa Chrystusa zostaje postawiona w centrum papieskich rozważań. Benedykt XVI z niezwykłą siłą ukazuje współczesnemu człowiekowi kim naprawdę był i jest Jezus Chrystus jako człowiek, Syn Boży i Zbawiciel w poszczególnych etapach historii zbawienia. Papież, jak sam zaznacza, nie pisze dzieła życia Jezusa, lecz zmierza do ukazania postaci Jezusa Chrystusa i Jego orędzia.

2.1. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia (cz. I)

Chrystocentryzm pierwszej części książki Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu* ujawnia się już w samym tytule, jak również w podjętej tematyce i w strukturze. W *Przedmowie*, opatrzonej datą 30 września 2006 r., papież pisze, że książka

¹⁸ Pierwsza część *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia* ukazała się w języku polskim w kwietniu 2007 r. Została ona wydana nakładem Wydawnictwa M z Krakowa w 2007 r. Autorem przekładu jest Wiesław Szymona OP. Na okładce ukazano fragment dzieła Rafała „Przemienienie Pańskie”, obrazującego unoszącego się w niebiosach Jezusa w otoczeniu Mojżesza i Eliasza na błękitnym tle. Kontynuację pierwszej części stanowi druga część zatytułowana *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, którą opublikowano w marcu 2011 r. Autorem przekładu jest, podobnie jak części pierwszej, Wiesław Szymona OP. Druga część *Jezusa z Nazaretu* ukazała się nakładem Wydawnictwa JEDNOŚĆ z Kielc. Zob. J. Ratzinger – *Benedykt XVI, Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007; J. Ratzinger – *Benedykt XVI, Jezus z Nazaretu, cz. II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.

ta jest owocem jego „długiej wewnętrznej drogi”¹⁹ i „osobistego szukania »oblicza Pana« (zob. Ps 27,8)” (s. 14). Benedykt XVI, jak sam zaznacza, w analizach, które rozpoczyna od chrztu Jezusa w Jordanie, podejmuje próbę „ukazania Jezusa Ewangelii jako autentycznego Jezusa, jako »Jezusa historycznego« we właściwym znaczeniu tego określenia” (s. 13). Uważa, że „właśnie ten Jezus – Jezus Ewangelii – jest postacią dobrze osadzoną w historii i przekonującą. Jego ukrzyżowanie i oddziaływanie można zrozumieć tylko dlatego, że stało się coś niezwykłego: postać Jezusa i Jego słowa zdecydowanie przewyższyły przeciętne nadzieje i oczekiwania” (s. 13). Istotnym celem analiz Benedykta XVI, rozpoczynających się od chrztu Jezusa, jest „przedstawienie postaci i orędzia Jezusa w Jego działalności publicznej i przyczynienie się w ten sposób do umacniania żywej z Nim relacji” (s. 15). Stąd można stwierdzić, że zamierzenie to koresponduje z podstawowym celem katechezy ukierunkowanej chrystocentrycznie. Nie tylko bowiem analizowana problematyka, ale także dążenie do tego, by katechizowany odkrył osobę Jezusa Chrystusa jako znaczącą dla jego życia i nawiązał z Nim więź przyjaźni stanowi istotę zasady chrystocentryzmu w katechezie.

Chrystocentryzm pierwszej części *Jezusa z Nazaretu* ujawnia się również w zagadnieniach, jakie analizuje Benedykt XVI. We wstępie mamy „pierwsze spojrzenie na tajemnicę Jezusa” (s. 17 i następne). Papież słusznie przypomina o prorocत्वach, które wypełniły się w osobie Chrystusa i ukazuje Jego „synowską egzystencję” (s. 22) oraz „wspólnotę z Ojcem” (s. 22). Stąd wynika zadanie dla katechezy, na które pośrednio wskazuje też Benedykt XVI: ukazywanie katechizowanym prawdy zbawienia, że „uczeń, który chodzi za Jezusem, jest wraz z Nim włączany we wspólnotę z Bogiem” (s. 22). W rozdziale 1 *Chrzest Jezusa*, chrystocentryczny charakter ma ukazywanie Jezusa w relacji do „Mojżesza i Proroków” oraz akcentowanie wewnętrznej jedności Jego drogi od pierwszego momentu życia aż po Krzyż i Zmartwychwstanie (s. 23–34). Dla katechezy znaczące jest ukazanie powiązania chrztu Jezusa z solidarnością Zbawiciela z grzesznikami. Niemniej istotne są też wyjaśnienia sensu chrztu w Jordanie dla wiary współczesnego człowieka i dla chrztu, jakiego udziela Kościół (s. 33–34). W rozdziale 2, którego tematem jest kuszenie Jezusa, chrystocentryzm podkreślony jest przez ukazanie Chrystusa, który wchodzi w dramat ludzkiej egzystencji. Jezus doświadcza pokus, następnie je przewycięża,

¹⁹ Benedykt XVI pierwsze prace rozpoczął w czasie letniego urlopu w 2003 r., a w sierpniu 2004 r. papież nadał ostateczny kształt rozdziałom 1–4. Po wyborze na papieża 19 kwietnia 2005 r. „wykorzystywał wszystkie wolne chwile na pisanie kolejnych części książki”, co zaowocowało opublikowaniem 10 rozdziałów jako części pierwszej. Zob. J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. I, s. 5, 15 (w dalszej części artykułu odwołania do stron podano w tekście głównym).

unaoczniając ludziom sens walki wewnętrznej i właściwe rozumienie Królestwa Bożego (s. 35–50). Kontynuacją tej tematyki są zagadnienia podjęte w rozdziale 3, poświęconym Ewangelii o Królestwie Bożym. Papież najpierw opisuje samo rozumienie Królestwa w dziejach Kościoła, a następnie analizuje treść Jezusowego orędzia o Królestwie Niebieskim. Dla chrystocentrycznie ukierunkowanej katechezy cenne jest stwierdzenie, że „nowa bliskość królestwa, o której Jezus mówi i której głoszenie stanowi specyficzny moment Jego orędzia, to On sam. Przez Jego obecność i działanie Bóg, jako działający na zupełnie nowy sposób, tutaj i teraz wszedł w historię. [...] w Nim działa i króluje Bóg – króluje na sposób Boski, to znaczy bez uciekania się do pomocy władzy świeckiej: króluje przez miłość »aż do końca (J 13,1)«” (s. 62). Na tym właśnie opiera się całe przepowiadanie katechetyczne, na wszystkich etapach formacji religijnej w szkole i w parafii. W rozdziale 4, zatytułowanym *Kazanie na Górze* (s. 65–114), papież analizuje Błogosławieństwa i Torę Mesjasza, zwracając uwagę m.in. na sens poszczególnych błogosławieństw, spór o szabat, czwarte przykazanie w odniesieniu do rodziny, narodu i wspólnoty uczniów Jezusa. Papież ukazuje Jezusa jako profetycznego interpretatora Tory, który wskazuje na wielkość i godność oraz powołanie człowieka do zjednoczenia z Bogiem i budowania ładu społecznego (s. 113–114). Takie ujęcie osoby Jezusa Chrystusa jest znaczące dla katechezy, pozwala bowiem na łączenie wiary z życiem i dowartościowuje wymiar egzystencjalny chrześcijaństwa. Również w rozdziale 5, poświęconym *Modlitwie Pańskiej*, mamy cenne myśli ukierunkowujące chrystocentrycznie przepowiadanie katechetyczne. Papież interpretuje poszczególne prośby z modlitwy *Ojcze Nasz*, zwracając uwagę na konieczność trwania z Jezusem Chrystusem we wspólnocie. Tym samym Benedykt XVI dostarcza treści cennych – od strony merytorycznej – dla przepowiadania katechetycznego. Uzupełnia je o kolejne kwestie, w których zwraca uwagę na uczniów Jezusa (rozdział 6; s. 147–157), orędzie ewangeliczne zawarte w przypowieściach (rozdział 7; s. 159–186), Ewangelie Jana i opisane w niej symbole wody, krzewu winnego, wina, chleba, pasterza (rozdział 8; s. 187–239), wyznanie Piotra i Przemienienie (rozdział 9; s. 241–264). W rozdziale 10, zatytułowanym *Jezus mówi o sobie*, papież analizuje przymioty odnoszące się do Chrystusa: „Syn Człowieczy”, „Syn”, „Ja jestem” (s. 265–292). Trafnie Benedykt XVI stwierdza, że „ostatecznie za wszystkimi tymi obrazami jest to jedno: Jezus daje nam »życie«, dlatego, że daje nam Boga. Może Go dawać, ponieważ sam stanowi jedno z Bogiem. Ponieważ jest Synem” (s. 291). Prawda ta zawiera w sobie nie tylko aspekty treściowe, znaczące dla przepowiadania katechetycznego, ale również podmiotowe, związane z wewnętrzną, pełną dynamizmu obecnością Chrystusa – Nauczyciela w całym procesie kate-

chetycznym skierowanym do człowieka. Mając na uwadze inne kwestie związane z ową prawdą, jakie podjął Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu* część I, można zauważyć koncentryczne uporządkowanie poszczególnych tematów wokół misterium Chrystusa. Poza tym każda kwestia, którą analizuje papież, ujmowana jest nie tylko w aspekcie biblijnym, ale również historycznym i egzystencjalnym. Dzięki temu tajemnica Chrystusa zostaje ukazana w powiązaniu z obecnością Chrystusa w historii Kościoła, w dziejach świata i w życiu człowieka, co niewątpliwie ma znaczenie dla praktycznej realizacji zasady chrystocentryzmu w katechezie. Dostarcza katechetom materiału, który został zapisany – w formie ogólnej – w podstawie programowej oraz w programie katechezy szkolnej i parafialnej. Z kolei informacje bibliograficzne, zapisane na końcu książki, można wykorzystać w celu pogłębienia i umocnienia racjonalnych fundamentów własnej wiary oraz w procesie ukazywania uczniom prawdy, że Jezus Ewangelii i historii to ta sama postać. W praktyce katechetycznej kwestie chrystologiczne podjęte przez Benedykta XVI wymagają odpowiedniego przełożenia na język katechizowanych i wykorzystania poszczególnych treści w planowaniu jednostek tematycznych.

2.2. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania (cz. II)

Problemy chrystologiczne, istotne dla katechezy, są również podejmowane w drugiej części książki *Jezus z Nazaretu*. Papież rozważa kolejne etapy z życia Jezusa Chrystusa²⁰, takie jak: wjazd Jezusa do Jerozolimy i oczyszczenie świątyni (rozdział 1; s. 11–33), eschatologiczna mowa Jezusa (rozdział 2; s. 35–63), umycie nóg (rozdział 3; s. 65–87), modlitwa arcykapłańska Jezusa (rozdział 4; s. 89–114), Ostatnia Wieczerza (rozdział 5; 115–157), Getsemani (rozdział 6; s. 159–180), proces Jezusa (rozdział 7; s. 181–216), ukrzyżowanie Jezusa i złożenie do grobu (rozdział 8; s. 217–255), zmartwychwstanie Jezusa (rozdział 9; s. 257–294). Obok tych prawd wiary, które są zawarte w Składzie Apostolskim Benedykt XVI wyjaśnia również formułę wiary: „Wstąpił na niebiosy – siedzi po prawicy Ojca” (s. 295–310). Prowadząc swoje rozważania, papież zwraca uwagę na rzeczywistego Jezusa, obecnego w dziejach świata i człowieka, także współczesnego. Dąży do tego, aby jego refleksje, oparte na tekstach biblijnych oraz nauczaniu Kościoła i stwierdzeniach teologów, przyczyniły się do nawiązania przez czytelnika osobowej relacji z Synem Bożym. Tym samym papież potwierdza, że każde przepowiadanie katechetyczne powinno mieć na celu nie tylko przekaz wiedzy o Chrystusie, ale również dopro-

²⁰ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, s. 8n.

wadzenie uczniów do spotkania i osobistej relacji z Jezusem. Takie wnioski znajdują uzasadnienia także w stwierdzeniach Benedykta XVI, zapisanych w przedmowie. Papież zaznacza, że w swoich rozważaniach nie tylko chce ukazać Jezusa w świetle Ewangelii, lecz również pragnie pobudzić czytelnika do tego, by lektura książki zapoczątkowała spotkanie z Jezusem w Jego słowie i we wspólnocie Kościoła (s. 8–9). Przy tym Benedykt XVI dąży do utwierdzenia czytelnika w przekonaniu o historyczności postaci Jezusa. Ma to istotne znaczenie dla katechezy ukierunkowanej chrystocentrycznie. Stanowi doskonałą lekturę dla katechetów, którzy w ramach permanentnej formacji powinni wzbogacać swoją wiedzę teologiczną. Przypomina też, że w samym centrum przepowiadania katechetycznego zawsze powinna być osoba Chrystusa oraz aktualizacja Jego orędzia, tak, by adresaci katechezy mogli odnaleźć w Chrystusie odpowiedź na nurtujące ich pytania egzystencjalne. Również niektóre fragmenty książki można, po odpowiednim opracowaniu i wzbogaceniu o dodatkowe wyjaśnienia, wykorzystać do pracy z młodzieżą na lekcji religii czy podczas spotkań w parafii. Wszystkie bowiem prawdy rozważane przez Benedykta XVI mogą pomagać w ukazywaniu katechizowanemu, kim naprawdę był i jest Jezus Chrystus. Mogą też być pomocne w procesie uzasadniania młodym prawdy, dlaczego Jezus Chrystus powinien być centralną osobą w życiu chrześcijanina, ukierunkowującą postępowanie człowieka wierzącego. W pełni również harmonizują z potrzebą ukazywania młodzieży prawdy, że „Jezus nie przychodzi jako burzyciel, nie przybywa z mieczem rewolucjonisty. Przychodzi z darem uzdrawiania. Zwraca się do tych, którzy z powodu jakiejś ułomności spychani są na margines własnego życia i na margines społeczeństwa. Ukazuje Boga jako miłującego, a Jego potęgę – jako potęgę miłości” (s. 33). Ta prawda wymaga ciągłego przypominania i ukazywania jej w kontekście współczesnych problemów społecznych i politycznych.

Zanalizowane przez papieża w części II kwestie chrystologiczne dopełniają tematykę części pierwszej. Znajdujemy w nich wiele odniesień do modlitwy indywidualnej i celebracji eucharystycznej (s. 114, 156–157, 309–310) oraz do celebrowania Zmartwychwstania jako daru, w którym Pan błogosławi (s. 157). Stąd też korespondują z programem nauczania religii i katechezy parafialnej (głównie w gimnazjum i w szkołach ponadgimnazjalnych), w którym wiele uwagi poświęca się tekstom ze Starego i Nowego Testamentu na temat osoby Jezusa Chrystusa. Rozważania Benedykta XVI podjęte w II części książki *Jezus z Nazaretu* stanowią też doskonałą pomoc w podejmowaniu tematów drażliwych, dotyczących np. dialogu katolicko-żydowskiego. Papież wyjaśnia bowiem kim właściwie byli oskarżyciele Jezusa, którzy nalegali na wydanie na Niego wyroku śmierci (s. 200–201). Wskazuje też jaka jest prawda

o Bogu i człowieku, którą Jezus głosił i którą zaświadczył swoim życiem (s. 206 i następane). Benedykt XVI przypomina, że „W Jezusie ukazuje się człowiek jako taki. W Nim ukazuje się udrczenie wszystkich zbitych i sponiewieranych. [...] Odkąd Jezus pozwolił się bić, odtąd właśnie poranieni i bici są obrazem Boga, który zechciał za nas cierpieć” (s. 214).

W książce Benedykta XVI mamy również na nowo wyrażone świadectwo wiary w odkupieńczą obecność Jezusa Chrystusa żyjącego w swoim Kościele. Daje się zauważyć mocną wiarę papieża w to, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w Osobie Jezusa Chrystusa, który jest ten sam, wczoraj, dziś i na wieki. W świetle więc Chrystusa, papież pragnie przemówić do wszystkich katechetów i katechizowanych, aby dać odpowiedź na pytania stawiane przez współczesnego człowieka. W książce Benedykta XVI katecheci odnajdą wiele cennych wyjaśnień i odpowiedzi, tak niezbędnych w dyskusjach z młodzieżą. Daje się w nich zauważyć chrystocentryzm trynitarny: „przez Chrystusa do Ojca w Duchu Świętym” (por. DOK 99). W związku z tym katecheza odwołująca się do refleksji papieża ma ukazywać wewnętrzne życie Boga na podstawie zbawczych dzieł (od wjazdu do Jerozolimy po Zmartwychwstanie) na rzecz ludzkości.

Chrystocentryczne ukierunkowanie katechezy w świetle rozważań Benedykta XVI, zapisanych w książce *Jezus z Nazaretu*, część II, nie jest niczym innym jak postawieniem w centrum treści katechetycznych osoby Jezusa Chrystusa. Koresponduje zatem z dokumentami Kościoła, w których zwraca się uwagę na chrystocentryzm w katechezie²¹. Ponadto katecheza, jak wyżej zauważono, ma być przede wszystkim głoszeniem Jezusa Chrystusa – Zbawiciela i Pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Do jej podstawowych zadań należy wspieranie uczniów w poznawaniu Chrystusa i w nawiązywaniu z Nim osobowej więzi. Stąd też katecheta potrzebuje odpowiednich, pogłębianych w ramach permanentnej formacji, treści katechetycznych.

Zakończenie

Chrystocentryzm, jak wyżej zaznaczono, należy do podstawowych zasad określających cele, zadania i treści katechezy. Jego podstawowe rozumienie wyprowadzane jest z całej ekonomii zbawczej Bożego Objawienia. Stąd też zasada chrystocentryzmu wskazuje na elementy biblijne, historyczne, liturgiczne i egzystencjalne w ukierunkowaniu katechezy. Nie pozwala ograniczać

²¹ Por. DCG 39; CT 5-6, DOK 80, 98; PDK 73–74.

przepowiadania katechetycznego do realizacji konkretnego podręcznika. Przeciwnie wymaga aktualizacji orędzia ewangelicznego oraz odwołania do dokumentów katechetycznych, podstawy programowej i programów katechetycznych. Niemniej istotną rolę w poszukiwaniu źródeł treści chrystologicznych, zakorzenionych w Biblii jako depozycie wiary, stanowią opracowania teologiczne. Do nich należy zaliczyć część pierwszą i drugą książki *Jezus z Nazaretu*, autorstwa papieża Benedykta XVI. Z pewnością dzieło to może posłużyć do kształtowania „chrystokształtności” nie tylko u uczniów, ale również u samych katechetów. Papież dostarcza bowiem czytelnikom nie tylko gotowych odpowiedzi, uzasadnionych teologicznie i historycznie, lecz również inspiruje – poprzez stawianie pytań i poszukiwanie na nie odpowiedzi – do osobistej medytacji. W rozważaniach Benedykta XVI zawarte jest też wezwanie do zwiastowania osoby Chrystusa oraz Jego słów i dzieła zbawienia, niezależnie od zmieniających się uwarunkowań społeczno-kulturowych oraz od mentalności uczestników katechezy. Tak więc w refleksji chrystologicznej podjętej przez papieża rysuje się troska o przekaz integralnych treści i formację postaw chrześcijańskich. Osoba Jezusa Chrystusa jest ujmowana jako centrum dzieła zbawienia i przepowiadania Kościoła, a więc także katechezy. Opierając się na wiedzy o konkretnym, historycznym i zbawczym dziele dokonanym przez Chrystusa warto, by autorzy nowych serii podręczników katechetycznych korzystali z bogactwa treści teologicznych podanych przez Benedykta XVI. Nie można bowiem dobrze planować katechezy bez wyraźnego i czytelnego zorientowania chrystocentrycznego oraz bez aktualizacji treści chrystologicznych. Jasne ukazywanie osoby Jezusa Chrystusa wymaga także zaangażowania katechety w proces osobistego pogłębiania więzi z Chrystusem. Dopiero tak ukształtowany katecheta będzie zdolny do ukazywania uczniom – w sposób przekonujący, że „Pan jest obecny i przychodzi w odpowiednim czasie. [...]. Chrystus przebywający u Ojca nie jest daleko od [...] [człowieka]; to raczej [...] [człowiek jest] daleko od Niego; jednak droga łącząca [...] [człowieka] z nim jest zawsze otwarta. Nie jest to droga prowadząca w przestrzeni kosmiczno-geograficznej, lecz »droga prowadząca w przestrzeni« serca, droga przechodzenia od wymiaru zamykania się w sobie samym do nowego wymiaru Boskiej miłości, oganiającej cały świat” (cz. II, s. 303).

THE PRINCIPLE OF CHRISTOCENTRISM IN CATECHESIS
IN THE LIGHT OF BENEDICT'S XVI PUBLICATION
JESUS FROM NAZARETH PART I AND II

(SUMMARY)

Catechesis oriented towards christocentrism belongs to the basic and most crucial tasks of the Church. Its aim is not only transferring knowledge about Christ and his salvation but also supporting believers in establishing connection with Christ. It requires christocentric orientation in catechesis.

The aim of this article is an attempt to reread the principle of christocentrism in catechesis in the light of Benedict's XVI reflections gathered in I and II volume of his book *Jesus from Nazareth*. Firstly, the essential principle of christocentrism in catechesis will be shown. Next, the main issues connected with understanding of christocentrism in the above mentioned parts of the book *Jesus from Nazareth* by The Pope Benedict XVI and their usefulness will be described.

DER CHRISTOZENTRISMUS ALS PRINZIP DER KATECHESE IM LICHT
DER BÜCHER *JESUS VON NAZARETH*, VON PAPST BENEDIKT XVI

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die christozentrisch orientierte Katechese gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Kirche. Ihr Ziel ist nicht nur Vermittlung des Wissens über die Person Jesu Christi und sein Heil Werk, sondern auch eine Unterstützung der Katechisierten bei der Anknüpfung der Beziehungen mit Christus. Diese Aufgabe verlangt nach christozentrisch orientierte katechetische Verkündigung.

Das Ziel dieses Aufsatzes ist ein Versuch eine neue Ablesung des christozentrischen Prinzips in der Katechese im Licht der beiden Jesu-Bücher von Papst Benedikt XVI. Zuerst wird die Rolle des christozentrischen Prinzips in der Katechese dargestellt. Dann werden die Hauptideen, die mit dem Verständnis des christozentrischen Prinzips in den beiden Jesu-Bücher von Papst Benedikt XVI verbunden sind, und deren Verwendbarkeit in der gegenwärtigen Katechese, präsentiert.

O. Bogusław Kochaniewicz OP
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pojęcie pokoju we współczesnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Słowa kluczowe: pokój, dokumenty, *Magisterium Ecclesiae*, społeczeństwo, prawa człowieka.

Key words: Peace, Documents, *Magisterium Ecclesiae*, Society, Human Rights, Responsibility.

Schlüsselworte: Frieden, Dokumente, Lehramtes der Kirche, Gesellschaft, Menschenrechte, Verantwortung.

Wstęp

Idea pokoju w wypowiedziach *Magisterium Ecclesiae* pojawiła się dopiero w ubiegłym wieku. We wcześniejszych dokumentach Kościół podejmował głównie kwestię wojny sprawiedliwej. Zdając sobie sprawę z tragicznych konsekwencji II wojny światowej, z wyścigu zbrojeń oraz z napięcia, jakie niosła ze sobą zimna wojna pomiędzy dwoma militarnymi blokami, papieże zaczęli coraz częściej wypowiadać się o pokoju, wskazując na realne zagrożenia, podejmując jednocześnie inicjatywy, mające na celu rozładowanie napięć i zachowanie pokoju. Celem niniejszego studium będzie scharakteryzowanie chrześcijańskiego pojęcia pokoju, które pojawia się we współczesnych dokumentach *Magisterium Ecclesiae*.

1. Pojęcie pokoju według Jana XXIII

Promulgowana w roku 1963 encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* jest pierwszym dokumentem w całości poświęconym kwestii pokoju; co więcej,

jest pierwszą chrześcijańską syntezą koncepcji pokoju¹. U jej podstaw znajduje się augustyńska definicja pokoju, rozumianego jako *ordo*. W myśl tej koncepcji, warunkiem osiągnięcia pokoju na świecie jest zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga. Porządek ten obejmuje ład panujący we wszechświecie², harmonię w człowieku, we wnętrzu którego Stwórca odcisnął swoje prawo (nr 4–5; s. 831), jak również stosunki międzyludzkie (nr 6–7; s. 831). Postrzegane w tej perspektywie wszelkie zasady i normy regulujące relacje międzyludzkie znajdują swoje źródło, początek i sens w naturze ludzkiej, gdzie zapisał je Bóg (nr 6; s. 831).

Charakteryzując zasady regulujące stosunki międzyludzkie, Jan XXIII zwrócił uwagę, że u ich podstaw znajduje się natura człowieka, obdarzonego rozumem i wolną wolą, przez co staje się podmiotem praw i obowiązków (nr 9–10; s. 832). Ich powiązanie z naturą sprawia, że mają one charakter powszechny i nienaruszalny. Godność osoby ludzkiej ukazuje się jeszcze bardziej w świetle Objawienia. Człowiek został „odkupiony za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stał się mocą łaski Bożej dzieckiem i przyjacielem Boga, ustanowiony dziedzicem chwały wiecznej” (nr 10; s. 832). Wśród praw, wynikających z godności osoby ludzkiej, w encyklice zostały pokrótce omówione prawa do życia, do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, do oddawania Bogu czci, do wolnego wyboru stanu, prawo do zrzeszania się, do emigracji, do udziału w życiu publicznym (nr 11–27; s. 832–835).

Z prawami człowieka łączą się ściśle jego obowiązki, które mają swój początek, treść i obowiązującą moc w prawie naturalnym. Dlatego też – jak zauważa Jan XXIII – każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi, tzn. obowiązek uznania i poszanowania tego prawa (nr 30; s. 836).

Papież, podejmując analizę relacji pomiędzy władzą a obywatelami (nr 46–48; s. 840–841), podkreślił, że władza, pojmowana jako służba mająca na celu realizację dobra wspólnego społeczeństwa, pochodzi od Boga. Charakteryzując zakres władzy oraz jej zadania, uwypuklona została zasada dobra wspólnego, które odnosi się do całego człowieka, tzn. jego ciała, jak i ducha (nr 53; s. 842). Opisując stosunki międzynarodowe (nr 80–85; s. 848–849), papież zwrócił m.in. uwagę, że to samo prawo naturalne, będące podstawą relacji międzyludzkich winno być racją stosunków między państwami. Podkreślając rolę zasad moralnych, Jan XXIII zwrócił uwagę na aktualność prawdy

¹ J. Majka, *Koncepcja pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki Pacem in terris*, Colloquium Salutis 5 (1973), s. 81–88.

² Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 1, Znak 332–334 (1982), s. 830 (dalsze przywołania numerów i stron w tekście głównym artykułu).

(nr 86–90; s. 849–850), sprawiedliwości (nr 91–93; s. 850–851) i solidarności między narodami (nr 98; s. 852–853). Papież kończy swoją encyklikę następującymi słowami: „Uważamy zatem, że do najważniejszych zadań ludzi wielkodusznych należy zaprowadzenie – w oparciu o zasady prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności – nowego układu stosunków społecznych między poszczególnymi obywatelami, między obywatelami i ich państwami, między samymi państwami oraz między poszczególnymi ludźmi, rodzinami, zrzeszeniami i państwami z jednej strony a społecznością ogólnoludzką z drugiej. Nie ma zaiste szczytniejszego zadania nad wprowadzenie w ten sposób prawdziwego pokoju według ustanowionego przez Boga porządku” (nr 163; s. 867).

Konkludując można stwierdzić, na podstawie przytoczonego tekstu, że Jan XXIII przyjął statyczną koncepcję pokoju św. Augustyna, opartą na porządku wszechświata, którą ożywił, podkreślając jej aktualizację w oparciu o zasady prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności. Zatem pokój nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną, u której podstaw tkwi godność osoby ludzkiej oraz łączące się z nią ściśle prawo naturalne, które implikuje praktyczne zastosowanie w relacjach międzyludzkich wspomnianych czterech zasad.

2. Idea pokoju w konstytucji dogmatycznej *Gaudium et spes*

Rozdział piąty konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* został podzielony na dwie części: *Unikanie wojny* oraz *Potrzeba utworzenia wspólnoty międzynarodowej*. Wymienione tytuły wytyczają zakres podejmowanych kwestii odnoszących się do pokoju na świecie.

Według ojców soborowych, pokój to nie tylko stan braku wojny lub zachowania równowagi sił. Jest on skutkiem porządku (*ordo*), który Bóg powierzył społeczeństwu. Ponieważ pokój nie został dany raz na zawsze, dlatego powinien być nieustannie budowany³. Jednym z podstawowych zadań owego budowania wymieniono unikanie wojen. Ojcowie soborowi wyrazili zaniepokojenie rosnącym wyścigiem zbrojeń oraz możliwością wybuchu konfliktu nuklearnego. Dokument krytykuje wyścig zbrojeń, który nie jest bezpieczną drogą do utrzymania trwałego pokoju (nr 81; s. 944). Stan równowagi sił nigdy nie będzie prawdziwym i pewnym pokojem (nr 81; s. 943). Dlatego Sobór Watykański II zwrócił się do społeczności międzynarodowych z apelem o cał-

³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 78, Znak 332–334 (1982), s. 940–941.

kowity zakaz prowadzenia wojen. Ponadto potępił wojnę totalną, której celem było zniszczenie nie tylko całych miast, ale i większych połaci kraju (nr 80; s. 943).

W konstytucji *Gaudium et spes* zwraca się baczną uwagę na przyczyny konfliktów, proponując jednocześnie środki zaradcze, które należy przedsięwziąć dla ich zapobieżenia. Wśród głównych przyczyn konfliktów w świecie wymienione zostały: nierówność gospodarcza, żądza panowania, pogarda dla człowieka, pycha oraz egoistyczne namiętności (nr 83; s. 946). Stąd też konieczna jest współpraca organizacji międzynarodowych, służących sprawie pokoju. Chodzi zarówno o współpracę na płaszczyźnie gospodarczej, jak i społecznej (ochrona zdrowia, ubóstwo, wychowanie, praca, wyżywienie (nr 85; s. 947)). Jednocześnie – jak zaznaczono w dokumencie – pokoju nie osiągnie się bez poszanowania godności człowieka oraz bez zabezpieczenia dóbr poszczególnych ludzi (nr 78; s. 940).

3. Pokój w nauczaniu Pawła VI

Podstawą pokoju według Pawła VI jest, wynikający z prawa naturalnego, ład społeczny. Jest on odbiciem porządku, nadanego przez Stwórcę⁴. Elementem scalającym ów porządek jest dobro wspólne, mające na celu godność osoby ludzkiej i jej doskonalenie. Papież zwrócił uwagę na równość wszystkich ludzi, co implikuje sprawiedliwość. Jej siłą napędową winna być miłość, która broni przed niesprawiedliwością⁵.

W encyklice *Populorum progressio*, podobnie jak we wcześniejszych dokumentach Kościoła, zostaje wyjaśniona kwestia pokoju, którego nie można rozumieć tylko jako zaniechanie wojen bądź dążenie do uzyskania stanu równowagi sił. Pokój wypracowuje się dzień po dniu, zachowując ustanowiony przez Boga porządek, domagający się coraz to doskonalszej sprawiedliwości pomiędzy ludźmi⁶.

Dokonując analizy przemian zachodzących w świecie, Paweł VI dostrzegł zjawiska pozytywne, jak np. wzrost świadomości godności osoby ludzkiej, wzrost solidarności między narodami. Zwrócił także uwagę na zjawiska negatywne, których źródłem jest egoizm⁷. Dlatego też zaakcento-

⁴ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 8, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/paweł_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964.html#r0 (23 VI 2011).

⁵ J. Żytowiecki, *Błogosławieni pokój czyniący. Pokój w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2002, s. 44.

⁶ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 76, Znak 332–334 (1982), s. 984.

⁷ Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 44, Znak 332–334 (1982), s. 1011–1012.

wał wymiar moralny pokoju, utożsamiając go ze sprawiedliwością społeczną w świecie⁸.

Kolejną zasługą papieża jest ustanowienie 1 stycznia Światowym Dniem Pokoju⁹ oraz powołanie do życia papieskiej komisji *Iustitia et pax*¹⁰.

Warto podkreślić, że Paweł VI w swoim nauczaniu wielokrotnie zwracał się do władz międzynarodowych z apelem o utworzenie instytucji ogólnoświatowej, mającej na celu rozwiązywanie bieżących konfliktów¹¹, współpracę międzynarodową, gospodarczą i kulturalną oraz wychowanie społeczeństw do pokoju¹².

4. Kwestia pokoju w ujęciu Jana Pawła II

Przystępując do analizy pojęcia pokoju w wypowiedziach Jana Pawła II należy stwierdzić, że zadanie to przekracza ramy niniejszego artykułu, stąd zostanie tu tylko podkreślony jeden z najistotniejszych aspektów jego koncepcji, jakim jest ujęcie teologiczno-antropologiczne.

Według Jana Pawła II pokój jest darem Bożym, który łączy się ściśle z tajemnicą stworzenia. Odznaczające się ładem i harmonią stworzenie, Bóg poddał człowiekowi, aby zarządzał nim. Jednocześnie Stworzyciel wypisał we wnętrzu człowieka swoje prawo, aby w relacji z innymi ludźmi wyrażał szacunek. „Bóg nie jest tylko tym, który poddaje ludzkości całe stworzenie, aby nim zarządzała i zarazem rozwijała je solidarnie na użytek wszystkich ludzi, bez jakiegokolwiek dyskryminacji. On jest również tym, który wpisuje w sumienie człowieka prawa zobowiązujące go do poszanowania na wszelki sposób życia i osoby bliźniego, stworzonego jak on, na obraz i podobieństwo Boga”¹³.

Jan Paweł II zauważył, że pojęcie pokoju łączy się w Piśmie św. „z ideą dobrobytu, harmonii, szczęścia, bezpieczeństwa, zgody, ocalenia i sprawiedliwości, jako niezwykle dobro, które Bóg *Pan Pokoju* (2 Tes 3,16) już udziela i obiecuje dać w obfitości”¹⁴. Pomimo ludzkiej słabości i grzechu, Bóg nie opuszcza człowieka, i pośród ciemnych godzin dziejów, w tajemniczy sposób, pomaga mu w odzyskaniu utraconego pokoju. Daje mu „ko-

⁸ J. Żytowiecki, *Błogosławieni pokój czyniący*, s. 45.

⁹ Ibidem, s. 43.

¹⁰ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 5, Znak 332–334 (1982), s. 957.

¹¹ Paweł VI, *Przemówienie na forum ONZ*, Acta Apostolicae Sedis 65 (1973), s. 675.

¹² Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 34–42, Znak 332–334 (1982), s. 968–972.

¹³ Jan Paweł II, *Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju: Pokój – dar Boga powierzony ludziom*, nr 4, OsRomPol 24 (1981), nr 12, s. 3. Por. J. Żytowiecki, *Błogosławieni pokój czyniący*; J. Lewandowski, *Problematyka pokoju w nauczaniu Jana Pawła II*, *Teologia i człowiek* 5 (2005), s. 33–44.

¹⁴ Jan Paweł II, *Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju: Pokój – dar Boga powierzony ludziom*, nr 4, s. 3.

nieczne siły, aby mógł przewyciężyć niesprawiedliwe układy, wyzwolić się z ideologii przemocy”¹⁵.

Papież zwrócił uwagę na tajemnicę człowieka, a ściślej, jego serca. W ujęciu biblijnym pojęcie to jest najgłębszym pokładem osoby ludzkiej, określającym jego stosunek do dobra, do innych, do Boga. Nie chodzi tutaj o uczuciowość, ile raczej o „sumienie, o przekonania, sposób myślenia, którym się człowiek kieruje, jak również o namiętności, które nim rządzą”¹⁶. W tej perspektywie „serce” jawi się jako miejsce, w którym jest obecny pokój lub wojna. Brak pokoju wynika z wewnętrznego nieuporządkowania, z nieładu sumienia, które określa dobro lub zło według własnego wyboru. Przyczyną wewnętrznego nieuporządkowania mogą być również namiętności, które powodują, że ludzie pozwalają owładnąć się poczuciu wyższości rasowej i nienawiści do innych, a także zazdrości, pożądaniu cudzej ziemi bądź innych dóbr”¹⁷. Przyczyny nieładu serca mogą być natury filozoficzno-społecznej, jak np. manichejska wizja ludzkości, czyniąca walkę z innymi warunkiem postępu bądź manipulacje natury ideologicznej, które uciekają się do przemocy i wojny, zaślepiając jednocześnie ducha człowieka¹⁸.

Ponieważ pokój to nie tylko stan równowagi sił oraz braku wojen, lecz stan ludzkiego serca, dlatego warunkiem pokoju jest przemiana serca, czyli odzyskanie „jasnego widzenia i bezstronności, wolności ducha, poczucia sprawiedliwości, poszanowania praw człowieka, poczucia równości”¹⁹. Chodzi o rzeczywistą ocenę, dokonaną w prawdzie wobec instytucji, systemów, prowadzących do sytuacji bez wyjścia, uniemożliwiających dialog, zwiększających zagrożenie i niebezpieczeństwo. W owej krytycznej ocenie, która jest postawą nawrócenia poszczególnych osób, jak i całych narodów, dopatruje się papież podstawowego warunku pokoju. Postawa ta prowadzi do nowego serca, które winno odznaczać się sprawiedliwością, co implikuje porzucenie egoizmu oraz wyrażenie solidarności z krajami ubogimi. Kolejną cechą nowego serca jest miłość, która w dialogu między narodami zakłada wyrzeczenie się przemocy, zakłamania, nienawiści, uznanie godności drugiego człowieka²⁰.

Reasumując należy podkreślić, że teologiczno-antropologiczna wizja pokoju Jana Pawła II została oparta na pojęciu godności osoby ludzkiej i łączącej się z nią prawami człowieka. Występując na forum ONZ, papież powie-

¹⁵ Ibidem, nr. 5, s. 3.

¹⁶ Jan Paweł II, *Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju: Pokój rodzi się z nowego serca*, nr 2, OsRomPol 46 (1983), nr 10, s. 4.

¹⁷ Ibidem, s. 2.

¹⁸ Ibidem, s. 4.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, nr 3, s. 4.

dział: „Wszelka analiza musi koniecznie wychodzić z tych samych przesłanek, że mianowicie każdy byt ludzki posiada godność, która niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze w konkretnym kontekście społecznym i historycznym, nigdy nie może być umniejszana, okaleczana lub zniszczona, lecz przeciwnie, powinna być chroniona, jeśli się dąży rzeczywiście do umacniania pokoju”²¹.

5. Pokój według Katechizmu Kościoła Katolickiego

W trzeciej części Katechizmu Kościoła Katolickiego, zatytułowanej *Życie w Chrystusie*, w dziale poświęconym dziesięciu przykazaniom, omówione są m.in. kwestie: obrony pokoju²² oraz unikania wojen (nr 2307–2317; s. 523–525). Ukazane w kontekście przykazania „nie zabijaj”, są wykładnią do napiętnowania gniewu i nienawiści jako postaw przeciwnych miłości (nr 2302–2303; s. 522). Jednocześnie zostaje podkreślona godność osoby ludzkiej – „Nie da się osiągnąć pokoju bez ochrony dóbr osoby ludzkiej, swobodnej wymiany myśli między ludźmi, poszanowania godności osób i narodów, wytrwałego dążenia do braterstwa” (nr 2304; s. 522).

Katechizm wskazuje również na źródło pokoju, którym jest Chrystus, który przez krew przelaną na krzyżu, *w sobie zadawszy śmierć wrogości* (Ef 2,16), pojednał On ludzi z Bogiem, a swój Kościół ustanowił sakramentem jedności rodzaju ludzkiego i jego zjednoczenia z Bogiem” (nr 2305; s. 523).

Jednocześnie w Katechizmie podkreśla się nie tylko powszechny obowiązek każdego chrześcijanina do działania na rzecz unikania konfliktów (nr 2307; s. 523), lecz również prawo każdego narodu do obrony z użyciem siły militarnej; wymienione są również warunki wykorzystania wspomnianej siły (nr 2309; s. 523–524).

W Katechizmie odnajdujemy także odniesienia do problemu gromadzenia broni, bowiem wyścig zbrojeń nie zapewnia pokoju (nr 2315; s. 524–525). Co więcej, „nie tylko nie eliminuje przyczyn, ale może je jeszcze nasilić. Wydawanie ogromnych sum na produkcję ciągle nowych rodzajów broni uniemożliwia przyjscie z pomocą głodującej ludności” (nr 2315; s. 524–525). Wskazując na problem produkcji i handlu bronią, Kościół potępił doraźne, prywatne interesy oraz usprawiedliwianie przedsięwzięć, podsycających przemoc i konflikty między narodami (nr 2316; s. 525).

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do zgromadzenia ogólnego ONZ*, Nowy Jork, 2 X 1979, nr 12, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 29.

²² *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 2302–2306, Poznań 1994, s. 522–523.

Należy stwierdzić, że w Katechizmie kwestia pokoju została ukazana w podwójnej perspektywie, z jednej strony akcentowana jest godność osoby ludzkiej oraz dzieło Odkupienia dokonane przez Chrystusa, z drugiej zaś, ukazane jest zasadnicze stanowisko Kościoła na temat obrony pokoju oraz unikania konfliktów zbrojnych.

6. Współczesne zagrożenia pokoju według Benedykta XVI

Temat pokoju pojawia się również w orędziach papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju. Następca św. Piotra przedstawił tradycyjną naukę o pokoju, w której nie sposób nie zauważyć augustyńskiej idei powszechnej harmonii wszechświata. Tajemnica stworzenia jest jednym z uprzywilejowanych punktów odniesienia, która dostarcza papieżowi kolejnych, nowych argumentów w wykładzie chrześcijańskiej nauki o pokoju.

Benedykt XVI zaznaczył, że chociaż pokój jest przede wszystkim darem Boga, to jednak nie można go osiągnąć bez współdziałania ludzkiego wysiłku²³. „Trwały pokój ma swe źródło w uznaniu, że świat ostatecznie nie jest naszą własnością, lecz raczej horyzontem, w obrębie którego jesteśmy zaproszeni do uczestnictwa w miłości Bożej oraz współpracy w kierowaniu światem i historią pod Jego natchnieniem”²⁴. Wraz z tajemnicą Wcielenia pokój nabiera wymiaru osobowego. Prawdziwym pokojem jest Chrystus, który poprzez swoją mękę i krzyż odniósł zwycięstwo, postawił tamę przemocy, a wszystkich ludzi zjednoczył w swoim pokoju²⁵.

A. Pokój a godność osoby ludzkiej

W orędziu na 1 stycznia 2007 r. Benedykt XVI zwrócił uwagę na ścisłą zależność pomiędzy pokojem a godnością osoby ludzkiej²⁶. Komentując tekst Rdz 1,26, zauważył, że człowiek, stworzony na obraz Boży, ma osobową godność. Został powołany do odpowiedzi wyrażonej w postaci wiary i miłości.

²³ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania ze zwierzchnikami religijnymi Galilei*. „Pokój jest darem Boga i dziełem człowieka”, OsRomPol 315 (2009), nr 7–8, s. 41.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie w kościele parafialnym w Rhemes-Saint-Georges*, OsRomPol 286 (2006), nr 9–10, s. 27–28.

²⁶ Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju: Osoba ludzka sercem pokoju*, 1 I 2007, OsRomPol 290 (2007), nr 2, s. 4–7.

Dlatego papież, nawiązując do nauki swojego poprzednika stwierdził, że również pokój jest darem Bożym oraz zadaniem: „nie żyjemy w świecie irracjonalnym i pozbawionym sensu, ale istnieje w nim moralna logika, która rozjaśnia ludzką egzystencję i umożliwia dialog między ludźmi i narodami”²⁷. Chodzi o zbiór reguł postępowania indywidualnego i wzajemnych odniesień osób, opartych na zasadach sprawiedliwości i solidarności, który jest wypisany w sumieniach, „w których odzwierciedla się mądry zamysł Boga”²⁸. W tej perspektywie normy prawa naturalnego nie należy uważać za dyrektywy narzucone z zewnątrz i wymierzone w wolność człowieka. Uznanie prawa naturalnego stanowi podstawę do dialogu między wyznawcami różnych religii, stając się tym samym przesłanką do zaistnienia prawdziwego pokoju²⁹.

Ojciec święty, akcentując godność osoby ludzkiej, podkreślił wynikające stąd prawa do życia i do wolności religijnej. Człowiek, będąc obrazem Boga-Stworzyciela, nie może dysponować drugą osobą według własnego upodobania. Oznacza to, że władza nie może naruszać praw innych osób i ich godności, ponieważ pokój jest budowany na poszanowaniu praw wszystkich ludzi, w tym prawa do życia i wolności religijnej. Jednocześnie, aby zachować pokój, należy ustalić „jasne granice między tym, czym można, a tym, czym nie można dysponować”: w ten sposób uniknie się niedopuszczalnych ingerencji w dziedzictwo wartości, właściwych człowiekowi³⁰.

Papież zwrócił również uwagę na zagrożenie dla pokoju, wynikające z nierównego dostępu do podstawowych dóbr, takich jak woda, mieszkanie czy pożywienie oraz wynikające z nierówności pomiędzy mężczyzną a kobietą w egzekwowaniu fundamentalnych praw ludzkich. Uznanie zasadniczej równości ludzi, wynikającej ze wspólnej im transcendentnej godności, stanowi kolejny ważny element budowania pokoju³¹.

W zakończeniu swojego wystąpienia, papież zwrócił uwagę na zagrożenia, wynikające z redukcjonistycznych wizji człowieka. Tylko wtedy, kiedy prawa człowieka będą zakorzenione w obiektywnych wymogach natury, danej mu przez Stwórcę, będzie można wykazać słuszość przyznawanych mu praw, bez obawy, że zostaną zanegowane³².

²⁷ Ibidem, nr 3, s. 4.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, nr 4, s. 5.

³¹ Ibidem, nr 6, s. 5.

³² Ibidem, nr 11–12, s. 6–7.

B. Pokój a prawda

W kolejnym orędziu na Światowy Dzień Pokoju, Ojciec święty zwrócił uwagę na ścisłą zależność pomiędzy prawdą a pokojem³³. Odwołując się do tajemnicy stworzenia, stwierdził, że pokój jest owocem porządku ustanowionego przez Boga na ziemi. Stąd jako rezultat porządku, który został ustanowiony przez Boga, pokój ma w sobie wewnętrzną i niepokonaną prawdę. Pokój to owoc „porządku zaszczipionego społeczeństwu ludzkiemu przez jego Boskiego Założyciela”³⁴. Dlatego też człowiek, który pozwala, „aby oświecił go blask prawdy, niejako naturalnie wchodzi na drogę pokoju”³⁵. Jednocześnie pokój jest darem Bożym, który wymaga od człowieka odpowiedzialności³⁶.

Papież Benedykt wskazał na dwa zagrożenia pokoju, jakimi są nihilizm oraz religijny fundamentalizm. Obie postawy w błędny sposób odwołują się do prawdy³⁷. O ile nihilisci zaprzeczają istnieniu jakiegokolwiek prawdy, o tyle fundamentalisci roszczą sobie prawo do narzucania jej siłą. Postawy te łączy pogarda wobec człowieka i jego życia. W zagrożeniach tych dostrzec można błędnie budowany obraz Boga: nihilizm neguje istnienie i opatrnościową rolę Boga w historii, natomiast fundamentalizm zniekształca miłosierne oblicze Boga, zastępując Go bożkami stworzonymi według własnego wzoru. W tym kontekście, uznanie pełnej prawdy o Bogu jawi się jako pierwszy i konieczny warunek utrwalania prawdy o pokoju³⁸.

C. Pokój a ubóstwo

Kolejnym czynnikiem sprzyjającym konfliktom jest ubóstwo³⁹. Papież podkreślił, że dotyka ono nie tylko pewnych grup społecznych, lecz także rozciąga się na całe narody. Wynika ono z braku szacunku wobec transcendentnej godności człowieka⁴⁰. Konsekwencją takiej postawy jest m.in. brak szacunku dla godności kobiety, odmawianie małżonkom prawa do decydowa-

³³ Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju: Pokój w prawdzie*, 1 I 2006, OsRomPol 280 (2006), nr 2, s. 4.

³⁴ Ibidem, nr 3, s. 4.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, nr 4, s. 4.

³⁷ Ibidem, nr 10, s. 6.

³⁸ Ibidem, nr 11, s. 6.

³⁹ Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju: Zwalczenie ubóstwa drogą do pokoju*, nr 1, OsRomPol 309 (2009), nr 3, s. 3.

⁴⁰ Ibidem, nr 2, s. 3.

nia o liczbie potomstwa⁴¹, trudności w dostępie człowieka do pożywienia oraz towarzyszącym temu zjawiskom spekulacyjnym⁴².

Ojciec święty zauważył, że ubóstwo musi być rozwiązywane kompleksowo, zarówno na płaszczyźnie gospodarczej, ekonomicznej, jak i prawnej. Zapelował, aby wszystkie kraje miały takie same możliwości dostępu do światowego rynku, bez ich marginalizowania⁴³. Walka z ubóstwem domaga się również utworzenia nowych instytucji oraz skutecznych ram prawnych, wspierających tę walkę⁴⁴.

D. Pokój a wolność religijna

Kolejnym poważnym zagrożeniem dla pokoju jest brak wolności religijnej. Benedykt XVI zauważył, że „w niektórych regionach świata nie jest możliwe swobodne wyznawanie i wyrażanie własnej religii bez narażania się na ryzyko utraty życia i osobistej wolności. Z kolei w innych regionach występują bardziej [...] wyrafinowane formy uprzedzeń i oporu względem wierzących i symboli religijnych. Jak podkreślił Ojciec święty, w chwili obecnej chrześcijanie są „grupą religijną, która cierpi najczęściej prześladowań z powodu swojej wiary. Wielu z nich na co dzień spotyka się ze zniewagami i często żyje w lęku z powodu tego, że poszukują prawdy, wierzą w Jezusa Chrystusa i szczerze apelują o uznanie wolności religijnej”⁴⁵.

Papież przypomniał ścisłą więź prawa do wolności religijnej z godnością osoby ludzkiej. Godność ta opiera się na transcendentnej naturze człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Jeżeli osoba ludzka nie otwiera się na transcendencję, natomiast skupia się na samym sobie, nie potrafi znaleźć odpowiedzi na pytania o sens życia ani zdobyć trwałych wartości i zasad etycznych⁴⁶.

Transcendentną godność osoby, pojmowanej jako zdolność do wychodzenia poza granice własnej materialności i szukania prawdy, należy uznać za dobro powszechne, niezbędne do budowania społeczeństwa, mającego na celu realizację i pełnię człowieka⁴⁷. Odmawianie czy arbitralne ograniczanie wolności religijnej jest równoznaczne z kulturowaniem zawężonej wizji osoby

⁴¹ Ibidem, nr 3, s. 3–4.

⁴² Ibidem, nr 7, s. 5.

⁴³ Ibidem, nr 9, s. 6.

⁴⁴ Ibidem, nr 11, s. 6–7.

⁴⁵ Benedykt XVI, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju: Wolność religijna drogą do pokoju*, nr 1, OsRomPol 329 (2011), nr 1, s. 4.

⁴⁶ Ibidem, nr 2, s. 5.

⁴⁷ Ibidem.

ludzkiej, a w konsekwencji z tworzeniem społeczeństwa niesprawiedliwego, co uniemożliwia zaprowadzenie autentycznego i trwałego pokoju w całej rodzinie ludzkiej⁴⁸.

„Wolność religijna – jak każda wolność – bierze początek w sferze osobistej, lecz urzeczywistnia się w relacji z innymi”. Dlatego też „wolność bez relacji nie jest wolnością pełną”⁴⁹.

Wolności religijnej, a tym samym pokojowi, przeciwstawiają się fundamentalistyczna i laicka wizja człowieka. Jedna i druga absolutyzują zawężoną i niepełną definicję osoby ludzkiej, sprzyjając różnym formom integralizmu religijnego bądź też racjonalizmu. Dlatego też „społeczeństwo, które chce narzucić religię czy, przeciwnie, odrzucić ją drogą przemocy, jest niesprawiedliwe wobec człowieka i Boga, ale także względem samego siebie. Bóg wzywa do siebie ludzkość przez zamysł miłości, który obejmując całą osobę w jej wymiarze naturalnym i duchowym, wymaga, by nań odpowiedzieć w sposób wolny i odpowiedzialny, całym sercem i całym swoim jestestwem, indywidualnie i wspólnotowo”⁵⁰.

Ojciec święty zauważył, że religie w zglobalizowanym świecie mogą być ważnym elementem jedności i pokoju. Jednakże „ich wyznawcy, kierujący się swymi przekonaniem religijnymi i racjonalnie poszukujący wspólnego dobra, winni w sposób odpowiedzialny pełnić swoją misję. W rozmaitych kulturach religijnych odrzucić trzeba to wszystko, co godzi w godność mężczyzny i kobiety, natomiast utrzymywać to, co pozytywnie wpływa na współzycie obywatelskie”⁵¹.

Benedykt XVI, przeciwstawiając się redukcjonistycznym definicjom człowieka, eliminującym jego wymiar transcendentny, zauważył, że „świat potrzebuje Boga, ponieważ potrzebuje uniwersalnych i wspólnie podzielanych wartości etycznych i duchowych. Religia może wnieść cenny wkład w ich poszukiwanie, a w konsekwencji w budowanie ładu społecznego na poziomie narodowym i międzynarodowym”⁵². Pokój nie jest jedynie brakiem wojny, nie jest wyłącznie owocem dominacji zbrojnej bądź ekonomicznej, lecz jest rezultatem procesu oczyszczenia i uszlachetnienia wymiarów kulturalnego, moralnego i duchowego każdego człowieka i narodu, w którym godność człowieka jest w pełni szanowana⁵³.

⁴⁸ Ibidem, nr 1, s. 4.

⁴⁹ Ibidem, nr 6, s. 7.

⁵⁰ Ibidem, nr 8, s. 7.

⁵¹ Ibidem, nr 10, s. 8.

⁵² Ibidem, nr 15, s. 10.

⁵³ Ibidem.

Zakończenie

Analiza wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła pozwoliła zauważyć nie tylko wzrost zainteresowania kwestią pokoju, ale również znaczący rozwój refleksji teologicznej na ten temat. Chrześcijańska definicja pokoju zarysowana przez Jana XXIII nie ogranicza się jedynie do stanu braku konfliktów militarnych, lecz wypływa z tajemnicy stworzenia oraz płynącego z niej porządku wszechświata, który ma swoje źródło w Bogu. Papież Paweł VI upatrywał podstaw pokoju w ładzie społecznym. Elementem scalającym ów ład, porządek było dobro wspólne, którego celem jest godność osoby ludzkiej.

Jan Paweł II w refleksji na temat pokoju zwrócił uwagę na tajemnicę człowieka. Wskazał na jego serce jako na specyficzne miejsce panowania pokoju lub wojny. Podkreślił, że pokój, będąc darem Bożym dla człowieka, jest również powierzonym jemu zadaniem, za które ponosi on pełną odpowiedzialność.

Papież Benedykt XVI zaakcentował współczesne zagrożenia dla pokoju na świecie. Przeprowadził nie tylko dokładną analizę negatywnych zjawisk (ubóstwo, kryzys ekologiczny, wolność religijna), lecz również wskazał drogi ich rozwiązania, które mogą przyczynić się do budowania pokoju.

W omawianych w artykule przedłożeniach odnoszących się do kwestii, jaką jest pokój na świecie, odnajdujemy pogłębioną refleksję: od pokoju jako daru Bożego do pokoju jako zadania, za które człowiek jest odpowiedzialny; od statycznej definicji pokoju po definicję dynamiczną; od pokoju, który należy budować do pokoju, który „staje się”. Dla jego zachowania państwa oraz międzynarodowe instytucje winny dążyć do rozwiązywania problemów, negatywnych zjawisk, które sprawiają, że wielu ludzi nie może się cieszyć w pełni pokojem.

THE CONCEPT OF PEACE IN CONTEMPORARY DOCUMENTS OF THE MAGISTERIUM ECCLESIAE

(SUMMARY)

The article deals with the notion of peace in contemporary documents of the *Magisterium Ecclesiae*. The analysis shows a significant development of theological reflection on the subject. John XXIII didn't limit the Christian definition of peace to a lack of armed conflicts, but issues it from the mystery of creation. Paul VI ascribed the foundations of peace to social order (common good). John Paul II draws attention to the mystery of man (human heart as the place of peace) and presents peace as God's gift. Benedict XVI underscores contemporary threats to peace in the world (poverty, ecologic crisis, religious freedom) and indicates ways of resolving those problems. The presented panorama of statements reveals a deepening of reflection on the subject of peace: from

peace as God's gift to peace as a task for which man is responsible; from a static definition of peace to its dynamic one. The very important task have the international institutions, too. They should resolve problems that prevent many people from fully enjoying peace.

DAS KONZEPT DES FRIEDENS IN DER ZEITGENÖSSISCHEN DOKUMENTEN DES LEHRAMTES DER KIRCHE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im vorliegenden Artikel wird der Begriff des Friedens in den neue Dokumenten des Magisterium Ecclesiae besprochen. Die durchgeführten Untersuchungen zeigen die Entwicklung der theologischen Reflexionen über dieses Thema. Johannes XXIII. beschränkt nicht die christliche Definition des Friedens nur auf das Fehlen militärischer Konflikte, aber weist auf das Geheimnis der Schöpfung hin. Paul VI. sah die Quellen des Friedens in der gesellschaftlichen Ordnung (das gemeinsame Wohl). Johannes Paul II. unterstreicht das Geheimnis des Menschen (das menschliche Herz als Sitz des Friedens). Er betont, dass der Frieden ein Geschenk Gottes ist. Benedikt XVI. betont die Bedrohungen des Friedens in der modernen Welt (Armut, ökologische Krise, Freiheit der Religionen) und zeigt die Wege zur Lösung dieser Probleme. Das Spektrum von den Aussagen zeigt die Vertiefung der theologischen Reflexionen: vom Frieden als Geschenk Gottes zu einer Aufgabe des Menschen; von einer statischen zu einer dynamischen Definition des Friedens. Sehr wichtige Rolle haben auch die internationalen Institutionen, die den Frieden aufbewahren sollen.

Ks. Marek Kluz
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Życie i płodność. Moralne aspekty naturalnych metod planowania rodziny

Słowa kluczowe: planowanie rodziny, płodność, natura, regulacja urodzin, akt małżeński, Kościół.

Key words: Family Planning, Fertility, Nature, Birth Control, Conjugal Act, Church.

Schlüsselworte: Familienplanung, Fruchtbarkeit, Natur, Geburtenkontrolle, Geschlechtsakt, Kirche.

„Płodność jest niezbywalną cechą osoby ludzkiej, fundamentalną funkcją płciowości, cechą dojrzałości i elementem należącym do istoty życia. Płodność, jako cecha miłości małżeńskiej, określa obszar wielu wspólnych dokonań pary ludzkiej. W znaczeniu biologicznym oznacza możliwość poczęcia i zrodzenia potomstwa. Uwarunkowana jest anatomią i fizjologią układu płciowego mężczyzny i kobiety, w tym osiągniętą zdolnością wytwarzania przez gonady komórek rozrodczych, a także czynnikami wewnętrznymi obu organizmów wpływającymi na zapłodnienie, zagnieżdżenie oraz donoszenie i urodzenie dziecka. Procesy życiowe są więc mądrze regulowane przez samą naturę w jej rytmie biologicznym”¹.

W tajemnicy rodzącego się życia trzeba jednak widzieć to wszystko, co wykracza poza czysty fakt biologiczny. Pociąga to za sobą konsekwencje również na płaszczyźnie etyczno-moralnej: nie można traktować tego, co dotyczy powstawania życia ludzkiego, tak jakby chodziło tylko o czysty fakt biologiczny,

¹ Por. A. Dmowska, *Ocena wpływu sytuacji społeczno-demograficznej małżeństwa na wybór metod i środków regulacji poczęć*, *Życie i płodność* 2 (2008), s. 97.

który można poddawać manipulacjom. Na tym podstawowym fundamencie antropologicznym i moralnym opiera się nauczanie Kościoła o odpowiedzialnym rodzicielstwie, które w etyce małżeńskiej oznacza świadome podjęcie kierowania płodnością. Znajomość cielesności i rytmów płodności należy uznać za warunek konieczny odpowiedzialnego rodzicielstwa. Z tego wynika, że odpowiedzialne rodzicielstwo to ważny problem dla każdego małżeństwa i właściwe rozwiązanie w tym względzie można znaleźć w wyniku poznania samej natury. A poznaniu temu służą z pewnością metody naturalne, oparte na naturalnym przebiegu rytmu płodności, akceptowane i zalecane przez Kościół. Wokół naturalnych metod planowania rodziny wyrosło przez ostatnie lata wiele mitów. Najczęściej kojarzone są one z tzw. kalendarzykiem, który polega na wyliczaniu statystycznie możliwych dni płodnych i niepłodnych i jako taki cechuje się niezwykle małą skutecznością. Co więcej, przypomina raczej ruletkę niż metodę świadomego gospodarowania swoją płodnością. Tymczasem trzeba stwierdzić, że obecnie dzięki intensywnie prowadzonym pracom badawczym, udało się znacznie udoskonalić naturalne metody rozpoznawania płodności.

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie naturalnych metod planowania rodziny w aspekcie moralnym jako alternatywy do innych metod i środków szeroko rozpowszechnionych w dzisiejszym świecie, a które są zagrożeniem dla życia ludzkiego, więzi małżeńsko-rodzinnej i godności człowieka. Mimo wielu opracowań, które podejmują to zagadnienie kwestia przekazywania życia w zgodzie z naturą pozostaje ciągle tematem niewyczerpanym i otwartym. Obserwując współczesną rzeczywistość, można zauważyć aktualność i potrzebę ukazania rangi małżeństwa jako drogi realizacji powołania do przekazywania życia w zgodzie z naturą. W tej dziedzinie niezwykle ważnym zadaniem jest też ciągle uświadamianie potrzeby kierowania się w życiu nauką moralną Kościoła. „Człowiek bowiem – jak uczył papież Paweł VI – nie zdoła osiągnąć prawdziwego szczęścia, do którego tęskni całą swą istotą, inaczej, jak zachowując prawa wszczepione w jego naturę przez najwyższego Boga. Do tych praw powinien odnosić się w duchu mądrości i miłości”².

1. Pojęcie i zarys historyczny naturalnego planowania rodziny

Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) podaje następującą definicję naturalnych metod planowania rodziny: „Są to takie metody planowania lub unikania ciąży, które polegają na obserwacji objawów i oznak świadczących o fazie płodności lub niepłodności w cyklu miesięczkowym, bez podejmowa-

² Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae*, nr 31, Watykan 1968.

nia współżycia w okresie płodnym, jeśli ciąża nie jest planowana”³. Naturalne planowanie rodziny ma również inną nazwę: naturalne metody rozpoznawania płodności⁴. Można stosować je zamiennie, choć bardziej trafną nazwą jest – metody rozpoznawania płodności, ponieważ wyrażenie „planowanie rodziny” używane jest również przez organizacje, które dopuszczają stosowanie antykoncepcji, a nawet aborcję.

Metody naturalnego planowania rodziny były dobrze znane już w starożytnym Egipcie, Indiach i w Izraelu. Już ponad dwa tysiące lat temu przed narodzeniem Chrystusa ogólnie przyjmowano, że pierwsze 12–15 dni cyklu menstruacyjnego to dni płodne, ale wierzono że największa płodność przypada na okres od 12 do 15 dnia cyklu. Liczne potomstwo traktowano wówczas jako znak błogosławieństwa Jahwe.

Antonie van Leeuwenhoek, uczony holenderski z Delft, opisał w 1677 r. męskie plemniki⁵. Komórka jajowa odkryta zostało dopiero w 1826 r. przez uczonego Karla Ernesta von Baer, pochodzenia niemieckiego⁶. Te dwa odkrycia pozwoliły zrozumieć proces zapłodnienia, jednak nie wiedziano jeszcze nic o okresach płodności i niepłodności. Theodor van de Velde, holenderski ginekolog, odkrył i po raz pierwszy zapisał w 1905 r. dwufazowy przebieg temperatury w kobiecym cyklu, natomiast w 1927 r. podejrzewał, że ma on związek z jajczkowaniem czy rozwojem ciała żółtego⁷.

Do końca XIX w. nie istniała potrzeba ograniczania liczebności dzieci w rodzinie. Wysoka śmiertelność okołoporodowa, choroby zakaźne, częste wojny rozwiązywały problemy demograficzne. Długie karmienie piersią redukowało płodność kobiety. Koniec XIX w. przyniósł ogromne zmiany cywilizacyjne. Rewolucja przemysłowa pociągnęła za sobą pracę zawodową kobiet, a zatem ograniczenie karmienia naturalnego. Rozwój medycyny doprowadził do zmniejszenia umieralności dzieci. Sytuacja ta stworzyła potrzebę poszukiwania metod planowania rodziny.

Odkrycie, którego dokonali Ogino i Knauss w latach 1929–1930, pozwoliło na opracowanie metody zwanej obliczeniową, czyli tzw. kalendarzyka małżeńskiego, który dziś jest już metodą przestarzałą. Na podstawie tych teorii Nicolaus Smulders, neurolog holenderski, opracował metodę okresowej wstrzemięźliwości i opisał ją w książeczce wydanej w 1930 r. Nazwano ją metodą Ogino-

³ Cyt. za: W. Fijałkowski, *Ekologia rodziny. Ekologiczna Odnowa Prokreacji*, Kraków 2001, s. 27.

⁴ Ibidem, s. 31.

⁵ Por. H.M. Hart, *100 postaci, które miały największy wpływ na dzieje ludzkości*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 281–282.

⁶ Por. J. Zon, hasło: *Baer, Karl Ernst von*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 461–463.

⁷ Por. E. Wójcik, *Historia Naturalnego Planowania Rodziny*, Zeszyty Naukowe INER 1 (2002), s. 57.

-Knausa lub kalendarzykiem małżeńskim. Była to pierwsza naukowa metoda wyznaczania fazy płodności kobiety⁸.

Znajomość badań Theodora van de Velde pozwoliła holenderskiemu lekarzowi – położnikowi wydać książkę na temat metody termicznej. Był to Jan Gerhard Hendrik Holt. Dzięki niemu znana jest reguła trzech wyższych temperatur po sześciu niższych. W 1954 r. Gerhard Karl Döring wydał książkę o oznaczeniu dni płodnych i niepłodnych w cyklu kobiety, za pomocą pomiaru temperatury ciała. Dzięki niemu jest znana tzw. reguła Döringa⁹.

Dalszym postępowaniem w wyznaczaniu okresów płodnych były przeprowadzone w latach sześćdziesiątych w Australii badania małżeństwa Billingsów, którzy po raz pierwszy zastosowali obserwacje śluzu do oceny płodności. „John Billings, prof. neurologii w Melbourne zaczął zajmować się naturalnym planowaniem rodziny, kiedy dyrektor Instytutu Rodzin w Australii O. Catarinich zwrócił się do niego z pytaniem, dlaczego metoda Ogino-Knausa jest tak zawodna”¹⁰. Prof. John Billings początkowo łączył obserwacje śluzu szyjkowego i temperatury, ale wkrótce zdecydował się tylko na obserwację śluzu. Dzięki współpracy wielu kobiet wydał w 1971 r. swój pierwszy atlas na temat metody owulacyjnej, zwanej metodą Billingsa¹¹.

W 1952 r. prof. Josef Rötzer z Austrii zajął się metodą termiczną, ale gdy jego żona poinformowała go o zaobserwowanej u siebie wydzielinie śluzowej – połączył obserwację przebiegu temperatury i śluzu. On jako pierwszy opracował metodę objawowo-termiczną¹².

Kolejne badania doprowadziły do opracowania metod, w których obserwuje się jednocześnie kilka objawów płodności. W latach sześćdziesiątych minionego stulecia dr Edward Keefe zauważył zmienność zachowania się szyjki macicy w różnych fazach cyklu miesięczkowego, od tego czasu samobadanie tego narządu jest zalecane przez nauczycieli naturalnych metod planowania rodziny zwłaszcza, gdy zaburzony został obraz śluzu czy temperatury¹³.

Naturalnym planowaniem rodziny zainteresowała się Światowa Organizacja Zdrowia, która podjęła międzynarodowe badania dotyczące skuteczności tych metod. W 1967 r. sporządziła raport, w którym potwierdziła ich skuteczność. W pięciu punktach świata przebadano 869 kobiet płodnych i różniących się

⁸ Por. W. Fijałkowski, *Biologiczny rytm płodności a regulacja urodzeń*, Warszawa 1978, s. 139–141.

⁹ Por. E. Wójcik, *Historia Naturalnego Planowania Rodziny*, s. 58.

¹⁰ M. Lisiecka-Berkan, *Metody Naturalnego Planowania Poczęć*, w: W. Fijałkowski (red.), *Miłość, prokreacja, odpowiedzialność*, Warszawa 1987, s. 91.

¹¹ Por. ibidem, s. 89–98.

¹² Por. E. Wójcik, *Historia Naturalnego Planowania Rodziny*, s. 58.

¹³ Por. E. Ślizień-Kuczapska *Podstawy naukowe naturalnego planowania rodziny*, w: U. Duziak, A. Deluga (red.), *Naturalne planowanie rodziny. Wybrane zagadnienia*, Szczecinek 2006, s. 62.

znacznie między sobą pod względem kultury, wykształcenia, i tła ekonomicznego. Okazało się, że bez względu na poziom kultury i wykształcenia 93% tych kobiet zidentyfikowało u siebie możliwy do interpretacji objaw śluzu w okresie owulacji. Szczegółowe analizy tych badań wykazały potencjalną efektywność obserwacji objawów śluzu w kontekście planowania rodziny. Prawdopodobieństwo zajścia w ciążę podczas współżycia podejmowanego poza fazą płodności, wynosiło 0,004. W 1967 r. Światowa Organizacja Zdrowia wydała raport potwierdzający skuteczność metod naturalnych¹⁴.

Pierwsze możliwości naturalnego planowania poczęcia dziecka w Polsce pojawiły się w drugiej połowie lat trzydziestych XX w. Okres drugiej wojny światowej pozbawił Polskę możliwości korzystania z postępów wiedzy w zakresie naturalnego planowania rodziny. Dopiero w latach pięćdziesiątych dotarły do kraju pierwsze doniesienia i informacje na temat metody termicznej. Jednakże panujący system komunistyczny nie zezwalał na propagowanie nauki naturalnego planowania rodziny. W programie studiów podyplomowych szkoleń pracowników medycznych nie było tematu rodziny, jej zdrowia psychicznego i naturalnego planowania. Wszystkie wiadomości o naturalnym planowaniu rodziny negowano, informując o rzekomym braku podstaw naukowych. Wraz z obaleniem systemu totalitarnego w Polsce, upowszechnienie naturalnego planowania rodziny zostało uwolnione z ograniczeń policyjno-administracyjnych. Zaangażowanie i praca wielu osób, m.in. Teresy Kramarek, Teresy Strzembosz, Elżbiety Wójcik, jak i prof. dr. med. Włodzimierza Fijałkowskiego, przyczyniały się do upowszechniania naturalnego planowania rodziny. Obecnie swobodnie rozwija się poradnictwo rodzinne przykościelne oraz powstało Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli Naturalnego Planowania Rodziny. Szybko zaczęły powstawać coraz to nowe stowarzyszenia, upowszechniające metody naturalnego planowania rodziny¹⁵.

Obecnie od 1996 r. działa Europejski Instytut Edukacji Rodzinnej, który organizuje w każdym roku konferencję na temat naturalnego planowania rodziny. Tworzą go też dwa stowarzyszenia polskie: Instytut Naturalnego Planowania Rodziny według metody Rötzera oraz Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli Naturalnego Planowania Rodziny¹⁶.

Dziś można już wymienić kilka metod, natomiast małżonkowie mają możliwość wyboru metody najbardziej dla nich odpowiedniej. Są to:

¹⁴ Por. A. Deluga, *Metody planowania rodziny oparte na samoobserwacji objawów płodności – prezentacja badań cyklu miesięczkowego*, w: U. Dudziak, A. Deluga (red.), *Naturalne Planowanie Rodziny. Wybrane zagadnienia*, s. 72.

¹⁵ Por. E. Wójcik, *Historia Naturalnego Planowania Rodziny*, s. 60.

¹⁶ *Ibidem*, s. 61.

1. Metody jednoobjawowe:

- termiczna ścisła. Pierwszym autorem pomiarów był ginekolog holenderski Theodor van de Velde, który w 1905 r. odkrył dwufazowy przebieg temperatury w cyklu kobiecym, a w 1927 r. przypuszczał, iż ma to związek z owulacją i ciałkiem żółtym. Metodę tę nazwano termiczną, gdyż polega ona na obserwacji jednego objawu, czyli podstawowej ciepłoty ciała. Temperaturę mierzy się rano, po przebudzeniu, w jednym, stałym, wybranym z trzech miejscu (oralnie, rektalnie, waginalnie). Tego typu obserwacje pozwalają określić jedynie koniec okresu płodności. Niepłodność poowulacyjna rozpoczyna się czwartego dnia wzrostu temperatury;
- metoda Johna Billingsa z Austrii. Fazę płodności rozpoczyna pojawienie się śluzu lub jego odczucia. Kobieta prowadzi obserwacje przez cały dzień, a wieczorem nanosi ich wynik na kartę. Koniec płodności wyznacza trzeci dzień po zaniku śluzu. Niepłodność poowulacyjna rozpoczyna się w dniu czwartym.

2. Metody wielobjawowe:

- termiczna poszerzona – polega na wyliczeniach, które pozwalają określić koniec fazy niepłodności przedowulacyjnej. Od najkrótszej fazy niższej temperatury spośród ostatnich 6–12 cykli, odejmuje się 6 dni bądź od najkrótszego cyklu w roku – 19 dni.
- metody objawowo-termiczne w modyfikacji: polskiej – Teresy Kramarek, rozpowszechniane w Katolickich Poradniach Życia Rodzinnego; austriackiej – Josefa Rötzera, szerzone w Polsce przez nauczycieli Instytutu Naturalnego Planowania Rodziny (INER); amerykańskiej – Johna i Sheila Kippleyów, przekazywane przez Ligę Małżeństwo Małżeństwu; niemiecka – metoda sympto-termiczna, zwana też niemiecką metodą podwójnej kontroli. Występuje niewielka różnica pomiędzy polską, austriacką i amerykańską metodą. Wszystkie bazują na obserwacji śluzu i pomiarze temperatury, dołączając jeszcze dodatkowe objawy, np. zmiany w szyjce macicy;
- metoda wielowskaźnikowa podwójnego sprawdzenia Multiple – Index, zwana również angielską, opracowana w Birmingham, rozpowszechniana przez Nauczycieli Naturalnego Planowania Rodziny.

Zapoznanie się z powyższymi metodami pozwala małżeństwom świadomie wybrać metodę, która najbardziej będzie im odpowiadać, która spełni ich oczekiwania¹⁷.

¹⁷ Por. A. Kokoszka, *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, cz. III, Tamów 1996, s. 168–175. Także: U. Dudziak, *Wartość naturalnego planowania rodziny*, w: U. Dudziak, A. Deluga (red.), *Naturalne Planowanie Rodziny. Wybrane zagadnienia*, s. 46–48.

2. Naturalne planowanie rodziny a propozycje współczesnego świata w kwestii kontroli urodzeń

Jak już wcześniej wspomniano, naturalne planowanie rodziny zostało zdefiniowane przez Światową Organizację Zdrowia jako grupa takich metod planowania rodziny, które zakładają podejmowanie współżycia z uwzględnieniem fizjologicznych objawów sygnalizujących pojawienie się faz płodności i niepłodności w cyklu miesięczkowym¹⁸.

Małżonkowie, którzy pragną żyć w zgodzie z własnym sumieniem i naturą, którym leży na sercu dobro własne i dzieci powinni wybrać spośród propozycji współczesnego świata naturalne metody planowania rodziny. Często jednak małżonkowie, którzy po raz pierwszy słyszą o naturalnych metodach w poradni małżeńskiej, kojarzą je głównie z tzw. kalendarzykiem małżeńskim. Niezależni badacze Japończyk Ogino i Austriak Kanuss – o których była już mowa – w latach 1929–1930 doszli do wniosku, analizując wyniki swej pracy, że miesięczka występuje 14 dni po owulacji. Metoda przez nich proponowana polega głównie na obliczeniach matematycznych, ma bardzo niską skuteczność, nie może być stosowana przy cyklach nieregularnych, po porodzie i w okresie premenopauzy. Nie ma nic wspólnego z obserwacją, ale jak na tamte czasy była niemalym odkryciem¹⁹.

Nie można jednak zapominać, że jest już początek XXI w. i badania dotyczące naturalnych metod rozpoznawania płodności znacznie posunęły się do przodu. Znane są dziś nowe metody, które przyjmują tę samą zasadę – nie ma w nich mowy o stosowaniu farmakologicznych środków ani nie zakłócają one naturalnych, prokreacyjnych procesów. Małżonkowie uniezależniają się od proponowanych sposobów kontroli urodzeń, od uwarunkowań ekonomicznych i społecznych. Okazuje się, że płęć i ekologia łączą się ze sobą ściśle. Małżonkowie mogą w pełni obdarowywać się nawzajem w miłości, czyli być dla siebie darem i dar z siebie przyjmować²⁰.

Ingerencja w naturę proponowana jest przez program kontroli urodzeń, natomiast życie w zgodzie z naturą to propozycja programu naturalnego planowania rodziny. Program ten odrzuca wszelką, sztuczną ingerencję w organizm kobiety czy jej cykl, dlatego jest to działanie ekologiczne²¹. Wykluczone jest stosowanie jakichkolwiek środków czy metod, które mogłyby zagrażać zdro-

¹⁸ Por. U. Dudziak, *Miłość, małżeństwo i co dalej...*, Częstochowa 2001, s. 81–82.

¹⁹ Eadem, *Metody planowania rodziny – wobec stereotypów*, w: U. Dudziak, A. Deluga (red.), *Naturalne Planowanie Rodziny. Wybrane zagadnienia*, s. 36.

²⁰ Por. W. Fijałkowski, *Ekologia rodziny*, s. 8.

²¹ Por. W. B. Skrzydłowski, *Planowanie rodziny – wyzwanie moralne*, Kraków 1998, s. 150.

wiu czy życiu dziecka od momentu poczęcia. Naturalne planowanie rodziny zakłada odrzucenie aborcji, sterylizacji, środków antykoncepcyjnych oraz sztucznego zapłodnienia. Dostosowuje natomiast czas współżycia małżonków do poszczególnych faz cyklu²².

Małżonkowie współpracują ze sobą, obserwując zmiany, jakie zachodzą w organizmie kobiety. Są współodpowiedzialni za swoje czyny, kobieta nie jest pozostawiona „sama sobie”, tak jak dzieje się w przypadku stosowania antykoncepcji hormonalnej, gdzie odpowiedzialnością za ewentualne poczęcie obarcza się jedynie kobietę. Wspólna obserwacja może stać się zajęciem zbliżającym małżonków do siebie²³. Naturalne metody rozpoznawania płodności wychowują małżonków do wzajemnego szacunku, służą pogłębieniu więzi małżeńskiej oraz uczą odpowiedzialnego rodzicielstwa, a okres oczekiwania na współżycie pozwala im pogłębić psychiczną więź. Akt małżeński tworzą dwa nieodłączne elementy: jedność i prokreacja. Podczas naturalnego planowania rodziny akt małżeński jest zawsze otwarty na życie, małżonkowie szanują się, a zachowanie okresowej wstrzemięźliwości jest połączone z ofiarnością, wyzwała ich z egoizmu²⁴.

Tak więc moralna ocena naturalnych metod planowania poczęcia jest bardzo pozytywna. Małżonkowie, którzy nie planują poczęcia mogą skorzystać z czasu niepłodnego, kiedy do poczęcia na pewno nie dojdzie – zgodnie z nauczaniem papieża Pawła VI w encyklice *Humanae vitae*, czyli jeśli mają słuszne powody wynikające z warunków zdrowotnych, psychicznych, ekonomicznych, społecznych czy innych zewnętrznych czynników, dla których odkładają poczęcie²⁵.

Niestety, wielkie koncerny farmaceutyczne produkujące środki antykoncepcyjne utrudniają promocję naturalnych metod rozpoznawania płodności. Często przedstawiają błędne informacje na ich temat. Pierwszą z nich jest zaliczenie tych metod do metod antykoncepcyjnych. Jednak żaden środek antykoncepcyjny nie polega na rozpoznawaniu płodności. Jak sama nazwa wskazuje „naturalne”, tzn. zgodnie z naturą, a ściślej z fazami cyklu. Również cel zastosowania metod naturalnych nie jest antykoncepcyjny, gdyż antykoncepcja to działanie przeciwko poczęciu. Natomiast znajomość naturalnych metod pozwala wybrać najlepszy czas, by doszło do poczęcia. Jeśli para nie planuje poczęcia, należy wybrać czas, kiedy do poczęcia nie dojdzie. Warto zaznaczyć, że metody naturalnego planowania poczęcia nie zaburzają płodności, nie blo-

²² Ibidem, s. 16.

²³ Por. J. Rötzer, *Sztuka planowania rodziny*, Warszawa 2005, s. 10–11.

²⁴ Por. W. B. Skrzydłowski, *Planowanie rodziny – wyzwanie moralne*, s. 29.

²⁵ Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 10.

kują owulacji, nie zaburzają współżycia, nie niszczą plemników, nie są w sprzeczności z sumieniem, a więc nie są w sprzeczności z nauką Kościoła i nie powodują negatywnych skutków zdrowotnych²⁶.

Uderzeniem w naturalne planowanie rodziny jest również przedstawianie błędnych informacji na temat jej skuteczności. Na przykład w niektórych podręcznikach z dziedziny położnictwa i ginekologii studentów podaje się, że naturalne planowanie rodziny zawodzi w sytuacji, gdy współżycie ma charakter nieregularny, gdy występuje dodatkowa owulacja spowodowana stresorodnymi sytuacjami. Podkreślają również, że jeden dzień po wzroście temperatury jest dniem bezwzględnie niepłodnym. Wszystkie przekazane informacje są nieprawdziwe. Warto sobie uświadomić, że u ludzi nie występuje dodatkowa, spontaniczna owulacja, a naturalne planowanie rodziny doskonale się sprawdza w przypadku cykli nieregularnych²⁷.

Gdy chodzi o propozycje „współczesnego świata” skierowane do małżonków w ramach programu kontroli urodzeń, to należy do nich zaliczyć antykoncepcję, środki wczesnoporonne, sterylizację, aborcję – gdy małżonkowie chcą uniknąć potomstwa²⁸. Jeśli jednak po jakimś czasie zapragną mieć dziecko, a naturalna droga prowadząca do poczęcia zawiedzie, proponuje się sztuczne zapłodnienie a nie leczenie bezpłodności²⁹. Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że żadna z proponowanych przez program kontroli urodzeń metod nie otrzymała pozytywnej oceny od strony moralnej. Jest jednak alternatywa dla małżeństw, którym „na sercu leży” dobro dziecka oraz własne. Są to naturalne metody rozpoznawania płodności, które zyskały pozytywną ocenę moralną, gdyż nie ingerują w naturę, nie burzą ładu aktu małżeńskiego, ich stosowanie nie wiąże się z negatywnymi skutkami w przyszłości. A zatem właściwym wyborem dla małżonków – jak to zostało tu wykazane – jest wybór naturalnych metod rozpoznawania płodności³⁰.

²⁶ Por. U. Dudziak, *Metody planowania rodziny – wobec stereotypów*, s. 31.

²⁷ Por. W. Fijałkowski, *Ekologia rodziny*, s. 36.

²⁸ Por. E. Małolepsza, *Antykoncepcja i sztuczne poronienia oraz sterylizacja jako sposoby kontroli urodzeń*, w: W. Fijałkowski (red.), *Miłość. Prokreacja. Odpowiedzialność*, s. 70. Także: M. Szczawińska, *Naturalne planowanie rodziny a antykoncepcja*, w: E. Burzyk (red.), *Odpowiedzialni za życie i miłość*, Bielsko-Biała 1994, s. 91–103; M. Dobosz, K. Podkościelna, *Dlaczego Kościół zdecydowanie odrzuca antykoncepcję i przerywanie ciąży?*, w: W. Szewczyk (red.), *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa i życia w rodzinie*, Marki ⁵2006, s. 217–233.

²⁹ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 119–135. Także: J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 13–116.

³⁰ Por. A. Dmowska, *Ocena wpływu sytuacji społeczno-demograficznej małżeństwa*, s. 97–107.

3. Wartości ekologiczne i moralne naturalnych metod planowania rodziny

Nie ma płodności mężczyzny czy kobiety, jedynie para ludzka może powołać do życia innego człowieka, więc rytm płodności, który wpisany jest w cykl kobiety dotyczy obojga. Ich wzajemne odniesienia mają potencjalnie rodzicielski charakter od momentu podjęcia współżycia. To następstwo praw natury, zawiera ono w sobie dwa aspekty: ekologiczny oraz moralny. Uświadczenie sobie występowania tych dwóch elementów oraz uwzględnienie ich we współżyciu stanowi podstawowy element dojrzałości osobowościowej, szczególnie odpowiedzialnego rodzicielstwa³¹. Poza tym metody naturalnego planowania rodziny spełniają wymagania Międzynarodowego Programu Badań nad Płodnością, ponieważ:

- nie są inwazyjne, nie ingerują w naturę, nie są szkodliwe ani dla mężczyzny, ani kobiety;
- są skuteczne, nie ma możliwości poczęcia w czasie bezwzględnej niepłodności, natomiast w czasie niepłodności względnej prawdopodobieństwo poczęcia, czyli PI jest mniejszy od 0,2, czyli jedna na 500 kobiet stosując tę metodę przez rok zajdzie w ciążę;
- nie wprowadzają konfliktu sumienia, gdyż są uznawane przez Kościół katolicki;
- są dostępne;
- łatwo się ich nauczyć, polegają na obserwacji i zaangażowaniu;
- nie wymagają nakładów finansowych;
- zapewniają zaspokojenie potrzeb psychofizycznych: prywatności, intymności itd.;
- pomagają kobiecie poznać funkcjonowanie swojego ciała;
- motywują do rozmów i podejmowanych wspólnie decyzji³².

Wpływ stosowania naturalnej regulacji poczęć na trwałość małżeństwa na pewno nie jest mechaniczny, ale w dużej mierze wynika z faktu, że decydują się na tę drogę życia przede wszystkim osoby o głębszym podejściu do wartości małżeństwa. Jednakże życie małżeńskie zgodne z prawami natury dostarcza współmałżonkom również wiele sposobności do dalszego pogłębiania zarówno osobistych postaw, jak i więzi współmałżeńskiej. Wspólne omawianie i prze-

³¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 31–32, Watykan 1981. Por. także: Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, nr 12, Watykan 1994; J. Nagórny, *Istota odpowiedzialnego rodzicielstwa*, w: E. Burzyk (red.), *Odpowiedzialni za życie i miłość*, s. 27–57; W. Fijałkowski, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, w: W. Fijałkowski (red.), *Miłość. Prokreacja. Odpowiedzialność*, s. 112–113.

³² Por. U. Dudziak, *Wartość naturalnego planowania rodziny*, s. 51–52.

zwycięzanie trudności na tej drodze w imię wyższego dobra przyspiesza przemianę młodej miłości w dojrzałą miłość osobową³³.

Poznanie metod naturalnej regulacji poczęć jest nieodzowne w kształtowaniu życia małżeńskiego zgodnego z zasadami moralnymi. Taki styl życia wiąże się z odpowiedzialnością za planowanie rodziny, z współdziałaniem męża i żony, przez to poprawia i wzmacnia więź między małżonkami. Występujące współcześnie znaczne zainteresowanie ekologią, troska o własne zdrowie wraz z potrzebą poszerzania wiedzy o sobie samym, a także potwierdzone naukowo występowanie szkodliwych następstw antykoncepcji i częste trudności z poczęciem upragnionego dziecka sprawiły, że planowanie rodziny w zgodzie z naturą zyskało szczególną wartość³⁴.

Współcześni małżonkowie, którzy decydują się na stosowanie metody naturalnego rozpoznawania płodności, powinni zapoznać się z jej fizjologicznymi podstawami. Naturalne planowanie rodziny bazuje na myśleniu ekologicznym, skoncentrowane jest na obserwacji, samoakceptacji, na współpracy małżonków oraz dialogu. Niezbędne jest poważne i rzetelne podejście do kwestii opanowania naturalnego planowania rodziny, by później skutkami własnej niewiedzy nie obciążać metody. Kobieta uczy się własnego ciała. Metoda naturalnego planowania rodziny nie jest trudna do zrozumienia, ale wymaga otwartości na dialog i zaangażowania. Warto poznać swój organizm i żyć z nim w harmonii, gdyż wynika z tego wiele dobrodziejstw.

Stosowanie przez małżonków naturalnych metod rozpoznawania płodności pozwala pozbyć się niepokoju wynikających z niewiedzy o stanie organizmu oraz strachu przed zawodnością środka antykoncepcyjnego. Niezwykle istotny jest aspekt zjednoczenia i wspólnoty małżonków stosujących naturalne planowanie rodziny. Mąż ma świadomość, w jakiej fazie cyklu jest jego żona i stara się być dla niej wyrozumiały, zwłaszcza gdy jest to druga faza, trudniejsza z punktu widzenia kobiety, przejawiająca się u niej nawet stanami depresyjnymi³⁵.

Małżonkowie mają świadomość, że w okresie niepłodnym sensem ich płciowego aktu jest pogłębienie wzajemnej więzi, natomiast w okresie płodnym, oprócz miłości małżeńskiej dochodzi również do głosu zdolność wzbudzenia nowego życia. Odpowiedzialne realizowanie prokreacyjnych zamierzeń wymaga postawy powściągliwości³⁶. Dzięki niej dynamika popędu pozwala

³³ Por. E. Małolepsza, *Antykoncepcja*, s. 70.

³⁴ Por. U. Dudziak, *Metody planowania rodziny*, Naturalne Planowanie Rodziny 6 (2001), s. 16–19.

³⁵ Por. M. i W. Grabowscy, A. i M. Niemyscy, M. i P. Wołochowiczowie, *Zanim wybierzesz... Przygotowanie do życia w rodzinie – podstawy wychowania seksualnego*, Warszawa 1998, s. 265–266.

³⁶ Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, nr 16.

wykształcić wielopoziomowe odniesienia pogłębiające więzi i nadające związkowi małżeńskiemu znamiona trwałości i wyłączności³⁷.

Naturalne planowanie rodziny ma wielkie znaczenie szczególnie dla małżeństw, które mają problemy z poczęciem dziecka proponuje się prawdziwe leczenie bezpłodności, a nie środki zastępcze. Para bezpłodna uczy się metody, a jeżeli to nie skutkuje poddawana jest zabiegom chirurgicznym, które w późniejszym okresie umożliwiają podjęcie współżycia, którego skutkiem będzie poczęcie nowego życia³⁸.

Profilaktyka prekonceptyjna włączona jest w program naturalnego planowania rodziny. Małżonkowie, którzy pragną dziecka prowadzą karty obserwacji cyklu. Możliwe jest zaplanowanie czasu poczęcia. Wiedza na temat metod naturalnych umożliwia rozpoznanie z bardzo dużym prawdopodobieństwem, czy kobieta jest w ciąży już po 20 dniach od zapłodnienia. Pozwala to unikać wszystkiego, co jest szkodliwe dla rozwijającego się dziecka, co jest najważniejsze w pierwszych 8–12 tygodniach całego ludzkiego życia. Fakt poczęcia można sprawdzić, m.in. jeśli po 20 dniach od owulacji utrzymuje się nadal wysoka temperatura (po poczęciu ciało żółte nie zanika, wobec tego duży poziom progesteronu warunkuje utrzymywanie się temperatury na wysokim poziomie), a małżonkowie mogą być prawie pewni, że staną się rodzicami. Pozwala to na kontrolowanie stanu płodu w czasie pierwszych trzech miesięcy ciąży.

W pierwszym trymestrze ciąży, na skutek wysokiego poziomu progesteronu, podstawowa temperatura ciała powinna utrzymywać się na wysokim poziomie. Jeśli zatem kobieta obserwuje gwałtowny spadek temperatury, powinna zgłosić się do lekarza, gdyż w takiej sytuacji istnieje ryzyko poronienia. Szybka interwencja może uratować życie dziecka.

Znajomość daty poczęcia dziecka jest nieodzowna przy ustalaniu terminu porodu. Powszechnie wiadomo, że daty porodu nie oblicza się od ostatniej miesiączki, ale od dnia wystąpienia owulacji. Jeśli para małżeńska prowadzi kartę obserwacji, sama może obliczyć termin porodu. W takiej sytuacji uniknie się niebezpieczeństwa wywołania porodu przed czasem. Stosowanie naturalnych metod planowania rodziny przez małżonków po porodzie, gdzie kobieta karmi w sposób pełny, daje im 84 dni niepełne, a niepełny – 35 dni. Natomiast w okresie premenopauzy pozwala kontrolować zmiany następujące w organizmie i nauczyć się z nimi żyć³⁹.

³⁷ Por. W. Fijałkowski, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, s. 114–115.

³⁸ Por. A. Muszla, A. Rudziewicz, *Bioetyka w szkole. Dla nauczycieli, wychowawców i katechetów*, Kraków 2007, s. 87.

³⁹ Por. M. i W. Grabowsky, A. i M. Niemyscy, M. i P. Wołochowiczowie, *Zanim wybierzesz*, s. 264.

Poznanie własnej płodności jest niezwykle istotne, podstawowa wiedza o samym sobie, o własnym ciele, pozwala odrzucić lęki, frustracje, otworzyć się nie tylko na małżonka, ale i na innych ludzi. Świadomość faz cyklu u kobiety pozwala samemu wcześniej wykryć ewentualne nieprawidłowości czy nawet stany chorobowe. Człowiek, znając siebie staje się bardziej odporny na działanie socjotechnicznych sugestii reklamowych i potrafi sam ocenić, czy środki, które proponuje lekarz nie są skierowane „przeciwko życiu”.

Kościół jest bardzo przychylnie ustosunkowany do naturalnych metod planowania rodziny. Ma świadomość, że ludzie dzięki nim są zdolni do refleksyjności, przeżywają emocje, uczucia, potrafią również kierować swoim postępowaniem w dziedzinie seksualnej, a nauka umożliwia im odczytywanie płodności, interpretację zmian zachodzących w ludzkim organizmie. Sprawa ludzkiej seksualności bardzo ściśle związana jest z moralnością, wiąże się z ludzką godnością, miłością małżeńską czy przekazywaniem życia, dlatego zajmuje ważne miejsce w nauczaniu Kościoła. Naturalne planowanie rodziny to sztuka rozpoznawania płodności, ale i respektowanie jej zasad. Metoda ta łączy się z harmonią uczuciową i z zasadami moralnymi, które głosi Kościół⁴⁰.

* * *

Obserwując dokonujące się w świecie przemiany, trzeba zauważyć aktualność oraz ciągłą i nagłą potrzebę budowania świadomości na temat naturalnych metod przekazywania życia w małżeństwie. We współczesnym świecie dostrzega się bowiem brak wiary w skuteczność naturalnych metod planowania rodziny. Sceptycyzm należy pokonać, wyjaśniając, że to nie wiara w metodę jest potrzebna, ale wiedza o jej zastosowaniu. Skuteczność zależy przede wszystkim od poziomu wiedzy z zakresu medycyny czy teologii moralnej i przy założeniu, że małżonkowie chcą mieć dzieci i mają zmysł wiary.

Należy dziś głośno mówić, że metody naturalnego planowania rodziny, które Kościół uznaje za godziwe i możliwe do przyjęcia, zyskują dziś dodatkowe uzasadnienie dzięki nowym odkryciom naukowym. Prowadzone w ostatnich latach prace badawcze pozwoliły znacznie dokładniej poznać rytm kobiecej płodności. Badania te potwierdzają, że nie może istnieć rzeczywista sprzeczność między Bożymi prawami dotyczącymi przekazywania życia a tymi, które mają sprzyjać umacnianiu autentycznej miłości małżeńskiej. W tym celu należy zadbać w ramach chrześcijańskich wspólnot, parafii, ruchów i stowarzyszeń

⁴⁰ Por. J. Orzeszyna, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), Radom 2005, s. 372–373. Także: M. Szczepanowicz, *Pełny smak życia. O miłości małżeńskiej i naturalnym planowaniu rodziny*, Kraków 1998, s. 209–210.

o właściwą formację lekarzy, pielęgniarek oraz osób prowadzących duszpasterstwo rodzin i małżonków gotowych służyć innym rodzinom, aby mogli oni w sposób należyty prowadzić przygotowanie do sakramentu małżeństwa, ucząc przy tym naturalnych metod rozpoznawania płodności.

Należy także podejmować szeroką współpracę międzywyznaniową z wszystkimi, którym leży na sercu poszanowanie życia i natury ludzkiej na rzecz szerzenia informacji o naturalnych metodach planowania rodziny. Współpraca ta powinna obejmować także tych, którzy, nawet jeśli nie dzielą wiary i moralnych zapatrywań chrześcijan, opowiadają się za ogólnoludzkimi wartościami stanowiącymi podłoże propozycji Kościoła.

A małżonkowie, jeśli zależy im na zdrowiu własnym i dzieci, na pokoju sumienia, powinni wybierać naturalne metody planowania rodziny, które determinują całą ich egzystencję. Jako katolicy muszą mieć świadomość, że nie ma innej możliwości wyboru, gdyż wiązałaby się ona z działaniem uderzającym w godność i życie drugiego człowieka. Wiedza, którą zdobyli na temat programu kontroli urodzeń oraz naturalnych metod planowania rodziny winna stać się pomocna w zrozumieniu, dlaczego Kościół akceptuje działania związane jedynie z naturalną drogą prokreacji. Należy również pamiętać, że odpowiedzialnie realizowane pożycie małżeńskie połączone z naturalnym planowaniem rodziny „przyczyni się do zapewnienia dobrostanu biopsychospołecznego nie tylko małżonków, ale także rodzin i całego społeczeństwa”⁴¹.

LIFE AND FERTILITY. MORAL ASPECTS OF NATURAL METHODS OF PLANNING FAMILY

(SUMMARY)

Fertility is an inalienable feature of a human being, a fundamental function of sexuality, an attribute of maturity and an element that belongs to the essence of life. Fertility as an attribute of spousal love describes the field of many mutual achievements of a couple. Life processes are thus wisely regulated by nature itself in its biological rhythm.

The knowledge of corporality and the rhythms of fertility is a prerequisite for responsible parenthood. Thus, responsible parenthood is an important matter for every married couple and the knowledge of nature is of much help in this area. To get to know nature better one must refer to the natural methods of conception, accepted and recommended by the Church.

The aim of this publication is to present the natural methods of planning a family as an alternative to other methods widespread in the modern world which pose a danger to human life, marital bond and human dignity. Despite many publications which raise this issue, the subject of giving life in harmony with nature still remains open and inexhaustible.

⁴¹ A. Dmowska, *Ocena wpływu sytuacji społeczno-demograficznej małżeństwa...*, s. 106.

LEBEN UND FRUCHTBARKEIT. MORALISCHE ASPEKTE NATÜRLICHER METHODEN DER FAMILIENPLANUNG

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Fruchtbarkeit ist eine unveräußerliche Eigenschaft der menschlichen Person, eine fundamentale Geschlechtsfunktion, eine Eigenschaft der Reife und ein Element, das zu dem Kern des Lebens gehört. Die Fruchtbarkeit, als Eigenschaft der ehelichen Liebe, bezeichnet den Bereich vieler gemeinschaftlicher Leistungen des menschlichen Paares. Im biologischen Sinn bedeutet das die Möglichkeit der Empfängnis und des Gebärens der Nachkommenschaft. Die Lebensprozesse sind durch die Natur im ihren Biologischenrhythmus vernünftig geordnet. Die Kenntnis der Körperlichkeit und des Fruchtbarkeitsrhythmus ist ein unerlässlicher Faktor der verantwortungsvollen Elternschaft.

Daraus folgt, dass die verantwortungsvolle Elternschaft für das jedes Ehepaar ein wichtiges Problem ist. Und deren Lösung zu finden, ist es wichtig, die Natur selbst besser kennen zu lernen. Dem hilft sicher die natürliche Methoden der Familienplanung, die auf den Fruchtbarkeitsrhythmus gegründet ist. Sie ist für die Kirche akzeptabel und durch sie empfohlen. Darum möchte diese Publikation die natürlichen Methoden der Familienplanung vorstellen als eine Alternative zu den anderen Methoden und Mitteln, die weit verbreitet in der heutigen Welt sind und die eine Gefahr für das Menschenleben, für den Ehe- und Familienbund und für die Menschenwürde darstellt.

Trotz der vielen Bearbeitungen, die sich mit dieser Materie beschäftigen, ist das Thema: „Natürliche Methoden der Familienplanung“ noch unerschöpflich und offen. Heute ist es dank der intensiven Forschungsarbeit gelungen, die natürlichen Methoden der Familienplanung zu verbessern. Darum gibt es dringend einen Bedarf, das Bewusstsein aufzubauen und über das Thema „Natürliche Methoden der Familienplanung“ zu entwickeln.

Barbara Rozen
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Kształtowanie tożsamości dziecka z niepełnosprawnością intelektualną w procesie dydaktyczno-wychowawczym (część 2*)

Słowa kluczowe: niepełnosprawność intelektualna, dziecko, wychowanie, proces dydaktyczno-wychowawczy, uczenie się, rozwój.

Key words: Mental Disability, Child, Education, Educational Process, Learning, Development.

Schlüsselworte: Geistesstörung, Kind, Erziehung, Erziehungsprozess, Lernen, Entwicklung.

Współcześnie przed wychowawcą dzieci z niepełnosprawnością intelektualną stają szczególnie wyraziście nowe zadania. Niezależnie od tego czy jest rodzicem, opiekunem, nauczycielem albo terapeutą, jego zadaniem jest przede wszystkim kształtowanie osobowości dziecka, pomaganie mu w odkryciu i doświadczeniu swojej godności oraz rozpoznanie własnej tożsamości. Osoba z niepełnosprawnością intelektualną może i powinna być świadoma swej godności, powinna jej doświadczać w relacjach z ludźmi. Cechy i właściwości składające się na pojęcie „ja” wpływają na funkcjonowanie człowieka w społeczeństwie. Dzięki odpowiednim zabiegom wychowawczym zarówno rodziców, jak i nauczycieli współpracujących z dzieckiem z niepełnosprawnością intelektualną będzie ono potrafiło, na miarę swoich możliwości, określać siebie w kategorii oceny, umiejętności, stawiać sobie cele i uczyć się realnego postrzegania siebie, własnej tożsamości i odrębności. Odpowiedzialność za dziecko, to także odpowiedzialność za doświadczenie przez nie prawdy swojego człowieczeństwa.

* Część pierwsza artykułu ukazała się w „Studiach Warmińskich” 47 (2010).

1. Dziecko z niepełnosprawnością intelektualną może i pragnie się rozwijać, ale potrzebuje odpowiedniej stymulacji

Osoba ludzka przez całe życie uczestniczy w procesie stawania się. W istotę osoby jest wpisane dążenie do przekraczania samej siebie. Osobowość rozwija się przez kontakty społeczne, różnorodne relacje z ludźmi. Nie można wyobrazić sobie rozwoju człowieka poza społeczeństwem.

Maria Grzywak-Kaczyńska wymienia trzy rodzaje czynników współdziałających w kształtowaniu się osobowości człowieka¹. Fundamentalnym czynnikiem jest materiał wrodzony, który człowiek przynosi ze sobą na świat z określonymi zadatkami fizycznymi i psychicznymi, z określonymi cechami temperamentu. Ten wrodzony materiał jest w pewnym stopniu losem człowieka, a w niektórych wypadkach decyduje o jego całym życiu, np. przy niepełnosprawności intelektualnej. Jednak ten wrodzony materiał może być różnorodnie kształtowany przez warunki środowiskowe, czyli otoczenie ludzkie, przede wszystkim przez jego ustosunkowanie się do rozwijającej się jednostki². Toteż kolejny bardzo istotny czynnik, to wpływ warunków zewnętrznych, środowiskowych, które modelują jednostkę. Chodzi nie tylko o bezpośrednie otoczenie człowieka, ale o cały dorobek kulturalny, w formie takich czy innych przekonań, zasad i norm postępowania, utrwalonych sposobów zachowania się w różnych sytuacjach życiowych. To wszystko modeluje wrodzone możliwości rozwojowe człowieka od pierwszych chwil jego życia³. Trzeci czynnik, równie istotny, to większe lub mniejsze zaangażowanie człowieka w kształtowanie własnej osobowości. Uczenie się wymaga aktywności. Założenie to dotyczy każdego człowieka, ale szczególnie ważne jest uświadomienie sobie tego wymogu przy wychowywaniu dziecka z ograniczeniami w uczeniu się. Aktywność dziecka może w pewnym stopniu ograniczenia te kompensować.

W wychowaniu chodzi o to, żeby człowiek sam, w swojej wewnętrznej wolności, zechciał powiedzieć „tak”, wyrażając zgodę na rozwój i na podjęcie niezbędnego trudu zdobywania coraz większej samodzielności. Rodzice często nie mają czasu ani nie potrafią zainteresować dziecka jakimś wartościowym działaniem. Łatwiej posadzić je przed telewizorem, podać do rąk zabawkę, niż samemu się z dzieckiem bawić, znaleźć przyjemność w przebywaniu z nim, wspólnym wykonywaniu czynności, wspólnym świętowaniu⁴. Programy tele-

¹ M. Grzywak-Kaczyńska, *Psychologia dla każdego*, Warszawa 1975, s. 98.

² Ibidem, s. 98–99.

³ Ibidem, s. 101.

⁴ J. Vanier, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, Kraków 1987, s. 45, 58–59.

wizyjne, jakkolwiek interesujące i kształcące, bazują na biernym odbiorze informacji i obrazów. Nawyk bierności niezwykle łatwo się utrwała, gdyż w przeciwieństwie do aktywności nie wymaga wysiłku.

Efekty oddziaływania terapeutyczno-wychowawczego zależą w dużej mierze od respektowania zasady wszechstronnego aktywizowania wychowanków w trakcie całego procesu edukacyjnego. Wszyscy autorzy zajmujący się problematyką edukacji i terapii osób z niepełnosprawnością intelektualną są zgodni, że aktywizacja jest niezbędnym warunkiem efektywności oddziaływań rewalidacyjnych. Chodzi o aktywność emocjonalną, sensoryczną, motoryczną, intelektualną, werbalną, recepcyjną. Dziecko treść powinno nie tylko usłyszeć, ale zobaczyć, dotknąć, odczuć, doświadczyć⁵.

Aktywny stosunek do uczenia się, do zdobywania zarówno nowej wiedzy, umiejętności, jak i nowych kontaktów z ludźmi, kształtuje się przede wszystkim w środowisku rodzinnym, i to w pierwszych latach życia. I. Obuchowska uwrażliwia na tę prawidłowość uwarunkowaną psychologicznie i wskazuje na kilka istotnych sposobów poznawczego uaktywnienia małego dziecka⁶:

- Prowadzenie częstych rozmów z dzieckiem na temat tego, co widziało, co przeżyło, także zachęcanie go do werbalizowania wykonywanych przez nie czynności.
- Włączanie dziecka w kulturę dziecięcą, np. chodzenie do teatru dla dzieci, na imprezy, koncerty. Stanowczo należy ograniczyć czas spędzany przed telewizorem.
- Dzieci potrzebują częstego wzmacniania aktywności i wysiłku poprzez zachętę, pochwałę, nagrodę.
- Do minimum należy ograniczyć przymus, a całkowicie wyeliminować przemoc, czyli oddziaływanie na dziecko siłą.
- Wzbudzać zainteresowanie i je utrzymać przez stosowanie permanentnej stymulacji.
- Często powtarzać treści urozmaicając materiał poglądowy.

Dzieci z niepełnosprawnością intelektualną mają trudności w koncentracji, gdyż ich uwaga jest mimowolna, dlatego wymagają ciągłego pobudzenia zainteresowania m.in. przez wprowadzanie różnorodnych środków dydaktycznych. Słabo rozwinięta pamięć i wyobraźnia uzasadnia potrzebę korzystania z pomocy wizualnych oraz czerpania z różnorodnych form zabawowych⁷.

⁵ B. Rozen, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną. Studium pedagogiczno-religijne*, Olsztyn 2008, s. 154n.

⁶ I. Obuchowska, *Dzieci upośledzone umysłowo w stopniu lekkim*, w: I. Obuchowska (red.), *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, Warszawa 1999, s. 244–245.

⁷ W. Gałęczyńska, *Pomoce wizualne w katechizacji specjalnej*, Katecheta 5 (1969), s. 211.

Myślenie o charakterze konkretno-obrazowym stawia wymóg poznawania przez dotykane, oglądanie, pieszczotę, czyli przez bliski kontakt z obiektem poznawanym. Jedną z podstawowych strategii nauczania i wychowania jest ekspresja, czyli wyrażanie swoich przeżyć i myśli w wytworach lub zachowaniu się. „Ekspresja stanowi ślad konkretnej indywidualności, jest potwierdzeniem własnej autentyczności, a jednocześnie pozwala przekraczać granice własnej odrębności poprzez nawiązywanie związku ze światem”⁸. Dobra metoda pracy z dzieckiem, to taka, która przyczynia się do rozwoju zainteresowań i postaw twórczych, ale każda metoda wymaga od wychowawcy osobowej, przyjacielskiej relacji z dzieckiem.

Bardzo ważną dziedziną aktywności człowieka są kontakty interpersonalne i związane z nimi więzi emocjonalne. To one właśnie inspirują do wysiłku. Przeżywane emocje i uczucia motywują do podjęcia działań albo ich zaniechania⁹. Pozytywne emocje wpływają na rozum i wolę. Sferę emocjonalną najbardziej ożywia zaciekawienie, zainteresowanie i zadowolenie z osiągniętych wyników oraz zastosowanie środków wizualno-dźwiękowych¹⁰. Ciekawość intelektualną rozbudzają działania zgodne z zainteresowaniami dziecka, dlatego trzeba je rozpoznawać.

Dziecko uczy się i rozwija przede wszystkim w zabawie. Bieganie, skakanie, wspinanie się, dotykanie przedmiotów, przesuwanie ich czy rzucanie są najprostszymi czynnościami ruchowymi dziecka, przez które ćwiczy ono swoją sprawność ruchową i zmysłową. Trzeba tworzyć warunki do takiej wielozmysłowej, różnorodnej zabawy, angażującej całe ciało dziecka. Ponadto wychowawcy powinni okazywać swoją radość z radości bawiącego się dziecka. Doświadczenia sensomotoryczne, jakie małe dziecko zdobywa podczas zabawy, są niezbędne do rozwoju jego mózgu. Pozytywne emocje, które się przy tym wyzwalają, ułatwiają uczenie się każdego rodzaju¹¹. Trzeba stwarzać sytuacje, w których dziecko będzie mogło samo coś zrobić, nazwać, określić, przeżyć, doświadczyć. Respektując zasadę wielozmysłowego poznania i stosując rozmaite formy stymulacji w życzliwej oraz akceptującej dziecko atmosferze, wychowawca stwarza warunki do: ujawnienia wszelkich potencjalnych zdolności dziecka; utrzymania jakiejś funkcji czy umiejętności na dotychczasowym poziomie; dotarcia z informacją przez najmniej uszkodzony receptor. Wszyst-

⁸ W. Pielasińska, *Ekspresja jako wartość i potrzeba*, Warszawa 1983, s. 54. Za: K. Krawiecka, *Ekspresja plastyczna dziecka z niepełnosprawnością intelektualną w aspekcie jego tożsamości*, w: M. Dycht, L. Marszałek (red.), *Wobec odmienności? Pedagogiczne konotacje*, Warszawa 2008, s. 136.

⁹ A. Jagiełło, *Życie uczuciowe człowieka*, w: J. Makselon (red.), *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 97.

¹⁰ Ibidem, s. 311–212.

¹¹ I. Obuchowska, *Dzieci upośledzone umysłowo w stopniu lekkim*, s. 244–245.

kie te działania mają na celu wspierać osobę w wypełnianiu jej zadań życiowych aktualnie i w przeszłości.

W dziecku jest naturalne ukierunkowanie na rozwój. Ono chce się rozwijać, chce uzyskać uznanie dorosłych, ponieważ daje mu to intuicyjne odczucie swej wartości. Jednak nadmiernie wymagający stosunek do dziecka, jak i nadmierne ułatwianie dziecku codziennych czynności, usprawiedliwiający jego bierność i niewłaściwe zachowania, utrudniają rozwój, prowadzą do wytworzenia fałszywego obrazu własnego „ja”. Dziecko może uciekać przed nadmiernymi wymaganiami mającymi na celu przyspieszenie jego rozwoju, przed ciągłą krytyką i negatywną opinią w świat marzeń, izolować się od otoczenia murem wrogości, buntu albo też rezygnować z wszelkiego wysiłku¹². Z kolei brak bodźców pobudzających do działania prowadzi nieuchronnie do zaniku naturalnej aktywności i utraty energii życiowej, do kumulowania energii i napięć, które mogą być rozładowywane przez zachowania niepożądane ze społecznego punktu widzenia, mogą prowadzić do depresji i konfliktów wewnętrznych¹³.

Trzeba stosować takie formy stymulacji, które będą pozytywnie wpływały na rozwój osobowy dziecka. Nie należy nadmiernie przyspieszać rozwoju. Intelktualne możliwości dziecka są i będą w różnym stopniu ograniczone, ale dziecko będzie się rozwijało. Jeśli będzie ono wzrastało w atmosferze ciepła i bezwarunkowej akceptacji, stawiane mu wymagania będą dostosowane do jego możliwości, a każde osiągnięcie zostanie dostrzeżone i nagrodzone – wówczas dziecko będzie zdobywało nowe i trudniejsze umiejętności. Można wówczas z radością i optymizmem patrzeć w przyszłość. Pomimo że nie zrobi np. kariery naukowej, to będzie szczęśliwym człowiekiem, kochanym i zdolnym do miłości, chociaż na stałe będzie potrzebowało pomocy życzliwej, bliskiej osoby.

2. Dziecko ucząc się, łatwo się zniechęca, dlatego potrzebuje pozytywnych wzmocnień

Dzieci z niepełnosprawnością intelektualną często doznają niepowodzeń w toku uczenia się. Powtarzające się niepowodzenia wytwarzają negatywną postawę wobec wysiłku, co wpływa hamująco na cały proces edukacji. Dziecko, nie odnosząc sukcesów, nie ma motywacji do uczenia się, więc nie mobili-

¹² M. Grzywak-Kaczyńska, *Psychologia dla każdego*, s. 84.

¹³ D. Wolska, *Znaczenie aktywności zawodowej w życiu osób dorosłych z upośledzeniem umysłowym*, Światło i Cienie 3 (1999), s. 7–8.

zuje się, a nieraz swoją pilność i skupienie pozoruje, chociaż nie zawsze jest to działanie świadome. Procesowi uczenia się i wychowania dzieci z niepełnosprawnością intelektualną winny towarzyszyć ciągle wzmocnienia. W procesie tym powinna być równowaga pomiędzy porażkami a sukcesami. Jest ona niezbędna do właściwego funkcjonowania psychicznego dziecka. Trzeba zadbać o to, aby dziecko przeżywało sukcesy w uczeniu się¹⁴.

Dużą pomocą w pobudzaniu dziecka do wysiłku na miarę jego możliwości są różnorodne wzmocnienia w postaci nagród. Należy zaznaczyć, że nagrodę (wzmocnienie) stanowi to wszystko, co dziecku sprawia przyjemność, radość, zadowolenie. Zdarza się, że to, co wychowawcy uznają za nagrodę, dla dziecka nagrodą nie jest. Przykładem może być pogłaskanie dziecka po głowie. Czynność tę uważa się powszechnie za nagradzającą. W wypadku dziecka z głębszą niepełnosprawnością intelektualną i ze stanami lękowymi głaskanie po głowie, czy nawet przekroczenie ze strony wychowawcy granicy bliskości kontaktu fizycznego, wcale nagrodą nie będzie¹⁵.

Najskuteczniejszymi czynnikami wzmacniającymi są: pochwały słowne, pożywienie, muzyka, zabawki. Wychowawca, nagradzając dziecko powinien okazać rzeczywistą radość z jego sukcesu. Za każdą dobrze wykonaną czynność i poprawnie wykonane polecenie należy nagradzać natychmiast, w sposób zrozumiały dla dziecka i dający radość. W przeciwnym razie dziecko nie będzie pamiętało, za co zostało nagrodzone¹⁶.

Rodzaj i sposób nagradzania dzieci przez wychowawców w szkole powinien być uzgodniony z rodzicami, którzy mogą już w domu przygotować grunt pod wspólnie ustalony tryb nagradzania. Tym samym stwarzamy możliwość indywidualnego podejścia do nagradzania dzieci. Przy ocenie osiągnięć należy brać pod uwagę przede wszystkim wysiłek dziecka włożony w wykonanie zadania, a nie tylko sam wynik pracy. Wymaga to od nauczyciela orientowania się w możliwościach poszczególnych dzieci. Najmniejszy nawet sukces, najmniejsze powodzenie mają zazwyczaj większy wpływ na efektywność uczenia się dziecka z niepełnosprawnością intelektualną niż niepowodzenie. Oczywiście i w tym wypadku należy zachować indywidualne podejście do każdego dziecka, zdarza się bowiem, że u niektórych niepowodzenie jest silniejszym

¹⁴ I. Obuchowska, *Dzieci upośledzone umysłowo w stopniu lekkim*, s. 243; por. H. Nartowska, *Kształcenie specjalne. Trudności specjalne w uczeniu się*, w: W. Pomykało (red.), *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa 1993, s. 327–329.

¹⁵ K.M. Lausch, *Katecheza przedkomunijna osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1990, s. 28.

¹⁶ K.M. Lausch, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1987, s. 103–104; J. Lausch-Żuk, *Dzieci głębiej upośledzone umysłowo*, w: I. Obuchowska (red.), *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, Warszawa 1999, s. 282–285.

bodźcem mobilizującym do pracy¹⁷. W obydwu wypadkach ważnym elementem pozytywnego wzmocnienia jest życzliwa, akceptująca postawa wychowawcy wobec dziecka.

3. Dziecko potrzebuje nauczycieli kochających je i stawiających mu wymagania

Kształtowanie dojrzałych postaw wymaga stawiania wychowankowi mądrych wymagań dostosowanych do wieku i możliwości. Wychowanie to przecież przewyciężanie naturalnej w człowieku słabości, naiwności, skłonności do egoizmu i lenistwa. Kształtowanie dojrzałych postaw i uczenie się rozważnych działań nie jest możliwe bez podejmowania wysiłku, bez rezygnacji z doraźnej przyjemności, co dla osób z niepełnosprawnością intelektualną nie jest łatwe, gdyż motywem działania jest doraźna korzyść¹⁸. Pomoc wychowawcza będzie polegała na konfrontowaniu dziecka nie z jakimiś abstrakcyjnymi normami i obcymi mu wartościami, lecz z obiektywnymi konsekwencjami jego własnego postępowania, zwłaszcza z tymi, których sam nie potrafi lub nie chce dostrzec¹⁹. Wychowawcy powinni egzekwować naturalne konsekwencje błędów, które popełnia wychowanek. Kłamstwo, lenistwo, lekkomyślność, wielogodzinne oglądanie telewizji itp. powinny powodować określone konsekwencje – i tak trzeba to nazywać: konsekwencją, a nie karą. Jest to jeden z najtrudniejszych aspektów we współczesnej pedagogice, ale takie wychowanie to pokazywanie związku między określonym zachowaniem a jego konsekwencjami²⁰.

Dziecko winno odczuć negatywne skutki swoich zachowań, które wynikają z chwilowego kaprysu, egoizmu, wygodnictwa, uporu, ale w tej dziedzinie wychowawca powinien mieć dobre rozeznanie. Powinien przede wszystkim analizować zachowanie dziecka i próbować odpowiedzieć na pytanie: dlaczego dziecko reaguje tak a nie inaczej? Taka systematyczna refleksja pozwala na przyczynowo-skutkowe ujmowanie problemów wychowawczych. Jeśli wychowawca rozpozna przyczyny niekorzystnych zachowań, może wpływać na ich zmianę, ma możliwość współdecydowania o tym, co nastąpi. Niestety, bardzo często w wychowaniu dzieci, zarówno z niepełnosprawnością intelektualną,

¹⁷ K.M. Lausch, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób głębiej upośledzonych umysłowo*, s. 28.

¹⁸ J. Lausch-Żuk, *Pedagogika osób z umiarkowanym, znacznym i głębokim upośledzeniem umysłowym*, w: W. Dykcik (red.), *Pedagogika specjalna*, Poznań 2001, s. 150.

¹⁹ M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 155.

²⁰ *Ibidem*, s. 75.

jak i dzieci w normie intelektualnej, obserwuje się brak takiej refleksyjności. Zachowania wobec dzieci są często pochopne, bezmyślne. Przykładem może być odreagowanie swojej złości na dziecku, a więc karanie go, gdy samemu jest się zdenerwowanym.

W odniesieniu do dzieci z głębszą niepełnosprawnością intelektualną refleksyjność ma specjalne znaczenie. Wiele zachowań „niewłaściwych” z punktu widzenia wychowawcy nie wynika ze złej woli dziecka, ale z samej natury zaburzeń umysłowych. Dzieci te, z uwagi na sztywność myślenia, trudniej zmieniają już raz wykształcone nawyki. Jeśli więc nie uchwycimy jakiegoś niepokojącego w ich zachowaniu faktu odpowiednio wcześnie, niekorzystne u dziecka zachowanie utrwali się i bardzo trudno będzie je zmienić²¹.

Dialog z dzieckiem nie wyklucza karcenia i napominania. Nie ma wolności bez odpowiedzialności, i dzieci uczą się bycia odpowiedzialnymi, zdając sobie sprawę z wagi swoich zachowań i ewentualnie swoich błędów²². Wychowawcy chętnie sięgają po motywację negatywną, polegającą na stosowaniu nacisku, wykorzystywaniu własnej przewagi fizycznej lub psychicznej. Mogą one dać szybki efekt, ale ostatecznie prowadzą do porażki wychowawczej²³. W kontakcie z dzieckiem najważniejszy jest szacunek dla niego. Kiedy rzeczywiście trzeba dziecko ukarać, to kluczową sprawą jest uszanowanie jego godności. Kiedy stosujemy kary łamiące ludzką godność, to już nie jest działanie wychowawcze.

Wymagania w odniesieniu do dziecka powinny zawsze stanowić realny dla niego pułap. Wymagania trzeba podnosić w miarę zauważanych postępów, stosując metodę „małych kroków”, pamiętając przy tym, że każdorazowo należy rozpocząć od tego, co dziecko już wie i potrafi. Wiedza o dziecku i uwarunkowaniach jego rozwoju pomaga w jego zrozumieniu i służy właściwemu oddziaływaniu pedagogicznemu. Dodajmy jeszcze, że dziecko nie lubi być nadmiernie poprawiane, korygowane, nie lubi oddziaływań, których nie rozumie, które przekraczają jego możliwości psychomotoryczne oraz tych, które nie są dostosowane do jego indywidualnego tempa rozwoju. Nadto wymagania powinny umożliwiać dziecku doświadczanie sukcesów i radości z przewyciężania własnych słabości i z nabywania nowych umiejętności.

Niezbędnym warunkiem skuteczności oddziaływań wychowawczych jest konsekwencja. Dziecko powinno wiedzieć, na co może liczyć ze strony nauczyciela w wypadku takich czy innych swoich poczynań, powinno umieć

²¹ K.M. Lausch, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób głębiej upośledzonych umysłowo*, s. 28–29; J. Lausch-Żuk, *Dzieci głębiej upośledzone umysłowo*, s. 281–282.

²² E. Aceti, *Rośniemy razem. Przewodnik dla nauczycieli i wychowawców*, Kraków 2000, s. 101.

²³ M. Dziewiecki, *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom 1999, s. 17.

przewidzieć jego reakcje. Dziecko niepewne reakcji wychowawcy nie czuje się bezpieczne, staje się lękowe, chaotyczne w swoim zachowaniu²⁴. Niekonsekwencja w postępowaniu wychowawcy powoduje, że dziecko niejednokrotnie „wygrywa swoje” na drodze wymuszania przez głośny krzyk, płacz, rzucanie się na ziemię, kopanie wszystkich dookoła. Wychowawca zniecierpliwiony takim zachowaniem ustępuje i daje dziecku to, czego chce. Jeśli taka sytuacja będzie się powtarzała, dziecko szybko zrozumie, że wytrwałość popłaca. Z czasem nauczy się, że jest silniejsze od wychowawcy i przestanie się liczyć z jego zdaniem. Tylko konsekwentna postawa wychowawcy może sprawić, że dziecko w końcu uświadomi sobie, że płaczem czy krzykiem niczego nie wymusi. W przeciwnym wypadku nastąpi utrwalanie nieodpowiednich zachowań dziecka.

Nie wszystkie życzenia dziecka muszą być zaspokajane. Już od jego narodzin zaczyna się uspołecznianie dziecka, czyli uczenie go odpowiedniego postępowania z otoczeniem oraz pewnych ograniczeń jego potrzeb, np. żeby nie zabierało zabawki drugiemu dziecku, nie hałasowało, gdy ktoś śpi, właściwego i w odpowiednim czasie zaspokajania potrzeb fizjologicznych, zaspokajania głodu we właściwym czasie. Ograniczenia są przykre dla dziecka, ale jeśli czuje się ono kochane i akceptowane, to je przyjmuje²⁵. Dziecko chce zasłużyć na uznanie ze strony rodziców, dlatego opanowuje różne zachcianki i zachowania, które są przez nich ganione, zmusza się do różnych czynności przykrych, ale przez nich wymaganych. W ten sposób uczy się panowania nad sobą, dążenia do tego, co podziwia u rodziców albo co wzbudza ich podziw w nim. To wszystko stymuluje jego rozwój²⁶. Nadmierne zaś usprawiedliwianie zachowań dziecka przez dorosłych, pobłażanie jego lenistwu i egoizmowi nie sprzyja jego rozwojowi. W jednym i drugim wypadku dziecko wytwarza sobie obraz własnego „ja”, co już będzie stanowiło pewnego rodzaju busołą w jego dalszym życiu. Trudne jest przekształcenie wytworzonego w dzieciństwie obrazu siebie, obraz ten utrzymuje się bowiem mimo zmienianych warunków życia²⁷.

Nad przedmiotem wymagań należy się zastanowić, aby nie wymagać w sposób bezwzględny czegoś, co w przyszłości może okazać się względne. Dziecko jest ważniejsze od jakiegś umiejętności czy programu, którego siłowe wdrażanie może prowadzić do bardzo przykrych przeżyć emocjonalnych. Dziecko łatwo jest zranić nawet nieświadomie, podchodząc zbyt sztywno do

²⁴ J. Lausch-Żuk, *Dzieci głębiej upośledzone umysłowo*, s. 281–285.

²⁵ M. Grzywak-Kaczyńska, *Psychologia dla każdego*, s. 84.

²⁶ Ibidem, s. 103

²⁷ Ibidem, s. 84.

swych obowiązków rodzicielskich czy wychowawczych²⁸. Najlepsza intencja wychowawcza, najlepszy program będzie tylko teorią, jeśli zabraknie mądrej równowagi pomiędzy wymaganiami a możliwościami, zainteresowaniami i pragnieniami dziecka. Program edukacyjny, pojęcia, umiejętności, nawet molitwa, mogą stać się różgą na dzieci²⁹. W wychowaniu potrzebna jest umiejętność łączenia delikatności, wyrozumiałości z jednoczesną stanowczością, zdecydowaniem, jasnością wymagań i konsekwencją.

Stawiając dziecku wymagania odpowiednie do jego wieku i możliwości, zachęca się je do pokonywania barier, trudności. Potrzeba pokonywania samego siebie, przekraczania siebie jest wpisana w naturę człowieka. Taka jest droga „stawania się” człowieka od najmłodszych lat aż do późnej starości.

4. Po okresie dzieciństwa i dorastania dziecko osiąga status człowieka dorosłego

Badania E.M. Minczakiewicz³⁰ przeprowadzone wśród rodziców dzieci z zespołem Downa wykazały, że rodzice dość pesymistycznie postrzegają dorosłość swych dzieci. Nie widzą u nich możliwości pełnienia przez nie ról społecznych. Z uwagi na brak samodzielności i potrzebę otaczania ich opieką, przez wielu rodziców postrzegane są jako osoby z wyraźną mentalnością dziecka („wieczne dzieci”). Trudno jest rodzicom zaakceptować biologiczną dorosłość swych dzieci, które wykazują potrzeby o charakterze seksualnym i pogodzić z wizerunkiem dziecka o niewielkich potrzebach i ograniczonych możliwościach rozwoju. Płciowość swych dorosłych dzieci wydają się uznawać za czynnik mało istotny dla ich rozwoju społecznego. Taka postawa, zdaniem autorki, ogranicza, a nawet dodatkowo zaburza sferę rozwoju społeczno-emocjonalnego. Przypisywana dziecku rola osoby sterowanej przez całe życie nie daje mu szans na budowanie samodzielności i odkrywanie własnej tożsamości. Autorka nie daje rozwiązań kwestii dorosłości osób z zespołem Downa, ale wskazuje na potrzebę weryfikacji wizerunku „dorosłego” z niepełnosprawnością intelektualną.

Często zdarza się tak, że fizyczna zależność dziecka od innych prowadzi je do infantylności we wszystkich aspektach życia. Nie wolno mu bowiem dokonywać samodzielnych wyborów. Ciągłe chronione jest przed konsekwencjami swych własnych czynów. Nie ucząc dziecka tego, że jego czyny pociąga-

²⁸ J. Augustyn, *Poznaj siebie i bliźniego. O wychowaniu dzieci, więziach rodzinnych i małżeńskich oraz uzdrowieniu z poczucia krzywdy*, Kraków 2000, s. 28–29.

²⁹ Ibidem, s. 30.

³⁰ E. A. Minczakiewicz, *A kiedy będę duży...*, *Bardziej Kochani* 4 (2004), s. 4–7.

ją za sobą określone konsekwencje, rodzice nie przygotowują go na istniejące ryzyko, nie pomogą mu w dokonywaniu mądrych i właściwych wyborów. Poblążają mu w zabawach, grach i czynnościach odpowiednich dla dużo młodszych dzieci. Ton głosu oraz język używany w rozmowie bywa często infantylny, a przecież mają prawo do bycia szanowanymi i docenianymi, nie tylko jako dzieci, lecz również jako osoby dorosłe. Nie mogą i nie powinny być traktowane jak Piotruś Pan, który nigdy nie dorośnie. One dorosną, a jakość ich życia będzie zależała od możliwości uczenia się na podstawie własnych doświadczeń³¹.

Wspierać w rozwoju osobę z niepełnosprawnością intelektualną, to przede wszystkim pomagać jej w odkrywaniu własnej wartości i realizowaniu zadań, jakie stawia przed nią życie, uwzględniając nie tylko wiek rozwojowy, ale także wiek życia. To wymaga dostosowania stroju, zachowania, zabawy i aktywności do jej wieku metrykalnego. Ubiór powinien być stosowny do jej wieku życia. Jest to ważne, gdyż strój może budzić litość albo szacunek innych. Mężczyzna z zespołem Downa w marynarce i krawacie budzi respekt. Ten strój niesie informację: to jest osoba dorosła. Trzeba jej pomagać w przestrzeganiu norm zachowania, które są właściwe ludziom dorosłym i pomagać w dokonywaniu odpowiednich wyborów, pomimo że jej poziom umysłowy jest niższy niż jej pełnosprawnych rówieśników³².

Wychowanie dziecka różni się od wychowania osoby dorosłej, nawet jeśli wykazuje ona poważne braki umysłowe. W osobie dorosłej z niepełnosprawnością intelektualną trzeba widzieć przede wszystkim dorosłego, a nie dziecko. Ciało i umysł dziecka są jeszcze w trakcie formowania się, umysł dziecka pozostaje chłonny i otwarty. Człowiek dorosły ma już swoją historię. J. Vanier, który spotkał się z niejedną historią życia osób z niepełnosprawnością intelektualną, mieszkając wspólnie z nimi we wspólnotach Arki, pisze, że jest to często historia przeżytych rozczarowań albo odrzucenia. Takie osoby widzą siebie w krzywym zwierciadle, obwiniają samych siebie. Trzeba je zapewniać o ich wartości, podtrzymywać, dodawać odwagi. Już raz zostały poddane wychowaniu – jeżeli nie tresurze – we własnej rodzinie lub w ośrodku. U osób z tego rodzaju doświadczeniami trzeba próbować zmienić szkodliwe przyzwyczajenia, naprawić wyrządzone szkody i nade wszystko prowadzić z nimi dialog, którego one także muszą się uczyć, gdyż do tej pory nikt z nimi partnersko nie rozmawiał. Nie były traktowane podmiotowo³³.

³¹ G. Brearley, *Czynniki oddziałujące na rozwój osoby, życie seksualne i stosunki społeczne ludzi niepełnosprawnych we wczesnym okresie życia*, Światło i Cienie 2 (2001), s. 5–7.

³² D. Wolska, *Jak pomóc osobie upośledzonej umysłowo wejść w dorosłe życie?*, Światło i Cienie 1 (1999), s. 29–30.

³³ J. Vanier, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, s. 62.

Jakość życia osoby z niepełnosprawnością intelektualną w dużej mierze zależy od innych, którzy powinni dostrzegać nie tylko jej poziom intelektualny, ale także wiek metrykalny i liczyć się z rozwojem biologicznym. Oznacza to zmniejszenie kontroli nad nią w pewnym wieku, chociaż jest to decyzja dla rodziców trudniejsza niż w odniesieniu do dzieci pełnosprawnych. Osoba z niepełnosprawnością intelektualną także powinna mieć wpływ na swoje życie i podejmować decyzje, ale samodzielność nie powinna być utożsamiana z samowystarczalnością.

5. Dziecko z niepełnosprawnością intelektualną może być samodzielne, chociaż nie jest samowystarczalne

Wspomaganie rozwoju osobowego ma na celu doprowadzenie osoby z niepełnosprawnością intelektualną do optymalnego poziomu niezależności. Autonomia to możliwość decydowania, dokonywania wyborów w różnych kwestiach codziennego życia (rodzaju pokarmu, napoju, wybór ubrania, zabawki, aktywności, odpoczynku). Należy stwarzać sytuacje, w których osoba z niepełnosprawnością intelektualną będzie mogła wyrazić swoją wolę, swój wybór, choćby gestem, mimiką. Autonomia, jak twierdzi W. Dykcik³⁴, jest środkiem zaznania pełni człowieczeństwa, jest celem rozwoju i wychowania oraz podstawą normalizacji życia.

Wzrastanie w samodzielności jest procesem niezwykle ważnym dla kształtowania tożsamości każdego człowieka. W samodzielnej decyzji, wyborze jest świadoma chęć, wola, na którą godzi się nasze „ja” i którą wspiera nasze „ja”. Oznacza to, że w czynnościach woli bierze udział całość psychofizyczna, którą przeżywamy jako „ja”³⁵. W żadnych innych czynnościach psychicznych nie przeżywamy tak wyraźnie swego „ja”, nie możemy tak oczywiście wykazać innym tego „ja”, jak w czynnościach woli, a zwłaszcza w momencie decyzji. Czujemy wyraźnie, że to my chcemy, że my wybieramy, że my wspieramy wybraną chęć, że my ją realizujemy. Czynności woli są czynnościami kształtującej się osobowości. W czynnościach woli, które sprawiają, że człowiek jest wtedy sam autorem swych czynów, można doświadczyć poczucia własnej wartości. Z takich autonomicznych decyzji wypływa poczucie odpowiedzialności za swoje czyny³⁶. Nie można osoby z zaburzeniami umysłowymi pozbawić tego wymiaru człowieczeństwa.

³⁴ W. Dykcik, *Zakres i przedmiot zainteresowań pedagogiki specjalnej*, w: W. Dykcik (red.), *Pedagogika specjalna*, Poznań 2001, s. 76–77.

³⁵ M. Grzywak-Kaczyńska, *Psychologia dla każdego*, s. 88.

³⁶ *Ibidem*, s. 88–89.

Niewłaściwe jest uzależnianie osoby z niepełnosprawnością intelektualną od innych, które staje się efektem zapewniania jej wszystkiego, wyłączenia we wszystkim, rozwiązywania wszelkich problemów. Taki rodzaj pomocy dodatkowo upośledza dziecko, utrudnia dostrzeżenie jego realnych możliwości i wzrastanie w samodzielności. Jeśli rodzice robią wszystko za dziecko, wówczas pozostanie ono nieustannie od nich zależne. Tam, gdzie jest to możliwe, trzeba dawać dziecku prawo do własnych chęci, pragnień i sposobów³⁷. Dziecko powinno mieć przestrzeń na własne inicjatywy i swobodę działania mimo przekonania rodziców, że sami mogliby wykonać coś lepiej, dokładniej, szybciej. Godne uznania są takie postawy rodziców, kiedy planując rozkład domowych zajęć, biorą pod uwagę opinie i życzenia dziecka. Dzieci, których rodzice liczą się z ich poglądami i życzeniami, wykazują znacznie większy poziom samodzielności i większą inicjatywę niż te, które są traktowane przedmiotowo, bez prawa decydowania o swoich sprawach i współdecydowania o życiu rodziny.

Nie można zwalniać osoby z zaburzeniami rozwojowymi od wszelkiej odpowiedzialności. Trzeba pozwolić na rozwój tkwiących w niej możliwości. Oznacza to potrzebę stwarzania sytuacji, które umożliwią jej „zaistnienie”. Jest różnica między pomocą polegającą na robieniu czegoś „za kogoś”, a pomocą polegającą na wsparciu, towarzyszeniu i robieniu czegoś „z kimś”. W wychowaniu trzeba więc przenieść akcent z uczenia zależności na uczenie niezależności³⁸. Własna aktywność i samodzielność rodzą wiarę we własne siły. Staje się to podstawą do spokojnego przeżywania codzienności, daje poczucie bezpieczeństwa. Rodzice mają jednak tendencję, by dziecko z niepełnosprawnością intelektualną wciąż trzymać za rękę, decydować prawie o wszystkim. Częstym powodem takich postaw ograniczających samodzielność dziecka jest lęk o nie, ale także pośpiech, w jakim żyją dorośli. Tymczasem dążenie osób z niepełnosprawnością intelektualną do autonomii jest bardzo widoczne nawet w drobnych sprawach. To, co często rodzice biorą za ślepy upór, jest w istocie pragnieniem samostanowienia, podejmowania decyzji. Rodzicom czy opiekunom może być trudno dostrzec te dążenia, zwłaszcza jeśli dziecko nie umie słownie wyrazić swoich potrzeb³⁹.

Swoista niezależność wytwarza się, gdy osoba z niepełnosprawnością uczestniczy w życiu rodzinnym i społecznym. Ona jest w stanie nauczyć się wielu

³⁷ C. Kosakowski, *Droga do godności...*, Światło i Cienie 2 (2000), s. 73–74.

³⁸ D. i A. Wolscy, *Godność osoby z niepełnosprawnością intelektualną*, Światło i Cienie 2 (2000), s. 12–17.

³⁹ A. Nagórka, *Dorośli? Wywiad z Haliną Czechowską, mamą 37-letniej córki upośledzonej umysłowo*, Światło i Cienie 1 (1994), s. 8.

zachowań przystosowawczych w zakresie samoobsługi, komunikowania się, kontaktów społecznych, a także opanować proste czynności związane z pracą zawodową⁴⁰. Im większa będzie jej samodzielność i niezależność, tym mniej będzie przeżywać napięcie i lęków, i tym łatwiej odnajdzie swoje miejsce w życiu.

Dziecko z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym i znacznym osiąga niezależność funkcjonowania tylko w granicach swoich indywidualnych możliwości, w zakresie czynności dnia codziennego. Wykształcenie takich podstawowych umiejętności jest często najważniejszym zadaniem rewalidacyjnym, które zmierza do jak największej samodzielności i niezależności, chociaż osoba z niepełnosprawnością intelektualną zawsze będzie w jakimś stopniu zależna od innych⁴¹.

6. Radość życia dziecko odnajduje w komunii z rodziną i społeczeństwem

Człowiek nie doświadczy radości życia w odosobnieniu, w samotności, lecz w komunii z rodziną i ze społeczeństwem. Do osiągnięcia dojrzałości społecznej potrzebuje środowiska rodzinnego, własnego miejsca, gdzie byłoby mu dobrze żyć, gdzie mógłby być sobą. Potrzebuje obecności ojca i matki, ich serdecznego dotyku, przyjęcia, akceptacji, zachwytu. Potrzebuje braci, sióstr, przyjaciół, kolegów. Dom rodzinny jest miejscem, z którego człowiek czerpie siłę, zaspokaja najważniejsze swoje potrzeby, rozwija się osobowo, uczy życia w społeczności ludzkiej, gdyż rodzina jest podstawową grupą socjalizującą⁴². W tej najmniejszej komórce życia społecznego najbardziej skutecznie realizuje się proces przyswajania systemu wartości i wzorów zachowań. Najczęściej przebiega on w sposób niemal niezauważalny: poprzez klimat i styl relacji panujący między rodzicami a dziećmi, wychowankiem a wychowawcą, wspólne działanie, sposoby reagowania na pojawiające się konflikty czy trudności. Od atmosfery rodzinnej i preferowanych w niej wartości zależy w największym stopniu to, jak młody człowiek będzie rozumiał siebie i świat oraz w jaki sposób będzie odnosił się do siebie i do otaczającego go świata⁴³.

⁴⁰ D. Wolska, *Jak pomóc osobie upośledzonej umysłowo wejść w dorosłe życie*, 6–9.

⁴¹ M. Mieszkowicz, *Konstruowanie sytuacji wychowawczych sprzyjających rozwojowi społecznemu dzieci i młodzieży upośledzonych umysłowo w stopniu umiarkowanym i znacznym*, w: M. Piszczyk (red.), *Przewodnik dla nauczycieli uczniów upośledzonych umysłowo w stopniu znacznym i umiarkowanym*, cz. I, Warszawa 2001, s. 90.

⁴² F. Adamski, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju osobowego dziecka*, w: F. Adamski (red.), *Miłość. Małżeństwo. Rodzina*, Kraków 1985, s. 365–373.

⁴³ M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, s. 164.

Właściwy klimat w rodzinie zależy przede wszystkim od równowagi i dojrzałości emocjonalnej rodziców dziecka. Dziecko nadaje nowy sens rodzinie i całemu życiu. Rodzicielstwo najczęściej związane jest z nadzieją pełniejszego życia, dopełnieniem związku małżeńskiego. Jednak nikt nie oczekuje dziecka z zaburzeniami rozwojowymi, a więc jego sytuacja psychologiczna u progu życia jest na ogół zawsze niekorzystna. Zamiast radosnego świętowania jest atmosfera smutku i przygnębienia⁴⁴. Dziecko z niepełnosprawnością intelektualną, często z wielorakimi sprzężonymi niepełnosprawnościami, jest wyzwaniem dla rodziny, która różnie radzi sobie w tej nieoczekiwanej rzeczywistości. Dlatego właśnie rodzice są pierwszymi osobami w rodzinie, które potrzebują pomocy w zaakceptowaniu sytuacji, która będzie trwała przez całe ich życie. Najpierw trzeba pomóc rodzicom, aby mogli odpowiedzialnie i radośnie przeżywać swoje macierzyństwo i ojcostwo⁴⁵.

Dla dzieci zasadnicze znaczenie ma porozumienie między rodzicami. Oni razem dają dziecku poczucie bezpieczeństwa, dlatego można powiedzieć, że najważniejszym zadaniem małżonków w procesie wychowania dziecka jest podsyćanie wzajemnej miłości małżeńskiej, pielęgnowanie tej miłości. Zachowanie rodziców, ich odniesienie do siebie i innych jest źródłem radości i życzliwości w rodzinie, przynosi satysfakcję wszystkim jej członkom⁴⁶. Okazywana wzajemna miłość małżonków jest najlepszą szkołą miłości dla dziecka. Niestety, wiele dzieci nie ma właściwych wzorów w domu. Wiele małżeństw jest rozbitych, rodzice żyją w konkubinacie, miejsce miłości często zajmuje nienawiść, nieufność i obojętność. Wywodząc się z takiej rodziny dziecko nie wie, co to znaczy kochać i być kochanym.

Postawy rodziców w stosunku do dziecka mają zasadniczy wpływ na jego całościowy rozwój. Postawy właściwe łączą się ze stworzeniem dziecku odpowiednich warunków stymulujących rozwój. Właściwe odniesienie do dziecka wymaga pełnej akceptacji jego niepełnosprawności i pomimo ograniczeń rozwijania jego samodzielności. Trzeba dostrzec możliwość udziału dziecka w obowiązkach domowych. Już małe dziecko może uczestniczyć w życiu rodzinnym. Jest takim samym członkiem rodziny jak inni, mającym swoje prawa

⁴⁴ A. Sobolewska, *Tajemnica muminków*, Światło i Cienie 4 (1994), s. 18.

⁴⁵ Pomoc jest potrzebna jeszcze przed narodzeniem dziecka, gdy badania prenatalne wykazują upośledzenie płodu. O tym, jak rozmawiać z rodzicami dziecka na temat diagnozy i jak ich wspierać, aby otrzymaną wiadomość przeżywali jak najmniej dramatycznie pisze: D. Kornas-Biela, *Wczesna pomoc psychopedagogiczna rodzinie dziecka z upośledzeniem umysłowym*, Światło i Cienie 4 (2001), s. 5–11.

⁴⁶ *Rodzina a integracja osób niepełnosprawnych w dzieciństwie i wieku dorastania. Wnioski międzynarodowego kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Rodziny. 2–4 grudnia 1999*, Światło i Cienie 3 (2006), s. 51.

i obowiązki. Ono chce być potrzebne, chce żyć tak, jak inni, trzeba mu w tym pomóc. Tylko wtedy, gdy będzie aktywne w życiu, gdy będzie miało swój udział w dynamice życia rodzinnego i społecznego, będzie mogło się doskonalić i rozwijać oraz czerpać radość z życia.

Budowanie więzi z innymi ułatwia aktywność edukacyjno-zawodową. Każda osoba, nawet z głębokim stopniem niepełnosprawności, ma pragnienie pełnienia chociażby maleńkiej roli, użytecznej działalności i samodzielnego odcisnięcia swojego śladu w zbiorowym społecznym wysiłku. Jeżeli poważnie traktujemy potrzebę włączania osób z niepełnosprawnością intelektualną w życie społeczne, to trzeba również przygotowywać je do szeroko rozumianej pracy⁴⁷. Możliwe jest przygotowanie tych osób do wykonywania wielu prac o charakterze jednostajnym, które nie zawierają w sobie elementów nowości i zaskoczenia. Podjęcie pracy zawodowej i otrzymywane wynagrodzenie za wykonywaną pracę daje poczucie bycia użytecznym i potrzebnym oraz niezależnym, rozwija pewność siebie i dobrą samoocenę⁴⁸. Praca pomaga zintegrować się z ludźmi sprawnymi, nobilituje społecznie, utrwala zachowania pozytywne. Oczywiście nie wszystkie osoby z niepełnosprawnością są w stanie pracować. Niektóre ze względu na swoje ograniczenia nigdy nie będą zdolne do pracy, ale wiele z nich chce i może podjąć pracę.

Osoby, którym stworzy się możliwości pracy w warunkach chronionych, otrzymują szansę na samorealizowanie się i rozwijanie osobowości. Niestety, w Polsce zdecydowana większość osób z niepełnosprawnością po ukończeniu szkoły pozostaje na rencie socjalnej, jest często pozbawiona jakiegokolwiek aktywności zawodowej⁴⁹. Niektórzy biorą udział w warsztatach terapii zajęciowej. Trzeba przyznać, że jest to forma dyskryminacji mniej sprawnego człowieka. Ten problem dostrzegł i o nim pisał Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*⁵⁰. Papież dobitnie i jednoznacznie wskazał na potrzebę stwarzania w państwie warunków umożliwiających włączenie się osobom z jakimkolwiek stopniem niepełnosprawności w działalność produkcyjną zgodnie ze swymi kwalifikacjami i możliwościami. Winni oni otrzymać sprawiedliwe wynagro-

⁴⁷ A. Sekuradzki, *Praca dla osób dorosłych z upośledzeniem umysłowym*, Światło i Cienie 3 (1999), s. 10. Autor zaprzecza, jakoby praca oparta była na wymaganiu wysokiej wydajności. Wskazuje, że pracą jest to wszystko, „co prowadzi do powiększenia wartości dodanej oraz również to, co przysparza społeczeństwu określonych wartości w wymiarze społecznym”. Nie chodzi więc o zysk, ale o innego rodzaju wydajność, która może być udziałem osób niepełnosprawnych, np. przemiana społeczeństwa na bardziej ludzkie.

⁴⁸ D. Wolska, *Jak pomóc osobie upośledzonej umysłowo wejść w dorosłe życie?*, s. 7–9.

⁴⁹ J. Pań, *Trudności osób niepełnosprawnych w znalezieniu pracy i zatrudnieniu*, Światło i Cienie 3 (1999), s. 40.

⁵⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 100–154.

dzenie i możliwość awansu. Osoba z niepełnosprawnością intelektualną nie powinna czuć się uzależniona od społeczeństwa, będąc na marginesie świata pracy. Sytuacją w najwyższym stopniu niesprawiedliwą jest dopuszczanie do życia społecznego, a więc także do pracy, tylko osoby w pełni sprawne. Papież taką sytuację nazywa wprost dyskryminacją słabych i chorych przez silnych i zdrowych⁵¹.

Zakończenie

W społeczeństwie godność osoby ludzkiej powinna być chroniona i realizowana. Wychowawcy winni umieć dostrzec w wychowanku to, co cenne, co najbardziej ludzkie i takim widzeniem otwierać przed nim samym umiejętność właściwego rozumienia siebie. Trzeba też budzić społeczną świadomość wartości i sensu życia osób, których codzienna egzystencja naznaczona jest niepełnosprawnością. Jednak w naszym społeczeństwie nie każdego uważa się za wartościowego, nie każdy jest akceptowany, nie każdy obdarzany jest szacunkiem – trzeba spełniać określone wymagania. Pochwały zazwyczaj otrzymują piękni, sprawni, utalentowani, inteligentni, bogaci. We współczesnej kulturze do cech najwyższej promowanych, na podstawie których określa się wartość człowieka, należy atrakcyjność fizyczna i inteligencja. Jest to bardzo niesprawiedliwa i niebezpieczna miara ludzkiej wartości, prowadząca do społecznych uprzedzeń. Osoby z niepełnosprawnością intelektualną nie mają szansy sprostać tym wymogom. Trzeba równoważyć wpływ wspomnianych cech w wartościowaniu osoby i jest to zadanie dla wszystkich wychowawców.

Podjęta refleksja nad tożsamością dziecka z zaburzeniami umysłowymi domaga się uznania w nim podmiotu oddziaływań wychowawczych i podejmowania działań rozwijających poczucie godności i umożliwiających rozpoznawanie prawdy o bogactwie własnej natury. Świadomość fundamentalnych podstaw tożsamości własnej i drugiego jest podstawą w relacjach międzyosobowych. Poznawanie prawdy o sobie pomaga nadać pozytywny sens naszemu istnieniu i dostrzec wartość i sens życia każdego człowieka.

⁵¹ Ibidem, nr 22.

THE FORMATION OF THE IDENTITY OF CHILD WITH THE MENTAL DISABILITY IN THE EDUCATIONAL PROCESS

(SUMMARY)

The formation of the identity of child with the mental disability in the educational process is the second part of the paper, which purpose is the approximation of the fundamental truth about the person with mental disability. The realization of this truth is the task of the education. The task of the educator is to help to every child to discover and experience its dignity and to recognise its identity. The man experiences and develops himself through the relations with people and existential situations. The child with the mental disability can grow up like another children but it needs proper stimulations and good conditions to the comprehensive activity during the whole educational process. There is a very important thing to overcome the hindrances and difficulties in the educational process. The necessity of the overcoming is included in the nature of the man. The realization of this need has the influence on the proper mental activity of child. The children with the mental disability have the same psychological stages like another children. After childhood and adolescent period the child becomes adult. It is necessary to help to him in selecting of proper dress, behaviour, playing and activity in this age. The growing of independence is a very important process for the future identity. The fundamental role plays the family. If the participation in the social life completes the proper educational influence of the family, the child will experience abundance of its personality, value of life and happiness of its being.

DIE IDENTITÄTGESTALTUNG DES KINDES MIT DEN GEISTESSTÖRUNGEN IM ERZIEHERISCHEN PROZESS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Identitätsgestaltung des Kindes mit den Geistesstörungen im erzieherischen Prozess ist der zweite Teil des Aufsatzes, dessen die Hauptidee die Vorstellung der Wahrheit von der Person mit den Geistesstörungen ist. Die Verwirklichung dieser Wahrheit ist die Aufgabe der Erziehung. Jeder Erzieher soll dem Kind in der Würden- und Identitätserfahrung helfen. Jeder Mensch kann sich durch die Relationen mit den anderen Leuten und die verschiedenen Situationen kennenlernen und entwickeln. Das Kind mit den Geistesstörungen kann sich entwickeln, wie jedes andere, aber es braucht richtige Stimulation und Umstände zur vielseitigen Tätigkeit während des ganzen Erziehungsprozesses. Man muss während dieses Prozesses alle Hindernisse und Schwierigkeiten überschreiten. Die Notwendigkeit der Selbstüberwindung ist mit der menschlichen Natur verbunden und ein kleines Kind erfährt sie. Die Verwirklichung dieser Notwendigkeit hat den Einfluss auf die richtigen psychischen Funktionen des Kindes. Die Kinder mit den Geistesstörungen haben dieselben Entwicklungsetappen, von denen die Psychologie spricht. Nach Kindheit und Reifen das Kind wird der Erwachsene. Man muss diesem Kind in der Erwählung der richtigen Gewänder, Verhalten und Spiele für sein Alter helfen. Das Reifen der Selbstständigkeit ist sehr wichtiger Prozess für die Gestaltung der Identität. Die Familie spielt in diesem Prozess eine Grundrolle. Wenn die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ergänzt den Familieneinfluss, kann man hoffen, dass das Kind Reichtum seiner Persönlichkeit, Wert eigenes Leben und Freude der Existenz erfährt.

Ks. Janusz Szulist
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Dobra materialne w służbie człowiekowi – teologiczna interpretacja funkcji gospodarczej rodziny

Słowa kluczowe: rodzina, gospodarka, osoba, dobro wspólne, własność.

Key words: Family, Economy, Person, Common Good, Property.

Schlüsselworte: Familie, Wirtschaft, Person, Gemeinwohl, Eigentum.

We współczesnej socjologii wyróżniane są różne grupy działań, charakteryzujących funkcjonowanie wspólnoty rodzinnej. Należą do nich specyficzne rodzaje aktywności, mające na celu zarządzanie dobrami: działalność związana z gospodarstwem domowym, sposoby zdobywania środków oraz produkcja określonych dóbr, bezpośrednio rzutujące na pozycję społeczną wspólnoty rodzinnej¹. Wszystkie te działania składają się na funkcję gospodarczą rodziny. Istotną rolę w jej ramach zajmuje kwestia zabezpieczenia społecznego oraz zadania opiekuńczo-zabezpieczające, bezpośrednio dotyczące sposobu zarządzania środkami materialnymi w rodzinie². Zagadnienia związane ze sferą socjalną zyskują współcześnie na znaczeniu, ponieważ aktualnie państwa i struktury międzynarodowe coraz aktywniej inwestują we wszelkie projekty, mające na celu przeciwdziałanie wyłączeniu społecznemu. Owe inwestycje obejmują swoim zasięgiem także rodziny.

¹ Por. F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 42.

² Por. Papieska Rada *Iustitia et Pax, Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, 248n (dalej: KNSK); F. Adamski, *Rodzina*, s. 42; M. Biedroń, *Realizacja funkcji rodziny w kontekście globalnych przemian socjokulturowych*, w: A. Ładyżyński (red.), *Rodzina we współczesności*, Wrocław 2009, s. 48n.

W ramach nauczania społecznego Kościoła o rodzinie istotna staje się kwestia przypisania właściwego miejsca dobrom materialnym, z uwzględnieniem dwóch znamienych zasad. Po pierwsze, rodzina stanowi przede wszystkim wspólnotę osób; dobro osoby staje się więc dobrem nadrzędnym w stosunku do innych dóbr i wartości, jakimi kieruje się rodzina. Po drugie – zakładając istnienie w świecie porządku teleologicznego, czyli w wymiarze ostatecznym zmierzającego ku Bogu – należy stwierdzić, że konsumowanie dóbr (w najogólniejszym znaczeniu) jest moralnie dobre tylko wtedy, gdy jest podporządkowane realizacji celu uświęcenia człowieka. Mówiąc zatem o teologicznej interpretacji funkcji gospodarczej rodziny, należy interpretować użytkowanie dóbr materialnych w aspekcie personalistycznej koncepcji dobra wspólnego.

Funkcja gospodarcza jest powiązana siecią zależności z innymi głównymi funkcjami, jakie charakteryzują wspólnotę rodzinną. Pozostaje w stałym odniesieniu względem funkcji prokreacyjnej oraz socjalizacyjno-wychowawczej. Funkcja gospodarcza rodziny jest z natury rzeczy nadbudowana na funkcji prokreacyjnej, umożliwiającej egzystencję jednostki oraz społeczeństwa. Ponadto funkcja gospodarcza przyjmuje konkretne formy w zależności od sposobu przebiegu socjalizacji oraz od tego, na jakich wartościach koncentrują się rodzice w toku realizacji ścieżki wychowawczej.

Celem niniejszej publikacji jest wskazanie na kryterium, którego zachowanie pozwoli na moralnie dobre użytkowanie przez rodzinę dóbr materialnych w ramach funkcji gospodarczej. W celu realizacji wskazanego powyżej zadania w pierwszym punkcie zostaną określone czynniki wpływające na kształtowanie błędnych hierarchii dóbr. W drugiej części pracy zostanie przedstawiona koncepcja dobra wspólnego rodziny, a następnie analiza funkcji gospodarczej z perspektywy chrześcijańskiej koncepcji dobra.

1. Czynniki sprzyjające kształtowaniu niewłaściwych hierarchii dóbr

Współcześnie można wyróżnić serie czynników, których efektem są błędne hierarchie dóbr. Owe hierarchie mają swoje źródła w podporządkowaniu człowieka dobrom materialnym albo w zupełnej subiektywizacji rzeczywistości, czyniącej z jednostki ludzkiej absolutny punkt odniesienia.

Jan Paweł II, opisując sytuację współczesnych rodzin, zwraca uwagę na tendencje do zbytniego eksponowania materialnego aspektu rzeczywistości. Człowiek jest wówczas definiowany ze względu na ilość i jakość spożywanych

dóbr, a nie z uwagi na posiadaną godność osobową i niezbywalne prawa. Dominacja ideologii konsumpcjonizmu prowadzi do sytuacji, kiedy to człowiek staje się jednym z dóbr materialnych. Redukcjonistyczna wizja człowieka oznacza sprzeniewierzenie się nadprzyrodzonemu powołaniu człowieka, które wykracza poza świat materii w kierunku tego, co nadprzyrodzone³.

Jednym z istotnych czynników, rzutujących na niewłaściwy sposób wywiązywania się z funkcji gospodarczej rodziny, jest absolutyzacja elementu wolności: „U korzeni [...] negatywnych objawów [życia rodzinnego – J.S.] często leży skażone pojęcie i przeżywanie wolności, rozumianej nie jako zdolność do realizowania prawdziwego zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny, ale jako autonomiczna siła, utwierdzająca w dążeniu do osiągnięcia własnego egoistycznego dobra, nierzadko przeciwko innym”⁴. Absolutyzacja wolności jest kreatorem postaw egoistycznych, wskutek których człowiek przywłaszcza sobie dobra wyłącznie ze względu na osobisty interes. Działania związane z takimi postawami zwykle naruszają dobro innych osób.

Analizując socjologiczny aspekt funkcji gospodarczej rodziny, należy w pierwszej kolejności odwołać się do antropologiczno-społecznej sytuacji współczesnych wspólnot rodzinnych. Tomasz Biernat oraz Paweł Sobierajski w publikacji *Młodość wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań* zwracają uwagę na fenomen deinstytucjonalizacji współczesnej rodziny. Ów problem polega na tym, że rodzina stopniowo zatracza swoje znaczenie instytucjonalne, będące w gruncie rzeczy utrwalonym sposobem wykonywania funkcji rodzinnych. W ten sposób normy życia społecznego dotyczące rodziny nie znajdują zastosowania w realizacji jej funkcji społecznych; rodzina kieruje się bowiem wskazaniem, zdefiniowanymi przez jej pojedynczych członków⁵. Antropologiczno-obyczajowa specyfika współczesnych rodzin sprawia ponadto, że również kwestie związane z gospodarowaniem są podporządkowane tylko i wyłącznie absolutyzowanemu dobru jednostki.

Wskutek zmniejszenia wpływu czynników instytucjonalnych na rodzinę zasadniczy profil realizacji jej funkcji gospodarczej wyznaczają elementy subiektywne, będące bezpośrednim odzwierciedleniem ludzkiego „ja” w rzeczywistości społecznej. Opisując styl współczesnych rodzin z wyodrębnieniem

³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Wrocław 1993, 6 (dalej: FC); Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. III, Poznań 1967, 47 (dalej: KDK); *Wypełnić wszystko według Prawa Bożego. List Biskupów polskich na uroczystość Świętej Rodziny 1993*, OsRomPol 2 (1994), s. 51.

⁴ FC 6; zob. również B. Krawiec, *Mity dotyczące modeli współczesnej rodziny*, w: A. Ładyżyński (red.), *Rodzina we współczesności*, Wrocław 2009, s. 33.

⁵ Por. T. Biernat, P. Sobierajski, *Młodość wobec małżeństwa i rodziny. Raport z badań*, Toruń 2007, s. 12n.

specyfiki pozycji matki, ojca i dziecka, Małgorzata Sikorska zwraca uwagę na emocje jako zasadniczy czynnik cechujący relacje wewnątrzrodzinne. Ów element jest szczególnie silny w relacjach między rodzicami i dzieckiem. O poprawnym procesie socjalizacji można mówić jedynie wówczas, jeżeli rola rodziców w dziele wychowania sprowadza się tylko i wyłącznie do odkrywania i kształtowania zdolności nazywania stanów emocjonalnych przez dzieci⁶. Uczucia są również tym czynnikiem, który gwarantuje szczęście i spełnienie w związku małżeńskim.

Emocje w zasadniczy sposób rzutują na realizację funkcji gospodarczej. Modelowym przykładem jest sytuacja, kiedy przy wyborze konkretnych dóbr człowiek kieruje się spełnieniem uczuciowym. Ponadto producenci dóbr definiują ludzkie potrzeby z perspektywy emocji, aby zagwarantować jak największą skuteczność dystrybucji wyprodukowanych dóbr. W aspekcie realizacji funkcji gospodarczej, należy stwierdzić, że emocje stają się współcześnie przedmiotem wymiany, który można kształtować stosownie do zdolności produkcyjnych.

Deinstytucjonalizacja rodziny nie pomniejsza jednak oddziaływania na wspólnoty rodzinne instytucji utrwalonych w społeczeństwie, takich jak państwo, kultura, władza itd. Rodzina nie przestaje być przedmiotem wpływu zorganizowanych podmiotów życia społecznego, które narzucają jej członkom wartości, wzorce postępowania oraz normy. Celem zarysowanego powyżej oddziaływania jest uprzedmiotowienie rodziny i w efekcie zakwestionowanie podmiotowości tworzących ją osób. Tego typu tendencje sprzyjają kształtowaniu patologicznych struktur społecznych, które kwestionują nadrzędną pozycję osoby we wspólnotach ludzkich⁷.

2. Funkcja gospodarcza rodziny w kontekście dobra wspólnego

Doświadczenie osobowe i wspólnotowy wymiar rodziny sprzyjają kształtowaniu właściwej hierarchii dóbr, w ramach której funkcjonuje relacja między dobrami osobowymi i materialnymi. W nauce społecznej Kościoła dobra materialne, wraz z ciężącymi na nich zobowiązaniami społecznymi, są podporząd-

⁶ Por. M. Sikorska, *Nowa matka, nowy ojciec, nowe dziecko. O nowym układzie sił w polskich rodzinach*, Warszawa 2009, s. 280n.

⁷ Patologiczne struktury społeczne sprzyjają dysfunkcji w zakresie zasadniczych czynności realizowanych w rodzinie, a więc prokreacji oraz socjalizacji. Por. T. Biernat, P. Sobierajski, *Młodość wobec małżeństwa i rodziny*, s. 12n.

kowe osobie; człowiek ma zatem pierwszeństwo w stosunku do świata rzeczy. Powyższe hierarchiczne przyporządkowanie dóbr materialnych osobie stanowi znamiennej cechę koncepcji instrumentalno-instytucjonalnej dobra wspólnego, na co zwrócił uwagę Jan Krucina. Ogół instytucji społeczno-politycznych (własność, państwo, urzędy itd.) powinien służyć osobie we właściwym sobie zakresie⁸.

Badanie relacji między rodziną i dobrem wspólnym, ujmowanym esencjalnie oraz instytucjonalno-instrumentalnie, dotyczy dwóch aspektów. Po pierwsze, na podstawie nauczania społecznego Kościoła można mówić o dobru wspólnym rodziny. Wówczas kategoria dobra wspólnego jest niejako wpisana w istotę życia małżeńskiego, a w konsekwencji także rodzinnego. Dobro wspólne jest bowiem kategorią immanentną w stosunku do wspólnoty rodzinnej. Drugi sposób interpretacji zależności pomiędzy rodziną a dobrem wspólnym dotyczy relacji rodziny jako wspólnoty osób względem dobra społeczności. Istotny jest zatem wkład rodziny w dobro wspólne, wokół którego koncentruje się życie społeczne i gospodarcze. Należy przy tym zaznaczyć, że w przypadku drugiej z powyższych interpretacji wspomnianej zależności dobro wspólne jest kategorią transcendentną w stosunku do rodziny.

Dobra materialne pełnią funkcję narzędziową zarówno wobec immanentnego, jak też transcendentnego charakteru dobra wspólnego w relacji do rodziny. Stanowią instrumenty, dzięki którym osoba zdobywa możliwość doskonalenia się, a więc rozwijania własnego człowieczeństwa.

2.1. Dobro wspólne rodziny

W *Liście do rodzin* (1994) Jan Paweł II charakteryzuje kategorię dobra wspólnego rodziny w kontekście kształtowania cywilizacji miłości. Kluczowym zagadnieniem analiz papieskich jest rozróżnienie pomiędzy dobrem wspólnym małżonków a dobrem wspólnym rodziny. Dobro wspólne małżonków wyraża się w „miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej oraz trwałości ich związku [tzn. związku małżonków – J.S.] »aż do śmierci«⁹. Realizacja wskazanych w przysiędze małżeńskiej wartości i zasad dotyczy w równym stopniu obu małżonków. Jest w niej mowa o dobru wspólnym kształtowanym przez męża i żonę, zarówno w celu własnego rozwoju osobistego, jak też

⁸ J. Krucina, *Dobro wspólne*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, kol. 1380n; J. Koperek, *Dobro wspólne*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 141n.

⁹ Jan Paweł II, *List do rodzin*, w: *List do rodzin. List do dzieci*, Częstochowa 2005, 10 (dalej: LdR); A.L. Trujillo, *Pasterska troska Ojca Świętego o rodzinę*, OsRomPol 4 (1994), s. 51.

rozwoju związanej wspólny naturalnej. Miłość, wierność, uczciwość i trwałość relacji międzysobowych wynikają z natury człowieka, natomiast związek małżeński stanowi sprzyjające środowisko do aktualizacji tych elementów. W aspekcie dobra wspólnego małżonków Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że przysięga małżeńska – oznaczająca dobro wspólne męża i żony – składana jest wobec Boga i wyraża wielką tajemnicę (por. Ef 5,32)¹⁰. Troska o dobro wspólne małżonków odpowiada relacji Chrystusa do Kościoła jako Ciała Mistycznego: *Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała* (Ef 5,28-30). Postęp procesu urzeczywistniania dobra wspólnego przez małżonków stanowi konsekwencję realizowania postulatów miłości chrześcijańskiej, wyznaczającej zasadnicze rysy więzi nie tylko małżeńskiej, ale i społecznej¹¹.

Określenie dobra wspólnego rodziny staje się możliwe dopiero wówczas, kiedy stwierdzona zostaje istotowa zależność pomiędzy małżeństwem a rodziną. Owa zależność jest akcentowana m.in. w Kodeksie prawa kanonicznego: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonej podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu” (kan. 1055, § 1)¹². Wskazując zatem konkretnie na zależność pomiędzy małżeństwem a rodziną, należy jednoznacznie stwierdzić, iż pełniejszy rozwój małżonków staje się możliwy dopiero w rodzinie chrześcijańskiej, która w naturalny sposób ukierunkowana jest na przekazywanie życia oraz na wychowanie potomstwa. Innymi słowy, realizacja funkcji prokreacyjnej stanowi dobro wspólne rodziny, która w komunii osób realizuje właściwe sobie powołanie. Postępowanie rodziców, mające na celu powoływanie do istnienia nowych istot ludzkich, wpisane jest w kanon wartości etycznych i norm moralnych, dla których fundament stanowią ślubowane wobec Boga miłość, wierność i uczciwość małżeńska. Powyższe elementy obejmują osobę w jej integralności, a więc w równym stopniu dotyczą aspektu duchowego i cielesnego istoty ludzkiej¹³.

¹⁰ Por. LdR 10; KNSK 215.

¹¹ Por. LdR 10; zob. również FC 18; KNSK 215n.

¹² Zob. również KNSK 215n; A. Zwoliński, *Spoleczny wymiar życia rodzinnego*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 182; J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 272n.

¹³ Por. KDK 49n; LdR 10; K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań 1983, s. 113n.

Dobro wspólne rodziny doświadczane jest najpełniej we wspólnocie osób. W *Liście do rodzin* Jan Paweł II zwraca uwagę na dwa zakresy, w których kształtuje się owo „communio”. Pierwszy obejmuje teraźniejszość, a więc zjednoczenie osób aktualnie składających się na rodzinę. Drugi zakres wykracza poza doświadczenia doczesne. W jego ramach należy wyróżnić łączność człowieka z Bogiem (relacja międzyosobowa) oraz ze zmarłymi (wiera w świętych obcowanie oraz funkcjonowanie kategorii życia wiecznego). Wspólnotowość rodzinna – niezależnie od wyróżnionych powyżej zakresów – jest kształtowana poprzez komunikację, w ramach której przekazywane są przede wszystkim treści o charakterze duchowym. Wyrazem komunikacji wewnątrzrodzinnej jest zarówno modlitwa (relacja między Bogiem i człowiekiem), jak też transfer międzypokoleniowy¹⁴. Charakter elementów kształtujących w zasadniczy sposób więź rodzinną dowodzi pierwszeństwa elementu duchowego i osobowego nad czynnikami materialnymi; te ostatnie powinny być podporządkowane dobrom duchowym, takim jak świętość, zbawienie, doskonałość itd.

Wspólnota rodzinna realizująca postulatory dobra wspólnego cechuje się właściwą sobie dynamiką. Powołując się na treść adhortacji *Familiaris consortio*, można wskazać na dwojakie uzasadnienie dla żywotności wspólnoty, którą jest rodzina. Po pierwsze, dynamika życia rodzinnego wynika bezpośrednio z dążenia człowieka do świętości. Doskonalenie wymaga niekiedy rezygnacji z dóbr, do których człowiek może być bardzo przywiązany. Przykładem takiej postawy jest ewangeliczny młodzieniec (por. Mk 10,17-22). Dążenie do doskonałości realizowane we wspólnocie rodzinnej oznacza również urzeczywistnianie ideałów, wyrażanych poprzez określone wartości i powszechnie obowiązujące zasady. Tak rozumiana doskonałość jest celem, który zwykle wymaga pokonania słabości. Zaliczają się do nich takie czynniki, jak ograniczenia ludzkiej natury, uwarunkowania środowiskowe funkcjonujące w ramach struktur grzechu, świadomość grzechu oraz winy itd. Po drugie, dynamika życia rodzinnego wyraża się w kształtowaniu jedności małżeńskiej i rodzinnej. Zjednoczenie międzyosobowe staje się możliwe tylko i wyłącznie poprzez zupełny dar z siebie dla drugiej osoby. Gotowość do ofiary, aby ostatecznie kształtować ideał jedności małżeńskiej, wyrasta bezpośrednio z miłości jako istoty każdej czynności ofiarniczej. Jedność, wynikająca bezpośrednio z jedynej miłości Bożej naśladowanej przez małżonków, decyduje nie tylko o wielkości ofiary, ale

¹⁴ Por. KDK 52; LdR 10; Jan Paweł II, *List na Międzynarodowy Kongres Rodziny*, OsRomPol 5 (1994), s. 64n; J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, s. 277n; W. Wrzesień, *Jednostka – rodzina – pokolenie. Studium relacji międzypokoleniowych w rodzinie*, Poznań 2003, s. 30n.

wyraża się dosłownie w nierozzerwalności – trwałości rodziny przy zachowaniu własnej tożsamości¹⁵.

Owoce przeżywanej jedności rodzinnej jest dziecko. Jan Paweł II w *Liście do rodzin* wskazuje na potomstwo jako dobro wspólne rodziny. Akcentując ową analogię pomiędzy społeczeństwem a rodziną, należy stwierdzić, że tak jak dobro jest elementem konstytutywnym życia społecznego, tak samo dobro wspólne, jakim jest dziecko, zapewnia ostatecznie trwałość rodzinom. Potomstwo stanowi kluczowy warunek w procesie realizacji etosu rodzinnego, który odpowiada urzeczywistnianiu zadań objawionych przez Boga człowiekowi, już na początku dziejów ludzkości opisanych w Księdze Rodzaju: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1,28). Niemniej w opinii Jana Pawła II różnica pomiędzy społeczeństwem i rodziną w aspekcie dobra wspólnego dotyczy wymiaru konkretyzacji. O ile w przypadku dobra społeczności można mówić o pewnej dość ogólnej, nawet niekiedy zbyt wyabstrahowanej koncepcji dobra, o tyle w przypadku rodziny dobro tożsame z człowiekiem jest zawsze dobrem konkretnym. Owa konkretność decyduje ostatecznie o realności funkcjonowania rodziny, co wyraża się w jednoznacznie zdefiniowanych potrzebach i sposobach ich zaspokajania przez członków rodziny¹⁶.

Pomiędzy dobrem wspólnym a rodziną zachodzi relacja odpowiedzialności. Członkowie rodziny ujawniają w ten sposób troskę o stan życia rodzinnego. Wzorem odpowiedzialności wewnątrzrodzinnej jest troska Boga o stworzenie, wyrażona chociażby w miłości Chrystusa do Kościoła. Odpowiedzialność stanowi relację o charakterze personalistycznym, ponieważ jest zarówno kształtowana przez osoby, jak też ostatecznie dotyczy dobra osób: „Rodzina zawsze wyraża nowy wymiar dobra »dla ludzi«, a przez to też rodzi nową odpowiedzialność. Jest to odpowiedzialność za szczególne dobro wspólne, w którym zawarte jest dobro człowieka: każdego z uczestników rodzinnej wspólnoty”¹⁷. W ramach troski o byt poszczególnych członków rodziny, przede wszystkim dzieci, kształtuje się pojęcie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Wzywając do budowania cywilizacji miłości, Jan Paweł II określa odpowiedzialne rodzicielstwo jako konkretyzację troski o godność małżeństwa i rodziny. Zawierają się w niej dwa aspekty: immanentny oraz transcendentny. Aspekt immanentny dotyczy świadomości ogromu daru, jakim jest życie czy

¹⁵ Por. FC 18n; J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka. Wokół zagadnienia integralnego powołania rodziny*, Łomianki 2005, s. 131n; K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, s. 82n; J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, s. 283.

¹⁶ Por. LdR 11; *Wypełnić wszystko według Prawa Bożego*, s. 51n; A.L. Trujillo, *Pasterska troska Ojca Świętego o rodzinę*, s. 51.

¹⁷ LdR 11; J. Koperek, *Dobro wspólne*, s. 139n.

wspólnota małżeńska; stanowi on również element tzw. rodzicielstwa potencjalnego. Natomiast aspekt transcendentny obejmuje uwzględnianie uwarunkowań zewnętrznych w kwestii planowania rodziny. W ramach relacji rodziny względem środowiska bytowania należy przy tym uznać pierwszeństwo elementu osobowego przed materialnym, co jest szczególnie istotne przy realizacji funkcji gospodarczej. Pierwszeństwo osoby w odpowiedzialnym rodzicielstwie jest również warunkiem koniecznym budowania przez rodziny cywilizacji miłości, w której dominuje kultura życia¹⁸.

2.2. Centralna pozycja osoby i rodziny w strukturach społeczno-gospodarczych

Współczesna rodzina nie jest w stanie samodzielnie realizować funkcji gospodarczej, co było możliwe w ramach modelu rodziny tradycyjnej. Obecnie dobra materialne służące wspólnotom rodzinnym nabywane są głównie na podstawie umowy kupna-sprzedaży. Aby zapewnić godziwy byt swoich bliźnich, rodzice muszą pracować poza domem, najczęściej w ramach umowy o pracę. Ten stan powoduje, że rodzina jest wkomponowana w sieć zależności społecznych i politycznych, ukierunkowanych na dobro wspólne. Określenie funkcji gospodarczej rodziny jest więc możliwe dopiero w relacji względem dobra wspólnego. W gestii kierujących społecznością, jak też w zakresie działania instytucji publicznych, leży stworzenie właściwych warunków do gospodarowania rodzin. Według katolickiej nauki społecznej wyznacznikiem relacji społeczeństwa do rodziny jest zasada pomocniczości: „Państwo, w myśl tej zasady, nie może i nie powinno pozbawiać rodziny takich zadań, które równie dobrze może ona wypełnić sama, lub w ramach dobrowolnego zrzeczenia rodzin; powinno natomiast popierać w sposób pozytywny i jak najbardziej pobudzać odpowiedzialną ich inicjatywę”¹⁹. Jan Paweł II podkreśla podmiotowy charakter rodziny, która charakteryzuje się właściwym sobie porządkiem ugruntowanym w prawie Bożym, a ściślej w zamyśle Boga wobec człowieka. Z uwagi na swoje pochodzenie i naturalny charakter rodzina jest fundamentem życia społecznego. Powyższa zależność ma na tyle istotowy wymiar, że sposób bytowania rodzin rzutuje bezpośrednio na funkcjonowanie społeczności. Stąd też w interesie społeczeństwa leży zagwarantowanie jak najlepszych warun-

¹⁸ Por. LdR 12n; K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, s. 121n; A.L. Trujillo, *Pasterska troska Ojca Świętego o rodzinę*, s. 52n; J. Bajda, *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, s. 133–136; F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970, s. 190n.

¹⁹ FC 45; M. Leśniak, *Pomocniczość*, w: A. Zwoliński (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 377n; J.J. O'Connor, *Rodzina drogą Kościoła*, OsRomPol 8 (1994), s. 52.

ków rozwoju rodziny. Innymi słowy, dobro rodziny powinno znajdować się w centrum zainteresowania społeczeństwa²⁰. Troska o rodzinę musi dotyczyć zapewnienia optymalnych rozwiązań w celu realizacji m.in. funkcji gospodarczej rodziny.

Dokumenty Kościoła precyzują uwarunkowania sprzyjające realizacji funkcji rodziny. Pośród uwarunkowań o charakterze gospodarczym należy wymienić własność prywatną jako czynnik, który gwarantuje zachowanie podmiotowości rodziny i jej członków – szczególnie w zakresie realizacji postulatów wolności chrześcijańskiej. Własność prywatna jest zachowana i pomnażana poprzez realizację funkcji gospodarczej rodziny. Własność rodzinna staje się miejscem koegzystencji zasady własności prywatnej oraz zasady powszechnego przeznaczenia dóbr²¹. Dobra gromadzone w rodzinie stanowią własność wspólną, z której członkowie rodziny mogą korzystać w równej mierze.

Rodzina zdobywa zdolność nabywczą dzięki pracy, a ściślej dzięki płacy uzyskanej za wykonane dzieło²². W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II odnosi się do tzw. płacy rodzinnej: „Za sprawiedliwą płacą, gdy chodzi o dorosłego pracownika obciążonego odpowiedzialnością za rodzinę, przyjmuje się taką, która wystarcza na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości. Takie wynagrodzenie może być realizowane czy to poprzez tak zwaną płacę rodzinną, to znaczy jedno wynagrodzenie dane głowie rodziny za pracę, wystarczające na zaspokojenie potrzeb rodziny bez konieczności podejmowania pracy zarobkowej poza domem przez współmałżonka, czy to poprzez inne świadczenia społeczne, jak zasiłek rodzinny albo dodatek macierzyński dla kobiety, która oddaje się wyłącznie rodzinie; dodatek ten powinien odpowiadać realnym potrzebom, to znaczy uwzględniać liczbę osób pozostających na utrzymaniu w ciągu całego okresu, gdy nie są w stanie podjąć odpowiedzialności za własne życie”²³. Zasada sprawiedliwości, a także zasada o powszechnym przeznaczeniu dóbr, umożliwiają ustalenie tzw. sprawiedliwej płacy w stosunku do rodziny. Zastosowanie wskazanych powyżej zasad w systemie płac przyjmuje dwie konkretne formy. Pierwsza wyraża się w tzw. płacy rodzinnej, kiedy wynagrodzenie jednego z członków rodziny jest

²⁰ Por. FC 45; KNSK 209n; Jan. Paweł II, *Przemówienie do Kardynałów (22 XII 1980)*, OsRomPol 1 (1981), s. 7; zob. również: J. Koperek, *Dobro wspólne*, s. 144n; J.J. O'Connor, *Rodzina drogą Kościoła*, s. 51.

²¹ Por. *Karta Praw Rodziny przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym*, Warszawa 1983, art. 1 (dalej: KPRo); zob. również: Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, w: Jan Paweł II, *Encykliki*, t. II, Kraków 1996, 30–42 (dalej: CA); J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, s. 282n.

²² Zob. KNSK 249.

²³ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, w: Jan Paweł II, *Encykliki*, t. I, Kraków 1996, 19 (dalej: LE).

w takiej wysokości, że zapewnia całej rodzinie godziwe warunki bytowania. Druga forma płacy dotyczy tzw. świadczeń społecznych, które w formie dodatków do zarobku umożliwiają godne trwanie rodziny. System płacy rodzinnej powinien więc zagwarantować nie tylko realizację postulatów odpowiedzialnego rodzicielstwa, ale również realizację socjalizacji pierwotnej w ognisku domowym – bez konieczności pracy poza domem²⁴.

W adhortacji *Familiaris consortio* i *Karcie Praw Rodziny* Jan Paweł II stwierdza jednoznacznie, że konieczny zasób dóbr materialnych w zakresie płacy warunkuje godne życie, stabilizację oraz trwanie rodziny²⁵. Troska o minimum egzystencjalne, jak też minimum socjalne rodziny (bez względu na absolutną lub relatywną granicę ubóstwa), należy nie tylko do przedsiębiorców, ale również do społeczności państwowej. Gwarancja niezbędnego zasobu dóbr materialnych decyduje o rozwoju rodzin i społeczności. Właśnie owa zależność powinna motywować działaczy społecznych i polityków do zaangażowania na rzecz krzewienia postaw prorodzinnych w społeczeństwie²⁶.

Dobra gromadzone przez rodzinę służą zapewnieniu tak fundamentalnych dóbr, jak mieszkanie, będące jednym z zewnętrznych przejawów funkcjonującego ogniska domowego. Wielkość i urządzenie mieszkania powinno odpowiadać nie tylko liczbie członków rodziny, ale także uwarunkowaniom środowiskowym, zapewniającym spełnianie funkcji rodzinnych. Zagwarantowanie stosownej kubatury pomieszczeń umożliwia w sposób bezpośredni realizację funkcji gospodarczej rodziny. Posiadanie własnego mieszkania przez rodzinę jest również traktowanie w niektórych społecznościach jako zasadniczy wyznacznik pozycji społecznej²⁷.

Środki gromadzone w wyniku realizacji funkcji gospodarczej umożliwiają rodzinie korzystanie z dóbr natury duchowej, gwarantujących rozwój duchowy człowieka. Rozwój duchowy dzieci jest realizowany w ramach pełnienia przez rodziców funkcji wychowawców. Rodzice w trakcie procesu wychowawczego przekazują potomstwu elementy tradycji kulturowej, oscylującej wokół wartości ukształtowanych w cywilizacji zachodniej. Bezpośredni przekaz dziedzictwa kulturowego zachodzi poprzez pogłębianie znajomości dziedzictwa narodowego, wyrażonego w dziełach sztuki, literaturze, teatrze itd.

²⁴ Por. Karta Praw Rodziny, art. 10; KNSK 294n.

²⁵ Por. LE 19; KPRo, art. 9; *Wypełnić wszystko według Prawa Bożego*, s. 51; zob. również: M. Leśniak, *Pomocniczość*, s. 380n.

²⁶ Por. KPRo, art. 9; KNSK 252n; J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, s. 283n; M. Leśniak, *Pomocniczość*, s. 381.

²⁷ Por. KPRo, art. 11; F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, s. 106n; idem, *Rodzina*, s. 42.

Korzystanie ze wskazanych powyżej form świata kultury staje się możliwe, jeśli rodzina dysponuje odpowiednim zasobem dóbr materialnych. Zabezpieczenie materialne jest konieczne również wówczas, kiedy rodzice decydują o wyborze ścieżki edukacyjnej dla swego potomstwa. Państwo jest zobowiązane zagwarantować równy dostęp do systemu szkolnictwa w tym sensie, że rodzina nie będzie w żaden sposób ograniczona w wyborze jednostki oświatowej. Politycy powinni niejako zakładać wykluczenie wszelkiej dyskryminacji w zakresie realizacji prawa do rozwoju człowieka. Można zatem stwierdzić, że realizacja funkcji gospodarczej zapewnia zachowanie praw człowieka²⁸.

Zagwarantowanie godziwego bytowania rodzinie, jak można wykazać na podstawie postulatów zawartych w *Karcie Praw Rodziny*, obejmuje również tzw. sytuacje nadzwyczajne. Wśród nich wymienia się następujące wydarzenia: „przedwczesna śmierć jednego lub obojga rodziców, opuszczenie rodziny przez jednego z małżonków, w razie wypadku, choroby czy inwalidztwa, w razie bezrobocia lub wtedy, gdy rodzina musi ponosić dodatkowe ciężary związane ze starością, niedorozwojem fizycznym czy umysłowym któregoś ze swych członków, czy też w związku z wychowywaniem dzieci”²⁹. Żadna z sytuacji nadzwyczajnych nie może stać się przyczyną wyłączenia społecznie całej rodziny lub któregoś z jej członków. Stosowane mechanizmy polityki społecznej powinny zabezpieczyć rodzinę przed pauperyzacją, zapewniając tym samym trwanie wspólnoty rodzinnej na dotychczas zajmowanych pozycjach w strukturach społecznych. Pomoc, jaka w sytuacjach nadzwyczajnych jest udzielana rodzinie lub jakemukolwiek obywatelowi, wyraża jednocześnie sprawność działania państwa w jego różnorodnych agendach.

Zakończenie

Realizacja funkcji gospodarczej rodziny przejawia się w takim pożytkowaniu dóbr materialnych, które w najwyższym stopniu służy osobie ukierunkowanej w swoim działaniu na permanentne doskonalenie się. Dobra materialne są więc z natury podporządkowane dobru osoby. Zakłócenia w ramach wskazanej powyżej zależności, a właściwie hierarchii, występują wskutek dominacji subiektywizmu, jak też tendencji konsumpcjonistycznych. Ich konsekwencją jest rozwój egospołeczności lub wspólnot o charakterze czysto materialnym.

²⁸ Por. KPRo, art. 5; KDK 52; KNSK 295; J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, s. 284n; zob. również: J. Koperek, op. cit., s. 145n; J.J. O'Connor, *Rodzina drogą Kościoła*, s. 52; F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, s. 210–215.

²⁹ KPRo, art. 9.

Personalistyczna koncepcja dobra wspólnego, odnoszona do rodziny i do społeczeństwa, pozwala na kształtowanie właściwej hierarchii wartości, wyrażającej się w pożytkowaniu dóbr materialnych dla dobra człowieka. W takich warunkach własność rodzinna umożliwia rozwój rodziny w kierunku pełniejszego człowieczeństwa. Współczesne systemy społeczne wymagają wprowadzenia tzw. płacy rodzinnej, która decyduje o godziwej egzystencji rodzin. Postulatem do realizacji jest również powszechność dóbr natury duchowej dla ogółu społeczeństwa, a także spełnienie warunków koniecznych do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Fundamentem wprowadzenia w życie wskazanych powyżej postulatów jest odpowiedni zasób dóbr materialnych, jakimi dysponuje rodzina. Należy również podkreślić, że pełna analiza funkcji gospodarczej rodziny w nauczaniu społecznym Kościoła staje się możliwa przy zakładanej integralności bytu ludzkiego.

MATERIAL GOODS IN SERVICE TO THE HUMAN BEING. A THEOLOGICAL INTERPRETATION OF THE ECONOMIC FUNCTION OF THE FAMILY

(SUMMARY)

Exercising the economic function of the family manifests itself in making use of material goods in such a way that they serve the best possible way the permanent effort of an individual to self-improve. Hence, the material goods are by nature subjugated to the good of a person. Any distortion of this relationship (or hierarchy) results from the domination of subjectivism and the consumerist tendencies. Then, one can observe the development of *ego societies* or communities based exclusively on the material aspect. The personalist concept of the common good in relation to the family and the society allows to create the proper hierarchy of values which is put into practice when making use of the material goods for the benefit of a human being. Subsequently, the property of family enables the development of its members in the direction of the fuller humanity. The contemporary social systems demand the introduction of, so-called, *family pay* which determines the minimum to achieve an acceptable standard of life. Other similar initiatives are the common use of spiritual goods within a society or creating the favourable conditions for the responsible parenthood. The fulfilment of these postulates depends on the access of a family to an appropriate set of material goods.

DIE MATERIELLEN GÜTER IM DIENST DES MENSCHEN – THEOLOGISCHE INTERPRETATION DER WIRTSCHAFTLICHEN FUNKTION DER FAMILIE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Verwirklichung der wirtschaftlichen Funktion der Familie drückt sich in solcher Verwendung der materiellen Güter aus, die am besten der Person dient. Die Person ist dabei auf die ständige Vervollkommnung ausgerichtet. Die materiellen Güter sind von der Natur her dem Gute der Person untergeordnet. Die Störungen in der Beziehung (eigentlich in der Hierarchie) zwischen dem Gute der Person und den materiellen Güter kommen vom Subjektivismus und vom Konsumismus, die als Ideologien betrachtet sind. Der Mensch baut dann die Ego-Gesellschaften und die Gemeinden, die nur zur materiellen Dimension begrenzt sind. Die personalistische Konzeption ermöglicht den Aufbau der richtigen Hierarchie der Werte. Man stellt in dieser Hierarchie: unten – die materiellen Werte, oben – der Wert der Person. Der Mensch nützt also die Materie für sein Gutes. Das familiäre Eigentum gibt die Möglichkeit der Entwicklung der Personen, die zur Familie gehören; und der Gesellschaft, für die die Familie ein Fundament darstellt. Die materiellen Güter ermöglichen die Existenz der Familie in der geistigen und in der materiellen Dimension. Man kann die materiellen Güter in der Hierarchie Werte nur im Aspekt des Gemeinwohls richtig positionieren. Das Gemeinwohl gibt das Kriterium für das richtige Nutzen der Materie.

Anna Korzeniewska-Lasota
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Zakres wolności sumienia i wyznania

Słowa kluczowe: wolność, wolność sumienia, wolność wyznania, zakres wolności, granice wolności.

Key words: Freedom, Freedom of Conscience, Religious Freedom, Scope of Liberty, Limits of Freedom.

Schlüsselworte: Freiheit, Glaubensfreiheit, Gesinnungsfreiheit, Bereich der Freiheit, Grenzen der Freiheit.

I. Wolność sumienia i wyznania jest podstawowym, przyrodzonym prawem człowieka. Zasadniczo wywodzona jest z wolności myśli. Jest jednym z fundamentów pluralistycznego społeczeństwa demokratycznego. Przedmiotem rozważań jest ustalenie, w aspekcie indywidualnym, normatywnej treści wolności sumienia i wyznania (religii) w świetle przepisów prawa polskiego oraz orzecznictwa sądowego, w szczególności orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka¹.

W ustawodawstwie polskim, w interesującym nas zakresie, funkcjonują pojęcia: „wolność sumienia i wyznania” oraz „wolność sumienia i religii”².

¹ Orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (dalej: ETPCz) mają szczególne znaczenie dla omawianej problematyki, albowiem państwa – strony, w tym Polska, która ratyfikowała Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (Dz.U., nr 85, poz. 427) ustawą z 2 października 1992 r., zobowiązała się zarówno do przestrzegania katalogu praw i wolności podstawowych zawartych w Konwencji, jak i podporządkowania się wyrokom ETPCz, orzekającego na podstawie Konwencji i uzupełniających ją Protokołów. Ponadto ETPCz ustalił, wspólną (mimo że regulacja prawna wolności sumienia i wyznania w poszczególnych państwach europejskich różni się) dla europejskich państw demokratycznych, treść normatywną zasady wolności sumienia i wyznania, dokonując, na kanwie rozpatrywanych spraw, wykładni przepisów Konwencji, a w szczególności jej art. 9, określającego właśnie wolność sumienia i wyznania.

² Niejednolitość terminów można zauważyć już w Konstytucji RP z 1997 r. W art. 53 ust. 1 ustawodawca posługuje się terminem „wolność sumienia i religii”, a w art. 48. ust. 1 używa już określenia „wolność sumienia i wyznania” (Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483).

Przez niektórych przedstawicieli doktryny terminy te bywają używane zamienne, choć niekoniecznie mają ten sam zakres znaczeniowy³. Na potrzeby niniejszej pracy przyjmuję, że pojęcia te są tożsame co do znaczenia⁴ i w trakcie rozważań będę posługiwała się pojęciem „wolność sumienia i wyznania”.

Przyjmując za Michałem Pietrzakiem, wolność sumienia i wyznania rozumiem szeroko jako „wewnętrzną, związaną z kształtowaniem się myśli i przekonań jednostki [aktywność człowieka – A.K.L.] w sprawach religii i zewnętrznej, polegającą na ujawnianiu tych myśli i przekonań oraz postępowaniu zgodnym z ich nakazami”⁵, czyli obejmującą swym zakresem podmiotowym zarówno osoby religijne, jak i areligijne.

Ustawodawca polski uregulował materię wolności sumienia i wyznania w kilku przepisach Konstytucji⁶, rozmieszczonych w różnych jej rozdziałach (metoda dyspersji)⁷. Wszystkie te przepisy mają charakter komplementarny, należy je zatem interpretować łącznie, w szerszym kontekście konstytucyjnym, z uwzględnieniem reguł wykładni systemowej⁸ oraz przy uwzględnieniu instrumentów międzynarodowych (w szczególności Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności) oraz rozwiniętego na ich podstawie orzecznictwa⁹.

Konstytucja już w preambule zaznacza pluralizm światopoglądowy, dychoomiczny podział na wierzących i niewierzących oraz „równość w prawach”¹⁰, wyrażając tym samym istotną, z punktu widzenia omawianej problematyki

Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 r. (tekst jednolity z 16 listopada 2005 r. – Dz.U. z 2005 r., nr 231, poz. 1965), już w samej nazwie aktu, ale i dalej, posługuje się terminem „wolność sumienia i wyznania”, Kodeks karny w rozdziale XXIV penalizuje „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania” (Kodeks karny ustawa z 6 czerwca 1997 r., Dz.U. z 1997 r., nr 88, poz. 553 ze zm.).

³ Por. T.J. Zieliński, *Klauzule prawnowyznaniowe jednolitego projektu Konstytucji RP (Uwagi de lege fundamentale ferenda)*, Państwo i Prawo 2 (1997), s. 83.

⁴ R. Sarkowicz, *Poziomowa interpretacja tekstu prawnego*, Kraków 1995, s. 22–29; R. Sarkowicz, J. Stelmach, *Teoria prawa*, Kraków 1996, s. 61–69.

⁵ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 19.

⁶ Są to artykuły: 25, 32, 48 ust. 1, 53, 85 ust. 3, 191 ust. 1 pkt 5 oraz art. 233 ust. 2 Konstytucji RP.

⁷ J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja stosunków Państwo–Kościół (ujęcie komparatystyczne)*, Państwo i Prawo 4 (2000), s. 24–29.

⁸ Trybunał Konstytucyjny (dalej: TK) w wyroku z 2 grudnia 2009 r. w sprawie U 10/07 (Dz.U. z 2009 r., nr 210, poz. 1629) wskazuje, że treść normatywna przepisów konstytucyjnych określających wolność sumienia i wyznania winna być analizowana w świetle standardów demokratycznego państwa prawnego, jak również z uwzględnieniem polskich tradycji i uwarunkowań społecznych, które znalazły odzwierciedlenie w Konkordacie.

⁹ Tak TK w wyroku z 14 grudnia 2009, K 55/07, LEX 531412.

¹⁰ „[...] my Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski [...] w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem, ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej [...]” – fragment preambuły Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.

dyrektywę interpretacyjną, zakazującą różnicowania statusu jednostki ze względu na kryterium wyznawanego światopoglądu czy unifikacji światopoglądowej społeczności¹¹.

W rozdziale I Konstytucji zatytułowanym *Rzeczpospolita*, określającym najważniejsze zasady ustrojowe, ustrojodawca, regulując w art. 25 ust. 1 i 2 Konstytucji RP¹² zasadę równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych oraz zasadę bezstronności państwa w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych nakreśla kierunek interpretacji pozostałych przepisów „wyznaniowych” wskazując, aby ich wykładnia była prowadzona w sposób „przyjazny” tym zasadom¹³, a więc w sposób zapewniający maksymalną możliwość realizacji wynikających z wolności wyznania uprawnień i to na zasadzie dobrowolności.

Podstawowym dla regulacji wolności światopoglądowej jednostki jest niewątpliwie art. 53 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., który określa podmiotowy i przedmiotowy zakres omawianej wolności. Ustawodawca podmiotem tejsze wolności czyni każdego¹⁴, choć nie przesądzając, zwłaszcza w świetle art. 48 ust. 1¹⁵, czy z pełnej wolności wyznania mogą korzystać również osoby niepełnoletnie¹⁶.

Ustrojodawca nie definiuje wolności sumienia, wskazuje tylko jedno wynikające z niej uprawnienie, tj. prawo do odmowy służby wojskowej ze względu na tzw. sprzeciw sumienia¹⁷. Uprawnienie to, o szerszym zakresie, istnieje w odniesieniu do duchowieństwa¹⁸.

¹¹ Por. W. Brzozowski, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, Państwo i Prawo 11 (2006), s. 17–28; P. Borecki, *Status prawny osób bezwyznaniowych w Polsce*, Państwo i Prawo 4 (2007), s. 19–20.

¹² Art. 25 ust. 1 Konstytucji RP: „Kościoły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione” ust. 2: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”.

¹³ Por. wyrok TK z 2 grudnia 2009 r., U 10/07, LEX nr 562823.

¹⁴ Art. 53 ust. 1 Konstytucji RP: „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”.

¹⁵ Art. 48 ust. 1 Konstytucji RP: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania”.

¹⁶ Aktualnie pozostają w tym zakresie rozważania T.J. Zielińskiego dotyczące wówczas jeszcze projektu obecnie obowiązującej Konstytucji RP, a zawarte w artykule *Klauzule prawno-wyznaniowe jednolitego projektu Konstytucji RP (Uwagi de lege fundamentale ferenda)*, s. 84. Por. A. Grześkowiak, *Aksjologia projektu Konstytucji RP* w: J. Krukowski (red.), *Ocena projektu Konstytucji RP Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*, Lublin 1996, s. 21; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 75–76; B. Szmulik, *Wybrane aspekty ochrony rodziny w świetle uregulowań Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku*, w: B. Kałdona (red.), *Pomoc rodzinie dysfunkcyjnej*, Sandomierz–Stalowa Wola 2006, s. 290.

¹⁷ Art. 85 ust. 3 Konstytucji RP: „Obywatel, któremu przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne nie pozwalają na odbywanie służby wojskowej, może być obowiązany do służby zastępczej na zasadach określonych w ustawie”.

¹⁸ Szerzej: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 255–256. Zob. wyrok NSA z 19 września 2000 r., III SA 1411/00, LEX nr 47198.

Konstytucja w art. 53 ust. 2–7 określa przedmiotowy zakres wolności wyznania (religii)¹⁹, wskazując wynikający z tej wolności zupełny katalog uprawnień²⁰. W ust. 2, cytując *in extenso*, ustrojodawca wskazuje, że „Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują”. Wśród szczegółowych uprawnień ustawodawca wymienia też, wspomniane już wyżej akcydentalnie, prawo rodziców do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami²¹ oraz prawo do pobierania nauki religii w szkole²².

Konstytucja omawianą wolność wyznania definiuje też negatywnie. Wyklucza bowiem zmuszanie kogokolwiek do uczestniczenia lub do nieuczestniczenia w praktykach religijnych²³. Tak negatywnie określona wolność, to wolność od przymusu w sprawach wyznaniowych, wolność od indoktrynacji, od bycia poddanym agitacji. Ustrojodawca, co czyni po raz pierwszy, gwarantuje też tzw. prawo do milczenia w kwestii swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania²⁴.

Powyższy, zawarty w Konstytucji, katalog wolności światopoglądowych, ocenić należy jako wystarczający i odpowiadający międzynarodowym standar-

¹⁹ Zauważalny jest tu wpływ Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Zob. P. Sarnecki: *Komentarz do artykułu 53*, w: L. Garlicki (red. nauk.), *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2003, s. 4.

²⁰ W literaturze pojawiają się wątpliwości interpretacyjne, dotyczące sformułowania zawartego w art. 53 ust. 2 Konstytucji, a które zgłaszano już na etapie prac nad projektem Konstytucji (zob. J. Krukowski, *Państwo a Kościoły i Związki Wyznaniowe w projekcie Konstytucji RP*, w: J. Krukowski (red.), *Ocena projektu Konstytucji RP, Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*, Lublin 1996, s. 149; T.J. Zieliński, op. cit., s. 83). Wątpliwości te dotyczą taksatywnego czy nie, katalogu uprawnień wynikających z wolności religii oraz czy wolność ta (religii) obejmuje również wolność wyznawców światopoglądu niereligijnego – zob. P. Borecki, *Status prawny*, s. 19–20.

²¹ Art. 53 ust. 3 Konstytucji RP: „Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami. [...]”.

²² Art. 53 ust. 4 Konstytucji RP: „Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób”.

²³ Art. 53 ust. 6 Konstytucji RP: „Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych”.

²⁴ Art. 53. ust. 7 Konstytucji RP: „Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”. Zob. W. Skrzydło, *Konstytucja Rzeczypospolitej. Komentarz*, Kraków 2002, s. 64.

dom określania tejże wolności, w szczególności jako odpowiadający zapisom art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności²⁵, wytyczającym zasadniczy kierunek określania treści normatywnych wolności wyznania we współczesnych społeczeństwach demokratycznych. Tak określony zakres wolności wyznania (w Konstytucji nazwanej „wolność religii”), nie obejmuje jednakże światopoglądu niereligijnego²⁶.

Dalszej konkretyzacji wolności sumienia i wyznania, określając otwarty katalog uprawnień jednostki w zakresie wolności wyznania, dokonano na mocy ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (dalej: ustawa o gwarancjach)²⁷. W myśl art. 2 tej ustawy, obywatele mogą tworzyć wspólnoty religijne, zgodnie z zasadami swojego wyznania uczestniczyć w czynnościach i obrzędach religijnych, wypełniać obowiązki religijne i obchodzić święta religijne, należeć lub nie do Kościołów i innych związków wyznaniowych, głosić swoją religię lub przekonania, wychowywać dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem w sprawach religii, zachowywać milczenie w sprawach swojej religii lub przekonań, utrzymywać kontakty ze współwyznawcami (w tym uczestniczyć w pracach organizacji religijnych o zasięgu międzynarodowym), korzystać ze źródeł informacji na temat religii, wytwarzać i nabywać przedmioty potrzebne do celów kultu i praktyk religijnych oraz z nich korzystać, wytwarzać, nabywać i posiadać artykuły potrzebne do przestrzegania reguł religijnych, wybrać stan duchowny lub zakonny, zrzeszać się w organizacjach świeckich w celu realizacji zadań wynikających z wyznawanej religii bądź przekonań w sprawach religii oraz otrzymać pochówek zgodny z wyznawanymi zasadami religijnymi lub z przekonaniem w sprawach religii²⁸. Wolność religii obejmuje również prawo do zwolnienia od nauki i pracy w dni świąt religijnych, jeśli nie są one dniami ustawowo wolnymi od pracy²⁹.

²⁵ Art. 9 ust. 1 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne”; ust. 2: „Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób”. Dz.U. z 1993 r., nr 61, poz. 284, ze zm.

²⁶ Por. P. Borecki, *Status prawny*, s. 19-20; T.J. Zieliński, *Klauzule prawnowyznaniowe*, s. 83.

²⁷ Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 r. (tekst jednolity z 16 listopada 2005 r.) – Dz.U. z 2005 r., nr 231, poz. 1965.

²⁸ *Ibidem*, art. 2.

²⁹ *Ibidem*, art. 42.

Tak szerokie określenie zakresu wolności wyznania³⁰ należy uznać za zgodne z pojmowaniem domniemania „wolności” w społeczeństwie demokratycznym. Wyliczenie powyższych swobód wchodzących w zakres wolności wyznania, choć szerokie, nie jest i być nie może, wyczerpujące. Ustrojodawca i ustawodawca nie są bowiem w stanie wymienić zupełnego katalogu uprawnień, a ten, który wskazali, nie można interpretować jako jedynie możliwy.

Niezbędne jest zatem, w celu wyeliminowania, czy też przynajmniej zminimalizowania choćby potencjalnych konfliktów pomiędzy konstytucyjnymi i nie tylko, wolnościami (interesami) różnych osób (podmiotów), czy też interesami jednostki a interesami ogółu (społeczeństwa), określenie granic tychże wolności³¹. Ustrojodawca takie granice wyznacza. Przewiduje, dotyczącą wszystkich wolności konstytucyjnych, klauzulę delimitacyjną³² zawartą w art. 31 ust. 2: „Każdy jest obowiązany szanować wolności i prawa innych”, z której wynika ogólna zasada, że wolność jednostki kończy się tam (ma swoją granicę), gdzie następuje naruszenie wolności i praw innych osób oraz określa w art. 31 ust. 3³³ zamknięty katalog materialnych przesłanek dopuszczających ograniczenie konstytucyjnych wolności i praw³⁴ „tylko w ustawie³⁵ i tylko

³⁰ Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 16 lutego 1999 r. stanął na stanowisku, że „wolność religii jest ujmowana w normie konstytucyjnej bardzo szeroko, obejmuje bowiem wszelkie religie i przynależność do wszelkich związków wyznaniowych, a zatem nie jest ona ograniczona do uczestnictwa we wspólnotach religijnych tworzących formalną, wyodrębnioną strukturę organizacyjną i zarejestrowanych w stosownych rejestrach prowadzonych przez władzę publiczną. Bez wątpienia tak określona wolność religii obejmuje również wyznawców należących do kręgu »Świadków Jehowy«”. Wyrok TK z 16 lutego 1999 r., SK 11/98, Dz.U. z 1999 r., nr 20, poz. 182.

³¹ O wyznaczaniu granic konstytucyjnych praw podmiotowych zob. P. Tuleja, *Stosowanie konstytucji RP w świetle zasady jej nadrzędności (wybrane problemy)*, Zakamycze 2003, s. 142–147.

³² Zob. M. Piechowiak, *Klauzula limitacyjna a nienaruszalność praw i godności*, Przegląd Sejmowy 2 (2009), s. 56–57.

³³ Art. 31 ust. 3 Konstytucji RP: „Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”.

³⁴ Są to w myśl art. 31 ust. 3 Konstytucji RP: bezpieczeństwo lub porządek publiczny, ochrona środowiska, zdrowia i moralności publicznej. Katalog ten ma charakter zamknięty i nie powinien być interpretowany rozszerzająco. Por. wyrok TK z 25 lutego 1999 r., K 23/98, OTK 1992, nr 2, poz. 25.

³⁵ Formalna przesłanka ustanowienia ograniczeń wolności i praw „tylko w ustawie”, w orzecznictwie TK, nie oznacza jedynie wyłączności regulacji tej materii w ustawie, ale także wymóg odpowiedniej szczegółowości i kompletności regulacji, która winna określać podstawowe elementy ograniczenia wolności, wyznaczając zarys tego ograniczenia (ich rozwinięcie może nastąpić w akcie podustawowym). Jako niedopuszczalne Trybunał wskazał przyjmowanie w ustawie uregulowań blankietowych „pozostawiających organom władzy wykonawczej czy organom samorządu lokalnego swobodę normowania ostatecznego kształtu owych ograniczeń, a w szczególności wyznaczania zakresu tych ograniczeń”. Wyrok TK z 12 stycznia 2000 r., P 11/98, OTK 2000, nr 1, poz. 3. Pojęcie „przewidziane przez ustawę” [w kontekście art. 9 ust. 2 EKPCz i PW – AKL] wyjaśniał też ETPCz wywodząc, iż wskazanie to, „nie tylko wymaga, by kwestionowane środki miały jakąś podstawę prawną w prawie krajowym, lecz także nawiązują do jakości tego prawa”. Regulacja prawna powinna również precyzyjnie wskazywać

wtedy, gdy [ograniczenia te – A.K.L.] nie naruszają istoty wolności i praw, a są konieczne w demokratycznym państwie³⁶. Ingerencja ustawodawcy, choć w konstytucyjnie określonych przypadkach dopuszczalna, nie może być zatem nadmierna (sprzeczna z zasadą proporcjonalności)³⁷. „Spośród możliwych środków działania należy wybierać możliwie najmniej uciążliwe dla podmiotów, wobec których mają być zastosowane, lub dolegliwe w stopniu nie większym niż jest to niezbędne dla osiągnięcia założonego celu³⁸. Przy stosowaniu ograniczeń nieodzowna jest więc specyfika poszczególnych wolności i praw, których już sama „istota” nakreśla granice dopuszczalnych ograniczeń.

Powyższe uwagi dotyczące ograniczeń konstytucyjnych wolności i praw jednostki, mimo że nie wszystkie z przesłanek określonych w art. 31 ust. 3 zostały wymienione w art. 53 ust. 5 Konstytucji³⁹ (ustrojodawca nie wymienia bowiem kryterium ochrony środowiska oraz zakazu naruszania istoty wolności i praw) mają, biorąc w szczególności pod uwagę wykładnię systemową, zastosowanie do wolności sumienia i wyznania⁴⁰, a sformułowane tam ograniczenia należy rozumieć jednolicie. Wolność wyznania (jej uzewnętrznianie) może być zatem ograniczona jedynie w drodze ustawy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, ochrony środowiska, zdrowia, moralności, wolności i praw innych osób. Ponadto musi zaistnieć konieczność takowej ingerencji, zaś sama ingerencja musi pozostawać w racjonalnej i odpowiedniej proporcji⁴¹ do celów, których ochrona uzasadnia dokonane ograni-

zakres swobody udzielonej właściwym organom i sposób skorzystania z niej. Wyrok ETPCz z 26 października 2000 r., nr 30985/96, LEX nr 76728.

³⁶ Art. 31 ust. 3 Konstytucji RP.

³⁷ Sformułowana w orzecznictwie TK zasada proporcjonalności była rozwijana już na gruncie poprzednich uregulowań konstytucyjnych. W orzeczeniu z 26 kwietnia 1995 r. w sprawie K 11/94, OTK w 1995 r., cz. I, s. 133 Trybunał Konstytucyjny sformułował trzy pytania: „1) czy wprowadzona regulacja ustawodawcza jest w stanie doprowadzić do zamierzonych przez nią skutków; 2) czy regulacja ta jest niezbędna dla ochrony interesu publicznego, z którym jest powiązana; 3) czy efekty wprowadzanej regulacji pozostają w proporcji do ciężarów nakładanych przez nią na obywatela”, uznając, że udzielone na nie odpowiedzi pozwolą na dokonanie oceny czy doszło do naruszenia zakazu nadmiernej ingerencji (naruszenia zasady proporcjonalności). Do sformułowanych w tym orzeczeniu pytań, TK wielokrotnie odwoływał się w swoim dalszym orzecznictwie, np. w wyroku z 25 lutego 1999 r., K 23/98, OTK 1999, nr 2, poz. 25. Zob. też wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Gdańsku z 13 września 2007 r. II SA/Gd 434/2007.

³⁸ Wyrok TK z 25 lutego 1999 r., K 23/98, OTK 1999, nr 2, poz. 25.

³⁹ Art. 53 ust. 5 Konstytucji RP: „Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”.

⁴⁰ Por. też wyrok TK z 16 stycznia 1999 r., SK 11/98, OTK 1999, nr 2, poz. 22; wyrok TK z 12 stycznia 2000 r., P 11/98, OTK 2000, nr 1, poz. 3.

⁴¹ Zasadę proporcjonalności na tle art. 9 Konwencji wywiódł też ETPCz. W jednym z orzeczeń orzekł, że na wolność wyznania, aby pogodzić interesy różnych grup religijnych, można nałożyć ograniczenia, ale muszą one odpowiadać „pilnej potrzebie społecznej” oraz być „proporcjonalne do prawnie uzasadnionego celu, który ma zostać osiągnięty”. Wyrok ETPCz z 14 grudnia 1999 r., nr 38178/97, LEX nr 76923.

czenie⁴². Wolność sumienia i wyznania nie może być natomiast ograniczona w czasie stanów nadzwyczajnych: ani w czasie stanu wojennego i wyjątkowego⁴³, ani w stanie klęski żywiołowej⁴⁴.

Szczególną gwarancją wolności wyznania i sumienia jest art. 32 Konstytucji RP formujący zakaz dyskryminacji ze względu na wyznanie⁴⁵. Taką gwarancją jest również penalizacja czynów godzących w wolność wyznania. Kodeks karny z 1997 r. do kategorii przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania, i to ściganych z oskarżenia publicznego, zalicza dyskryminację wyznaniową⁴⁶, złośliwe przeszkadzanie w wykonywaniu aktów religijnych⁴⁷ oraz obrazę uczuć religijnych⁴⁸.

Powyższe uwagi w zakresie ograniczeń wolności sumienia i wyznania odnoszą się jedynie do sfery zewnętrznej tych wolności, nie można ich formułować w odniesieniu do sfery wewnętrznej. Wolność sumienia jest bowiem świadomością moralną człowieka (jego zdolnością do oceny moralnej) i trudno w takiej wewnętrznej sferze nawet wyobrazić sobie jakiegokolwiek ograniczenia prawne. Mogą one być bowiem formułowane tylko w odniesieniu do już uzewewnętrznionych form tej wolności, np. wypowiedianych poglądów, czy konkretnych działań bądź praktyk religijnych, a wówczas, choć mają swoje źródło w wolności sumienia, bardzo często wchodzą w zakres (krzyżują się) innych wolności (np. wolności słowa, opinii, zgromadzeń). Podobnie w przypadku wolności wyznania. W jej sferze wewnętrznej (zaangażowaniu duchowym w kwestie egzystencjalne) ograniczenia prawne czy ingerencja państwa, są niedopuszczalne. Ograniczenia sformułowane przez ustrojodawcę w art. 53 ust. 5 Konstytucji dotyczą zatem jedynie zewnętrznej sfery wolności sumienia

⁴² Por. wyrok TK z 12 stycznia 1999 r., P 2/98, Dz.U. z 1999 r., nr 3, poz. 30.

⁴³ Art. 233 ust. 1 Konstytucji RP wprost wskazuje, że „ustawa określająca zakres ograniczeń wolności i praw człowieka i obywatela w czasie stanu wojennego i wyjątkowego nie może ograniczać wolności i praw określonych [...] w art. 53 (sumienie i religia) [...]”.

⁴⁴ Z kolei w art. 233 ust. 3 Konstytucji RP ustrojodawca, wskazując jakie wolności i prawa mogą być ograniczone w ustawie określającej zakres ograniczeń wolności i praw człowieka i obywatela w stanie klęski żywiołowej nie wymienia art. 53 Konstytucji.

⁴⁵ Por. P. Borecki, *Położenie prawne wyznawców islamu w Polsce*, Państwo i Prawo 1 (2008), s. 79.

⁴⁶ Art. 194 Kodeksu karnego (dalej: KK): „Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”. Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553 ze zm.

⁴⁷ Art. 195 § 1 KK: „Kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2. § 2. Tej samej karze podlega, kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędowi żałobnym”.

⁴⁸ Art. 196 KK: „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”.

i wyznania (religii). A sfera ta oznacza nie tylko możliwość reprezentowania swojego światopoglądu, ale również prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem⁴⁹. Nie oznacza to jednakże, że każde działanie motywowane lub wynikające z pobudek wyznaniowych lub z przekonań jest chronione⁵⁰. Europejski Trybunał Praw Człowieka za takie nie uznał m.in. noszenia chusty islamskiej w szkole publicznej (na terenie uniwersytetu w Istambule⁵¹) czy żądania skarżącej zezwolenia na pomoc przy popełnieniu samobójstwa⁵².

We współczesnych, z reguły pluralistycznych społeczeństwach, w których współistnieje wiele wyznań, może okazać się, że nałożenie ograniczeń na wolność uzewnętrzniania swego wyznania jest niezbędne z uwagi na konieczność pogodzenia interesów różnych grup i zapewnienia, że przekonania każdego są szanowane. Coraz częściej zachodzi więc potrzeba poszukiwania (wyznaczenia) równowagi pomiędzy podstawowymi wolnościami i prawami jednostki⁵³. Zdarza się bowiem, że uzewnętrznione formy wolności wyznania przekraczają zakreślone normatywnie granice. I tu nieodzowna jest rola organów stosujących prawo, które rozstrzygając, na tle konkretnych przypadków,

⁴⁹ Takie rozumienie wolności sumienia uwzględni ustawodawca w cyt. wyżej art. 85 ust. 3 Konstytucji RP, jak i ustawodawca w art. 39 ustawy z 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentystry (tekst jednolity z 21 lipca 2008 r., Dz.U. z 2008 r., nr 136, poz. 857): „Lekarz może powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem, z zastrzeżeniem art. 30, z tym że ma obowiązek wskazać realne możliwości uzyskania tego świadczenia u innego lekarza lub w innym zakładzie opieki zdrowotnej oraz uzasadnić i odnotować ten fakt w dokumentacji medycznej. Lekarz wykonujący swój zawód na podstawie stosunku pracy lub w ramach służby ma ponadto obowiązek uprzedniego powiadomienia na piśmie przełożonego”. Art. 30: „Lekarz ma obowiązek udzielać pomocy lekarskiej w każdym przypadku, gdy zwłoka w jej udzieleniu mogłaby spowodować niebezpieczeństwo utraty życia, ciężkiego uszkodzenia ciała lub ciężkiego rozstroju zdrowia, oraz w innych przypadkach niecierpiących zwłoki”.

⁵⁰ Tak ETPCz w wyroku z 10 listopada 2005 r., nr 44774/98, LEX nr 165498 i wyroku z dnia 13 grudnia 2001 r., nr 45701/99, LEX nr 75817.

⁵¹ W wyroku ETPCz z 13 lutego 2003 r., nr 41340/98 (LEX nr 78075), Trybunał wskazał, że: „Państwo może ograniczyć wolność do uzewnętrzniania wyznania, na przykład poprzez zakaz noszenia chust islamskich, jeżeli korzystanie z tej wolności koliduje z celem chronienia praw i wolności innych, porządku publicznego i bezpieczeństwa publicznego”. Zob. też J. Falski, *Państwo laickie wobec problemu prezentowania symboli religijnych*, Państwo i Prawo 6 (2006), s. 73-84.

⁵² W wyroku z 29 kwietnia 2002 r. ETPCz w sprawie nr 2346/02 (LEX nr 75647) orzekł: „Nie wszystkie poglądy i przekonania składają się na wyznanie w rozumieniu art. 9 ust. 1 Konwencji. Żądania skarżącej (zezwoleń na pomoc przy popełnieniu samobójstwa) nie pociągają za sobą żadnej z form uzewnętrzniania swojego wyznania lub przekonań w postaci uprawiania kultu, nauczania, praktykowania i czynności rytualnych. W pojęciu »praktykowanie« z art. 9 ust. 1 nie zawiera się każde działanie, które jest motywowane lub przedsięwzięte pod wpływem wyznania lub przekonań”.

⁵³ W. Janyga wskazuje, że jeśli uzewnętrznianie poglądów religijnych pochodzi od osób, które znalazły się w „przymusowej sytuacji” wspólnego przebywania ze sobą (np. nauczycielka – uczniowie) i uzewnętrznianie to nie jest ukierunkowane na prozelityzm, to nie dochodzi do naruszenia wolności sumienia i wyznania odbiorców. W. Janyga, *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego* (Na tle wyroku Federalnego Sądu Konstytucyjnego Niemiec z 24 IX 2003 r.), Państwo i Prawo 10 (2004), s. 91.

pojawiające się kolizje pomiędzy wolnościami czy prawami, ustalają granice pomiędzy nimi. Granice te może wyznaczać też prawo zwyczajowe.

II. Niektóre z dylematów powstałych na tle uzewnętrzniania wolności sumienia i wyznania były przedmiotem rozważań Trybunału Konstytucyjnego oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, niektóre z nich zostały poniżej omówione.

1. Nauczanie religii w szkołach

Kwestia nauczania religii w szkołach była przedmiotem rozważań zarówno Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, jak i Trybunału Konstytucyjnego. ETPCz prawo do nauczania religii wywodzi nie tylko z art. 9 Konwencji, ale także z art. 2 Protokołu nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁵⁴, wskazując, że nie ma znaczenia rozróżnienie pomiędzy nauczaniem państwowym a prywatnym, rozróżnienie pomiędzy nauczaniem religii a innych przedmiotów, albowiem w obu przypadkach chodzi o realizację celu, jakim jest pluralizm w nauczaniu. Stąd też Trybunał wywodzi pozytywny obowiązek po stronie państwa⁵⁵, tj. obowiązek podejmowania działań umożliwiających poszanowanie przekonań rodziców, w tym religijnych czy filozoficznych oraz uprawnienie państwa do przekazywania informacji religijnych poprzez włączanie ich w nauczanie szkolne, o ile oczywiście w procesie tym nie dochodzi do indoktrynacji⁵⁶.

W podobnym tonie ETPCz wypowiedział się w wyroku z 26 czerwca 2001 r., w sprawie Saniewski przeciwko Polsce. Nawiązując do wyrażanej już w orzecznictwie tezy, że wolność myśli, sumienia i wyznania jest jednym z fundamentów społeczeństwa demokratycznego, od której zależy pluralizm społeczeństw demokratycznych, Trybunał stwierdził m.in., że „Art. 9 Konwencji zapewnia ochronę przed religijną indoktrynacją ze strony Państwa. [...] chroni przede wszystkim sferę osobistych przekonań i wyznania religijnego [...] Nie stanowią pogwałcenia praw gwarantowanych przez art. 9 sytuacje, w których organizowana jest w szkołach państwowych dobrowolna edukacja religijna lub gdy istnieje możliwość zwolnienia z obowiązkowych zajęć z reli-

⁵⁴ Art. 2 Protokołu nr 1: „Nikt nie może być pozbawiony prawa do nauki. Wykonując swoje funkcje w dziedzinie wychowania i nauczania, Państwo uznaje prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi”. Dz.U. z 1995 r., nr 36, poz. 175.

⁵⁵ Tak też TK w wyroku z 2 grudnia 2009 r., U 10/07, LEX nr 562823.

⁵⁶ Wyrok ETPCz z 29 czerwca 2007 r., nr 15472/02. Por. Wyrok ETPCz z 22 października 2007 r., nr 21279/02, LEX nr 312925.

gii, a także gdy przewidziane jest przyznawanie na świadectwach szkolnych stopni za uczestnictwo w takich zajęciach lub w alternatywnych zajęciach z etyki⁵⁷.

Podobne stanowisko zajmował kilkakrotnie Trybunał Konstytucyjny, który prawo do nauczania religii wywodził z art. 53 ust. 1-4 Konstytucji i wskazywał, że to władze publiczne decydują o prawie do wolności wyznania (religii) ani prawie do nauczania religii. Władze jedynie określają i realizują gwarancje tejsze wolności, w tym gwarancje nauczania religii⁵⁸. Zasada świeckości, jak i neutralności państwa, jak wywodził Trybunał, nie oznaczają zatem zakazu nauczania religii w szkołach publicznych, albowiem nauczanie to może odbywać się na życzenie rodziców lub – w określonych przypadkach – na życzenie uczniów⁵⁹. W opinii Trybunału, wprowadzenie nauki religii do szkół, przy spełnieniu podstawowych wymogów wynikających z Konstytucji (wymogu swobodnego wyboru przedmiotu, braku jego sprzeczności z wyznawanym światopoglądem lub przekonaniem religijnym dokonujących wyboru rodziców (uczniów), poszanowaniu (nienaruszaniu) wolności sumienia i wyznania innych osób – art. 53 ust. 3–4 i art. 48 ust. 1 Konstytucji) rodzi określone konsekwencje. Taką konsekwencją jest umieszczanie ocen z religii na świadectwach szkolnych w szkołach publicznych i wliczanie ich do średniej ocen w klasyfikacji końcowej, obok średniej ocen z etyki i z obowiązkowych zajęć edukacyjnych⁶⁰.

2. Sprawa krzyży w miejscach publicznych

Konstytucyjność umieszczenia krzyża w miejscu publicznym (szkole) Trybunał Konstytucyjny badał w sprawach K 11/90 oraz U 12/92. W pierwszej z nich Trybunał badał zarzut sprzeczności pkt 1 Instrukcji Ministra Edukacji Narodowej z 3 sierpnia 1990 r. oraz z 24 sierpnia 1990 r. z art. 2 pkt 5 ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a przez to naruszenie także art. 82 ust. 1 ówczesnie obowiązującej Konstytucji. Stwier-

⁵⁷ Wyrok ETPCz z 26 czerwca 2001 r., nr 40319/98, LEX nr 48032.

⁵⁸ Wyrok TK z 2 grudnia 2009 r., U 10/07, LEX nr 562823. Wyrok TK z 5 maja 1998 r., K 35/97 –>www.trybunal.gov.pl<.

⁵⁹ Orzeczenie TK z 20 kwietnia 1993 r., U. 12/92 –>www.trybunal.gov.pl<.

⁶⁰ Por. orzeczenie TK z 20 kwietnia 1993 r., U 12/92, wyrok TK z 2 grudnia 2009 r., U 10/07, wyrok TK z 5 maja 1998 r., K 35/97 i orzeczenie TK z 30 stycznia 1991 r., K 11/90. Odmienne stanowisko wyraziła w swoim zdaniu odrębnym do wyroku TK z 2 grudnia 2009 r. w sprawie U 10/07 sędzina TK Ewa Łętowska. Zob. zdanie odrębne sędziny TK Ewy Łętowskiej do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 2 grudnia 2009 r., sygn. akt U 10/07, LEX nr 562823. Zob. też K. Bem, Głosa do wyroku TK z 2 grudnia 2009 r., U 10/07, LEX/el 2010; P. Borecki, M. Pietrzak, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych a Trybunał Konstytucyjny*, Państwo i Prawo 5 (2010), s. 18–32.

dził wówczas, że możliwość umieszczenia krzyża czy odmawiania modlitwy wynika z art. 15 ust. 2 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego⁶¹, a instrukcja z 24 sierpnia możliwość tę obwarowuje wieloma warunkami (dobrowolność odmawiania modlitwy, szczególny takt nauczycieli, delikatność, zwrócenie uwagi na sytuację uczniów innych wyznań i niewierzących, modlitwa nie może być przyczyną konfliktu w szkole lub poczucia dyskryminacji niektórych osób), świadczącymi o liczeniu się z innymi wyznaniem oraz z niewierzącymi⁶².

W drugim przypadku Trybunał Konstytucyjny analizował zgodność § 12 Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych⁶³ z art. 6 ust. 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz z art. 82 ust. 1 ówczesnie obowiązującej Konstytucji. W wydanym 20 kwietnia 1993 r. orzeczeniu Trybunał stwierdził, że § 12 wyżej wymienionego rozporządzenia w brzmieniu: „W pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż. W szkole można także odmawiać modlitwę przed i po zajęciach. Odmawianie modlitwy w szkole powinno być wyrazem wspólnego dążenia uczniów oraz taktu i delikatności ze strony nauczycieli i wychowawców”, wskazuje jedynie na możliwość, a nie na obowiązek umieszczania krzyża i odmawiania modlitwy, stwarzając tym samym warunki, co do możliwości wyboru brania przez ucznia udziału w tej czynności. Brak możliwości prawnych stosowania jakiegokolwiek przymusu wobec uczniów, jak wywodził dalej Trybunał, przesądza o konstytucyjności kwestionowanego przepisu⁶⁴.

Obecnością krzyży w budynkach publicznych zajmował się też Europejski Trybunał Praw Człowieka. 3 listopada 2009 r., orzekając w sprawie *Lautsi v. Włochy*, uznał, że wieszanie krzyży w klasach szkolnych to „naruszenie prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem” oraz wolności religijnej uczniów, a tym samym naruszenie art. 9 Konwencji. Trybunał wskazał, że „wolność od religijnego przymusu to nie tylko wolność od przymusu praktykowania religii, ale też wolność od religijnych symboli”⁶⁵.

18 marca 2011 r. Europejski Trybunał Praw Człowieka (Wielka Izba Trybunału) wydał orzeczenie w sprawie odwołania *Włoch* od powyższego orzeczenia. Trybunał odstąpił od swego poprzedniego stanowiska, sprzeciwiającego się krzyżom w szkołach. Tym razem Trybunał uznał, że obecność krzy-

⁶¹ Dz.U. nr 29, poz. 154, zm. Dz.U. z 1990 r., nr 51, poz. 297.

⁶² Orzeczenie TK z 30 stycznia 1991 r., K 11/90 – >www.trybunal.gov.pl<.

⁶³ Dz.U. z 1992 r., nr 36, poz. 155.

⁶⁴ Orzeczenie TK z 20 kwietnia 1993 r., U 12/92 – >www.trybunal.gov.pl<.

⁶⁵ Wyrok ETPCz z 3 listopada 2009 r., skarga nr 30814/06 – >www.echr.coe.int<.

za w szkołach nie jest powiązana z obowiązkiem nauczania religii chrześcijańskiej. Z przepisów krajowych nie wynika bowiem zakaz nauczania w szkołach innych religii, zależy to od woli rodziców i uczniów. Trybunał uznał również, że w szkołach włoskich nie ma indoktrynacji, a krzyż jest symbolem „pasywnym”⁶⁶.

Oceniając powyższe zagadnienie należy stwierdzić, że kwestia umieszczenia krzyży w miejscach publicznych jest wyjątkowo delikatna i dotyka szerszego problemu. Z jednej strony chodzi bowiem o zapewnienie jednostce możliwości prezentowania symboli religijnych⁶⁷, z drugiej o zapewnienie innym jednostkom możliwości wyboru, odnośnie do poddania się wpływowi tych symboli. Spełnienie tych wszystkich warunków, we współczesnych z reguły pluralistycznych społeczeństwach, nie jest łatwe⁶⁸.

3. Bezstronność państwa w kwestiach wyznaniowych a finansowanie kościelnych szkół wyższych

Trybunał Konstytucyjny, badając zgodność ustawy z 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie z budżetu państwa⁶⁹, ustawy z 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z budżetu państwa⁷⁰ oraz ustawy z 5 kwietnia 2006 r. o finansowaniu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum* w Krakowie z budżetu państwa⁷¹ z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej (m.in. z art. 25 ust. 1–3 i art. 32 Konstytucji) dokonał wykładni zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. W wydanym w tej sprawie orzeczeniu Trybunał wywiódł, że zasada bezstronności nie wyklucza finansowania przez państwo szkół i uczelni prowadzonych przez wspólnoty religijne. Ich dotowanie nie jest opowiadaniem się przez państwo po stronie określonej religii, a urzeczywistnieniem prawa do nauki, albowiem pozwala jednostce dokonać wyboru uczelni zgodnie ze swoimi przekonaniem.

Takie stanowisko Trybunału, co do zasady, można uznać za słuszne, przy założeniu, które Trybunał kilkakrotnie wyraził w uzasadnieniu, a które w złożonym do przedmiotowego wyroku zdaniu odrębnym, aprobowała również

⁶⁶ Wyrok ETPCz z 18 marca 2011 r. – >www.echr.coe.int<.

⁶⁷ Zob. J. Falski, *Państwo laickie*, s. 73–84.

⁶⁸ Por. W. Janyga, *Wolność sumienia*, s. 87–90.

⁶⁹ Dz.U. nr 94, poz. 648.

⁷⁰ Ibidem, poz. 649.

⁷¹ Ibidem, poz. 650.

sędzina Ewa Łętowska. Otóż zasadny wydaje się wymóg uprzedniego uchwalenia „ustawy ramowej” formułującej obiektywne kryteria finansowania uczelni wyznaniowych, tzn. wskazania trybu rozpatrywania takich wniosków, przesłanek ich przyznawania, kontroli realizacji czy przejrzystości finansowania i dopiero później w oparciu o te kryteria podejmowania konkretnych decyzji co do przyznania bądź nie dotacji⁷².

4. Indywidualna wolność wyznania a możliwość jej uzewnętrzniania w ramach wspólnoty religijnej (organizacja wspólnoty religijnej)

Powyższą kwestię rozpatrywał Europejski Trybunał Praw Człowieka w sprawie 30985/96. W wydanym 26 października 2000 r. wyroku stwierdził, że udział w życiu wspólnoty religijnej mieści się w zakresie uzewnętrzniania swojego wyznania. Wyznawcy powinni mieć możliwość, bez jakiegokolwiek w tym zakresie ingerencji władz państwowych, wpływu na przywództwo w swojej wspólnotie. Działania państwa, które wyróżniają jednego z przywódców podzielonej wspólnoty, podjęte w celu jej zjednoczenia pod jednym przywództwem, są bowiem ingerencją w wolność wyznania⁷³.

Nie stanowi natomiast naruszenia wolności sumienia i wyznania, jak wywiódł Sąd Apelacyjny w Warszawie w wyroku z 13 sierpnia 2003 r. w sprawie VI ACa 81/03, wykluczenie z grona członków wspólnoty wyznaniowej (w tym konkretnym, rozpatrywanym przez Sąd przypadku, zboru Świadków Jehowy), czy odmowa przyjęcia do niej. Takie decyzje organów związków wyznaniowych nie mogą być bowiem przedmiotem kontroli sądu powszechnego⁷⁴. Naruszenie wskazanego dobra (wolności wyznania) mogłoby, jak wywiódł Sąd Apelacyjny, przejawiać się np. w narzucaniu przyjęcia określonej religii czy podejmowaniu określonych praktyk religijnych⁷⁵.

5. Wolność wyznania a wykonywanie służby wojskowej

Trybunał Konstytucyjny, rozpatrując skargę konstytucyjną żołnierza zawodowego – absolwenta uczelni wojskowej – stwierdził, że aktualnie już nieobowiązujący przepis § 132 ust. 4 Rozporządzenia Ministra Obrony Narodo-

⁷² Wyrok TK z 14 grudnia 2009 r., K 55/07, LEX nr 531412.

⁷³ Wyrok ETPCz z 26 października 2000 r., nr 30985/96, LEX nr 76728. Podobnie ETPCz w wyroku z 22 stycznia 2009 r., nr 412/03, LEX nr 478330 i wyroku z 13 grudnia 2001 r., nr 45701/99, LEX nr 75817.

⁷⁴ Wyrok Sądu Apelacyjnego (dalej: SA) w Warszawie z 13 sierpnia 2003 r., VI ACa 81/03, LEX VI ACa 81/03.

⁷⁵ Tak Sąd Najwyższy w wyroku z 12 czerwca 2002 r., III CKN 618/00, OSNC z 2003 r. nr 6, poz. 84.

wej z 19 grudnia 1996 r. w sprawie służby wojskowej żołnierzy zawodowych⁷⁶ nie jest niezgodny z art. 53 ust. 1 i 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Chodziło o sytuację, w której Minister Obrony Narodowej odmówił żołnierzowi powołującemu się na „sprzeciw sumienia” zwolnienia ze służby przed upływem 12 lat od ukończenia studiów, albowiem ten nie zwrócił kosztów zakwaterowania, wyżywienia i umundurowania otrzymanych w czasie studiów.

Trybunał Konstytucyjny wywiódł, że w tego rodzaju kolizji interesów, kiedy z jednej strony ściera się wolność wyznania, a z drugiej – ważny interes publiczny związany z bezpieczeństwem państwa („wartością, która w każdym demokratycznym porządku prawnym może, w granicach wyznaczonych niezbędnością, uzasadniać wkroczenie w prawa jednostki, nawet w prawa podstawowe”) rozwiązania należy szukać w zasadzie równego traktowania żołnierzy, a nie w wolności sumienia. W warunkach służby wojskowej nie może bowiem – jak stwierdził Trybunał Konstytucyjny – następować „pełne urzeczywistnienie wolności wyznania”, albowiem trudno byłoby oczekiwać, że obowiązujące regulacje stworzą rutynę czy dopuszczą swobodę opuszczenia służby wojskowej⁷⁷.

Kwestia sprzeciwu sumienia była też przedmiotem rozważań Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie, który w wyroku wydanym 26 listopada 2008 r. wywiódł, że służba zastępcza ma charakter wyjątkowy i nie jest wystarczające jedynie zadeklarowanie pewnych wartości. Konieczne jest ich zobiektywizowanie, weryfikowalne ustalenie, że w konkretnym przypadku dochodzi do „konfliktu między przekonaniem poborowego, a pełnieniem służby wojskowej”⁷⁸.

Podsumowanie

Ustalenie zakresu wolności wyznania jest niewątpliwie trudne. Dotyka bowiem delikatnej i nieraz mało uchwytniej sfery wolności człowieka przy jednoczesnym nierzadko konflikcie z innymi, również podstawowymi wolnościami, prowadząc często do konieczności wyważenia tychże wolności. Nieodzowna jest zatem rola państwa jako neutralnego i bezstronnego organizatora praktykowania różnych wyznań i przekonań w kierunku zapewnienia tolerancji i harmonii wyznaniowej⁷⁹. Interesy indywidualne muszą więc czasami zostać podporządkowane interesom grupy, jedna grupa musi poczynić ustępstwa na

⁷⁶ Dz.U. z 1997 r., nr 7, poz. 38 ze zm.

⁷⁷ Wyrok TK z 16 lutego 1999 r., SK 11/98, LEX nr 36175.

⁷⁸ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z 26 listopada 2008 r., II SA/Wa 1300/08, LEX nr 579804.

⁷⁹ Wyrok ETPCz z 10 listopada 2005 r., nr 44774/98, LEX nr 165498.

rzecz drugiej, większość (wyznaniowa) zapewnić odpowiednie traktowanie mniejszości tak, aby nie dochodziło do nadużywania pozycji dominującej.

Indywidualna wolność sumienia i wyznania została w prawie polskim szeroko określona i dobrze zabezpieczona. Wiele uprawnień wynikających z tych wolności wyartykułowano w Konstytucji, ustawie o gwarancjach, stworzono też formalne mechanizmy (środki) ich ochrony. Nie oznacza to jednak, że nie pojawiają się problemy⁸⁰ w szczególności na styku wolności wyznania z innymi wartościami, zwłaszcza religijnymi. Realizacja wolności sumienia i wyznania zależy bowiem często od respektowania w lokalnych społecznościach zasad pluralizmu społecznego, tolerancji dla odmiennych przekonań i wyznań (kultury demokratycznej społeczeństwa). W konkretnych przypadkach może bowiem dochodzić do presji zewnętrznej, która narusza swobodny w tym zakresie wybór jednostki (np. wybór w szkole religii czy etyki). Kiedy dochodzi do napięć na styku różnych wolności nieodzowna jest rola organów stosujących prawo – sądów najwyższych instancji, których orzecznictwo niewątpliwie kształtuje i uzupełnia zakreślony normatywnie zakres wolności, w tym wolności sumienia i wyznania, tak, jak ma to miejsce w przypadku orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

THE SCOPE OF FREEDOM OF CONSCIENCE AND RELIGION

(SUMMARY)

On the basis of the Polish law and court rulings, the author tries to establish in an individual aspect a normative content of individual freedom of conscience and religion (its scope). In her discussion she refers primarily to the rulings of the Constitutional Court and the European Court of Human Rights, which complement the normatively defined sphere of liberty in question.

BEREICH DER GESINNUNGS- UND GLAUBENSFREIHEIT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Auf Grundlage von Gesetzen im Polnischen Recht, sowie der entsprechenden Rechtsprechung der Gerichte versucht die Autorin den normativen Inhalt der Gesinnungs- und Glaubensfreiheit (ihren Bereich) unter dem persönlichen Gesichtspunkt festzustellen. In ihren Überlegungen beruft sie sich vor allem auf Entscheidungen des Verfassungsgerichts und des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte, welche den Bereich der angesprochenen Freiheiten ergänzen.

⁸⁰ Zob. P. Borecki, *Położenie prawne wyznawców islamu*, s. 72–84; idem, *Dylematy konstytucyjności prawnych zasad nauczania religii i etyki w szkole*, Państwo i Prawo 7 (2008), s. 63–72.

Ks. Piotr Duksa
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Małgorzata Tomkiewicz
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Nauczyciel funkcjonariuszem publicznym? Zakres ochrony i odpowiedzialności nauczycieli w polskim prawie karnym

Słowa kluczowe: nauczyciel, nauczyciel akademicki, szkoła, funkcjonariusz publiczny, kodeks karny.

Key words: Teacher, Academic Teacher, School/Educational establishment, Official, Penal Code.

Schlüsselworte: Lehrer, akademische Lehrer, Schule, Beamter, Strafgesetzbuch.

Wprowadzona ustawą z 11 kwietnia 2007 r.¹ nowelizacja art. 63 ustawy z 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela² stanowi, że nauczyciele podczas lub w związku z wykonywaniem obowiązków służbowych korzystają z ochrony, jaka przysługuje funkcjonariuszom publicznym. Przedmiotowy zapis, zarówno w czasie jego uchwalenia, jak i obecnie, oceniany jest w odbiorze społecznym jako regulacja – co do zasady – właściwa i potrzebna. Przemoc wobec nauczycieli nie jest już bowiem zjawiskiem jedynie marginalnym, lecz wręcz społeczną patologią, która zatacza coraz szersze kręgi, stając się nieomal stałym elementem szkolnej rzeczywistości. Rozszerzenie ochrony prawnej nauczycieli, mimo że uzasadnione wskazanymi wyżej przesłankami, w praktyce zdaje się nie mieć większego znaczenia. W ciągu czterech lat obowiązywania przedmiotowej regulacji ani nie wzrosła w sposób zauważalny liczba spraw w organach ścigania i wymiaru sprawiedliwości dotyczących ochrony życia, zdrowia i czci nauczycieli, ani nie zmalała liczba kierowanych wobec nich aktów agresji.

¹ Dz.U. z 2007 r., nr 80, poz. 542.

² Dz.U. z 2006 r., nr 97, poz. 674.

Taki stan jest wypadkową wielu okoliczności i uwarunkowań społecznych, w tym niewątpliwie faktu, że w wielu szkołach przemoc nadal jest tematem tabu, a obawa przed jej upublicznieniem wynika z lęku przed negatywnym rozgłosem i utratą „dobrego wizerunku” (szkoły i nauczyciela) na zewnątrz. Nie sposób jednakże nie zauważyć, że istotną rolę w omawianym względzie odgrywa również stosunkowo niska świadomość prawna samych nauczycieli. Jak wynika bowiem z przeprowadzonych badań³, nauczyciele często nie reagują na przemoc w szkole, w tym na przemoc, której sami padają ofiarą, gdyż nie czują się kompetentni do podejmowania działań wobec osób przejawiających zachowania agresywne, a także nie mają właściwego rozeznania (poza sytuacjami ewidentnymi), czy dane zachowanie jest, czy też nie jest naruszeniem prawa. Nie orientują się też dokładnie, na czym polega istota ochrony, jaka przysługuje funkcjonariuszom publicznym i jaki jest jej zakres.

Niska świadomość prawna w tym względzie powoduje, że nauczyciele nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, że niejednokrotnie sami balansują na granicy prawa, a pewne ich działania (lub zaniechania) bywają sprzeczne z prawem. Nie uświadamiają też sobie w pełni faktu, że odpowiedzialność karna, wynikająca ze specyfiki wykonywanego przez nich zawodu, jest z natury szersza niż w przypadku osób z innych grup zawodowych. A nawet jeśli tego rodzaju świadomość mają, to nie jest ona wolna od licznych pytań i wątpliwości. Tym ostatnim trudno się dziwić, zważywszy na fakt, że kwestia statusu prawnego nauczycieli w aspekcie odpowiedzialności karnej jest zagadnieniem niejednoznacznym również dla praktyków i teoretyków prawa. Trudnym wyzwaniem wydaje się być udzielenie odpowiedzi na pytanie: czy nauczyciele są funkcjonariuszami publicznymi czy jedynie korzystają z ochrony, jaka przysługuje tym funkcjonariuszom oraz czy tego rodzaju ochrona obejmuje wszystkie osoby wykonujące zawód nauczyciela, czy tylko pewne ich kategorie?

W niniejszym artykule autorzy podjęli próbę znalezienia odpowiedzi na wyżej postawione pytania. Jednocześnie, na przykładzie wybranych typowych przestępstw popełnianych na szkodę nauczycieli oraz przestępstw popełnianych w związku z wykonywaniem obowiązków nauczycielskich, może tekst ten stać się swoistym kompendium podstawowej wiedzy prawnej w tej kwestii.

³ A.K. Nowakowska, *Zachowania nauczycieli wobec agresji w szkole i ich przyczyny*, w: A. Rejzner (red.), *Agresja w szkole, spojrzenie wieloaspektowe*, Warszawa 2004, s. 163–165.

1. Funkcjonariusz publiczny a osoba pełniąca funkcję publiczną

Pojęcia „funkcjonariusz publiczny” i „osoba pełniąca funkcję publiczną” jakkolwiek w potocznym rozumieniu mogą uchodzić za określenia synonimiczne, to jednakże na gruncie przepisów prawa karnego pojęciami tożsamymi nie są. Abstrahując od kontrowersji, jakie w tym aspekcie istniały w literaturze przedmiotu, zwłaszcza w czasie obowiązywania Kodeksu karnego z 1969 r., oraz od sporów doktrynalnych, jakie w tym względzie zachodzą i obecnie, przede wszystkim stwierdzić należy, że pojęcie „osoba pełniąca funkcję publiczną” jest pojęciem znaczeniowo szerszym niż „funkcjonariusz publiczny”⁴. Oznacza to, że każdy funkcjonariusz publiczny pełni funkcję publiczną, jednakże nie każda osoba pełniąca funkcję publiczną jest funkcjonariuszem publicznym. Przedmiotowa różnica w wymiarze karnoprawnym sprowadza się do zakresu penalizacji, tj. pewne przestępstwa mogą być popełnione jedynie przez funkcjonariuszy publicznych (jak np. określony w art. 231 k.k. występki nadużycia władzy), inne natomiast (jak np. wymienione w art. 228 k.k. łapownictwo bierne) przez osoby pełniące funkcję publiczną, a zatem przez tego rodzaju osoby, które z uwagi na pewne kryteria związane z charakterem wykonywanych obowiązków, rodzajem prowadzonej działalności lub miejscem zatrudnienia, traktowane są przez ustawodawcę odmiennie od ogółu obywateli.

1.1. Funkcjonariusz publiczny

Zawarte w art. 63 Karty Nauczyciela sformułowanie, że nauczyciele podczas lub w związku z pełnieniem obowiązków służbowych korzystają z ochrony przewidzianej dla funkcjonariuszy publicznych na zasadach określonych w ustawie z 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (dalej: k.k.)⁵ nie oznacza, że nauczyciele mają status funkcjonariuszy publicznych w rozumieniu wymienionej ustawy. Korzystanie z ochrony „takiej jak” funkcjonariusze publiczni nie jest bowiem analogiczne z „byciem” funkcjonariuszem publicznym i tego rodzaju statusu nie implikuje. Powyższy pogląd wyrażony został przez Sąd Najwyższy w wyroku z 27 listopada 2000 r. w sprawie WKN 27/00⁶ oraz

⁴ Taki pogląd, niezmienny od lat, prezentuje judykatura, w tym Sąd Najwyższy w licznych swych orzeczeniach (m.in. uchwała składu siedmiu sędziów SN z 20.06.2001 r. w sprawie IKZP 5/01, OSNKW 2001 r., z. 9–10, poz. 71; uchwała składu siedmiu sędziów SN z 28.03.2002 r. w sprawie IKZP 35/01, OSNKW 2002 r., z. 5-6, poz. 29 i in.).

⁵ Dz.U. z 1997 r., nr 88, poz. 553.

⁶ Orzecznictwo Sądu Najwyższego-Izba Karna i Wojskowa (dalej: OSNKW) 2001 r., z. 3–4, poz. 21.

w postanowieniu z 8 grudnia 2004 r. w sprawie IV KK 126/04⁷ i w przeważającej większości z aprobatą przyjęty w literaturze prawniczej⁸.

O tym, kto jest funkcjonariuszem publicznym stanowi art. 115 § 13 k.k., który zawiera legalną, zakresową i pełną definicję tego pojęcia. Zgodnie z wymienionym przepisem funkcjonariuszem publicznym jest:

- 1) Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej;
- 2) poseł, senator, radny;
- 2a) poseł do Parlamentu Europejskiego;
- 3) sędzia, ławnik, prokurator, funkcjonariusz finansowego organu postępowania przygotowawczego lub organu nadrzędnego nad finansowym organem postępowania przygotowawczego, notariusz, komornik, kurator sądowy, syndyk, nadzorca sądowy i zarządca, osoba orzekająca w organach dyscyplinarnych działających na podstawie ustawy;
- 4) osoba, będąca pracownikiem administracji rządowej, innego organu państwowego lub samorządu terytorialnego, chyba że pełni wyłącznie czynności usługowe, a także inna osoba w zakresie, w którym uprawniona jest do wydawania decyzji administracyjnych;
- 5) osoba, będąca pracownikiem organu kontroli państwowej lub organu kontroli samorządu terytorialnego, chyba że pełni wyłącznie czynności usługowe;
- 6) osoba zajmująca kierownicze stanowisko w innej instytucji państwowej;
- 7) funkcjonariusz organu powołanego do ochrony bezpieczeństwa publicznego albo funkcjonariusz Służby Więziennej;
- 8) osoba pełniąca czynną służbę wojskową.

Nauczyciele wykonujący obowiązki *stricte* nauczycielskie (dydaktyczne, wychowawcze, opiekuńcze) do żadnej z wymienionych kategorii osób nie należą.

W przypadku nauczycieli pracujących w szkołach, będących jednostkami samorządu terytorialnego można byłoby rozważać, czy osoby te nie są pracownikami samorządu terytorialnego w rozumieniu wskazanego wyżej pkt. 4 art. 115 § 13 k.k., jednakże hipotezę tę należy odrzucić. O ile bowiem nie ulega wątpliwości, że ustawa z 21 listopada 2008 r. o pracownikach samorządowych⁹ ma zastosowanie do pracowników zatrudnionych m.in. w powiatowych jednostkach organizacyjnych, to jednakże zgodnie z art. 3 tej ustawy, przepisów wymienionej regulacji nie stosuje się do tych pracowników, których status prawny określają odrębne przepisy. Wobec faktu, że status prawny nauczycieli zatrud-

⁷ OSNKW 2005 r., z. 1, poz. 9.

⁸ R. Zawłocki, Komentarz do art. 115 § 19, w: M. Królikowski, R. Zawłocki (red.), *Kodeks Karny. Komentarz*, Warszawa 2010, s. 987; J. Majewski, Komentarz do art. 119 § 13, w: A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2007, s. 1216; M. Mozgawa, Komentarz do art. 115 § 13, w: M. Mozgawa (red.), *Kodeks karny. Praktyczny komentarz*, Warszawa 2010, s. 245.

⁹ Dz.U. z 2008 r., nr 223, poz. 1458.

nionych w szkołach prowadzonych przez samorząd terytorialny określa ustawa z 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela, nie można uznać, by nauczyciele byli „pracownikami samorządowymi” w znaczeniu wyżej wskazanym¹⁰. Szkoły, przedszkola i inne tego rodzaju placówki nie są też – generalnie ujmując – „organami administracji rządowej” ani też „organami państwowymi”, stąd też nie ma podstaw do uznania, by nauczyciele tam zatrudnieni byli funkcjonariuszami publicznymi w rozumieniu pozostałych podmiotów wymienionych w pkt. 4 art. 115 § 13 k.k.

To jednakże, że ogół nauczycieli nie mieści się w żadnym z kręgów podmiotów wymienionych w art. 115 § 13 k.k., zaś fakt korzystania z ochrony przysługującej funkcjonariuszom publicznym sam przez się tego statusu nie kreuje, nie oznacza jeszcze, że żaden nauczyciel funkcjonariuszem publicznym nie jest. Tego rodzaju wnioskowanie byłoby błędnym uproszczeniem. Nie można bowiem odmówić przymiotu funkcjonariusza publicznego tym z nauczycieli, którzy pracują w administracji rządowej, jak np. Kuratorium Oświaty, Ministerstwo Edukacji Narodowej czy też Centralna Komisja Egzaminacyjna. Status wymienionych funkcjonariuszy przysługuje także tym nauczycielom, którzy orzekają w organach dyscyplinarnych. Jeśli bowiem zgodnie z treścią art. 115 § 13, pkt 3 k.k. funkcjonariuszami publicznymi są osoby orzekające w organach dyscyplinarnych działających na podstawie ustawy, to orzekanie w komisjach dyscyplinarnych dotyczących odpowiedzialności nauczycieli niewątpliwie przedmiotowe kryterium spełnia. Komisje te działają bowiem w oparciu o regulację zawartą w art. 77–81 Karty Nauczyciela, a zatem działają na podstawie ustawy. Funkcjonariuszami publicznymi będą też dyrektorzy szkół w zakresie, w jakim uprawnieni są do wydawania decyzji administracyjnych. Decyzją administracyjną jest np. decyzja dyrektora szkoły o skreśleniu ucznia z listy uczniów¹¹. W odniesieniu do dyrektorów wyraźnie jednakże podkreślić należy, że status funkcjonariusza publicznego jest w omawianym przypadku ściśle limitowany. Przysługuje dyrektorom jedynie w takim zakresie, w jakim uprawnieni są do wydawania wspomnianych decyzji administracyjnych, natomiast samo pełnienie kierowniczego stanowiska tego statusu nie powoduje. W art. 115 § 13 pkt.6 k.k. ustawodawca stanowi wprawdzie, że funkcjonariuszami publicznymi są osoby zajmujące kierownicze stanowisko

¹⁰ Analogiczny pogląd prezentuje też W. Drobny w: W. Drobny, M. Mazuryk, P. Zuzankiewicz, *Ustawa o pracownikach samorządowych. Komentarz*, System Informacji Prawnej Lex (Lex Omega) 43 (2010).

¹¹ Zgodnie z Uchwałą Sądu Najwyższego z 18 października 1995 r., (III AZP 28/95) skreślenie ucznia z listy uczniów zarówno szkoły publicznej, jak i niepublicznej, powinno następować w drodze decyzji administracyjnej. Tezę, że decyzja dyrektora o skreśleniu ucznia z listy uczniów jest decyzją administracyjną Sąd Najwyższy wyraził również m.in. w wyroku z 9 XI 2001 r. (III RN 149/2000).

w innej instytucji państwowej, jednakże w zasadniczej większości szkoły, przedszkola i inne tego rodzaju placówki, nawet jeśli mają charakter publiczny, do instytucji państwowych się nie zaliczają. W literaturze przedmiotu trafnie podkreśla się, że skoro ustawodawca w pkt. 4 i 5 art. 115 § 13 wyraźnie rozróżnił to, co „państwowe”, od tego, co „samorządu terytorialnego”, to wobec jednoznacznych wskazań językowych dyrektyw wykładni, nie można uznać, by termin „instytucje państwowe” oznaczał to samo co „instytucje samorządowe”¹².

Powyższe uwagi w znaczącej mierze odnieść można również do nauczycieli akademickich. Osoby będące nauczycielami akademickimi w myśl ustawy z 27 lipca 2005 r. Prawo o szkolnictwie wyższym¹³ w przeważającej większości nie mają statusu funkcjonariuszy publicznych, gdyż nie mieszczą się w żadnej z kategorii podmiotów wymienionych w art. 115 § 13 k.k. Taki status przysługuje jednakże tym nauczycielom akademickim, którzy są np. członkami komisji dyscyplinarnych orzekających w zakresie odpowiedzialności dyscyplinarnej nauczycieli akademickich (art. 139–150 ustawy Prawo o szkolnictwie wyższym), studentów (art. 211–223 tej ustawy) czy doktorantów (art. 226). W przypadku uczelni państwowych funkcjonariuszami publicznymi będą też ci nauczyciele akademicy, którzy zajmują w nich kierownicze stanowiska. Uczelnie państwowe powszechnie uznawane są bowiem w doktrynie jako „inne instytucje państwowe”, o których mowa w art. 115 § 13 pkt. 6 k.k. Pełnienie funkcji kierowniczych nie odnosi się przy tym jedynie do tego rodzaju stanowisk, które kierują całością danej jednostki, lecz również do tych, które kierują jej częścią. W odniesieniu do nauczycieli akademickich funkcjonariuszem publicznym będzie zatem nie tylko rektor i prorektorzy, ale również dziekani, prodziekani, dyrektorzy instytutów czy kierownicy katedr¹⁴. Funkcjonariuszami publicznymi będą też nauczyciele akademicy pracujący m.in. w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Osoby, które nie przynależą do żadnej z kategorii podmiotów wymienionych w art. 115 § 13 k.k. nie są funkcjonariuszem publicznym. Interpretacja kryteriów, które decydują o tym, czy dana osoba jest czy też nie jest funkcjonariuszem publicznym nie może być dokonywana na podstawie wykładni rozszerzającej¹⁵.

¹² Pogląd ten prezentuje m.in. J. Majewski (w: A. Zoll (red.), *Kodeks karny*, s. 1220), wskazując jednocześnie na analogiczne stanowisko prezentowane w uzasadnieniu uchwały składu siedmiu sędziów SN z 20.06.2001 r. w sprawie IKZP 5/01 (OSNKW 2001, z. 9–10, poz. 71). Autor ten zauważa jednocześnie, że pominięcie w katalogu funkcjonariuszy publicznych osób zajmujących kierownicze stanowisko w innych niż określone w art. 115, § 13 pkt. 4 i 5 k.k. instytucjach samorządowych należy traktować jako błąd merytoryczny.

¹³ Dz.U. z 2005 r., nr 164, poz. 1365.

¹⁴ M. Mozgawa, *Kodeks*, s. 246.

¹⁵ W postanowieniu z 8 XII 2004 r. w sprawie IV KK 126/04 Sąd Najwyższy wprost stwierdził, że „wykładnia kryteriów decydujących o uznaniu danej osoby za funkcjonariusza publicznego powinna być podporządkowana rygorom ścisłej wykładni” (OSNKW 2005 r., z. 1, poz. 9).

1.2. Osoba pełniąca funkcję publiczną

Definicję wymienionego pojęcia zawiera art. 115 § 19 k.k. Stanowi on, że osobą pełniącą funkcję publiczną jest funkcjonariusz publiczny, członek organu samorządowego, osoba zatrudniona w jednostce organizacyjnej dysponującej środkami publicznymi, chyba że wykonuje wyłącznie czynności usługowe, a także inna osoba, której uprawnienia i obowiązki w zakresie działalności publicznej są określone lub uznane przez ustawę lub wiążącą Rzeczpospolitą Polską umowę międzynarodową. Odnosząc te kryteria do nauczycieli i nauczycieli akademickich stwierdzić należy, że wszystkie osoby wykonujące obowiązki nauczycielskie (dydaktyczne, wychowawcze, opiekuńcze) są osobami pełniącymi funkcje publiczne. Prowadzą one bowiem działalność publiczną i ich uprawnienia i obowiązki w zakresie tej działalności są określone i uznane przez ustawę. Teza, że wykonywanie obowiązków nauczycielskich jest „działalnością publiczną” w znaczeniu wyżej wskazanym, w pełni koresponduje z definicją J. Majewskiego, który stwierdził, że działalność publiczna jest to „[...] działalność w jakimś stopniu zinstytucjonalizowana, służąca realizacji zadań publicznych (a więc odnoszących się do ogółu) i wywierająca lub przynajmniej mogąca wywierać skutki w sferze publicznej”¹⁶. Realizowanie szeroko pojmowanego procesu kształcenia – zarówno w placówkach publicznych, jak i niepublicznych – jest w sposób oczywisty realizacją jednego z konstytucyjnych zadań państwa¹⁷ i odbywa się w oparciu o regulacje zawarte w takich ustawach, jak ustawa z 7 września 1991 r. o systemie oświaty¹⁸ i Prawo o szkolnictwie wyższym¹⁹.

Niezależnie od powyższego, na marginesie zauważyć należy, że wymieniony we wskazanym wyżej art. 115 § 19 k.k. termin „jednostka organizacyjna dysponująca środkami publicznymi”²⁰ obejmuje m.in. państwowe i samorządowe jednostki sektora finansów publicznych w rozumieniu art. 4 ust. 1 ustawy z 30 czerwca 2005 r. o finansach publicznych²¹, a zatem również w oparciu

¹⁶ J. Majewski, *Kodeks*, s. 1242.

¹⁷ Art. 70 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.

¹⁸ Dz.U. z 2004 r., nr 256, poz. 2572.

¹⁹ W odniesieniu do nauczycieli akademickich przedmiotowa teza znalazła swój jednoznaczny wyraz w postanowieniu Sądu Najwyższego z 25 VI 2004 r. w sprawie VKK 74/04.

²⁰ Zgodnie z poglądem O. Górniok i J. Bojarskiego powyższe sformułowanie odnosi się do jednostki organizacyjnej jako takiej, a nie do kompetencji czy konkretnych czynności wykonywanych przez poszczególne osoby w niej zatrudnione, zaś za „środki publiczne” można uznać nie tylko środki wchodzące w skład majątku danej jednostki, ale także wszelkie środki publiczne, z których jednostka, z mocy różnych tytułów korzysta. Zob. O. Górniok, J. Bojarski, *Komentarz do art. 115, § 13, w: M. Filar (red.), Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2010, s. 604–605.

²¹ Dz.U. z 2005 r., nr 249, poz. 2104.

o to kryterium stwierdzić należy, że nauczyciele i nauczyciele akademicki zatrudnieni w wymienionych jednostkach są osobami pełniącymi funkcje publiczne.

2. Nauczyciel jako podmiot ochrony

Rozważając aspekt związany z przysługującą nauczycielom ochroną zaufania należy, że stwierdzenie, w myśl którego ochronie prawnej, jaka przysługuje funkcjonariuszom publicznym podlegają nauczyciele, z pozoru jest stwierdzeniem w pełni zrozumiałym językowo i oczywistym. Przy głębszej analizie jednakże określenie to rodzi zasadnicze wątpliwości interpretacyjne. Pojęcie „nauczyciel” jest bowiem terminem występującym w różnych aktach prawnych²², zaś jego zakres pojęciowy nie jest w nich wszystkich tożsamy. Nie wchodząc w szczegółowe rozważania w tym zakresie, należy zauważyć, że nauczycielem jest zarówno wychowawca w publicznym przedszkolu, katecheta w szkole niepublicznej o uprawnieniach szkoły publicznej, jak i nauczyciel określonego przedmiotu w szkole niepublicznej bez uprawnień szkoły publicznej. Zważywszy na fakt, że omawiana regulacja przyznająca nauczycielom ochronę prawną analogiczną do tej, jaką mają funkcjonariusze publiczni, zamieszczona została w art. 63 Karty Nauczyciela (a więc w akcie prawnym, który wbrew pozorom nie reguluje statusu prawnego wszystkich osób będących nauczycielami), rodzi się zasadnicze pytanie, jakiego kręgu podmiotów owa ochrona dotyczy?

Z treści przedmiotowej ustawy wynika, że ochroną przewidzianą dla funkcjonariuszy publicznych objęci są ci nauczyciele, do których przepisy Karty Nauczyciela mają zastosowanie w całości²³, jak i ci, do których wymieniona ustawa ma zastosowanie częściowe²⁴.

²² Dla przykładu wskazać można, że tego rodzaju terminologia występuje m.in. w rozporządzeniu z 8 XII 2004 r. Ministra Gospodarki i Pracy w sprawie klasyfikacji zawodów i specjalności dla potrzeb rynku pracy oraz zakresu jej stosowania (Dz.U. z 2004 r., nr 265, poz. 2644), w którym zawód „nauczyciel” występuje w kilkudziesięciu odmianach (np. 232 nauczycieli gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych: 232 101 nauczycieli biologii, 232 102 nauczycieli chemii, 232 103 nauczycieli etyki itd.; 233 nauczycieli szkół podstawowych i przedszkoli: 233 103 nauczycieli informatyki w szkole podstawowej, 233 111 nauczycieli religii w szkole podstawowej itd.; 234 nauczycieli szkół specjalnych: 234 101 nauczycieli głuchych i niedosłyszących (surdopedagog), 234 102 nauczycieli niewidomych i niedowidzących (tyflopedagog) itd.; 2359 specjalistów szkolnictwa i wychowawców gdzie indziej niesklasyfikowanych: 235 901 nauczycieli bibliotekarzy, 235 903 nauczycieli logopedów itd.).

²³ Dz.U. z 2004 r., nr 256, poz. 2572 z późn. zm.; Dz.U. z 2002 r., nr 11, poz. 109 z późn. zm.; Dz.U. nr 137, poz. 1304; Dz.U. nr 64, poz. 593 z późn. zm.

²⁴ Tę grupę stanowią nauczyciele, co do których – zgodnie z art. 91a ust. 1, 2 i 4, art. 91b ust. 2 i 2a – przepisy tej ustawy mają zastosowanie ograniczone.

W przypadku nauczycieli zatrudnionych w szkołach oraz w placówkach oświatowo-wychowawczych i opiekuńczo-wychowawczych prowadzonych przez Kościoły i inne związki wyznaniowe dodatkowo odnotować trzeba, że zakres stosowania do tych osób postanowień Karty Nauczyciela regulują odrębne przepisy. W odniesieniu do Kościoła katolickiego tego rodzaju normę zawiera art. 21 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej²⁵, który stanowi, że do nauczycieli i wychowawców zatrudnionych w szkołach i innych placówkach oświatowo-wychowawczych oraz placówkach opiekuńczo-wychowawczych prowadzonych przez kościelne osoby prawne, a także świeckich nauczycieli w niższych seminariach duchownych stosuje się prawa i obowiązki ustalone dla nauczycieli i wychowawców zatrudnionych w państwowych szkołach i placówkach oświatowo-wychowawczych oraz opiekuńczo-wychowawczych²⁶. Tego rodzaju zasada zdaje się jednakże nie dotyczyć nauczycieli i wychowawców zatrudnionych w niepublicznych przedszkolach i niepublicznych placówkach działających na podstawie przepisów o systemie oświaty oraz niepublicznych placówkach działających na podstawie przepisów o pomocy społecznej prowadzonych przez kościelne osoby prawne²⁷.

Nie podejmując próby pogłębionej analizy poszczególnych aktów normatywnych dotyczących omawianej materii, z uwagi na ramy zakreślone formą

²⁵ Dz.U. z 1989 r., nr 29, poz.154.

²⁶ Regulację podobną do przedstawionej zawierają również ustawy dotyczące innych Kościołów, tj. art. 14 ust. 2 ustawy z 20 II 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowców w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1997 r., nr 41, poz. 254); art. 11 ust. 2 ustawy z 20 II 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1997 r., nr 41, poz. 253); art. 11 ust. 2 ustawy z 20 II 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1997 r., nr 41, poz. 252); art. 11 ust. 2 ustawy z 30 VI 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1995 r., nr 97, poz. 482); art. 13 ust. 2 ustawy z 30 VI 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1995 r., nr 97, poz. 481); art. 13 ust. 2 ustawy z 30 VI 1995 r. ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1995 r., nr 97, poz. 480); art. 14 ust. 2 ustawy z 30 VI 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1995 r., nr 97, poz. 479); art. 17 ustawy z 13 V 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1994 r., nr 73, poz. 323); art. 17 ustawy z 4 VII 1991 r. o stosunku Państwa do Kościoła Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1991 r., nr 66, poz. 287).

²⁷ Jak wynika bowiem z rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z 19 listopada 2002 r. w sprawie szczegółowego zakresu uprawnień i obowiązków nauczycieli i wychowawców zatrudnionych w niepublicznych przedszkolach i niepublicznych placówkach prowadzonych przez kościelne osoby prawne (Dz.U. z 2002 r., nr 204, poz. 1722) wydanego w oparciu o delegację ustawową zawartą w art. 21 ust. 2 cyt. ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, do tej grupy osób stosuje się pewne uregulowania z Karty Nauczyciela, jednakże wśród nich nie wymieniono regulacji zawartej w art. 63 tej ustawy.

niniejszej publikacji, przede wszystkim należy stwierdzić, że powyższe uwagi prowadzą do zasadniczej konkluzji, że ochronie określonej w art. 63 Karty Nauczyciela nie podlegają wszystkie osoby wykonujące zawód nauczyciela. Z ochrony tej korzystają tylko ci, którzy w sposób bezpośredni lub pośredni są adresatami wymienionej ustawy i którym ustawa ta tego rodzaju ochronę gwarantuje. Poza ochroną art. 63 Karty Nauczyciela pozostają natomiast te grupy zawodowe nauczycieli, których Karta Nauczyciela nie dotyczy, a więc m.in. nauczyciele pracujący w szkołach niepublicznych, które nie mają uprawnień szkół publicznych.

Wymienionej ochronie nie podlegają też nauczyciele akademicy, których status prawny, całkowicie autonomicznie i odrębnie reguluje ustawa z 27 lipca 2005 r. – Prawo o szkolnictwie wyższym. Ustawa ta odpowiednika art. 63 Karty Nauczyciela nie zawiera.

3. Zakres ochrony nauczyciela

Jak już wspomniano, nauczyciele podczas lub w związku z wykonywaniem obowiązków służbowych korzystają z ochrony, jaka przysługuje funkcjonariuszom publicznym, przy czym organ prowadzący szkołę i dyrektor szkoły zobowiązani są z urzędu występować w obronie nauczyciela, gdy ustalone dla nauczyciela uprawnienia zostaną naruszone.

Przestępstwa przeciwko funkcjonariuszom publicznym są ścigane z urzędu, co oznacza, że poszkodowany nauczyciel nie musi sam inicjować postępowania jurysdykcyjnego. W przypadku stwierdzenia zaistnienia przestępstwa, w sytuacji, jeśli sprawcą jest osoba odpowiadająca jako dorosły²⁸, ze stosownym aktem oskarżenia występuje do sądu prokurator. Pokrzywdzony nauczyciel może w toczącym się procesie wystąpić w charakterze oskarżyciela posiłkowego²⁹. Jeśli sprawcą jest osoba, która w chwili popełnienia zarzuczonego czynu nie ukończyła 17 roku życia, prokurator zawiadamia sąd rodzinny w celu rozważenia środków przewidzianych w przepisach o postępowaniu

²⁸ Zgodnie z art.10 §1 k.k. na zasadach określonych w przepisach prawa karnego odpowiada ten, kto popełnia czyn zabroniony po ukończeniu 17. roku życia. W przypadku najcięższej kategorii przestępstw (jak np. spowodowanie ciężkiego uszczerbku na zdrowiu) na zasadach określonych w k.k. odpowiada nieletni po ukończeniu 15. roku życia, jeżeli okoliczności sprawy oraz stopień rozwoju sprawcy, jego właściwości i warunki osobiste za tym przemawiają, a w szczególności, jeżeli poprzednio stosowane środki wychowawcze lub poprawcze okazały się bezskuteczne (art. 10 § 2 k.k.).

²⁹ Stanowi o tym art. 53 ustawy z 6 czerwca 1997 r. Kodeks postępowania karnego (Dz.U. z 1997 r., nr 89, poz. 555 z późn. zm.).

w sprawach nieletnich³⁰ oraz w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym³¹. Wobec sprawców nieletnich sąd rodzinny może zastosować środki wychowawcze w postaci m.in.: upomnienia, zobowiązania do określonego postępowania, a zwłaszcza do naprawienia wyrządzonej krzywdy, do wykonania określonych prac lub świadczeń na rzecz pokrzywdzonego lub społeczności lokalnej, do przeproszenia pokrzywdzonego, do podjęcia nauki lub pracy, może zastosować nadzór kuratora czy też orzec umieszczenie w rodzinie zastępczej. W przypadku nieletnich w wieku od 13 do 17 lat, wykazujących wysoki stopień demoralizacji, którzy dopuszczają się czynów karalnych (rozumianych jako czyny zabronione wyczerpujące znamiona przestępstwa), sąd rodzinny może orzec umieszczenie w zakładzie poprawczym.

Poruszając aspekt dotyczący ochrony nauczyciela, podkreślić należy, że poza ochroną, która jest zarezerwowana dla funkcjonariuszy publicznych, nauczycielom przysługują te formy ochrony, które dostępne są ogółowi obywateli. Omawiana ochrona „podczas lub w związku z wykonywaniem obowiązków służbowych” nie jest też zawężona jedynie do relacji nauczyciel-uczeń. Nauczyciele podlegają ochronie – w sytuacji przedstawionej wyżej – zarówno wtedy, gdy ich dobra osobiste i prawa miałyby być naruszane przez uczniów, jak i wówczas, jeśli sprawami tych naruszeń byłyby osoby inne, np. rodzice.

3.1. Naruszenie nietykalności cielesnej

Kto narusza nietykalność cielesną funkcjonariusza publicznego lub osoby do pomocy mu przybranej podczas lub w związku z pełnieniem obowiązków służbowych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 3 (art. 222 § 1 k.k.).

Do działań naruszających nietykalność cielesną należą: uderzenie, kopnięcie, popchnięcie, przewrócenie, pociągnięcie za włosy, oplucie, rzucenie w osobę jakimś przedmiotem, oblanie wodą lub nieczystościami. Naruszenie nietykalności cielesnej nie zawsze musi się łączyć z wywołaniem bólu, ale musi być fizyczne, tzn. atak sprawcy musi być skierowany na ciało osoby pokrzywdzonej, chociaż sprawca wcale nie musi ofiary dotknąć bezpośrednio. Atak ten może bowiem być przeprowadzony za pomocą przedmiotu (np. ciągnięcie za ubranie) lub zwierzęcia (np. poprzez szczucie psem).

³⁰ Ustawa z 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich (Dz.U. z 2002 r., nr 11, poz. 109 z późn. zm.).

³¹ Ustawa z 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy (Dz.U. z 1975 r., nr 45, poz. 234 z późn. zm.).

Nie można jednak zapominać o tym, że jeżeli czyn, o którym mowa powyżej, wywołało niewłaściwe zachowanie się funkcjonariusza lub osoby do pomocy mu przybranej, sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia (art. 222 § 2 k.k.).

W przypadku naruszenia nietykalności cielesnej nauczyciela, który nie korzysta z ochrony przewidzianej dla funkcjonariuszy publicznych, tego rodzaju czyn wyczerpuje znamiona występku z art. 217 § 1 k.k. i ścigany jest z oskarżenia prywatnego.

3.2. Czynna napaść

Kto, działając wspólnie i w porozumieniu z innymi osobami lub używając broni palnej, noża lub innego podobnie niebezpiecznego przedmiotu albo środka obezwładniającego, dopuszcza się czynnej napaści na funkcjonariusza publicznego lub osobę do pomocy mu przybraną podczas lub w związku z pełnieniem obowiązków służbowych, podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10 (art. 223 k.k.).

Czynna napaść to energiczne, zaczepne, gwałtowne działanie podjęte z zamiarem wyrządzenia fizycznej krzywdy, uszczerbku na zdrowiu lub zadania bólu, przy tym obrany cel nie musi zostać osiągnięty. Przesłankami odpowiedzialności jest użycie niebezpiecznego narzędzia lub działanie wspólne i w porozumieniu z innymi osobami.

3.3. Zmuszenie do przedsięwzięcia lub zaniechania czynności prawnej

Kto stosuje przemoc lub groźbę bezprawną w celu zmuszenia funkcjonariusza publicznego albo osoby do pomocy mu przybranej do przedsięwzięcia lub zaniechania prawnej czynności służbowej podlega karze pozbawienia wolności do lat 3 (art. 224 § 1 i 2 k.k.).

3.4. Znieważenie

Kto znieważa funkcjonariusza publicznego lub osobę do pomocy mu przybraną, podczas i w związku z pełnieniem obowiązków służbowych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do roku (art. 226 § 1 k.k.).

Zniewaga to zachowanie wyrażające pogardę dla innej osoby wyrażoną zwykle w postaci epitetu słownego, ale można ją też wyrazić pismem, wizerunkiem, obelżywym gestem, działaniem lub zaniechaniem. O uznaniu danego

zachowania za zniewagę decydują utrwalone zwyczaje społeczne, a nawet środowiskowe. Zgodnie z powszechnie przyjętymi poglądami doktryny, pojęcie zniewagi winno być interpretowane obiektywnie i w świetle powszechnych standardów kulturowych, a nie jedynie subiektywnie. Oznacza to, że jeżeli dana wypowiedź nie zawiera elementów, które obiektywnie są uznawane za obraźliwe, nie dojdzie do zaistnienia zniewagi, mimo że odbierający ją adresat czuł się jej treścią znieważony. Określonego zwrotu nie można przy tym rozpatrywać jako znieważającego w oderwaniu od kontekstu całej wypowiedzi i abstrakcyjnie, bowiem dany zwrot sam w sobie może znieważający nie być, jednakże w wypowiedzianym kontekście cechę taką zyska³².

Jeżeli czyn, o którym mowa powyżej, wywołało niewłaściwe zachowanie się funkcjonariusza lub osoby do pomocy mu przybranej, sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia (art. 226 § 2 k.k.). Nie można zapominać o tym, że w niektórych zachowaniach uczniów można dostrzec reakcje na niedociągnięcia szkoły jako instytucji oraz na działania nauczycieli i kierownictwa, odpowiedzialnych za proces kształcenia. Niekiedy szkoła może pobudzać uczniów do niewłaściwego zachowania³³.

W przypadku znieważenia nauczyciela, który nie korzysta z ochrony przewidzianej dla funkcjonariuszy publicznych, tego rodzaju czyn wyczerpuje znamiona występku z art. 216 § 1 k.k. i ścigany jest z oskarżenia prywatnego.

3.5. Zniestawienie

Kto pomawia inną osobę, grupę osób, instytucję, osobę prawną lub jednostkę organizacyjną niemającą osobowości prawnej o takie postępowanie lub właściwości, które mogą poniżyć ją w opinii publicznej lub narazić na utratę zaufania potrzebnego dla danego stanowiska, zawodu lub rodzaju działalności, podlega grzywnie, karze ograniczenia albo pozbawienia wolności do roku (art. 212 § 1 k.k.).

Jeżeli sprawca dopuszcza się wyżej wymienionych czynów za pomocą środków masowego komunikowania, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2 (art. 212 § 2 k.k.). Środkami masowego komunikowania są wszelkie środki, których działanie sprowadza się do masowego przekazywania treści, a zatem: prasa, przekaz radiowy i telewizyjny, książka, plakat, film, a zwłaszcza Internet. Przyjmuje się, że Internet występuje jako „środek masowego komunikowania” wówczas, gdy

³² Postanowienie Sądu Najwyższego z 7 V 2008 r. w sprawie IIIK 234/07, Biuletyn Prawa Karnego 33 (2008), nr 10, teza 1.

³³ C. Edwards, *Dyscyplina i kierowanie klasą*, Warszawa 2006, s. 29–30.

wykorzystywany jest w celu przekazywania informacji do nieokreślonego lub wprawdzie określonego lecz tak liczebnego gremium podmiotów, że można uznać je za „wielość odbiorców”. Ma to miejsce np. w takiej sytuacji, gdy treści zabronione umieszczane są na forum danego serwisu lub na witrynie internetowej WWW.

Przestępstwo zniesławienia, które może być popełnione na szkodę każdego nauczyciela bez względu na jego status, ścigane jest z oskarżenia prywatnego.

4. Odpowiedzialność karna nauczyciela

Jak już wspomniano, każdy funkcjonariusz pełni funkcję publiczną, jednak nie każda osoba pełniąca funkcję publiczną jest funkcjonariuszem publicznym³⁴. Z powyższego wynika zatem, że nauczyciele mający status funkcjonariuszy publicznych będą ponosić odpowiedzialność karną za te przestępstwa, których sprawcami są *stricte* funkcjonariusze publiczni (ustawodawca w opisie czynu operuje wówczas sformułowaniem „funkcjonariusz publiczny, który...”), a ponadto mogą zostać ukarani za te wszystkie występki, które odnoszą się do osób pełniących funkcje publiczne (w przypadku tych przestępstw ustawodawca stosuje zwrot „kto w związku z pełnieniem funkcji publicznej...”). Wobec faktu, że – jak stwierdzono to wyżej – owe funkcje publiczne pełnią wszyscy nauczyciele, wszyscy też narażeni są na odpowiedzialność karną związaną z nieprawidłowościami w zakresie pełnienia funkcji publicznych.

Warto także nadmienić, że nauczyciele i nauczyciele akademicki – z racji specyfiki wykonywanego zawodu – są osobami uprawnionymi do dokonywania w dokumentach wpisów mających znaczenie prawne (np. świadectwo ukończenia klasy, dziennik lekcyjny, indeks studencki, protokół egzaminacyjny itp.), są też osobami, na których spoczywa prawny obowiązek opieki (zwłaszcza w odniesieniu do dzieci), są także „przełożonymi” w istniejącej zarówno w szkole, jak i na uczelni relacji zależności, stąd też spektrum odpowiedzialności karnej nauczycieli i nauczycieli akademickich jest bardzo szerokie.

4.1. Sprzedajność

Kto, w związku z pełnieniem funkcji publicznej, przyjmuje korzyść majątkową lub osobistą albo jej obietnicę podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 8 (art. 228 § 1 k.k.). W wypadku mniejszej wagi, sprawca

³⁴ Szerzej ta kwestia została omówiona w pkt. 1 niniejszego opracowania.

podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2 (art. 228 § 2 k.k.).

Kto, w związku z pełnieniem funkcji publicznej, przyjmuje korzyść majątkową lub osobistą albo jej obietnicę za zachowanie stanowiące naruszenie przepisów prawa, podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10 (art. 228 § 3 k.k.). Karze tej podlega także ten, kto, w związku z pełnieniem funkcji publicznej, uzależnia wykonanie czynności służbowej od otrzymania korzyści majątkowej lub osobistej albo jej obietnicy lub takiej korzyści żąda (art. 228 § 4 k.k.).

Jako wyraz wdzięczności uczniów można potraktować przyjęcie kwiatów czy laurki, niemożliwe jest jednak ujęcie w tych kategoriach prezentów lub pieniędzy, nawet gdyby były wręczane nauczycielowi po przeprowadzonym egzaminie lub zakończeniu szkoły.

Warto wiedzieć, że z jednej strony odpowiedzialności karnej podlega także osoba, która udziela lub obiecuje udzielić korzyści majątkowej lub osobistej (art. 229 § 1 k.k.), jednak kiedy korzyść majątkowa lub jej obietnica zostały przyjęte przez nauczyciela, a uczeń lub rodzic zawiadomił o tym fakcie organ powołany do ścigania przestępstw i ujawnił wszystkie okoliczności przestępstwa, zanim organ ten o nim się dowie, wówczas sprawca nie podlega karze (art. 229 § 6 k.k.). Uczeń może więc wręczyć nauczycielowi „prezent”, a gdy ten go przyjmie, zawiadomić o tym fakcie policję, nie ponosząc żadnej odpowiedzialności karnej, w przeciwieństwie do nauczyciela.

W sytuacjach szkolnych, mając na względzie omawiany aspekt, warto zadbać także o klarowne i zgodne z przepisami planowanie i rozliczanie wycieczek, obozów, kolonii, wyjazdów, ze szczególnym uwzględnieniem wycieńczeń kosztów opiekunów – wychowawców, by nie być posądzonym o przywłaszczenie nie swoich pieniędzy. Jeżeli np. po powrocie z wycieczki pozostaje pewna kwota niewydanych pieniędzy, można ją spożytkować – po uzgodnieniu z wpłacającymi ją uczniami – na wspólne wyjście do kina, teatru lub po prostu zwrócić ją uczniom. Niedozwolone jest natomiast dysponowanie pozostałą kwotą np. na zakup wyposażenia pracowni szkolnej czy „zamrażanie” jej do następnego klasowego wyjazdu.

4.2. Nadużycie służbowe

Funkcjonariusz publiczny, który, przekraczając swoje uprawnienia lub niedopełniając obowiązków, działa na szkodę interesu publicznego lub prywatnego, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3 (art. 231 § 1 k.k.). Jeżeli

sprawca dopuszcza się powyższego czynu w celu osiągnięcia korzyści majątkowej lub osobistej, podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10 (art. 231 § 2 k.k.).

4.3. Ujawnienie tajemnicy służbowej

Funkcjonariusz publiczny, który ujawnia osobie nieuprawnionej informację stanowiącą tajemnicę służbową lub informację, którą uzyskał w związku z wykonywaniem czynności służbowych, a której ujawnienie może narazić na szkodę prawnie chroniony interes, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3 (art. 266 § 2 k.k.).

4.4. Poświadczenie nieprawdy

Funkcjonariusz publiczny lub inna osoba uprawniona do wystawienia dokumentu, która poświadcza w nim nieprawdę, co do okoliczności mającej znaczenie prawne, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5 (art. 271 § 1 k.k.). Jeżeli sprawca dopuszcza się wyżej wymienionego czynu w celu osiągnięcia korzyści majątkowej lub osobistej, podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 8 (art. 271 § 3 k.k.).

4.5. Nadużycia seksualne

Stosunek zależności, o którym mowa będzie poniżej, dotyczy może np. relacji: nauczyciel – uczeń, nauczyciel akademicki – student, dyrektor szkoły – nauczyciel, niezależnie od wieku poszkodowanego.

Kto bowiem, przez nadużycie stosunku zależności lub wykorzystanie krytycznego położenia, doprowadza inną osobę do obcowania płciowego lub do poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3 (art. 199 § 1 k.k.).

Jeżeli czyn, o którym mowa powyżej został popełniony na szkodę małoletniego³⁵, sprawca podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5 (art. 199 § 2 k.k.). Karze tej podlega, kto doprowadza małoletniego do obcowania płciowego lub poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności, nadużywając zaufania lub udzielając mu korzyści majątkowej lub osobistej, albo jej obietnicy (art. 199 § 3 k.k.).

„Obcowanie płciowe” obejmuje swym zakresem znaczeniowym akty spółkowania oraz jego surogaty, tj. gdy czynność sprawcza polega na bezpo-

³⁵ Małoletni w rozumieniu prawa cywilnego to osoba, która nie ukończyła 18 lat.

średnim kontakcie płciowym ciała sprawcy z organami płciowymi ofiary lub też z tymi częściami jej ciała, które sprawca traktuje równoważnie i na których lub za pomocą których sprawca wyładowuje swój popęd seksualny³⁶.

„Inna czynność seksualna” jest znamieniem otwartym i niepoddającym się łatwo obiektywizacji, z punktu widzenia kryteriów czysto biologicznych czy fizjologicznych, wywołując liczne dysputy w literaturze³⁷. O tym, czy dana czynność jest, czy też nie jest czynnością seksualną, decydować mogą także oceny kulturowe³⁸. Sąd Najwyższy w jednym ze swych orzeczeń wyraził pogląd, że „inna czynność seksualna [...] to takie zachowanie nie mieszczące się w pojęciu obcowania płciowego, które związane jest z szeroko rozumianym życiem płciowym człowieka, polegające na kontakcie cielesnym sprawcy z pokrzywdzonym lub przynajmniej na cielesnym i mającym charakter seksualny zaangażowaniu ofiary”³⁹.

4.6. Naruszenie nietykalności cielesnej oraz fizyczne i psychiczne znęcanie się nad uczniem

Niekiedy nauczyciele mają kłopoty z radzeniem sobie z niewłaściwymi zachowaniami uczniów. Większość z nich nikt nigdy tego nie nauczył, więc czują się bezradni, zestresowani i sfrustrowani. W takich sytuacjach chętnie wymierziliby niesforenemu podopiecznemu klapsa, pociągnęliby go za ucho lub włosy albo, co jeszcze gorsze, uderzyliby go⁴⁰. Tego typu działanie kwalifikuje się jako naruszenie nietykalności cielesnej ucznia, co podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do roku (art. 217 § 1 k.k.). Wprawdzie ustawodawca przewiduje, że jeżeli naruszenie nietykalności wywołało wyzywające zachowanie się pokrzywdzonego albo jeżeli pokrzywdzony odpowiedział naruszeniem nietykalności, sąd może odstąpić od wymierzenia kary (art. 217 § 2 k.k.). Jednak ustalanie motywów i przebiegu zachowania ucznia do łatwych zadań nie należy, szczególnie gdy brakuje świadków zdarzenia.

Innym problemem, który może pojawić się w sytuacji szkolnej jest psychiczne znęcanie się nauczyciela nad uczniem. Abstrahując od tego, czy przyczyną tego stanu jest osobowość lub wypalenie zawodowe nauczyciela, czy też

³⁶ M. Filar, *Przestępstwo zgwałcenia w polskim prawie karnym*, Warszawa–Poznań 1974, s. 83.

³⁷ M. Mozgawa, Komentarz do art. 197 Kodeksu karnego, w: M. Mozgawa (red.), *Kodeks Karny*, s. 384–385.

³⁸ M. Bielski, Komentarz do art. 197 Kodeksu karnego, w: A. Zoll (red.), *Kodeks Karny*, s. 585–586.

³⁹ Uchwała Sądu Najwyższego z 19 V 1999 r. w sprawie IKZP 17/99, OSNKW 1999 r., nr 7–8, poz. 37.

⁴⁰ J. Pyżalski, *Tęsknota za dyscypliną*, Psychologia w szkole 2 (2010), s. 61.

provokujące zachowanie się ucznia lub też kontekst wychowawczy klasy, która wraz z nauczycielem znalazła sobie „kozła ofiarnego”, trzeba pamiętać, że kto znęca się fizycznie lub psychicznie nad osobą najbliższą lub nad inną osobą pozostającą w stałym lub przemijającym stosunku zależności od sprawcy albo nad małoletnim lub osobą nieporadną ze względu na jej stan psychiczny lub fizyczny, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5 (art. 207 §1 k.k.). Jeżeli czyn, o którym mowa powyżej połączony jest ze stosowaniem szczególnego okrucieństwa, sprawca podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10 (art. 207 § 2 k.k.). Natomiast jeżeli następstwem tego czynu jest targnięcie się pokrzywdzonego na własne życie, sprawca podlega karze pozbawienia wolności od lat 2 do 12 (art. 207 § 3 k.k.).

Klimat przemocy i agresji panujący w szkole w żaden sposób nie usprawiedliwia ani też nie upoważnia nauczyciela do używania siły⁴¹, naruszania nietykalności cielesnej ucznia czy też psychicznego lub fizycznego znęcania się nad nim.

Mówiąc o przestępstwie naruszenia nietykalności cielesnej oraz znęcaniu się w kontekście środowiska szkolnego nie sposób nie wspomnieć o mobbingu, zwanym niekiedy – dla podkreślenia specyfiki przemocy szkolnej – *bullyingiem*⁴². Oznacza ono tworzenie wokół ofiary, którą może być jednostka lub (rzadziej) grupa, atmosfery zagrożenia w celu wyłączenia jej z życia towarzyskiego lub z zespołu koleżeńskiego⁴³. Cechami charakterystycznymi mobbingu jest to, że: dokuczanie ma charakter ciągły, trwa przez dłuższy czas, ofiara i sprawcy są w nierównej sytuacji, a spotykają się często, jest ukrywany, zwykle wiąże się z rozgłaszaniem pogłosek, że ofiara jest „anormalna” i ma charakter działania celowego, choć może być ono nieuświadomiane⁴⁴. Mobbing przybiera postać obmowy, szykanowania, izolacji, szantażowania, przemocy fizycznej⁴⁵ czy też knucia intryg, plotkowania, wyśmiewania⁴⁶. Ofiarami mobbingu bywają głównie osoby zastraszone, pasywne, słabsze fizycznie⁴⁷. Wy-

⁴¹ M. Dąbrowska-Bąk, *Przemoc w stosunkach wychowawczych szkoły*, w: J. Miluska (red.), *Psychologia rozwiązywania problemów szkoły*, Poznań 2001, s. 67.

⁴² Pojęcie mobbingu pojawiło się w latach sześćdziesiątych w Szwecji, a następnie we Francji, Niemczech, Włoszech i USA na określenie przemocy zjawiska w pracy. Zostało utworzone z angielskiego rzeczownika *mob*, co oznacza „tłum” albo obłędzenie i wiąże się z angielskim czasownikiem *to mob*, co znaczy „rzucić się na kogoś lub na coś”.

⁴³ D. Olwens, *Mobbing – fala przemocy w szkole. Jak ją powstrzymać?*, Warszawa 1998, s. 43.

⁴⁴ A. Grzywa-Bilkiewicz, *Mobbing i bullying jako formy agresywnych zachowań uczniów*, Nowa Szkoła 634 (2005), nr 6, s. 16–17.

⁴⁵ W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2001, s. 254–255.

⁴⁶ J. Danilewska, *Agresja u dzieci – szkoła porozumienia*, Warszawa 2002, s. 87.

⁴⁷ A. Roznowska, *Zjawisko agresji i lęku w szkole*, Edukacja 4 (2001), s. 76–85.

rażnie jednakże podkreślić należy, że mobbing szkolny (bullying) nie dotyczy relacji tylko pomiędzy uczniami. Zdarza się, że jego ofiarą pada nauczyciel, a mobbing stosowany jest przez uczniów. Agresja uczniów skierowana wobec nauczyciela bywa czasami rozszerzana na członków jego rodziny poprzez pogroźki jawne lub anonimowe, co dodatkowo „terroryzuje” ofiarę, podporządkowując ją prześladowcom. Bywa również i tak, że także zachowanie nauczyciela może nosić cechy swoistego współudziału w mobbingu, co ma miejsce wówczas, gdy nauczyciel nie reaguje na przejawy agresji grupy wobec ofiary, solidaryzuje się (choćaby milcząco) z napastnikami lub popiera jej przywódcę bądź też w sposób jawny lub zawołowany kpi z klasowego outsidera⁴⁸.

4.7. Niezapewnienie bezpieczeństwa uczniom

Kto naraża człowieka na bezpośrednie niebezpieczeństwo utraty życia albo ciężkiego uszczerbku na zdrowiu, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3 (art. 160 § 1 k.k.). Jeżeli dodatkowo na sprawcy ciąży obowiązek opieki nad osobą narażoną na niebezpieczeństwo, podlega karze pozbawienia wolności od 3 miesięcy do lat 5 (art. 160 § 2 k.k.). Jeżeli sprawca wyżej wymienionych czynów działa nieumyślnie, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do roku (art. 160 § 3 k.k.).

Nauczyciel, któremu powierzono grupę dzieci do 15. roku życia jest osobą, na którą nałożono obowiązek troszczenia się o małoletniego. Natomiast obowiązek szczególnej troski nałożony jest na osoby, którym powierzono pod opiekę małoletnich do 13. roku życia. W znaczeniu prawnym oznacza to pełną odpowiedzialność opiekuna za każdy czyn niedozwolony małoletniego.

Ustawodawca Kodeksu karnego, jak również zapisy ustawy o systemie oświaty i ustawy Karta Nauczyciela, ustanawiają ochronę dobra powierzonych dzieci i młodzieży do lat 18, w tym szczególnie podkreśla się obowiązek sprawowania ciągłej opieki nad małoletnimi do lat 15, która może być naruszona przez:

- porzucenie lub pozostawienie, choćby na chwilę, bez opieki (dla zaistnienia przestępstwa nie jest konieczne, aby zaistniał stan niebezpieczeństwa utraty zdrowia lub życia przez porzuconego);
- organizację obozowej formy wypoczynku dla dzieci, które nie ukończyły 13 roku życia;
- niezastosowanie się do regulaminów przewozowych w punkcie mówiącym o liczbie podopiecznych przypadających na jednego opiekuna;

⁴⁸ K.E. Dambach, *Mobbing w szkole*, Gdańsk 2003, s. 42.

- planowanie lub udzielanie tzw. czasu wolnego dzieciom do 15. roku życia, będących pod opieką wychowawcy, nauczyciela, opiekuna, w takich formach zorganizowanych, jak: kolonie, wycieczki, obozy, imprezy⁴⁹.

Podsumowanie

Reasumując, należy zwrócić uwagę na brak przejrzystości legislacyjnej w zakresie statusu prawnego nauczycieli. W gąszczu przepisów regulujących tę materię trudno w sposób klarowny i jednoznaczny określić, kto z nauczycieli i kiedy jest funkcjonariuszem publicznym, a komu status taki nie przysługuje. Sytuacja taka jest nie tylko niepożądana w sensie normatywnym, ale również w wymiarze praktycznym.

Zakres ochrony i odpowiedzialności

Wyszczególnienie	Osoba pełniąca funkcję publiczną	Ochrona przysługująca funkcjonariuszom publicznym	Funkcjonariusz publiczny
Nauczyciel szkoły publicznej	TAK	TAK	NIE
Nauczyciel szkoły niepublicznej (uprawnienia szkoły publicznej)	TAK	TAK	NIE
Nauczyciel szkoły niepublicznej (bez uprawnień szkoły publicznej)	TAK	NIE	NIE
Nauczyciel akademicki	TAK	NIE	NIE
Nauczyciel i nauczyciel akademicki pracujący w administracji rządowej	TAK	TAK	TAK
Nauczyciel i nauczyciel akademicki orzekający w organach dyscyplinarnych	TAK	TAK	TAK
Dyrektor szkoły	TAK	TAK	NIE
Dyrektor szkoły w zakresie, w jakim upoważniony jest do wydawania decyzji administracyjnych	TAK	TAK	TAK
Rektor, prorektor, dziekan, prodziekan, kierownik instytutu, kierownik katedry	TAK	TAK	TAK

⁴⁹ L. Zieliński, S. Zielińska, *Odpowiedzialność prawna nauczyciela, wychowawcy, trenera, instruktora i animatora sportu dzieci i młodzieży wg stanu prawnego na dzień 31 maja 2009 r.*, <http://www.tkkf.pila.pl/pliki/materialy/odpowiedzialnosc.pdf> (1 I 2011).

Niczym nieuzasadnione jest zróżnicowanie nauczycieli w zakresie przysługującej im ochrony. Pozostawienie pewnej grupy nauczycieli poza ochroną, o jakiej mowa w art. 63 Karty Nauczyciela, jest nie tylko sprzeczne z aksjologią tej regulacji, ale i wewnętrznie niesprawiedliwe. Dlaczego nauczyciel uczący np. w publicznym przedszkolu miałby korzystać z ochrony, jaka przysługuje funkcjonariuszowi publicznemu, a jego kolega, uczący pełnoletnią młodzież w niepublicznym liceum, już nie – trudno racjonalnie uzasadnić.

Paradoks polega też na tym, że pewna kategoria nauczycieli (np. nauczycieli akademickich), mając status osób pełniących funkcje publiczne jednocześnie pozbawiona jest ochrony, jaką mają funkcjonariusze publiczni. Jest niedopuszczalne również, że inni nauczyciele, mimo że korzystają z ochrony takiej jak funkcjonariusze publiczni, oraz podlegają surowszej odpowiedzialności wynikającej z faktu, że są osobami pełniącymi funkcje publiczne – funkcjonariuszami publicznymi nie są.

W świetle powyższego nasuwa się jednoznaczny postulat *de lege ferenda*: każda osoba wykonująca zawód nauczyciela winna mieć *ipso iure* status funkcjonariusza publicznego i, przykładem innych grup zawodowych, winna być jednoznacznie wymieniona w regulacji art. 115 § 13 k.k. jako „nauczyciel i nauczyciel akademicki”.

IS TEACHER A PUBLIC FUNCTIONARY? THE SCOPE OF PROTECTION AND LIABILITY OF TEACHERS IN POLISH PENAL CODE

(SUMMARY)

Teachers take advantage of the protection guaranteed to public functionaries while performing or in relation to their official duties. According to the survey, teachers often fail to react to acts of violence at school including violence directed to themselves as they do not feel competent enough to act against people demonstrating aggressive behavior. They are also not fully orientated in the mechanisms of the protection guaranteed to public functionaries as well as in its scope. Low legal awareness on the matter results in the fact that teachers not always know that they often balance just within the law and some of their activities (or omissions) are even against the law. They are also not fully aware of the fact that legal liability arising from the specificity of their profession is by nature broader than in the case of other professions. Should they be aware of such liability, there will always be numerous questions and doubts. This article constitutes an attempt to find the answers to the above questions. Simultaneously through a short description of typical crimes committed against teachers and offences committed in relation to the duties performed by teachers the article is a compendium of basic legal knowledge on the matter.

LEHRER ALS AMTSTRÄGER? SCHUTZ- UND VERANTWORTUNGSUMFANG VON LEHRERN IM POLNISCHEN STRAFRECHT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Lehrer während oder im Zusammenhang mit den ausgeübten dienstlichen Verpflichtungen nehmen die Rechte in Anspruch, die den Amtsträger zustehen. Wie aus durchgeführten Untersuchungen hervorgeht, reagieren die Lehrer auf Gewalt in Schulen nicht und einschließlich auf die Gewalt, derer sie selbst zum Opfer fallen, weil sie sich dafür nicht zuständig fühlen, Schritte gegen diejenigen, die die aggressiven Verhalten zeigen, zu unternehmen. Sie kennen sich auch nicht genau aus, was sind der Kern und der Umfang des Schutzes, die den Amtsträger zustehen. Das niedrige rechtliche Bewusstsein hat zur Folge, dass die Lehrer nicht immer darüber bewusst sind, dass sie sich selbst an der Grenze der Legalität bewegen, und dass ihre gewisse Handel (bzw. ihre Unterlassung) gesetzwidrig ist. Sie machen sich auch nicht voll klar, dass die Strafmündigkeit, die aus die Spezifität des von ihnen ausgeübten Berufs besteht, ist von Natur aus den anderen Berufsgruppen gegenüber umfassend. Wenn die das Bewusstsein sogar haben, ist es von Fragen und Zweifel nicht frei. Der vorliegende Artikel versucht eine Antwort auf die oben gestellte Frage zu finden. Gleichzeitig ist er, durch den kurzen Überblick über die typischen zum Schaden der Lehrer begehenden Straftaten sowie über die Straftaten, die bei der Erfüllung der Lehrpflichtungen begehen sind, ein eigenartiges Handbuch des juristischen Basiswissens in dem Bereich.

Magdalena Sitek
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

The Reforms of the European Union Institutions and Bodies in the Light of the Lisbon Treaty

Słowa kluczowe: administracja, Unia Europejska, traktat z Lizbony, instytucje, Komisja Europejska.

Key words: Administration, European Union, Treaty of Lisbon, Institutions, European Commission.

Schlüsselworte: Verwaltung, Europäische Union, der Vertrag von Lissabon, europäischen Institutionen, Europäische Kommission.

1. The necessity of the reforms of the European institutions and bodies

The European Community, created in the fifties of the twentieth century, included only six countries, i.e. Italy, France, Germany, Belgium, Holland and Luxemburg. The first enlargement of the Community took place in 1973, and it incorporated Denmark, Ireland and Great Britain (The United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland). Then, in 1981 Greece joined the European Community, and in 1986 Spain and Portugal did the same. Austria, Finland and Sweden joined the European Community in 1995. The greatest enlargement of the Community took place in 2004, when ten new countries joined the European Union, including Poland. The Maastricht Treaty changed the name of the Community into the European Union. The last two countries which joined the EU were Bulgaria and Romania. There are 27 Member States in the European Union.

The institutional system of the Communities created at the beginning was relatively efficient till the end of the eighties. The issues of realization of the economic and political purposes were solved quickly and efficiently. The situ-

ation changed radically together with the collapse of the Soviet Block of countries. A lot of them, including Poland and the Baltic Countries, not only pursued to the full freedom and independence, but to join to the institutions integrating Europe, including NATO and to the European Community existing from 1987, created on the basis of the Single European Act, accepted in 1986¹.

The real breakthrough in the deliberations about the shape of the Union institutions became the perspective of joining ten new member states in the structures. The negotiations with the candidate countries started at the beginning of the nineties. However, that required really significant structural reforms of many Union institutions and many decision making procedures in the group of so many Member States.

The first serious attempt of the reform of the former structure was made in the Treaty of Nice, accepted in 2000 in Nice. There was the decision to strengthen the function of the President of the Commission and to change the voting principles to the qualified majority of votes in the Council. The solutions accepted then appeared to be unsatisfying. The following Union institutional reforms were implemented in the Constitutional Treaty in 2004. However, the project of the Union Constitution was rejected by French and Dutch citizens in the referendum, that was the reason that the Constitutional Treaty had never been implemented. The final Union institutional reform was made on 13th December 2007 in Lisbon, where the Lisbon Treaty was signed. It considered the political, economic and social changes and fulfilled the Europeans expectations. The leaders of the countries and governments came to terms about the new principles which can decide about the range of the Union activity in the future and about the future forms of its activities. The Lisbon Treaty implemented the modernization of the European institutions and the way of their functioning².

The aim of this work is to present the regulations which change the organisation and functioning the European institutions. The important element is also to present the changes which were made in the decisions making procedures and in the cases concerning the procedures of the common matters solutions. The changes accepted in the Lisbon Treaty have also their influence on finding the answer to the question about the European Union institutional capacity. Finding the answer to this question is highly important in view of the

¹ See: Z.M. Doliwa-Klepacki, *Integracja Europejska. Łączenie z uczestnictwem Polski w UE i Konstytucją dla Europy*, Białystok 2005, p. 100.

² See: J. Maliszewska-Nienartowicz, *European Union at the crossroads: the need for constitutional and economic changes*, Toruń 2007, p. 15.

other countries which have the accession aspirations, chiefly the big countries such as Ukraine or Turkey, where the population is about 150 million of the citizens.

2. The European Parliament

The European Parliament (EP) has been transformed in different ways over the years. The way of deciding the structure of the European Parliament was changed, initially the Euro deputies were assigned by the Member States, whereas now, they are chosen in the general elections in which voting is equal and secret. The last elections to the EP were held on 7th June 2009. The beginnings of the Parliament are dated in 1952, in the Treaty of Paris, when together with the European Steel and Coal Community the Common Assembly were created. On the basis of the Convention about some common European Communities institutions, the Common Assembly became the body of three communities after 1957 when there were implemented two of the Treaties of Rome, the European Economic Community and the European Atomic Energy Community. The name European Parliament was used the first time in 1962. However in the Treaties terminology this name appeared the first time in the Single European Act (1987)³.

The Lisbon Treaty implemented also the changes in the numbers of the Euro parliamentarians and the European Parliament assignments. Nowadays, there are 736 deputies in the European Parliament, therein 50 from Poland. This is 4 persons less than during the previous tenure.

The European Parliament is not the typical legislative body, but merely it participates in the legislative process. Initially the EP was only the consultative body. Then, on the basis of the following treaties it started to obtain further powers, also the legislative ones. On the basis of the Maastricht Treaty (1992) the EP legislative powers were extended. The co – decision procedure was implemented. The common EP and the Council acts are legislated on the basis of this co – decision procedure. However, the European Parliament can reject the acceptance of the proposed legal act. Furthermore, the Parliament has the right to accept the members of the Commission and its President. Then, in the Treaty of Nice they implemented the procedure of the qualified majority of votes, instead of the principle of unanimity, which is applied only in case of the Union finances matters. This is, at the same time, the most important public

³ See: T. Kownacki, *Parlament Europejski w systemie instytucjonalnym Unii Europejskiej*, Warszawa 2006, p. 23.

forum, which shapes the main assumptions of the Union policy and its development conceptions. The European Union cadency lasts 5 years⁴.

In the Lisbon Treaty they cancelled the art. 189 and the art. 190 of the paragraph 2. Moreover, the paragraphs 1 and 3 of the art. 190 were cancelled, and paragraphs 4 and 5 received the new numbers 1 and 2. The former paragraph no. 4, now no. 1 remained almost without changes in the first part. In the second paragraph the new legislative procedure was introduced, namely: "The Council, deciding unanimously according to the special legislative procedure and after the acceptance of the European Parliament, which decides by the majority of votes of its members, accepts the necessary principles. The principles are implemented after the acceptance by the Member States, according to the respective constitutional requirements". In the paragraph 5, it is decided that the EP statute and the general conditions of functioning of their members would be published as the regulation.

In the Lisbon Treaty, the European Parliament received some clearly defined functions, among others: the legislative function, the control function, the answering to the petitions function, the consultative function, the creative function and the budget function.

The legislative function: The European Parliament was receiving the legislative powers gradually and now it realizes them together with the European Commission and Council. In case of the acts generally obliged, EP participates in the legislative process only on consultative terms. However, it can work out the projects of the legal acts necessary to elect their members in the general elections. EP has also the right to apply to the Commission to submit the project of the legal act in the issues, which are considered to be essential. In this case, it is necessary that this application to the European Commission would be accepted by the European Parliament by the majority of votes⁵.

The European Parliament is not the body which makes the authentic interpretation, as it is in case of the national parliaments. The European Parliament performs this function only in relation to the doubts associated with the interpretation of the regulation decisions. In this case the president of the EP assigns the investigative case to the suitable commission. The interpretation given by the commission has the precedence character. The interpretation can be unaccepted by the political fraction or by the group of forty deputies. In this case, the controversy about the proposed interpretation of the given article requires the

⁴ See: *ibidem*.

⁵ See: P. Tosiek, *Parlament Europejski: prawo i polityka*, Lublin 2007, p. 33; K. Kowalczyk, M. Piskorski, Ł. Tomczak, *Między euroentuzjazmem a eurosceptycyzmem: wybory do Parlamentu Europejskiego na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w 2004 roku*, Szczecin 2006.

solution by the EP by the majority of votes when at least 1/3 (one/ third) of the members are present. Each Euro deputy has the right to demand the changes in the regulations. Such the motion is investigated during the EP plenary session and accepted by the majority of votes⁶.

Moreover, the European Parliament can define, by the regulation, the European political parties status and the rules of financing them. The European Parliament decides by the majority of votes. The internal regulation is defined by the quorum. The most important legal act which is decided by the EP is the European Union budget.

The most important function of the EP is the control function, which is realized by the debate about the yearly report of the European Commission about the Union working. Moreover, the EP has the right to ask the oral and written questions to the individual EC members. These questions can be also directed to the other institutions. The control function of the EP manifests also in giving the negative evaluation about the EC works, what can results in submitting the vote of censure. The other bodies and institutions of the EU can also be evaluated. The result of the control could be establishing the contemporary investigation commission to investigate the reasons of the infringements or improper administration in relation to applying the EU law. This commission is created on the demand of one third of EP members. However, its activity cannot infringe the controlling powers acknowledged by the Treaties to the other institutions or EU bodies, particularly the Court of Auditors. The Commission cannot investigate the cases, which are investigated by the court, and the judicial proceedings are not accomplished. The contemporary investigative commission finishes its activity together with submitting its report.

The answer to the petition. The European Parliament has the duty to give the answers to the petitions addressed to them, within their controlling assignments. The right to address the petition have all the Union citizens and additionally all the natural and legal persons, who have their place of residence in one of the Member States. These can be the individual petitions or the common ones, addressed together with the other citizens or persons, in the cases directly connected with them and within the Union activities⁷.

The EP consultative function manifests, among others, in giving the opinion or the acceptance to the Council to sign the international contracts binding the European Union (art. 300 Treaties on Communities – ar. 218 Merger Treaty).

⁶ *Stanowisko Parlamentu Europejskiego w sprawie Konstytucji Europejskiej na podstawie sprawozdania opracowanego przez Komisję Spraw Konstytucyjnych „w sprawie Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy” /Parlament Europejski, Luksemburg 2005.*

⁷ See: P. Tosiek, *Parlament Europejski: prawo i polityka*, p. 33.

The UP creational function manifests in appointing some of the EU bodies or in co participation in the procedure of appointing the European Commission. Moreover, EP selects the President of the European Commission (EC).

The budget function manifests in legislation, together with the Council, the long term financial frame and it also manifests in legislation the EU budget. (art. 272 of the Treaties on Communities – art. 313 and 314 of the Merger Treaty)⁸.

3. The European Council

The Lisbon Treaty introduced some amendments within the framework of the European Council functioning. The first one is associated with the Council contain. According to the art. No. 4 of the Treaty on European Union, the European Council is constituted by the leaders of the countries or the Member States governments, first of all there are the prime ministers. There are also the foreign affairs ministers and other persons. Altogether, the commissions consist of 20 persons. Within this number there are also the permanent Member States representatives, who are accredited at the European Commission. One of the Commission representative is the member of the European Council. The participants of the debates are also: the Council Secretary General, the Commission Secretary General and the Council clerks who attend the debates⁹. After accepting the Lisbon Treaty, the members of the European Council are the leaders of the Member States, the leaders of their governments and the President of the European Council and the President of the Commission. The High Representative for Common Foreign and Security Policy participates in the Council works. The members of the European Council can make the decision, the minister to accompany them, and the member of the Commission to accompany the President of the Commission. The European Council can invite the President of the European Parliament to give a hearing to him¹⁰.

The next change introduced by the Lisbon Treaty was creating the office of the President of the European Council. The former rotation function of the President of the European Council does not guarantee the continuity of the

⁸ See: J. Barcik, A. Wentkowska, J. Marszałek-Kawa, *Struktura i funkcjonowanie Parlamentu Europejskiego*, Toruń 2003, p. 10.

⁹ See: T. Paszewski (ed.), *Podział kompetencji w rozszerzonej Unii Europejskiej*, Warszawa 2002.

¹⁰ See: P. Sarnecki (ed.), *Ustrój Unii Europejskiej i ustroje państw członkowskich*, Warszawa 2007

body works. Hence, in the Lisbon Treaty, there was introduced the office of the President of the European Council elected by the European Council itself for 2.5 year – period of presidency. The same Council has also the right to dismiss their President in case of any obstacles to the office functioning or in case of the serious defection. The cadency can be repeated once. The President cannot have any of the national public functions. The President overtakes the former presidency competences and represents the Union within the foreign and safety policies¹¹.

The Lisbon Treaty did not introduce many changes into the former *status quo* of the European Council. This body has to stimulate and indicate the new directions of the Union development. According to this Treaty, the European Council does not have the legislative function. However, it can accept some principles which are necessary to start negotiations to join the new member state in the Union. The European Council gained the new competences within the foreign and security, freedom and justice policies¹².

In the Lisbon Treaty the European Council has the competences to make the legal decisions about the third subjects which are legislated. The EC decisions were made unanimously, but now, according to the Lisbon Treaty they are made by the majority, or the qualified majority of votes¹³.

4. Council of the European Union

Council of the European Union is the body which consists of the department ministers. They make the decisions that are important for the particular departments of the Union policy. Their decisions are made by means of voting. The qualified majority of votes is necessary to make the decision. These were the significant changes which were introduced to the Lisbon Treaty. The previous rules of voting were established in the Treaty of Nice in 2001. There was the attempt of introducing some changes in this system in the Constitutional Treaty for Europe in 2004 which was not accepted. In the end, the amendments were implemented in the Lisbon Treaty in 2007.

In the Treaty of Nice, there was accepted the conception of the votes importance in the Constitutional Treaty – the system of double majority. In the Lisbon Treaty – there were three stages of the transition from the system of the

¹¹ See: K. Cholawo-Sosnowska, *Instytucje Unii Europejskiej*, Warszawa 2005.

¹² See: A. Wierzchowska, *System instytucjonalny Unii Europejskiej*, Warszawa 2008.

¹³ See: J. Barcik, A. Wentkowska, *Prawo Unii Europejskiej z uwzględnieniem Traktatu z Lizbony*, Warszawa 2008, p. 65.

importance of votes to the system of the double majority. Nowadays, the qualified majority of votes is decided according to the Nice system, so called the system of the weighted votes.

According to the Lisbon Treaty this system is obligatory from 1st January 2007 to 31st October 2014. From 2014 the system of double majority is going to be obliged, however, if one of the country submits the motion, it will be possible to apply the Nice system. This situation is going to be compulsory till 2017.

The double majority system was planned by the Lisbon Treaty from December 2007. It completely changes the so far obligatory system of counting the qualified majority of votes, the weighted votes are replaced by the so called double majority of countries and citizens. This system is going to be implemented in 2017. This is the so called security mechanism, which means that, although the group of the Council members does not have enough votes to stop the particular resolution, they will have the right to postpone making the decision in this case. The mechanism can function on condition that the group has the appropriate size (till 2017: the countries representing at least 75% of the population or 75% of the numbers of countries necessary to create the stopping minority; from 2017: 55% of the population or 55% of the number of the countries necessary to create the stopping minority).

The double majority system limits the possibility to stop the decision by such the countries as Poland, Spain, Romania and smaller countries, whereas this system increases the possibilities in case of Germany (they have 17% of the population in the enlarged Union, in comparison of Poland 8%), France, Great Britain and Italy. These three countries have altogether 53.7% of the population in the enlarged EU.

In the system of the double majority they can apply the so called Johannine compromise (Greece). That recording, already suggested in the Constitutional Treaty for Europe, was introduced to the Lisbon Treaty according to the motion of Poland. This system enables the countries to postpone the decision over the "reasonable time", even if they do not have enough stopping minority. From 1st November 2014 the Johannine compromise will be possible to apply when the decisions are questioned by the countries with the population at least 26.25% of the Union population (exactly three thirds from 35%). The treaties however, do not have define what does it mean "the reasonable time". There should be accepted that the Council of the EU will take negotiations to solve the final problem without any unnecessary postponement. Therefore, there is not appointed any real term, but only there is defined the way of the solution of the debatable case.

5. The European Commission

In the Lisbon Treaty there was modified the procedure of appointing the European Commission which was defined in the principles of the Treaty of Nice (art. 214 Treaty on the European Communities was cancelled). There are five stages of appointing the Commission. The first stage is to introduce by the European Council the candidate for the President of the Commission. Selecting the candidate has to be done according to the results of the election for the European Parliament, and the Council makes the decision by the qualified majority of votes. Additionally, the Union demographic and geographic factors are taken into consideration. The second stage consists in the acceptance of the candidate by the European Parliament, which in this case, constitutes by the majority of votes of its member. If the candidate is not accepted, then the Council is obliged, within one month, to introduce the new candidate. Such a procedure is repeated till the candidate is accepted. The third stage, the Council together with the candidate make the list of the other members of the Commission. Their candidatures are suggested by the member states. The separate procedure is carried out when the candidate is elected to the post of the High Representative for Common Foreign and Security Policy. At the fourth stage all the candidates are approved by the EP. The fifth stage means the approval by the Council the members of the Commission elected by the Parliament¹⁴.

The President of the European Commission is appointed by the European Council and approved by the European Parliament. According to the Lisbon Treaty the president is elected by the European Parliament. In case of resignation, dismissal or death the President is replaced for the period which remains till the end of cadency. They apply the procedure, which is given in article 17, paragraph 7 part one of the Treaty on European Union¹⁵.

The most important decision of the Lisbon Treaty is to execute the European Union the legal status and the equal structure for the whole organisation. The important resolution is also the intention to limit the number of commissars through the resignation of the rule, according to which each member state has the right to appoint the candidate as the member of the European Commission. It was decided that instead of 27 commissars there will be 18 of them. This rule however, was not accepted. The previous conception was restored under the pressure of Ireland, namely, each Member State has its own commissar.

¹⁴ See. A. Wierzchowska, *System instytucjonalny Unii Europejskiej*.

¹⁵ See: *Komisja Europejska. Dyrekcja Generalna ds. Prasy i Komunikacji. Jak działa Unia Europejska? Przewodnik po instytucjach UE Luksemburg*, Luksemburg 2004.

The next change in the European Commission was introduced in relation to the end of the function by the member of the Commission. The natural way of finishing the function of the member of the Commission is the expiry of the cadency. During the cadency the function of the member of the Commission can end as a result of the death or resignation. The resignation can be voluntary or on request of the President of the Commission (art. 217 paragraph 4 of the Treaty on European Communities). In this case, the member of the Commission has to submit the dismissal. According to the Lisbon Treaty, the President of the Commission does not have to have the agreement of the other members of the Commission to express such a requirement. In case of infringement some of the basic commitments by the member of the Commission, the Court of Justice, on the motion of the Council constituting by the general majority or the Commission, can adjudicate, according to the circumstances, about the dismissal of the member, or about depriving him of the right to get retired, or of the other similar benefits.

6. The Court of Justice

The Court of Justice of the European Union, this is its name in the Lisbon Treaty, is the body which has accompanied the integration after the second world war from the beginning. It expresses the institutional autonomy of the Communities, and nowadays the European Union. It became the most important community institution which adjudicates the disputes not only among the member states, but also among the private subject¹⁶.

The Court of Justice (CJ) was accepted by the Treaty of the European Coal and Steel Community in 1952. In 1957 the Court of Justice became the Common institution for all three Communities. Initially the legal proceedings at the Court of Justice was at one instance. The Court did not satisfy the basic requirement of justice, existing in the system of judicial organisation in Europe, i.e. double instance. For this reason in art. 26 of the Single European Act (SEA) it was stated that the Court of the First Instance will be appointed, the functioning of this court was finally regulated in the Maastricht Treaty. Nowadays, the double instance jurisdiction exists¹⁷.

¹⁶ See: M.A. Nowicki, *Europejski Trybunał Praw Człowieka: orzecznictwo*, t. 1, *Prawo do rzetelnego procesu sądowego*, Kraków 2001; A. Redelbach, *Natura praw człowieka: strasburskie standardy ich ochrony*, Toruń 2001; M. Skrzypek, *Jak pisać skargę do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Koszalin 2001; M.A. Nowicki, *Human rights monitoring*, Warszawa 2001.

¹⁷ See: A. Wróbel (ed.), *Stosowanie prawa Unii Europejskiej przez sądy*, t. 2, M. Szwarc-Kuczer, K. Kowalik-Bańczyk (ed.), *Zasady, orzecznictwo, piśmiennictwo*, Warszawa 2007.

The Court of Justice is appointed and it functions according to the decisions in the Treaty on European Union (TEU), the Treaty on European Community, the Treaty on the European Atomic Energy Community (EURATOM) and the Lisbon Treaty.

The legal basis on functioning the Court of Justice constitutes the Treaty on European Union, in art. from 251 to 281 (earlier 220–245 TEC). The Court of Justice has its own statute and the internal regulation. The internal regulation was accepted on 19th June 1991 and it had been amended many times. The text of the regulation was last consolidated on 15th January 2008. And the CJ statute was accepted in March 2008. The Lisbon Treaty did not introduce bigger changes in the present CJ structure and its functioning.

Nowadays there are 27 judges, one from each member state and 8 general attorneys. Constituting unanimously, the Court can demand the Council to enlarge the number of general attorneys. In the Lisbon Treaty the first paragraph of art 221 TEC was changed (art. 251 Merger Treaty), what means in practice that they cancel the rule according to which one judge comes from each member state¹⁸.

The Lisbon Treaty introduced art. 224a TEC according to which. it is appointed the committee on opinions about the candidates to judges. Its assignment is to give the opinion about the candidates to the position of judge and attorney general in the Court of Justice and in the Court of the First Instance before nominating them by the Member States governments.

The next change was introduced within the control of executing the CJ judgments. According to the amendment art. 228 TEC (art. 260 MT) of the first and second paragraph of the Lisbon Treaty, the Commission can control and decide that the Member State did not undertake the measures to execute the CJ judgment. Because of this the Commission can submit a case to the EU Court of Justice. However earlier it should enable the given country to present its observations. The Commission appoints the sum or temporary financial penalty to pay by the Member State, which it decides to be appropriate in the given circumstances.

According to the art. 225a TEC (257 MT) changed by the Lisbon Treaty, the EU Parliament and the Council of the EU can create the specialized courts at the Court of the First Instance, to investigate some categories of claims submitted in particular domains. Such the courts are appointed by the Parliament and the Council through the dispositions on the motion of the Commission and after consulting with the Court, or on the motion of the Court and after the consultation with the Commission.

¹⁸ See: M. Perkowski (ed.), *Kariera w instytucjach Unii Europejskiej*, Białystok 2005.

7. Conclusion

The Lisbon Treaty signatories declared their will to enlarge the consolidation of the European Union. At the same time the conception of this organisation evolves. This is commonly known that the European Union is not the construction of the United States of Europe. This is not as well, something on the model of the United Nations. Therefore, it is assumed, that this is the organisation *sui generis* in the shape so far unknown. Hence, the constant changes are necessary and the improvement of the indicated way. That happened exactly with the decisions made in the Treaty of Nice from 2000. Its main assumptions were associated with the new regulations about making the decisions by the EU institutions in the perspective of joining ten new Member States. Soon afterwards it appeared that the decisions made then, about changing the organisation and functioning the Union, are not sufficient. In 2004 the new document was appointed, the so called Treaty on the Constitution for Europe, which finally was not accepted by the Member States. Hence, on 13th December 2007 the leaders of the Member States signed the Treaty in Lisbon. This Treaty, called the mini treaty, reorganizes the Union.

The European Parliament obtained the enlarged powers within three domains: legislation, budget procedure and international agreements. In the legislation domain it was enlarged the range of applying the co – decision procedure on the new areas, what, in practice, means that the EP received in the end the legislative powers the same as the Council. These domains are: the legal immigration, the judicial cooperation at penalty matters, the police cooperation (Europol), the common agriculture policy. In the budget domain, the EP gained the right to give the consensus to create the financial frames for many years. In this way they liquidated the division into the necessary and unnecessary expenses. The Lisbon Treaty states also that the European Parliament will have to accept to sign all the international agreements, connected with the issue within common legislative procedure.

Together with the European Parliament it was implemented the change about the control of applying the subsidiarity rule. According to this rule the Union will have the right to make the activities only in the case when they are more efficient than the actions undertaken internally. Hence, each national parliament will have the right to indicate why, in its opinion the given project of the legal act is conflicting with this rule. This causes the following consequences:

- If one third of the national parliaments states that the project is conflicting with the subsidiarity rule, the Commission will have to analyze it again,

before making the decision to leave it contain without changes, or to change it, or withdraw.

- If the majority of the national parliaments supports the opinion, and the Commission still makes the decision to keep its motion, the special procedure will be started. The Commission will have to motivate its decision, then, the European Parliament and Council will decide if the legislative procedure should be continued.

The Lisbon Treaty changed also the structure of the European Council, namely, there was introduced the position of the President of the European Council, as the permanent body. That change assures the continuity of works of the European Council also during the periods when the leaders of the Member States do not assemble.

The following changes were decided in the system of making the Union decisions, which from 2014 will be made by means of so called double majority, instead of the agreement of all the Member States. At the same time, the Johannine process will stay in power. From 2017 the system of double majority will be absolutely compulsory, and the Lisbon Treaty introduces the security mechanism, which is similar to the Johannine Compromise.

Within the framework of jurisdiction, in the Lisbon Treaty, Poland is acknowledged to have the general attorney at the Court of Justice. At the same time, there was changed the name from the European Communities Court of Justice to the European Union Court of Justice. It was implemented the procedure which enables the Court of Justice to act over the shortest time, if the case will require it. The Court does not have the powers at the foreign policy. They resign from the rule according to which one judge comes from each Member State.

In case of the other institutions and bodies, the amendments introduced by the Lisbon Treaty are not significant, therefore, they do not cause any larger changes.

REFORMA INSTYTUCJI I ORGANÓW UNII EUROPEJSKIEJ W ŚWIELE TRAKTATU LIZBOŃSKIEGO

(STRESZCZENIE)

Początek lat dziewięćdziesiątych XX w. przyniósł upadek systemu komunistycznego. W konsekwencji wiele z państw bloku sowieckiego rozpoczęło dążenia do wstąpienia, powstałej na mocy traktatu z Maastrich (1992), Unii Europejskiej. Konieczne zatem było zreformowanie podstawowych instytucji i organów unijnych, tak, aby były zdolne do zarządzania większą liczbą państw członkowskich. Pierwsza próba reformy instytucjonalnej został podjęta w 2000 r. w traktacie nicejskim. Przyjęte w tym dokumencie rozwiązania nie sprostaly wymogom. Stąd przygotowano nowe rozwiązania, które zostały zaproponowane w tzw. traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy (2004), który jednak nie wszedł w życie. Ostatecznie kształt reformy instytucjonalnej

organów Unii Europejskiej został przedstawiony w tzw. traktacie lizbońskim (2007). W traktacie tym zreformowano strukturę i funkcjonowanie najważniejszych instytucji i organów unijnych, w tym: Parlamentu Europejskiego, Komisji, Rady Europejskiej, Rady Unii Europejskiej i Trybunału Sprawiedliwości. Do najważniejszych zmian wprowadzonych traktatem lizbońskim należy zaliczyć zmianę systemu głosowania w Radzie Unii Europejskiej. Wprowadzono system podwójnego głosowania, który będzie obowiązywał od 2017 r. Ponadto ustanowiono urząd Przewodniczącego Rady Unii Europejskiej, którego pozycja ma być podobna do pozycji głowy państwa oraz urząd ministra spraw zagranicznych.

DIE REFORMEN DER INSTITUTIONEN UND EINRICHTUNGEN DER EUROPÄISCHEN UNION IM LICHT DES VERTRAGS VON LISSABON

ZUSAMMENFASSUNG

Die Erweiterung der Europäischen Union verursachte, dass institutionelle Reformen nötig wurden. Man begann diesen Prozess mit dem so genannten Vertrag über eine Verfassung für Europa im Jahre 2004. Letztendlich wurde er von den Mitgliedstaaten jedoch nicht akzeptiert. Die Staats- und Regierungschefs unterzeichneten am 13. Dezember 2007 in Lissabon einen neuen Vertrag, der die Union reformierte und Lissaboner Vertrag oder EU-Reformvertrag genannt wurde.

Die Kompetenzen des Europaparlaments wurden in 3 Bereichen ausgebaut: Gesetzgebung, Haushaltsbefugnisse und völkerrechtliche Verträge. Auf dem Gebiet der Gesetzgebung wurde der Bereich des Mitentscheidungsverfahrens um neue Felder erweitert, was praktisch bedeutet, dass das Europaparlament endlich Gesetzgebungskompetenzen erhielt, die jenen des Rates gleich sind. Zu diesen Bereichen gehören: legale Immigration, polizeiliche (Europol) und justizielle Zusammenarbeit in Strafsachen sowie eine gemeinsame Agrarpolitik. Im Haushaltsbereich erhielt das Europaparlament das Recht, seine Zustimmung für die Gestaltung von mehrjährigen Finanzrahmen zu erteilen. Auf diese Weise wurde die Unterteilung in verpflichtende und nicht verpflichtende Ausgaben aufgehoben. Nach dem Lissaboner Vertrag erteilte das Europaparlament außerdem seine Zustimmung zur Abschließung irgendwelcher völkerrechtlichen Verträge, die Fragen aus dem Bereich der Gesetzgebungsprozedur betreffen.

Durch den Lissaboner Vertrag wurde die Struktur des Europarates geändert, indem die Position des Präsidenten des Europarates zu einem ständigen Organ wurde. Ziel dieser Änderung ist es, die Kontinuität der Tätigkeit des Europarates auch in jenen Zeiten zu gewährleisten, in denen Staats- und Regierungschefs der Mitgliedstaaten nicht tagen.

Weitere Änderungen fanden im System der Entscheidungsprozesse der Union statt, die ab 2014 durch die so genannte Doppelmehrheit getroffen werden, anstatt der Zustimmung aller Mitgliedstaaten. Zugleich bleibt die so genannte Ioanina-Klausel in Kraft. Ab 2017 ist ausschließlich das System der Doppelmehrheit gültig, aber der Lissaboner Vertrag führt einen Sicherheitsmechanismus ein, der dem Ioaniner Kompromiss ähnlich ist.

Im Bereich der Rechtsprechung erhielt Polen durch den Lissaboner Vertrag einen ständigen Generalanwalt am Gerichtshof. Zugleich wurde der Gerichtshof der Europäischen Gemeinschaft umbenannt und trägt nun die Bezeichnung des Gerichtshofs der Europäischen Union. Man sieht von dem Prinzip ab, aus jedem Mitgliedsstaat einen Richter zu berufen. Im Falle anderer Institutionen und Organe sind die Neuerungen durch den Lissaboner Vertrag nicht bedeutend, führen also keine größeren Änderungen ein.

Ks. Wojciech Zawadzki
Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej

Justyna Dargel (1860–1926) – z dziejów warmińskiej sekty

Słowa kluczowe: diecezja warmińska, Warmia, Prusy Wschodnie, Austria, Triest, sekty.

Key words: Diocese of Warmia, Warmia, Eastern Prussia, Austria, Triest, Sect.

Schlüsselworte: Ermländische Diözese, Ermland, Ostpreussen, Österreich, Triest, die Sekten.

W Polsce i poza granicami powszechnie znane jest sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie na Warmii. Maryja objawiała się tam w 1877 r. kilkunastoletnim dziewczynkom, Justynie Szafryńskiej i Barbarze Samulowskiej. W 1977 r. objawienia te zostały oficjalnie uznane przez Kościół. Mało znany jest natomiast inny epizod z kościelnych dziejów Warmii, zapoczątkowany w 1887 r., a więc 10 lat po objawieniach gietrzwałdzkich, którego główną bohaterką była rzekoma wizjonerka – Justyna Dargel. Powstało dotąd kilka artykułów poświęconych sekcje Dargel, wszystkie w języku niemieckim. Brak natomiast literatury polskojęzycznej¹.

Justyna Dargel urodziła się 14 maja 1860 r. we wsi Wysokie (Hohenfeld) w parafii Ełdyty Wielkie na Warmii, w rodzinie rolniczej Jana i Agnieszki z d. Skirde. Ojciec zmarł wczesnie, a matka sprzedawszy gospodarstwo utrzymywała dwie córki z pracy krawieckiej. Ojciec w opinii znajomych był człowiekiem o „niesłychanych zainteresowaniach religijnych”, matka natomiast miała rzekomo zdolność kontaktowania się z duszami po śmierci. Justyna po rodzicach miała wrodzoną skłonność do przesady i udziwnień. Już w wieku 5 lat miała mieć pierwsze wizje Matki Bożej, a w okresie szkolnym przeżywała wiele razy religijne stany nadzwyczajne.

¹ AAWO, AB, H 272; AAWO, AB IV R 4; PDE 4 (1896), s. 41; B. Schwark, *Die Seherin von Gr-Köllen*, w: *Ermländischer Hauskalender 1957*, s. 202–211; A. Triller, *Die Dargel – Sekte*, *Ermland-briefe* 38 (1956), s. 16; A. Triller, *Die Dargelsekte im Ermland*, w: *ZGAE* 39 (1978), s. 35–60; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2003, s. 230.

W 1880 r. matka, Justyna i przyrodnia siostra Eufrozyna Ahlfänger² przenoszą się do Ornety, gdzie utrzymują się z krawiectwa. W mieście nadal Justyna miała rzekome stany nadzwyczajne i spotykała się, zapewne w małych grupach, z osobami o podobnym usposobieniu. Byli w Ornecie i okolicy ludzie, którzy uważali Justynę za wizjonerkę obdarzoną specjalnymi łaskami. Zapewne sprawa była już głośna, bo proboszcz ornecki Antoni Gehrlick oficjalnie ostrzegał swych parafian przed łatwowiernością i naiwnością.

Sekta Justyny Dargel nie miałaby większego znaczenia, gdyby nie przyłączył się do niej warmiński kapłan Michał Reddig. Urodził się w Henrykowie 28 września 1842 r. Był dalekim krewnym Justyny Dargel. Często ją odwiedzał i uznał jej wizje za prawdziwe. Reddig był wikariuszem najpierw w Pogrozdziu koło Elbląga, a następnie w Plutach i Ignalinie. Opinia lekarska z 7 grudnia 1892 r. opisuje go jako człowieka „wysokiego, o silnej budowie, nieco korpułentnego, twarzy bladej, oczach matowych i rozbieganych”. Dziekan kapituły warmińskiej Jan Wichert, który studiował z Reddigiem w seminarium duchownym, wspominał, że „wszyscy już wtedy bali się go i było w nim wiele fanatyzmu”. Pomimo to był pilnym i gorliwym duszpasterzem, pobożnym kapłanem lubianym przez większość parafian i wielkim czcicielem Matki Bożej. Niestety, był też łatwowierny i bezkrytyczny, wybuchowy i skłonny do działania w afekcie oraz bardzo uparty. Cechy te ujawniły się już w Pogrozdziu. Pewnego razu wpadł w tamtejszym kościele w atak szału, gdy poróżnił się z radą parafialną. Chciał po tym wydarzeniu wstąpić do klasztoru trapistów Mariastern w Bośni. Biskup Kremenz zaaprobował decyzję, lecz zażądał specjalnej opinii lekarskiej. Po konsultacji z doktorem Boenigkiem z Braniewa, Reddig zrezygnował jednak z życia zakonnego i został przeniesiony przez biskupa do Kolna koło Reszła. Przeniósł się tam wraz z rodzoną siostrą Różą, która na wikariacie pełniła obowiązki pomocy domowej. W lutym 1887 r. pojawiła się w Kolnie z dłuższą wizytą także Justyna Dargel. Ciężko tam zachorowała. Wikariusz Reddig przynosił codziennie swej kuzynce Komunię św., co wówczas nie było zwyczajną praktyką w Kościele, dlatego miejscowy proboszcz August Herrmann tego zabronił. Jeszcze bardziej niepokoiły proboszcza cotygodniowe połączone z wizjami „godziny Ogrodu Oliwnego” Justyny, w których brali udział także mieszkańcy wioski.

W Wielkim Tygodniu 1887 r. proboszcz Herrmann powiadomił o rzekomych ekstazach Justyny Dargel biskupa warmińskiego. W noc poprzedzającą Wielki Piątek Dargel zapadła w „śpiączkę” i wróciła do świadomości około godziny 17.00. Twierdziła, że pozostając bez świadomości współuczestniczyła

² Córka zapewne z drugiego małżeństwa matki.

we wszystkich cierpieniach Chrystusa, począwszy od Ostatniej Wieczerzy. W Wielką Sobotę miała objawienie Matki Bożej, a w Wielkanoc wizję Zmartwychwstałego, przy czym z każdej Jego rany spływał do jej serca promień łaski. Potem były kolejne objawienia maryjne. W jednym z nich Maryja nakażywała miejscowemu proboszczowi odmawiać codziennie różaniec. Polecenie to przekazał księdzu Herrmannowi wikariusz podczas posiłku. Ponieważ uczynił to w sposób obraźliwy, proboszcz nie chciał odtąd siadać z Reddigiem przy jednym stole.

Konflikt osiągnął swoje apogeum w drugą niedzielę po Wielkanocy, tj. 24 kwietnia 1887 r. W tym dniu ksiądz Reddig podczas kazania na sumie mówił o „pełnej czystości pobożnej paniencie mieszkającej na wikariacie”, która miała objawienia Matki Bożej podobne do tych w Gietrzwałdzie. Z konfesjonau wyszedł proboszcz Herrmann, który krzyknął: „Takiego nauczania nie potrzebujemy, proszę, by organista grał na organach”. Kaznodzieja zamilkł. Opuścił wprawdzie ambonę, lecz wprawił uczestników liturgii w dodatkowe emocje, gdy przechodząc obok głównego ołtarza, krzyczał o wielkich nieszczęściach czekających tych, którzy odrzucają wizje Justyny Dargel. Większość zebranych opuściła świątynię wraz z wikariuszem, a proboszcz zakończył mszę św. z garstką wiernych.

W dwóch obszernych listach ksiądz Herrmann powiadomił o zdarzeniu biskupa Thiela. Wspomniał też, że „wizje” na wikariacie trwają nadal, a Maryja miała rzekomo przerwanie kazania przez proboszcza nazwać wielkim grzechem. Do Kolna przybywali też pierwsi pielgrzymi i zwykli ciekawscy, czyniąc z zaistniałych tam wydarzeń imitację objawień gietrzwałdzkich. Swoją wersję wydarzeń przedstawił władzy kościelnej także Reddig. Sugerował w liście, że biskup powinien osobiście spotkać się z Justyną, by mógł przekonać się o prawdziwości objawień.

Tydzień później archiprezbiter reszelski August Schwark, z polecenia biskupa warmińskiego, przybył na wikariat w Kolnie i nakazał Justynie Dargel natychmiastowe opuszczenie budynku. Reddig ponownie zwrócił się do biskupa, by pozwolił Justynie pozostać w Kolnie, bo „tylko on może jej pomóc w czasie strasznych pokus złego”, ponadto „nikt inny poza nim nie będzie w stanie nocami walczyć z różańcem w rękę z mocami piekła”. Reddig ujawnił także, że ma już doświadczenie w prowadzeniu mistyków, bo służył pomocą pannie Elżbiecie Keuchel z Bażyn³, która od półtora roku miała wizje męki Chrystusa, nosiła na ciele stygmaty i po śmierci swej 80-letniej matki chciała

³ Później okazało się, że rzekome stygmaty wywoływały u Elżbiety Keuchel przystawiane pi-jawki.

przenieść się do wikariusza. Reddig prosił także biskupa o zmianę miejsca pracy duszpasterskiej.

Biskup Thiel wysłał wikariuszowi uspokajający list, by zachował powściągliwość w ocenie zdarzeń nadnaturalnych. Kościół, pisał Thiel, już wiele razy przekonał się, że najczęściej jest to wytwór ludzkiej psychiki. Pismo biskupa nie zmieniło jednak przekonań wikariusza Reddiga. Ponownie, 8 maja 1887 r., stanął na ambonie w Kolnie i mówił o nowych objawieniach na wikariacie i zapowiadał „wielkie nieszczęście”, jeśli parafianie nie uwierzą. Proboszcz, wychodząc z konfesjonału, krzyknął, że „nie można w objawienia wierzyć bez zgody biskupa”. Kilka dni później świadkowie wydarzenia, przewodniczący rady parafialnej Kurzbach i przewodniczący rady kościelnej Anton Erdmann, w liście do biskupa pisali, że fanatyczny tłum z głośnym krzykiem i drwinami oraz obrzucając plebanię kamieniami wyszedł z kościoła za proboszczem. Rozeszła się też fantastyczna pogłoska, że nad wikariatką widziano „płonące wieńce i płomieniste, przebite mieczem serca”.

Biskup Thiel 9 maja 1887 r. suspendował księdza Reddiga. Nakazał mu natychmiast stawić się u wikariusza generalnego Jan Wiena we Fromborku i odbyć w domu demerytów w Stoczku pięciodniowe rekolekcje. W tym samym dniu do biskupa nadszedł list od wikariusza, w którym pisał: „Pobożna Dargel spędza wiele godzin na modlitwie, mówi niewiele, jest pokorna, nie uskarża się na chorobę i jest wobec wszystkich życzliwa. Jest osobą błogosławioną i dlatego wiarygodną. Jej pasyjne wizje nie są urojone ani udawane. Wiele osób płakało przy nich. Gdy się w nich uczestniczy widać podobieństwo do dzieci z Gietrzwałdu, które kiedyś widziałem”⁴.

Reddig trafił 14 maja 1887 r. do Stoczka, gdzie już czekał na niego dyrektor Augustyn Zagermann. W czasie gdy odprawiał rekolekcje został przeniesiony na wikariat do Lamkowa koło Jezioran.

Charakterystyczne jest, że biskup Thiel odnosił się do Michała Reddiga z większą surowością niż poprzednik biskup Krementz. Z jednej strony wynikało to z różnicy temperamentów hierarchów kościelnych. Z drugiej zaś strony wiązało się to z odmienną sytuacją, w jakiej przyszło rządzić Thielowi Kościołem warmińskim. Biskup ten był szczególnie wyczulony na sprawę objawień gietrzwałdzkich. W okresie kulturkampfu często był oskarżany przez protestantów i starokatolików o „manipulacje i kłamstwa gietrzwałdzkie”. Ponieważ Reddig w swoich kazaniach i listach do rządcy diecezji powoływał się właśnie na objawienia w Gietrzwałdzie, budziło do szczególną irytację Thiela. Wówczas objawienia te nie miały kościelnej aprobaty. Na marginesie listu Reddiga

⁴ Reddig był świadkiem objawień maryjnych w Gietrzwałdzie 27 czerwca 1877 r.

biskup Thiel napisał: „W tej sprawie kościelna władza nie wydała jeszcze żadnego wyroku, dlatego nie jest ona jednoznaczna”.

Niejednoznaczne były dla wielu świadków wydarzeń także wizje Justyny Dargel. Ważne i znamienne są listy archidiecezjalnego proboszcza reszelskiego Schwarka do biskupa Thiela. Pisał w nich, że udało mu się pogodzić wikariusza Reddiga i proboszcza Herrmanna. Gdy Dargel wyzdrowiała, została przesłuchana przez księdza Schwarka. Archidiecezjalny biskupowi o „26-latce o jasnych i niewinnych oczach, prostolinijnym i szczerym zachowaniu, sprawiającym dobre wrażenie”. Dalej opisywał szczegółowo jej wizje. Z listu wyraźnie przebijał ton przychylności, wyrozumiałości, a nawet sympatii. Być może zrobiły na nim wrażenie słowa Michała Reddiga, że „również przy objawieniach w Gietrzwałdzie władza kościelna przez długi czas pozostawiała księdza Weichsela w spokoju”.

Wizje Justyny Dargel nadal trwały. Doszły do tego niepokojące przepowiednie, dotyczące zarówno konkretnych osób, jak i powszechnych nieszczęść. Jeszcze w trakcie odprawiania rekolekcji przez Reddiga w Stoczku, Justyna Dargel w ekstazie przepowiedziała: „Ksiądz proboszcz Herrmann umrze, módlcie się, by jego dusza była uratowana”. We wsi rozeszła się szybko pogłoska, że proboszcz już umarł. Gdy proboszcz pojawił się jednak w kościele z katechazą, wizjonerka wyjaśniła, że prosiła Niepokalaną, by oszczędziła mu strasznej kary śmierci. Bardziej interesowały jednak wówczas ludzi przepowiednie wielkich nieszczęść, wojen i katastrof naturalnych, które miały spaść na kraj jako kara za grzechy. Dargel miała być sama przerażona tym, co przepowiadała, a ponieważ w oczach słuchaczy uchodziła za kobietę pobożną i o nieposzlakowanej opinii, jej słowa robiły duże wrażenie. Ponadto często przybywali do niej ludzie bezkrytyczni i szukający sensacji. To wszystko sprawiało, że o jej wizjach i przepowiedniach było coraz głośniejsze. Mieszkając ponownie w Ornece, gdy Reddig pracował już w Lamkowie, miała rzekome wizje wydarzeń w roku 1888/1889 i 1890. W środę przed Bożym Narodzeniem 1888 r. Maryja miała płakać i skarżyć się, że ludzie nie są jej posłuszni i odrzucają ostrzeżenia. Maryja mówiła o wielkim nieszczęściu, groziła ludziom próżnym i butnym oraz tym, którzy wstydzą się chodzić w dni powszednie do kościoła na msze św. Skarżyła się na niezachowywanie świąt i niedziel, powszechne pijaństwo, zaniedbywanie porannej i wieczornej modlitwy, gorszące życie duchownych. Ostrzegała, by słuchać nauki kapłanów, ale nie naśladować ich złego przykładu. Reddig opisywał też biskupowi, że Justyna Dargel ma na swym boku stygmat rany Chrystusa, która otwiera się w każdy piątek między godzinami 9.00 a 15.00. Biskup na wspomnianym liście odręcznie dopisał, że nie jest to żaden nadnaturalny boski element, pozostaje on bez związku z autorytetem Kościoła i świadczy o wielkim nerwowym napięciu.

Biskup warmiński polecił, by Justyna Dargel poddała się badaniom lekarskim. Od połowy lipca 1888 r. przez 9 tygodni przebywała na obserwacji w szpitalu mariackim w Braniewie prowadzonym przez siostry boromeuszki. Gruntownie przebadano ją trzech lekarzy z pomocą przełożonej boromeuszek. Trzeba przyznać, że „badanie” Dargel nie było łagodne, wręcz szokujące, jeśli wierzyć opowieściom jej zwolenników. Nakłuwano ją głęboko igłami, podłączano do prądu galwanicznego i stosowano zimne kąpiele. Matka skarżyła się, że jej córkę, leżącą nago na posadzce, oblewano lodowatą wodą. Reddig w liście do biskupa w grudniu 1888 r. pisał, że przede wszystkim doktor Harwart wielokrotnie ubliżał pacjentce. Trudno odnieść się do tych opowieści i zarzutów. Ważniejsza jest opinia wydana władzy kościelnej przez lekarzy. Stwierdzili, że pomimo „prostackiego zachowania” nie można Justynie Dargel zarzucić świadomego oszustwa. Miały na nią wpływ inne osoby oraz wywołujące u niej napięcie lektury. Jej wizje i prorocтва opierają się na „histerycznej i psychicznej nadwrażliwości, skłonności do religijnego marzycielstwa oraz niedostatecznej duchowej dojrzałości i braku wykształcenia”. W szpitalu nie zaobserwowano u niej żadnych krwawień z boku, natomiast rzekome wcześniejsze były wywoływane sztucznie. Na prawej piersi odkryto trzy krzyżujące się blizny, zdaniem lekarzy „wywołane przez nacinanie nożem”. Lekarze zalecili, poza ignorowaniem jej rzekomych wizji i przepowiedni, systematyczne zimne kąpiele.

Po powrocie Dargel do Ornety jej rzekome wizje trwały nadal. Co więcej, jej zwolenników przybywało, a wśród nich coraz więcej było ludzi wykształconych. Pomimo kościelnego zakazu trwały ożywione kontakty Dargel z księdzem Reddigiem. Rolę pośredniczki pełniła siostra Reddiga, Róża, w opinii proboszcza Burlińskiego – „arcydewotka”. To ona z wielkim zaangażowaniem nadal rozsiewała wiadomości o rzekomych stygmatach Justyny. Po zasięgnięciu opinii w Rzymie, biskup Thiel nałożył na Justynę Dargel i najbliższych jej zwolenników karę ekskomuniki, a księdza Reddiga w końcu 1889 r. przeniósł do sąsiedniej parafii w Radostowie.

Justyna z matką i przyrodnią siostrą przeniosły się do Reszla. Dzięki pomocy zwolenników z Lamkowa kupiły mały domek, w którym trudniły się szyciem. Podejmowały także prace krawieckie na zlecenia w prywatnych domach, co dawało szczególną okazję do kontaktów z ludźmi i zdobywania nowych słuchaczy. Jej wielkim zwolennikiem i obrońcą został m.in. nauczyciel z Radostowa Zimmermann, po tym jak miał osobiście widzieć krwawienie z boku. Mimo zakazu nadal Justyna spotykała się z Reddigiem. W grudniu 1889 r., Józef i Franciszek Fox wybrali się w imieniu pozostałych zwolenników Dargel do Rzymu, by złożyć skargę na biskupie decyzje.

Również proboszcz z Radostowa, Joachim Boenigk, tak jak wcześniej księża Herrmann i Burliński, miał z powodu Dargel i Reddiga duże kłopoty. 17 października 1891 r. pisał do biskupa, że wikariusz i jego siostra nadal roznoszą pogłoski o ekstazach. Pomimo ekskomuniki ksiądz Reddig spowiadał Justynę Dargel i udzielał jej Komunii św. Natychmiast biskup Thiel przeniósł Reddiga do odległej Kalwy koło Sztumu i odebrał mu prawo rozgrzeszania Dargel. O tym, że sprawa rzekomej wizjonerki była znana już w całej diecezji świadczy fakt, że bez zwłoki do biskupa przybył proboszcz z Kalwy Paweł Herholz. Nie chciał przyjąć Reddiga. Deklarował, że obędzie się bez pomocnika i woli sam pracować w parafii. Również Reddig, który nie znał języka polskiego, opierał się biskupowi, argumentując: „Niemal 50-letni chory kapłan wysyłany jest na polską parafię do 73-letniego proboszcza. Takich przenosin, jak długo istnieje diecezja warmińska, nigdy nie było”. Ponadto zebrano 133 podpisy pod petycją, by biskup pozostawił Reddiga w Radostowie. Pozostawieniu wikariusza w Radostowie sprzeciwiał się jednak stanowczo proboszcz Boenigk, bym bardziej że w wiosce już pojawiła się gościnnie Justyna Dargel.

Biskup nakazał Reddigowi 16 listopada 1891 r. pod karą suspensy objęcie wikariatu w Kalwie. Ten jednak odmówił. Nałożono więc suspensę, pozbawiającą dochodów kapłańskich i możliwości sprawowania sakramentów świętych. Skierowano też kapłana do szpitala mariackiego w Olsztynie i oddano pod kontrolę archidiecezjalnego Augustyna Karaua. 11 grudnia 1891 r. sąd biskupi pierwszej instancji we Fromborku potwierdził nałożoną karę kościelną.

Ksiądz Michał Reddig pod koniec 1891 r. wyjechał do Rzymu. Stamtąd pisał do biskupa Thiela, by nie miał mu za złe opuszczenia diecezji. Dołączył do swego listu także pismo dominikanina, arcybiskupa Sallua i znajomego rektora Collegium Germanicum, późniejszego kardynała, Andrzeja Steinhubera. Ten ostatni, uważając Reddiga za „nieszczęśliwego” kapłana, wstawiał się za nim do biskupa warmińskiego. Thiel w listach do Sallua, Steinhubera oraz kongregacji kardynałów Świętego Oficjum obszernie przedstawił powody ukarania księdza Reddiga.

18 stycznia 1892 r., po nieudanych próbach zwolnienia z kary kanonicznej, Michał Reddig powrócił do Olsztyna. Zwrócił się też o pomoc materialną do biskupa. Potrzebował pieniędzy na kupno ubrania i książek. Thiel zapowiedział wprawdzie, że zwróci się o zagwarantowanie minimum socjalnego w olsztyńskim szpitalu mariackim, ale „nie ma zamiaru okazywać jakiegokolwiek innej pomocy nieposłusznemu kapłanowi”. Kolejne listy i prośby nie zmieniały biskupiej decyzji. Jednak listy kierowane do Wiecznego Miasta, w których Reddig kreował się na skrzywdzonego ubogiego kapłana, miały ten skutek, że niektóre wpływowe osoby wstawiały się za nim u biskupa Thiela.

Ten jednak nie zamierzał zmieniać decyzji. Reddig w beznadziejnej dla siebie sytuacji, zmienił taktykę postępowania: nie krył już swej wrogości wobec kościelnego przełożonego, a nawet kierował pod jego adresem inwektywy. W liście z 18 maja 1892 r. pytał biskupa, czy ma „być obdarty i żyć z żebractwa” i „czy biskup chce go zniszczyć?”. Pisał też: „Za kilka lat może się okazać, że niektórzy Panowie którzy czują się mądrzy, z powodu nieoczekiwanych wydarzeń zagubią się duchowo, może też zachwiać się biskupia mitra i skończy się nagle cała ich świetność”.

W przepowiedniach Justyny Dargel pojawiły się w pewnym momencie nie tylko ogólne ostrzeżenia przed końcem świata, ale konkretne informacje o wielkich nieszczęściach (wojna, powódzie i susze), które dotkną Niemcy, a przede wszystkim Prusy Wschodnie. Był to punkt zwrotny w historii sekty Justyny Dargel. W kwietniu 1894 r. widziano Dargel ostatni raz w diecezji warmińskiej – w Wozławkach i Głotowie. Latem tego samego roku opuściła na zawsze Prusy. Nie wiadomo dokładnie dokąd wyjechała. Reddig informował listownie biskupa, że wizjonerka miała zamiar w odległych stronach wstąpić do klasztoru. Krążyły też pogłoski, że zatrzymała się w Aleksandrii w Egipcie. Pewne jest jednak, że wkrótce znalazła się z gronem swych zwolenników w portowym mieście Trieście, należącym wówczas do Austrii. Tam, zamożny browarnik Józef Fox z Lamkowa kupił ziemię wraz z domem. Przyjął pod swój dach Justynę Dargel, z jej matką i siostrą. W pobliżu osiedliły się inne warmińskie rodziny.

Dlaczego sekta wybrała właśnie Triest jako miejsce zamieszkania? Dargel przepowiadała, że właśnie to miejsce ominą nadchodzące nieszczęścia. Dargel aż do swej śmierci, przez ponad 30 lat, mieszkała na przedmieściu Triestu Guardiella.

Wizjonerka przyciągnęła za sobą do Triestu grupę zwolenników z Warmii. Utworzyli tam swego rodzaju kolonię. Kobieta ta musiała mieć na wielu słuchaczy olbrzymi wpływ, skoro sprzedawali dobytek całego życia i wyruszyli w nieznaną na południe Austrii. Nie jest możliwe dokładne określenie liczby zwolenników Dargel w Trieście. Niektórzy przybyli tam z pewnym opóźnieniem, po uregulowaniu spraw rodzinnych i majątkowych w Prusach. Inni wracali na Warmię oszukani i zubożali, jeszcze inni pozostali nad Adriatykiem na zawsze. Pismo ordynariatu biskupiego w Trieście z 20 sierpnia 1897 r. wspomina o około stu osobach przybyłych z Warmii.

Niewiele jest też informacji o życiu Dargel w kolejnych latach w Trieście. Wiadomo, że nadal trwały jej rzekome wizje. O wiele większy problem miały władze kościelne z księdzem Michałem Reddigiem. W Olsztynie nie chciano go więcej utrzymywać, bo był duszpastersko nieprzydatny i z „defektem

psychicznym”, jak określił to jeden z lekarzy. Reddig stanowczo odrzucił propozycję biskupa, by przeniósł się do szpitala w Mönchengladbach. W listopadzie 1894 r. zwrócił się do biskupa o *litterae dimissoriales*, by móc przenieść się do innej diecezji. Otrzymał taki dokument 1 stycznia 1895 r., jednak z adnotacją o związku z Dargel i o nieposłuszeństwie wobec swego biskupa. Naturalnie z takimi rekomendacjami nie miał szansy na przejście do innej diecezji. Mimo to Reddig pod koniec sierpnia 1895 r. opuścił Olsztyn i udał się do Rzymu. Biskup Thiel zapewne przyjął jego wyjazd z ulgą.

W Rzymie Michał Reddig zrobił ponownie na wielu osobach dobre wrażenie. Jedną z takich osób był rektor Camposanto Teutonico, Antoni de Waal, który prosił biskupa Thiela o cofnięcie kar kościelnych. Przekonywał, że zagrożenia ze strony sekty ustały i jest plan posłania Reddiga do pracy duszpasterskiej w odległej diecezji kolońskiej. Biskup Thiel pozostawał jednak nieustępliwy. Wkrótce też okazało się, że plan wyjazdu do Kolonii był nieaktualny, bo Reddig dołączył do Justyny Dargel i jej sekty w Trieście. Zamieszkał z nią pod jednym dachem. Ordynariat w Trieście odmówił mu zatrudnienia w roli kaznodziei niemieckiego w nowo wybudowanym kościele św. Antoniego. Jednak Reddig, pomimo obowiązującej nadal suspensy, zaczął sprawować msze św. dla ludności niemieckojęzycznej. Ordynariusz Triestu udał się osobiście na przedmieście Guardiella, by spotkać się z Reddigiem i sektą. Biskup utrzymał zakaz celebrowania liturgii, a potem w liście do biskupa Thiela wspominał, że część zwolenników Justyny Dargel jest gotowa powrócić na Warmię, obawia się jednak konieczności składania przysięgi o definitywnym zerwaniu z sektą.

W 1897 r. ksiądz Reddig stracił zupełnie nadzieję za przywrócenie funkcji kapłańskich przy Justynie Dargel i jej sekcie. W sierpniu tego roku starał się bezskutecznie o przyjęcie do archidiecezji wiedeńskiej. Ponownie też zwracał się do Rzymu o cofnięcie kar. Pod koniec 1898 r. lub na początku 1899 r., po zapewnieniu, że podda się decyzji papieża, otrzymał zgodę na przywrócenie funkcji kapłańskich. Polecono mu, by pozostał w Rzymie przy kościele San Giovanni dei Fiorentini. Mieszkał tam jednak w ubóstwie, bo jako obcy duchowny nie mógł liczyć na stypendia mszalne. Zwrócił się więc do biskupa warmińskiego z prośbą o przyznanie pomocy materialnej. Ordynariat we Fromborku w chłodnym liście wyrażał wątpliwość, czy Reddig jest jeszcze formalnie kapłanem warmińskim, ale mimo to przyznał mu roczne wsparcie materialne.

Po wielu latach Michał Reddig mógł ponownie podjąć pracę duszpasterską. Były kaznodzieja niemiecki z Triestu zaproponował mu objęcie wikariatu w Lawanttal w Karyntii. Nie ma jednak wiadomości jak układała się tam praca.

Wiadomo jednak, że Reddig nadal pozostawał w ścisłych relacjach z Justyną Dargel. Wprawdzie Triest był daleko, ale Dargel przybywała często do Lawanttal i zatrzymywała się u zaprzyjaźnionej warmińskiej rodziny. Gdy w 1905 r. Reddig przeżył udar mózgu, wizjonerka opiekowała się nim przez dwa miesiące. Chętnie też pozostawiłby Justynę na stałe przy sobie, ale kategorycznie sprzeciwiał się temu proboszcz, tłumacząc, że „pracy jest tylko dla jednego księdza”. Proboszcz widział też niepokojące symptomy obecności Dargel w Lawanttal. Niektóre tamtejsze rodziny nosiły się z zamiarem wyjazdu do Triestu. Obawiając się powtórzenia sytuacji na Warmii, zażądał od Reddiga i Dargel opuszczenia Lawanttal.

Ostatnim miejscem pobytu księdza Michała Reddiga okazało się sanktuarium Maria Seesal w Ybbsitz w Dolnej Austrii. Został przyjęty w tamtejszej parafii 7 listopada 1906 r. Jednak zmarł już 20 stycznia 1907 r. przygotowany na śmierć sakramentalnie przez miejscowego karmelitę. Spoczął na cmentarzu w Ybbsitz. Umierając miał zawołać: „Mój Jezu Miłosierny! Najśłodsze Serce Maryi, bądź moim ratunkiem!”.

Justyna Dargel żyła jeszcze 19 lat. Zmarła 18 czerwca 1926 r. na terenie parafii św. Jana w Trieście. Zmarła pobożnie i pojednana z Kościołem. Nie wiadomo jednak, kiedy Justyna odstąpiła od swych rzekomych wizji. Nie wiadomo też, czy doszły do skutku zapowiadane przez niektórych dawnych członków sekty pozwy sądowe przeciw niej. Zarzucano jej oszustwa. Przymuszczenie jednak, jako osoba cierpiąca na schizofrenię, uniknęła procesu i odpowiedzialności karnej.

Różnie potoczyły się losy zwolenników Justyny Dargel. Niektórzy znaleźli się w Karyntii. Rodzina Erdmann, przyrodnia siostra Eufrozyna i jeszcze kilka osób do końca pozostali w Trieście wierni rzekomym wizjom. Większość rodzin jednak stopniowo powracała na Warmię. Nie były to łatwe powroty, bo trzeba było odbudowywać utracony dobytek. Wielu żyło w biedzie. Wszyscy musieli, na polecenie ordynariatu warmińskiego, wobec własnego proboszcza złożyć wyznanie wiary i obietnicę zerwania z sektą. Ordynariat udzielił też kapłanom warmińskim władzę zdejmowania ciężającej na nich ekskomuniki.

Sekta Justyny Dargel jest niemal nieznana, nawet historykom i teologom na Warmii. Była epizodem w burzliwych dziejach Kościoła warmińskiego w XIX w. Przysłoniły ją cieszące się coraz większą sławą objawienia gietrzwałdzkie i ówczesne wydarzenia polityczne i społeczne. Kluczową rolę w marginalizacji sekty na Warmii odegrał biskup Andrzej Thiel, który wykazał się najpierw wielką cierpliwością, a następnie nieustępliwością i zdecydowaniem. Trzeba jednak stwierdzić, że w pewnym momencie biskup wyczerpał wszelkie przewidziane prawem kanonicznym środki do usunięcia błędu.

Wobec uporu Justyny Dargel i księdza Michała Reddiga, był bezradny i nie wiadomo jak dalej potoczyłyby się wypadki, gdyby sekta pozostała na Warmii. Zapewne w rodzimym środowisku przybywałoby zwolenników i nie można wykluczyć możliwości większego rozłamu w Kościele warmińskim. Decyzja Dargel i Reddiga o opuszczeniu Prus Wschodnich doprowadziła sektę do marginalizacji, osamotnienia i stopniowego wymierania. W nowym środowisku, w Trieście, byli obcy i wyizolowani. Sekta w naturalny sposób przestała istnieć. Miała na to też pośrednio wpływ zgodna postawa większości biskupów, którzy respektowali nałożone przez Thiela kary kościelne.

Justyna Dargel i ksiądz Reddig z całą pewnością byli ludźmi z zaburzeniami psychicznymi. Ich poczytalność i odpowiedzialność były ograniczone. Wyrządzili jednak swym zwolennikom krzywdę, a Kościołowi mogli zadać wielką ranę.

JUSTYNA DARGEL (1860–1926). FROM THE HISTORY OF WARMIA'S SECT

(SUMMARY)

In the second half of nineteenth century, in the warmińska diocese, arose a new sect, inspired by Maria's flashes of insight in Gietrzwałd. The sect was established by Justyna Dargel. It found a protector in a person of warmiński priest, Michał Reddig. The sect was assembling a group of laic people, mostly from the area of Warmia. Warmińscy bishops were trying, unsuccessfully, to eliminate the threat of the division in Warmiński Church. Critical, proved to be the departure of Dargel, Reddig and their followers to Trieste, former Austria. There, the sect suffered the marginalization and the decay.

JUSTINE DARGEL (1860–1926). AUS DER GESCHICHTE EINER ERLÄNDISCHEN SEKTE

(ZUSAMMENFASSUNG)

In der zweiten Hälfte des 19. Jh. wurde in der Diözese Ermland eine neue Sekte gegründet. Die Gründerin, die sich von den berühmten Marienerscheinungen in Dietrichswalde inspirieren ließ, war Justine Dargel. In kurzer Zeit gelang es der Dargel einen ermländischen Priester Michael Reddig für sich zu gewinnen, der ein Gönner der Sekte wurde. Die Sekte versammelte die zahlreichen aus dem Gebiet des Ermlandes stammenden Laien. Lange Zeit versuchten die ermländischen Bischöfe erfolglos die Gefahr einer Spaltung innerhalb der Kirche zu beseitigen. Wendepunkt war die Reise Dargel, Reddig und ihre Anhänger nach Triest im damaligen Österreich, wo die Sekte marginalisiert, ausgegrenzt und aufgelöst wurde.

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn
Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Glossa do enigm Biskupa Aldhelma (ok. 639–709)

Słowa kluczowe: Aldhelm, prerenesans anglosaski, kultura łacińska na Wyspach, historia literatury anglosaskiej, zagadka staroangielska.

Key words: Aldhelm, Anglo-Saxon Pre-Renaissance, Latin Culture in British Islands, History of Anglo-Saxon Literature, Anglo-Saxon Riddle.

Schlüsselworte: Aldhelm von Sherborne, die angelsächsische Vorrenaissance, die lateinische Kultur in Großbritannien, die Geschichte der angelsächsischen Literatur, ein altenglisches Rätsel.

Twórczość Aldhelma reprezentuje tak ważny dla dziedzictwa kulturowego Europy prerenesans anglosaski¹, on sam jest zaś pierwszym przedstawicielem nowej chrześcijańskiej kultury, która zaistniała na Wyspach Brytyjskich wraz z początkiem VII w.² Anglicy, pomni zasług Aldhelma³, nazywają go – *the first English man of letters*⁴, choć jego twórczość poddawana była, i wciąż jest, zmiennym ocenom. Wyróżniała go pompatyczność⁵, wyszukany⁶,

¹ Kultura karolińska była silnie zainspirowana anglosaskimi wpływami. W VIII w. na kontynent licznie napływali misjonarze pochodzący z Wysp Brytyjskich. Najślynniejszymi intelektualistami anglosaskimi, którzy odegrali znaczną rolę w krzewieniu kultury w państwie karolińskim, byli: Bonifacy (ok. 675–754) i Alkuin z Yorku (ok. 730–804).

² Kultura ta określana jest mianem łacińsko-anglosaskiej.

³ O Aldhelmie czytamy w następujących pozycjach: L. Böhnhoff, *Aldhelm von Malmesbury*, Dresden 1894; E. Duckett, *Anglo-Saxon Saint and Scholars*, New York 1947; G.K. Anderson, *Aldhelm and the Leiden riddle*, w: R.P. Creed (red.), *Old English poetry*, New York 1967; A. Orchard, *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge 1994; M. Lapidge, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford 2005, s. 34; M. Lapidge, J.L. Rosier, N. Wright, *Aldhelm. The poetic works*, Rochester 2009.

⁴ A. Orchard, *The Poetic Art of Aldhelm*, s. 1.

⁵ W. Paton Ker, *Wczesne średniowiecze. Zarys historii literatury*, tłum. T. Rybowski, Wrocław 1977, s. 116.

⁶ P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI–VIII w.*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 383.

sztuczny i wręcz, jak niektórzy twierdzą – „niestrawny”⁷ styl. Nie zmienia to jednak faktu, że był on prawdziwą indywidualnością literacką. Okazał się ponadczasowy i inspirujący dla kolejnych pokoleń pisarskich. Jak nikt inny potrafił podporządkować sobie język łaciński. Był niepowtarzalny, a jego wirtuozeria słowna świadczyć może tylko i wyłącznie o ogromnych ambicjach literackich i temperamencie twórczym.

Już w XII w. William z Malmesbury (ok. 1090–ok. 1143), historyk i biograf Aldhelma, autor dzieła *De gestis pontificum Anglorum*⁸, zaznaczył, że zrozumienie i właściwa ocena anglosaskiego mistrza zależy od pełnej i wnikliwej lektury jego dorobku⁹. Opieszałość i lenistwo czytelnika-recenzenta doprowadziły – zdaniem Williama – do deprecjacji literackich zasług Aldhelma: „Był ceniony w mniejszym stopniu niż powinien i zawsze na skutek ludzkiej opieszałości zajmował pozycję twórcy nieznacznego”¹⁰. Rzetelne studium twórczości Anglosasa przynosi zgoła odmienne wnioski. Bowiem „jeśli przeczytasz ze starannością dzieła Aldhelma, to dopiero wtedy będziesz w stanie ocenić jego grekę – jako tą, która idzie w parze z wytwornością, jego łacinę, która połączona jest z elegancją i pojmiesz jego angielski z charakterystycznym dla niego przepychem”¹¹.

Czołowego intelektualistę Brytanii charakteryzowała trójjęzyczność. Oprócz rodzimego języka staroangielskiego perfekcyjnie znał łacinę i grekę. Lingwistyczną biegłość zawdzięczał swym kolejnym nauczycielom, którzy reprezentowali różną przynależność etniczną, zwyczaje i potencjał intelektualny. Pierwszym mistrzem Aldhelma był iroszkocki mnich o imieniu Maildubh¹². Ten „w swej uczoności był prawdziwym mędrcem”¹³. Nauczał w lesie Selwood, położonym w pobliżu zamku Ingleborn (kilka mil od Wiltshire)¹⁴. Aldhelm od uczonego iroszkota przejął otwartość na kulturę klasyczną, a w parze z nią doskonałą znajomość łaciny i greki. Po roku 669 Anglosas podążył do opactwa

⁷ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 2005, s. 474.

⁸ Dzieło to wzorowane było na wcześniejszym historycznym opracowaniu Bedy (672–735) – *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.

⁹ Willelmus Malmesburiensis, *De gestis pontificum Anglorum libri quinque*, PL 179, kol. 1626C–D.

¹⁰ „[...] semper infra meritum jacuit, semper desidia civium agente inhonorus latuit”. Ibidem, kol. 1617B.

¹¹ „Quem si perfecte legeris, et ex acumine Graecum putabis, et ex nitore Romanum jurabis, et ex pompa Anglum intelliges”. Ibidem, kol. 1626C–D.

¹² Ibidem, kol. 1619D.

¹³ Ibidem.

¹⁴ W.F. Bolton, *A History of Anglo-Latin Literature. 597–1066*, Princeton University Press 1967, s. 70. Wiltshire jest hrabstwem położonym w południowej Anglii. Należało do królestwa Wessex. Największą atrakcją turystyczną Wiltshire jest Stonehenge.

Canterbury, leżącego na południowo-wschodnim krańcu Brytanii. Pragnął od-
dać się dalszym studiom w zakresie nauk wyzwolonych, a szkoła w Canterbu-
ry, działająca przy kościele św. Piotra i Pawła¹⁵, przeżywała w owym czasie
bardzo korzystną dla adeptów nauki reformę kształcenia¹⁶, tym samym stała
się jednym z najważniejszych ośrodków studiów w Anglii. Nauczycielem Al-
dhelma był Hadrian, z pochodzenia Afrykanin¹⁷. Anglosaski uczeń w bardzo
szybkim tempie osiągnął taki poziom znajomości klasycznych języków, że
w pewnym momencie mógł konkurować ze swoimi nauczycielami¹⁸. Około
roku 680, Aldhelm udał się do opactwa w Malmesbury, powracając tym sa-
mym do swych rodzinnych stron położonych w królestwie Wessex¹⁹. W Mal-
mesbury sprawował funkcję opata. Jego zamiłowanie do nauki przyczyniło się
do utworzenia w opactwie ważnej biblioteki²⁰. Zaangażowanie naukowe i pra-
ca duszpasterska zaowocowały kolejną nominacją, w roku 705 Aldhelm został
biskupem Sherborne. Cztery lata po tej desygnacji zmarł. Jego ciało spoczywa
w kościele w Malmesbury.

Na tle bogatej spuścizny Anglosasa²¹ najbardziej wyróżnia się – pod
względem gatunku i tematyki – zbiór stu heksametrycznych zagadek – *Aenig-
mata*. Zagadki zostały przez autora umieszczone w traktacie *De metris*²². Ten

¹⁵ Klasztor św. Piotra i Pawła, a także działającą przy nim szkołę założył w roku 597 rzymski duchowny Augustyn, który z polecenia papieża Grzegorza Wielkiego prowadził dzieło misyjne na terenie Brytanii. Kształcenie w Canterbury koncentrowało się przede wszystkim na wnikliwym nauczaniu gramatyki łacińskiej i doskonaleniu śpiewu religijnego.

¹⁶ W roku 669 do Anglii przybył Teodor i Hadrian, wysłannicy papieża Witaliana. Mieli oni zreorganizować Kościół anglosaski. Teodor pochodził z Tarsu, Hadrian był Afrykaninem, opatem z okolic Neapolu. Oboje świetnie znali grekę i z pewnością zasilili bibliotekę opactwa w Canterbury greckimi rękopisami.

¹⁷ William z Malmesbury wspominał: „[...] ażeby Aldhelm mógł w pełni chłonać sztuki wyzwolone, podjął kształcenie w Canterbury, u stóp Hadriana, tego, który był prawdziwą studnią literatury i strumieniem wiedzy”. Por. Willelmus Malmesburiensis, *De gestis pontificum Anglorum libri quinque*, kol. 1620A.

¹⁸ Por. Migne, PL 89, kol. 66.

¹⁹ Aldhelm miał arystokratyczne pochodzenie. W linii bocznej był najprawdopodobniej spokrewniony z królem Wessexu – Ine. Por. Willelmus Malmesburiensis, *De gestis pontificum Anglorum libri quinque*, kol. 1619C.

²⁰ P. Riché, *Edukacja*, s. 382.

²¹ Dorobek Aldhelma to przede wszystkim: spisany prozą traktat *De virginitate*, który autor zadedykował mniszkom z Wimborne (MGH, *Auct. ant.* 15, s. 228–323) i heksametryczna pieśń o tym samym tytule — *Carmen de virginitate* (MGH, *Auct. ant.* 15, s. 350–471). Dalej zamknięty w dwustu wersach utwór *Carmina rhythmica* (MGH, *Auct. ant.* 15, s. 524–528) spisany żywym ośmiozgłoskowcem trocheicznym. Następnie poetycki zbiór wierszowanych inskrypcji na cześć wybranych kościołów i ołtarzy. Zbiór ten nosi wspólny tytuł – *Carmina ecclesiastica* (MGH, *Auct. ant.* 15, s. 11–32). Dodatkowo Aldhelm bardzo intensywnie korespondował z innymi biskupami angielskimi, hierarchami kościelnymi, swoimi uczniami i nauczycielami. Spora część tej korespondencji zachowała się.

²² MGH, *Auct. ant.* 15, s. 99–149.

z kolei, oprócz dwóch innych – *De septenario*²³ i *De pedum regulis*²⁴ – stanowił rozbudowany, poetycki list do króla Nortumbrii Aldfritha, syna Oswy²⁵.

Zainteresowanie zagadką Aldhelm przejął – w pośredni sposób – od rzymskiego pisarza Symfozjusza, ojca tego gatunku. Symfozjusz żył i działał na przełomie IV i V w. Jedyne dzieło, które przetrwało po nim, to zbiór stu zagadek spisanych w formie trójwersowych heksametrów²⁶, które pełniły charakter ludyczny. Najprawdopodobniej napisane zostały na zamówienie, tuż przed świętem Saturnaliów obfitującym w zabawy i ucztę. Forma zagadki, choć zainicjowana w warunkach pogańskich, została szybko przejęta i zaadaptowana przez piśmiennictwo chrześcijańskie. Najprawdopodobniej za pośrednictwem rzymskich misjonarzy dotarła na Wyspy Brytyjskie. Miała służyć chrześcijańskiej dydaktyce. Krótka forma, którą charakteryzowała się enigma, jej erudycyjność i żartobliwość sprawiły, że stała się bardzo popularna.

Aldhelm jest pierwszym znanym nam, zaraz po Symfozjuszu, pisarzem, który tworzył enigmy. Udało mu się na tyle spopularyzować zagadkę na Wyspach, że ostatecznie – w wyniku rozpowszechnienia i ewolucji – na stałe została wpisana w kanon literatury angielskiej. Początkowo enigmy były pisane po łacinie²⁷, jednak wraz z rozwojem narodowej literatury anglosaskiej, stały się popularne w wersji staroangielskiej²⁸. Ten proces doprowadził do utworzenia nowego gatunku – zagadki staroangielskiej (Old English Riddle).

W zbiorze Aldhelma najwięcej, bo aż dwadzieścia, jest enigm tetrastychicznych. Drugą pozycję zajmują septyny – siedemnaście. Dwanaście strof zamkniętych jest w ośmiu wersach, jedenaście w dziewięciu. W zbiorze znajdziemy także pojedyncze utwory, których długość waha się między dziesięcioma a szesnastoma wersami. Rozpiętością może zaskakiwać ostatnia w komplecie, bo aż 83-wersowa zagadka zatytułowana *Creatura*²⁹.

Najwięcej utworów Aldhelm poświęcił zwierzętom i roślinom. Pozostała tematyka oscyłowała wokół zjawisk przyrody, przedmiotów i ludzi. Stopień trudności enigm jest zróżnicowany. Każda z nich została zaopatrzona w tytuł

²³ Stanowił numerologiczne rozważania na temat własności cyfry siedem.

²⁴ Poruszał zagadnienia odnoszące się do prozodii łacińskiej.

²⁵ *Epistola ad Acircium, Liber de septinario, de metris, aenigmatibus et pedum regulis*, PL 89, kol. 161–238, a także MGH, *Auct. ant.*, 15, s. 59–204.

²⁶ Symphosius, *Aenigmata*, CCSL, 133A, *Varia collectiones Aenigmatum Merovingicae aetatis*, ed. Fr. Glorie, Turnholti 1968.

²⁷ Znane enigmy pisane przez Bonifacego (ok. 675–754), Tatwina (biskup Canterbury w latach 731–734), Euzebiusza (opat Wearmouth ok. 680–ok. 750) i Alkuina z Yorku, późniejszego doradcy Karola Wielkiego.

²⁸ Na przełomie XI i XII w. powstała słynna *Księga z Exeter*, która zawiera ponad dziewięćdziesiąt zagadek w języku staroangielskim. Część z nich skomponował żyjący w VIII w. poeta Cynewulf.

²⁹ *Creatura*, Aldhelm (dalej: Aldh.), *Aenigma* 100, w: MGH, *Auct. ant.* 15, s. 145–149.

(lemmatę), stanowiący rozwiązanie. Zwyczaj ten przyjął się oczywiście od Symfozjusza i w konsekwencji utrwalił w średniowiecznej reminiscencji tego gatunku. Aldhelm, idąc za swym rzymskim mistrzem, w peryfrastyczny sposób personifikował przedmiot będący treścią zagadki. Ten przedstawiając swe, bardziej lub mniej charakterystyczne cechy, naprowadzał czytelnika na właściwą odpowiedź.

Menażeria Anglosasa zaskakuje wyrafinowaniem, nieszablonowością i poniekąd także egzotyzyzmem. Enigmy zoologiczne wykazują ścisłą korelację z *Etymologiami* Izydora z Sewilli (ok. 560–636). Dzieło to było podstawową encyklopedią dla wszystkich średniowiecznych intelektualistów. Dotarło do Anglii za sprawą Irlandczyków, którzy obok misjonarzy rzymskich, podjęli się chrystianizacji tej części Europy³⁰.

W zagadkach Aldhelma oprócz psa rasy molos³¹, kolejno spotykamy jedwabnika³², pawia³³ i zadziwiającą salamandrę³⁴, która – jak wierzono – rodziła się i żyła w płomieniach³⁵. Osobliwa jest także latająca

³⁰ Prowadzone na terenie Anglii dzieło misyjne stało się przyczyną konfliktu pomiędzy misjonarzami irlandzkimi, spadkobiercami reguły Kolumbana, a misjonarzami rzymskimi.

³¹ *Molossus*. Aldh., *Aenigma* 10, s. 102. W zagadce Aldhelm informował, że podstawowym przeznaczeniem tego silnego psa była obrona domostwa i właścicieli przed groźnymi nieprzyjaciółmi. Molosy były bardzo cenione przez Franków. Poeta Angilbert (745–814) w ekłodze na cześć Karola wspominał, że króla otaczała sfera molosów, „psów zachłannych, które z wściekłością zwracały się ku swej zdobyczy”. Por. Angilbertus, *Carmen de Carolo Magno*, v. 175–176, w: MGH, SS., 2, s. 396. Wiadomo także, że Karol miał podarować legatom kalifa Bagdadu – Haruna ar-Raszida – którzy w roku 802 odwiedzili karolińskiego władcę, oprócz hiszpańskich mułów, koni i frankońskiego sukna, sforę molosów. Wspomina o tym Notker Jąkała (ok. 840–912) w swoim panegirycznym utworze – *Gesta Caroli*, który napisał na cześć cesarza Karola Otylego, prawnuka Karola Wielkiego. Notker wspomina także dość ciekawą historyjkę, zgodnie z którą Arabowie, wążpiący w siłę molosów, mieli wystawić je na próbę. Psy zostały sprawdzone w polowaniu na lwa. Ku zaskoczeniu przybyszy molosy uściskiem swych szczęk unieruchomiły afrykańską bestię. W efekcie Frankowie mogli bez najmniejszego problemu uśmiercić dzikie zwierzę. Por. Notker Balbulus, *Gesta Karoli*, w: MGH, SS rer. Germ. N. S., 12, s. 62–64.

³² *Bombix*. Aldh., *Aenigma* 12, s. 103. O jedwabnikach wspominał Pliniusz Starszy w *Historii naturalnej* 11, 76, a także Serwiusz gramatyk w komentarzu do Georgik – *In Vergili Georgicon Libros*, II, 121.

³³ *Pavo*. Aldh., *Aenigma* 14, s. 10. Kilka ciekawostek na temat pawia Aldhelm musiał wyczytać u Izydora z Sewilli, *Etymologiae* 12, 7, 48. Wzorem autora *Etymologii*, biskup Sherborne wspominał m.in. niebutwiejące mięso tego barwnego i dumnego ptaka.

³⁴ *Salamandra*. Aldh., *Aenigma* 15, s. 104.

³⁵ To wierzenie Aldhelm podawał najprawdopodobniej za Izydorem z Sewilli, *Etymologiae* 12, 4, 36. Przed Izydorem o właściwościach ognioodpornych salamandry pisał już Arystoteles w *Historia animalium* i Pliniusz Starszy w *Naturalis Historia* 10, 67. Bajeczne opowieści o zwierzętach były propagowane we wczesnym średniowieczu także za sprawą anonimowego dzieła o tytule *Fizjolog*. Przedstawiony w nim został świat przyrody w ujęciu symbolicznym i magicznym. Na temat salamandry czytamy co następuje: „Istnieje zwierzę zwane salamandrą. Fizjolog powiedział o niej, że kiedy wejdzie do ognistego pieca, w całym piecu gaśnie ogień, a kiedy wejdzie do paleniska w łaźni, ono gaśnie”. Por. *Fizjolog*, tłum. K. Jażdżewska, Warszawa 2003, s. 51.

ryba³⁶ i wreszcie tajemniczy mrówkolew³⁷. Informacje o tym dziwnym zwierzęciu Aldhelm nabył najprawdopodobniej za sprawą wspomnianego już Izydora z Sewilli (ok. 560–636), który uważał, że jest ono co najmniej niebezpieczne³⁸. Mrówkolew pojawił się już w *Septuagincie* w postaci transkrypcji hebrajskiego terminu „myrmekoleon”. Oznaczał zwierzę o dwoistej naturze, które ginie, nie mogąc znaleźć dla siebie odpowiedniego pożywienia³⁹. Starotestamentalny mrówkolew stał się popularny w średniowieczu za sprawą anonimowego dziełka – *Fizjolog*, powstałego pomiędzy II i IV w. Dzieło to miało ogromny wpływ na rozwój chrześcijańskiej symboliki przyrodniczej. Warto wspomnieć, że Symfozjusz przywołał mrówkę w jednej ze swych zagadek⁴⁰, ale pozostał przy jej jednolitej naturze, bez baśniowych czy legendarnych konotacji.

Świat owadów u Aldhelma reprezentowany jest przez pszczołę⁴¹ i szarańczę⁴², którą Anglosas, czyniąc odniesienie do *Księgi Wjścia*⁴³, próbował zakamufłować w postaci opisu jednej z biblijnych plag zagrażających ziemi. Dalej pojawia się gież⁴⁴, następnie zwierzę pokroju nartnika⁴⁵, które zadziwiło Anglosasa swą zdolnością „niebanalnego” przemieszczania zarówno po wodzie, jak i lądzie, jest także i szerszeń⁴⁶, przed którego „okrutnym oszczepem”

³⁶ *Luligo*. Aldh., *Aenigma* 16, s. 104. Arcybiskup Sewilli użył terminu „lulligo”. „Lulligo. Tradunt in Oceano Mauretaniae, non procul a Lixo flumine, tantam multitudinem lulliginum evolare ex aqua ut etiam naves demergere possint”. Por. Isidorus Hispaliensis, *Etymologiarum Libri Viginti* 12, 6, 47, w: PL 82, 456.

³⁷ *Myrmicoleon*. Aldh., *Aenigma* 18, s. 105.

³⁸ Izydor podawał ciekawą historyjkę na temat mrówkolwa. Jego zdaniem zwierzę to należało klasyfikować jako niebezpieczne. Ukrywało się w kurzu i atakowało mrówki noszące zapasy. Dla innych zwierząt mógł być tylko mrówką, ale dla mrówek miał niestety postać lwa. Por. Isidorus Hispaliensis, *Etymologiarum Libri Viginti* 12, 3, 10, w: PL 82, 441–442. „Formicoleon ob hoc vocatus, quia est vel formicarum leo vel certe formica pariter et leo. Est enim animal parvum formicis satis infestum, quod se in pulvere abscondit, et formicas frumenta gestantes interficit. Proinde autem leo et formica vocatur, quia aliis animalibus ut formica est, formicis autem ut leo est”.

³⁹ K. Jażdżewska, w: *Fizjolog*, s. 42.

⁴⁰ Zob. Symphosius, *Aenigma* 22, CCSL, CXXXIII A, ed. Fr. Glorie, Turnholti 1968, s. 643.

⁴¹ *Apis*. Aldh., *Aenigma* 20, s. 106. U Izydora jej opis znajdziemy w *Etymologiae* 12, 8, 1. W *Fizjologu* przedstawiona jest w rozdziale II, 12.

⁴² *Locusta*. Aldh., *Aenigma* 34, s. 112.

⁴³ Wj 10,5.

⁴⁴ *Scnifes*. Aldh., *Aenigma* 36, s. 113. Por. u Izydora *Etymologiae* 12, 8, 14.

⁴⁵ *Tippula*. Aldh., *Aenigma* 38, s. 114. O owadzie tym wspominał w IV w. Afrykańczyk Noniusz Marcellus w swym encyklopedycznym dziele *De compendiosa doctrina*. Kilka uwag na temat nartnika znajdziemy w księdze II zatytułowanej *De honeste set nove dictis per litteras*. Por. *Noni Marcelli Compendiosa Doctrina: Emendavit et Adnotavit Lucianus Mueller*, Bibliolife 2009, s. 264. Aldhelm musiał znać kompendium Marcellusa.

⁴⁶ *Crabro*. Aldh., *Aenigma* 75, s. 131.

tłumy pierzchały w popłochu⁴⁷. Przywołując insekty Aldhelm sięgnął do zupełnie nowatorskiej tematyki. Symfozjusz swego czytelnika zabawiał nieco innymi stawonogami – molem książkowym⁴⁸, muchą⁴⁹ i wołkiem zbożowym⁵⁰.

Pośród ptaków, oprócz wspomnianego już pawia, na uwagę Aldhelma zasłużył słowik⁵¹, którego przedstawił w nieco „brudnym kolorze”⁵²; dalej kogut⁵³ „dzierzący na czubku głowy karbowany grzebień”⁵⁴; bocian⁵⁵, którego dziób – zgodnie z zagadkowym opisem – „pełnił rolę kołatki”⁵⁶. Dalej kolejno odnajdujemy enigmatycznego nocnego kruka⁵⁷, jaskółkę⁵⁸, orła⁵⁹, kruka⁶⁰ i gołębicę⁶¹.

Bardzo zagadkowy jest wspomniany u Aldhelma nocny kruk, który nazywany bywa także ślepowronem. Jak zaznaczał w zagadce Anglosas, ptaka tego cechował nocny tryb życia⁶². Warto nadmienić, że *nycticorax* pojawia się w *Wulgacie* w *Księdze Psalmów*, a w tłumaczeniu uznawany jest za sowę⁶³.

⁴⁷ *Agnina defugiunt iaculis exterrita diris*. Por. Aldh., *Enigma* 75, v. 10, s. 131.

⁴⁸ *Tinea*. Symphosius, *Aenigma* 16, CCSL, s. 637.

⁴⁹ *Musca*. Symphosius, *Aenigma* 23, CCSL, s. 644.

⁵⁰ *Curculio*. Symphosius, *Aenigma* 24, CCSL, s. 645.

⁵¹ *Acalantida*. Aldh., *Aenigma* 22, s. 106–107. U Wergiliusza w III księdze *Georgik* w wersji 338 odnajdujemy ornitologiczne określenie „acalantida”. Zofia Abramowiczówna w komentarzu do *Georgik* informuje, idąc za komentatorem Wergiliusza – Serwuszem, że ptak o nazwie – acalantida – uważany był przez niektórych za szczygła. Jednak z całą pewnością chodzi tutaj o słowika, który jako jedyny ptak śpiewa po zachodzie słońca i w takich okolicznościach właśnie opisał go Wergiliusz. Por. Z. Abramowiczówna, w: *Wergiliusz. Bukoliki i Georgiki*, Wrocław 2006, s. 125.

⁵² v. 3: „Spurca colore [...]”.

⁵³ *Gallus*. Aldh., *Aenigma* 26, s. 108.

⁵⁴ v. 5: „Serratas capitis gestans in vertice cristas”. W tym opisie Aldhelm musiał bazować na *Eneidzie* Wregiliusza. W księdze VI, 779 czytamy: „[...] geminae stant vertice cristae”.

⁵⁵ *Ciconia*. Aldh., *Aenigma* 31, s. 110.

⁵⁶ v. 3: „[...] nam faxo crepacula rostro”. Bociana odnajdujemy także pośród zagadek innego Anglosasa Euzebiusza, opata Wearmouth. Por. *Aenigma* 56, CCSL, 103, s. 265.

⁵⁷ *Nycticorax*. Aldh., *Aenigma* 35, s. 112.

⁵⁸ *Hirundo*. Aldh., *Aenigma* 47, s. 117. W opisie zauważalne wpływy Wergiliusza, *Georgiki* IV 306 i Pliniusza *Naturalis Historia* VIII, 98. Jaskółkę opiewał także w swych utworach Owidiusz. Zob. *Fasti* I, 152 oraz *Ars Amatoria* II 150.

⁵⁹ *Aquila*. Aldh., *Aenigma* 57, s. 123. Użyta przez Aldhelma symbolika w odniesieniu do orła nosi znamiona treści zawartych w *Fizjologu* I, 6. Anglosas zbudował zagadkę na kanwie biblijnego przesłania o odradzającej się młodości orła (Pwt. 14,17). Eliksirem prowadzącym do odzyskania na powrót młodzieńczej postury była dla ptaka ożywiająca kąpiel w źródle. Przy doborze środków wyrazu pomocny okazał się dla Aldhelma Wergiliusz, *Georgica* IV, 18 i jego określenie „liquidus fontes”. U Aldhelma jako „fontibus in liquidis”.

⁶⁰ *Corbus*. Aldh., *Aenigma* 63, s. 126. Opis zawiera ślady Seduliusza, *Carmen paschale* I, 175 i Izydora, *Etymologiae* 12, 7, 43.

⁶¹ *Columba*. Aldh., *Aenigma* 64, s. 126

⁶² v. 3: „Raro me quisquam cernet sub luce serena”.

⁶³ Ps, 101,7: „[...] factus sum sicut nycticorax in ruinis”. [...] *stałem się jak sowa w ruinach*.

W poetyckim świecie wodnych zwierząt Aldhelma pojawiają się rak⁶⁴, pijawka⁶⁵ i ryba⁶⁶. Anglosaski enigmatograf w opisie raka przypomniał, że starożytni Rzymianie określali go terminem *nepa*⁶⁷.

Treścią enigm biskupa Sherborn stał się także bóbr⁶⁸ i łasica⁶⁹. W aluzyjnym opisie, pierwsze ze zwierząt, to „wojowniczy nurek”, który szczękami porównanymi do „haczykowatych toporów”⁷⁰, powala grube pnie drzew. Jego pożywienie stanowi „szorstkie łyko i gorzka kora”⁷¹. Natomiast łasica to zwierzę, które według prastarego poglądu rodzi swe młode przez uszy⁷².

W kolejnych zagadkach odsłaniają się przed nami „bezsenny” kot⁷³, „uzbrojony” baran⁷⁴, „śpiący z otwartymi oczami” lew⁷⁵, wielbłąd ze swym „strasliwym obciążeniem”⁷⁶, a także bojowy słoń⁷⁷, któremu „nie straszne

⁶⁴ *Cancer*. Aldh., *Aenigma* 37, s. 113. Wpływ *Etymologii* Izydora z Sewilli, ks. 12, 6, 51.

⁶⁵ *Sanguisuga*. Aldh., *Aenigma* 43, s. 116. Izidor wymieniał pijawkę w ks. 12, 5, 3 *Etymologii*.

⁶⁶ *Piscis*. Aldh., *Aenigma* 71, s. 129. Zagadkę o rybie skomponował także Euzebiusz. Por. *Aenigma* 40, w: CCSL, CXXXIII, s. 250.

⁶⁷ V. 1: *Nepa mihi nomen veteres dixere Latini* [...]. Taką informację podawał też Noniusz Marcellus. Por. *Noni Marcelli Compendiosa Doctrina: Emendavit et Adnotavit Lucianus Mueller*, s. 209: „Nepam quidam cancrum putant [...]”.

⁶⁸ *Castor*. Aldh., *Aenigma* 56, s. 122. Aldhelm z pewnością znał VIII księgę *Historii naturalnej* Pliniusza. Rozdział 109 tego dzieła poświęcony był bobrom. Dostrzegamy także wpływ Izydora. Por. *Etymologiae* 12, 2, 21.

⁶⁹ *Mustela*. Aldh., *Aenigma* 82, s. 135.

⁷⁰ v. 4: „[...] securibus uncis”.

⁷¹ v. 9: „Libris corosis et cortice vescor amara”. „Gorzka korę” znajdujemy w VI *Eklodzie* Wergiliusza, v. 62.

⁷² v. 6: „Quin magis ex aure praegnantur viscere fetu”. W *Fizjologu*, którego fantastyczne przypowieści na temat zwierząt musiały mieć wpływ na naszego Anglosasa, czytamy: „Fizjolog powiedział o łasicy, że ma następującą właściwość. Jej gardziel pobiera nasienie od samca, gdy zaś łasica stanie się brzemienna, rodzi przez uszy”. Por. *Fizjolog*, s. 43. Izidor z Sewilli próbował negocjować bajeczną opowieść w *Etymologiach* 12, 3, 3.

⁷³ *Muriceps*. Aldh., *Aenigma* 65, s. 127. „[...] conservans pervigil aedes”, v. 1. Opis kota zawiera wiele stylistycznych nawiązań do *Georgik* i *Eneidy* Wergiliusza.

⁷⁴ *Aries*. Aldh., *Aenigma* 86, s. 137. „Sum namque armatus rugosis cornibus horrens, [...]”, v. 1.

⁷⁵ *Leo*. Aldh., *Aenigma* 39, s. 114. „Dormio nam putalis, non claudens lumina, gemmis”, v. 6. O tej właściwości pisał Fizjolog – ks. III, 1, a później powtórzył ją Izidor, *Etymologiae* 12, 2, 3.

⁷⁶ *Camellus*. Aldh., *Aenigma* 99, s. 145, v. 3: „Nunc onus horrendum reportant corpora gippi [...]”.

⁷⁷ *Elefans*. Aldh., *Aenigma* 96, s. 142. W zagadce nawiązania do *Historii naturalnej* Pliniusza, ks. 8, 12. Anglosas mógł również znać geograficzne dzieło Soliniusza – *Collectanea rerum memorabilium*, pisarza rzymskiego żyjącego w III w. Soliniusz był przede wszystkim ekscerptorem, który trudnił się sporządzaniem naukowych kompilacji. Bazował przede wszystkim na Pliniuszu Starszym, Pomponiuszu Meli i Swetoniuszu. Dzieło, które stworzył zawierało opis przeróżnych osobliwości i ciekawostek geograficznych Italii, Germanii, Galii, Brytanii i Hiszpanii. Jego *Zbiór rzeczy godnych pamięci* cieszyło się ogromną popularnością u schyłku starożytności i w średniowieczu. (Por. Z. Stein, *Solinus*, w: A. Świderkówna (red.), *Słownik pisarzy antycznych*, s. 426). W rozdziale 20, 7 – wspomnianych *Collectanea rerum memorabilium* – Soliniusz wymienia łosia żyjącego w Germanii. Informuje czytelnika, że zwierzę to, na podobieństwo słonia, nie jest w stanie zgjąć stawów kolanowych i tym samym udać się w pozycji leżącej na spoczynek. Tę właściwość powtórzył Aldhelm w wersji 14 swojej zagadki.

okrutne pomruki Marsa”⁷⁸. W szaradach dużo starszego Symfozjusza znajdujemy, jakby do kompletu, kość słoniową⁷⁹, która choć trochę, w tym przypadku, może łączyć dwóch enigmatografów.

Tytuły dwóch kolejnych zagadek – *Byczek*⁸⁰ i *Maciora*⁸¹ nasuwają także pewną paralelę z pisarzem rzymskim. Ten stworzył enigmy zatytułowane *Byk*⁸² i *Wieprz*⁸³. Jednak ich treści i aluzje są zgoła odmienne od tych, których użył Anglosas. W przypadku byka peryfrastyczność Symfozjusza polegała na zastosowaniu aluzji mitologicznych⁸⁴, Aldhelm skupił się na opisie potencjału zwierzęcia⁸⁵.

Dostrzegalna i ciekawa paralela zachodzi pomiędzy rzymską enigmą – *Cebula*⁸⁶, a anglosaską – *Pokrzywa*⁸⁷. Aldhelm wykorzystał słowny paradoks, figurę retoryczną, którą można porównać do pleonazmu, taką którą wcześniej zastosował jego mistrz Symfozjusz. Zagadka poświęcona cebuli rozpoczynała się od słów: *Mordeo mordentes [...]*, czyli „dokuczam dokuczającym”, a w powstałym dwa wieki później utworze *Pokrzywa* czytamy: *Torqueo torquentes [...]* – „drcząc drczących”.

Rzymski zagadkopisarz w swych utworach powoływał się także na postaci mityczne. Oprócz wspomnianego już świętego byka, który uwiódł w XXXII zagadce Pazyfae, napotykamy u niego dodatkowo feniksa⁸⁸, centaura⁸⁹ i kozę Amalteję⁹⁰, opiekunkę Zeusa. Z kolei Aldhelm, podążając tym samym mitycz-

⁷⁸ v. 6: „Cernere non pavidus didici trux murmura Martis”.

⁷⁹ *Ebur*. Symphosius, *Aenigma* 49, CCSL, s. 670.

⁸⁰ *Iuventus*. Aldh., 83, *Aenigma* 83, s. 136. Zagadkę o tym samym tytule odnajdujemy w zbiorze Euzebiusza, *Aenigma* 37, s. 247. Nicolas Howe tłumaczy „iuventus” jako „steer”, co w języku angielskim oznacza wykastrowanego byka w wieku około roku, brak tutaj lepszego polskiego odpowiednika do przetłumaczenia tego terminu. Por. N. Howe, *Aldhelm's Enigmata and Isidorian Etymology*, Anglo-Saxon England 14 (1985), s. 43. Enigmę o byku napisał także inny pisarz wywodzący się z anglosaskiego kregu – Bonifacy. Musiał on być pod silnym wpływem Aldhelma, skoro jego utwór posiada bezpośrednie zapożyczenia z enigmy biskupa Shereborne. Por. Bonifatius, *Aenigma* 11, MGH, *Poetae* I, s. 23.

⁸¹ *Scrofa praegnans*. Aldh., *Aenigma* 84, s. 136.

⁸² *Taurus*. Symphosius, *Aenigma* 32, CCSL, s. 653.

⁸³ *Porcus*. Symphosius, *Aenigma* 36, CCSL, s. 657.

⁸⁴ Rzymski enigmatograf nawiązał do mitu o Pazyfae, żonie kreteńskiego króla Minosa, która zakochała się w świętym białym byku i urodziła potwora. Symfozjusz nazwał tytułowego byka „cudzołożnikiem królewskim”. Por. Symphosius, *Aenigma* 32, v. 1, CCSL, s. 653.

⁸⁵ Idzie za etymologicznym tropem Izidora, który zaproponował teorię, że miano „iuventus” wzięło się od słowa „iuuare” – pomagać. Por. Isidor, *Etymologiae* 12, 1, 28.

⁸⁶ *Cepa*. Symphosius, *Aenigma* 44, CCSL, s. 665.

⁸⁷ *Urtica*. Aldh., *Aenigma* 46, s. 117. Zauważalny wpływ Izidora, *Etymologiae* 17, 9, 44.

⁸⁸ *Phoenix*. Symphosius, *Aenigma* 31, CCSL, s. 652.

⁸⁹ *Centaurus*. Symphosius, *Aenigma* 39, CCSL, s. 660.

⁹⁰ *Capra*. Symphosius, *Aenigma* 35, CCSL, s. 656.

nym tropem, w swych utworach zaszyfrował Minotaura⁹¹, jednoroźca⁹², bazyliuszka⁹³ i Scyllę⁹⁴.

Świat roślin anglosaskiego pisarza reprezentują kolejno: pieprz, pokrzywa, krwawnik, heliotrop, cis, jabłoń, drzewo figowe, palma, dziki bez i ciemnrzyca czarna⁹⁵. W opisie aromatycznego krwawnika Aldhelm nawiązał do Pliniusza i przytoczonej przez niego łacińskiej nazwy tej byliny – *milifolium*⁹⁶, która wzięła się od tysiąca liści gęsto porastających łądygę. Pachnący heliotrop z kolei odznaczał się korelacją ze słońcem, której zawdzięczał swą nazwę. Drobne kwiaty wspomnianej rośliny budziły się do życia wraz ze wschodem słońca⁹⁷. Chcąc najtrafniej przybliżyć cis, Aldhelm opisuje go jako roślinę wiecznie zieloną, której „gęstego odzienia” nie zdoła pozbawić swymi podmuchami Circius, Boreasz czy nawet zimny Kaurus⁹⁸. W zagadce o jabłoni czytamy co następuje: „[...] to z mego powodu, podówczas, wzięła się przyczyna

⁹¹ *Minotaurus*. Aldh. *Aenigma* 28, s. 109. Ostatni – 5 – wers zagadki paralelny z *Etymologiami* Izydora. Por. *Etymologiae* 11, 38. Jak zaznacza N. Howe, Aldhelm przy etymologicznej interpretacji imienia – Minotaur, powielił pewien dyskretny błąd hiszpańskiego encyklopedysty. W rzeczywistości bowiem wspomniane imię jest połączeniem słów *Minos* – król Krety, małżonek Pazyfae, tej która zrodziła dwukształtną bestię, ze słowem *taurus* – czyli byk. Anglosas za Izydorem zaś podaje, że termin Minotaur powstał z połączenia słów – człowiek i byk. Traktując tym samym przedrostek *-mino* jako bardzo ogólnie odpowiednik, czy też synonim człowieka, a nie konkretnej postaci mitologicznej. Por. N. Howe, *Aldhelm's*, s. 42. Opis dwukształtnego potwora zawiera odniesienia do *Eneidy* Wergiliusza, VI, 22–25.

⁹² *Monocerus*. Aldh., *Aenigma* 60, s. 124. W tytule użyte słówko proveniencji greckiej. Opis niezwykłych cech tego fantastycznego stworzenia, jak choćby ogromna siła i wyłączność na pokonywanie słoni, powstał na kanwie Izydora – *Etymologiae* 12, 2, 12. Aldhelm wspomniął także o tzw. słabym punkcie jednoroźca, którym jest dziewica mogąca zwabić go, uspić i pokonać. Bajeczna opowieść o jednoroźcu musiała rozprzestrzenić się we wczesnym średniowieczu m.in. za sprawą *Fizjologa*. Por. I, 22; IV, 13. Pliniusz Starszy opisał właściwości jednoroźca w księdze 8, 21 *Naturalis Historia*.

⁹³ *Basiliscus*. Aldh., *Aenigma* 88, s. 138. U Izydora z Sewilli bazyliuszek przedstawiony został w księdze 12, 4, 6. Wspomina o nim Pliniusz – *Naturalis Historia* 18, 149, a także *Fizjolog* IV, 5.

⁹⁴ *Scylla*. Aldh., *Enigma* 95, s. 142. Dostrzegalna inspiracja Owidiuszem – *Metamorphoseon* XIV, 58 oraz Wergiliuszem – *Eneida* III 208, 668, 556.

⁹⁵ Zagadki przyrodnicze Aldhelma to kolejno: *Piper* 40, s. 114; *Urtica* 46, s. 117; *Myrifyllon* 50, s. 119; *Eliotropus* 51, s. 119–120; *Taxus* 69, s. 128; *Melarius* 76, s. 132; *Ficulnea* 77, s. 12; *Palma* 91, s. 139; *Ebulus* 94, s. 141; *Elleborus* 98, s. 144.

⁹⁶ *Naturalis Historia* 24, 152: „Myriophyllon, quod nostril milifolium vocant, caulis est teneri, similis feniculo, plurimis foliis, unde et nomen accepit”. U Aldhelma *Aenigma* 50, v. 2, s. 119: „Mille vocor viridi folium de cespite natum”. Anglosas podawał dalej drugie miano krwawnika łączące go z postacią Achillesa, v. 1: „Prorsus Achivorum lingua parter Latina [...]”. Nazwa systematyczna byliny to *Achillea millefolium*. Wierzono, iż Achilles znając działanie przeciwważpalne tej rośliny stosował ją na rany. Por. M. Nowiński, *Dzieje upraw i roślin leczniczych*, Warszawa 1983, s. 170.

⁹⁷ Cecha tej rośliny przytoczona za Izydorem z Sewilli. Por. *Etymologiae* 17, 8, 87.

⁹⁸ *Aenigma* 69, v. 3–4, s. 128: „Tempore non ullo viduabor tegmine spisso, Circius et Boreas quamvis et flamina Chauri [...]”. Ostatni z wymienionych wiatrów, północno-zachodni Kaurus wspomniany był przez Wergiliusza w *Georgikach*, III, 356: „[...] i świst lodowaty Kauru podmuchów [...]”; tłum. Z. Abramowiczówna, w: Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki*, s. 127.

pradawnego grzechu, oddałam słodkie jabłka nieokrzesanym kolonom”⁹⁹. Palma daktylowa, dodając sobie zasłużonego splendoru, przedstawiła się jako *victrix*, która rozśławia chwałę władców¹⁰⁰.

Wszechświat i zjawiska przyrody stanowią wiążący temat trzeciej grupy enigm Aldhelma. Pojawia się tutaj utwory, w których autor peryfrastycznie opisał ziemię¹⁰¹, wiatr¹⁰², chmurę¹⁰³, naturę¹⁰⁴, tęczę¹⁰⁵, księżyc¹⁰⁶, gromadę Plejad¹⁰⁷, słońce¹⁰⁸, magnez¹⁰⁹, wodę¹¹⁰, ogień¹¹¹, gwiazdę Arktura¹¹² i gwiazdę wieczorną¹¹³. Tę grupę wzbogacają także zagadki o bańce wodnej¹¹⁴, źródle¹¹⁵ i iskrze¹¹⁶.

W metaforycznym kamuflażu Aldhelma ziemia zostaje nakreślona jako *altrix cunctorum*¹¹⁷. Dalej przedstawia się wiatr. Ten próbując wywołać trwo-

⁹⁹ *Aenigma* 76, v. 3–4, s. 132: „Ex me tunc priscae processit causa ruinae, dulcia quae rudibus tradebam mala colonie”.

¹⁰⁰ *Aenigma* 91, v. 2–3, s. 139. Zagadka zainspirowana Izydorem, *Etymologiae* 17, 7, 1 i Pliniuszem Starszym, *Naturalia Historia* 13, 30.

¹⁰¹ *Terra*. Aldh., *Aenigma* 1, s. 99. U Euzebiusza odnajdujemy zagadkę o tym samym tytule. Por. Eusebius, *Aenigma* 11, CCSL, s. 216.

¹⁰² *Ventus*. Aldh., *Aenigma* 2, s. 99–100.

¹⁰³ *Nubes*. Aldh., *Aenigma* 3, s. 100. Zagadkę o chmurze pod wpływem Aldhelma napisał także Bonifacy, MGH, *Poetae* I, s. 21.

¹⁰⁴ *Natura*. Aldh., *Aenigma* 4, s. 100. Dostrzegalna inspiracja *Eneidą* Wergiliusza, VI, 848.

¹⁰⁵ *Iris*. Aldh., *Aenigma* 5, s. 100.

¹⁰⁶ *Luna*. Aldh., *Aenigma* 6, s. 101. Zagadkę o księżycu skomponował także Euzebiusz, CCSL, s. 221.

¹⁰⁷ *Pliades*. Aldh., *Aenigma* 8, s. 101–102. Lektura zagadki dowodzi, iż Aldhelm znał Plejady z opisu Izydora, por. *Etymologiae* 3, 70, 13.

¹⁰⁸ *Salis*. Aldh., *Aenigma* 19, s. 105. Słońce znalazło się także w zbiorze zagadek Euzebiusza, CCSL, s. 220.

¹⁰⁹ *Magnes ferifer*. *Aenigma* 25, s. 108. Inspiracje Aldhelma sięgały do Izydora z Sewilli, *Etymologiae* 16, 4, 1 i Pliniusza, *Naturalia Historia* 37, 58–61.

¹¹⁰ *Aqua*. Aldh., *Aenigma* 29, s. 109. Analogiczny utwór u Euzebiusza, CCSL, s. 233. Aldhelm oprócz enigmy o wodzie skomponował także utwór o źródle. Por. *Fons*, Aldh., *Aenigma* 73, s. 130.

¹¹¹ *Ignis*. Aldh., *Aenigma* 44, s. 116. Zagadkę o ogniu odnajdujemy także u Tatwina, CCSL, 103, s. 200 oraz Euzebiusza, CCSL, s. 218.

¹¹² *Arcturus*. Aldh., *Aenigma* 53, s. 120. Najjaśniejszą gwiazdę północy opisywał wcześniej Izydor w dziele *De Natura Rerum Ad Sisebestum Regem Liber* 26, 3: „Arcturus est ille quem Latini Septentrionem dicunt, qui septem stellarum radiis fulgens, in seipso revolutus rotatur, qui ideo Plaustrum vocatur, quia in modum vehiculi vulvitur [...]”.

¹¹³ *Vesper sidus*. Aldh., *Aenigma* 58, s. 123. Wieczorną gwiazdę, widoczną nad horyzontem po zachodzie słońca, opisał Izydor w: *De Natura Rerum Ad Sisebestum Regem Liber* 26, 12.

¹¹⁴ *Famfaluca*. Aldh. *Aenigma* 62, s. 125. Opis bańki wodnej został zainspirowany retoryką wergiliańską. U Aldhelma: „[...] udo gurgite nantem [...]”, u Wergiliusza w *Eneidzie* I, 118: „[...] nantes in gurgite vasto [...]”. „W bezmiarze kipieli [...] płynący”, tłum. Z. Kubiak, w: Wergiliusz, *Eneida*, Warszawa 1998, s. 50.

¹¹⁵ *Fons*. Aldh., *Aenigma* 73, s. 130.

¹¹⁶ *Scintilla*. Aldh., *Aenigma* 93, s. 140–141. Zagadka o iskrze u Tatwina, CCSL, s. 149.

¹¹⁷ *Aenigma* 1, s. 99, v. 1. „Altrix cunctorum, quos, mundus gestat, in orbe nuncupor [...]”.

gę, woła: „Jestem zdolny rozkruszyć dąb, dysponując straszliwymi siłami”¹¹⁸. Chmura to „szafarz wilgoci”¹¹⁹, natura jest matką, bez której „nic by nie zaistniało”¹²⁰, księżyc zawiaduje „wołą mórz”¹²¹, słońce „łśni twarzą podobną do popiołu”¹²², woda stanowi „trzeci żywioł”¹²³, a ogień bierze swój początek z „suchej podpałki, przez moment jest czymś na kształt jasnej gwiazdy, aż wreszcie gaśnie pokonany w zgłiszczach czarniejszych niż smoła”¹²⁴.

Dość spory i zróżnicowany zbiór tworzą zagadki opisujące przedmioty użytkowe. Tutaj tematem enigm stały się m.in. miech kowalski, dzięki któremu, zgodnie z opisem Aldhelma, „możliwa jest sztuka ozdabiania skrzącego się metalu”¹²⁵. Dalej autor pytał o instrument, którego „wnętrzości wyrzucają z siebie śpiew”¹²⁶, prawidłowym i trafnym rozwiązaniem były organy. Kolejne zagadki, w pośrednim opisie, przedstawiały: piłę „zgrzytającą ochryplym szepcieniem”¹²⁷, wagę o „dwóch bliźniaczych szalach”¹²⁸, tabliczkę do pisania, którą „przeoruje żelazna ostroga ryłca”¹²⁹ oraz „niełękający się pocisków” pancierz¹³⁰.

W szaradzie o garnku¹³¹ Aldhelm posłużył się takimi samymi epitetami, które wcześniej w opisie tytułowej brązowej skrobaczki¹³², zostały użyte przez

¹¹⁸ *Aenigma* 2, s. 100, v. 3–4. „Viribus horrisonis valeo confringere quercus [...]”.

¹¹⁹ W zagadce Aldhelma mówi o sobie, to ja „mogłabym sprawić, żeby świat pokrył się wilgotnymi kroplami”. Por. *Aenigma* 3, s. 100, v. 4.

¹²⁰ *Aenigma* 4, s. 100, v. 1: „Crede mihi, res nulla manet sine me moderante [...]”.

¹²¹ *Aenigma* 6, s. 101, v. 1: „Nunc ego cum pelagi fatis communibus insto [...]”.

¹²² *Aenigma* 19, s. 105, v. 4: „Nam cineri facies nivibusque simillima nitet”.

¹²³ *Aenigma* 29, s. 109, v. 6: „Tertia pars mundi mihi constat iure tenenda”.

¹²⁴ *Aenigma* 44, s. 116, v. 2, 7, 8.

¹²⁵ *Poalum*, Aldh., *Aenigma* 11, s. 102–10, v. 3: „Ars mea gemmatis dedit ornamenta metallis”.

¹²⁶ *Barbita*. Aldh., *Aenigma* 13, s. 103, v. 3: „Centenos tamen eructant mea viscera cantus”.

W zagadce 68 Aldhelm zaszyfrował inny instrument – trąbkę. Por. *Salpax*, Aldh., *Aenigma* 68, s. 128: „Jestem wydrążona, a hałasem sprawiam, że podrywają się waleczne serca [...]”.

¹²⁷ *Lima*. Aldh., *Aenigma* 21, s. 106, v. 5: „[...] rauco cum murmure stridens”. Środki wyrazu zastosowane przez Aldhelma zdają się nawiązywać do *Metamorfoz* Owidiusza, ks. 13, 567: „At haec missum rauco cum murmure saxum morsibus insequitur”. Warkot, który wydaje piła został nakreślony po wpływie owidiańskiego opisu ujadającej królowej Hekabe.

¹²⁸ *Trutina*. Aldh., *Aenigma* 23, s. 107. Inspiracja encyklopedycznym opisem wagi biskupa Sewilli, *Etymologiae* 16, 25, 4.

¹²⁹ „Żelazna ostroga przeoruje rozkoszne oblicze deklinacjami”, por. *Pugillares*. Aldh., *Aenigma* 32, s. 111, v. 4. Tabliczka do pisania była bardzo popularnym motywem zagadki staroangielskiej. Odnajdujemy ją w enigmatyce Tatwina, *De membrano*, CCSL, s. 172 i Euzebiusza *De membranis*, CCSL, s. 242.

¹³⁰ *Lorica*. Aldh., *Aenigma* 33, s. 111. W innej części zbioru Aldhelma odnajdujemy korespondującą ze wspomnianym pancierzem – tarczę. Por. *Clipeus*, Aldh., *Aenigma* 87, s. 137. Idąc tematycznym tropem militariów zauważamy także szaradę poświęconą machinie wojennej – *Fundibalum*. Aldh., *Aenigma* 74, s. 131.

¹³¹ *Lebes*. Aldh., *Aenigma* 49, s. 119. Utwór rozpoczyna się od słów: „Horrida, curva, capax, putalis fabricata metallis [...]”. W zbiorze Aldhelma znajduje się także enigma dotycząca tzw. dwojaków. Por. *Cocuma duplex*. Aldh., *Aenigma* 54, s. 121.

¹³² *Strigilis aenea*. Symphosius, *Aenigma* 87, CCSL, s. 708. Tu zagadkę otwierała następująca fraza: „Robea curva capa, alienis humida guttis [...]”.

Symfozjusza. Natomiast przywołana w 52 enigmie świeca¹³³, za sprawą biskupa Shereborne, znalazła się później także w zbiorze zagadek Euzebiusza¹³⁴. Jeszcze większą popularnością cieszył się utwór o piórze¹³⁵, który zaraz po Aldhelmie próbowali w aluzyjny sposób opisać inni Anglosasi – Tatwin¹³⁶, Bonifacy¹³⁷ i Euzebiusz¹³⁸.

W enigmach, oprócz wspomnianego już garnka, pojawiły się także inne przybory kuchenne – sitko¹³⁹, kadź na wino¹⁴⁰ i szklany kielich¹⁴¹. Ten ostatni w peryfrastycznym opisie stał się przedmiotem „pozostającym w intymnym związku z człowieczymi ustami”¹⁴².

Znamiona religijne noszą trzy spośród zagadek biskupa Sherborne, są to kolejno: tabernakulum¹⁴³, Lucyfer¹⁴⁴ i Arka Przymierza¹⁴⁵. Tabernakulum odnajdujemy spośród późniejszych zagadek Tatwina¹⁴⁶, Arkę u Euzebiusza¹⁴⁷.

Ostatnia grupa zagadek Aldhelma to ta, która poświęcona jest ludziom. Bardzo ciekawa jest enigma o matce bliźniąt¹⁴⁸, zainspirowana językiem Symfozjusza¹⁴⁹. To idąc jego wzorem, Aldhelm zastosował kalambury o charakterze matematycznym. Pisał: „Mam sześcioro oczu i korzystam z takiej samej ilości uszu, posiadam dziesięć palców razy sześć [...]”¹⁵⁰. Natomiast enigma Rzymianina odkrywała przed czytelnikiem następującą szaradę: „[...] miałam trzy dusze zamknięte w głębi, dwie się odłączyły, a trzecia prawie dopełniła swego żywota”¹⁵¹.

Zagadka Aldhelma w historii literatury europejskiej to fenomen literacki. Jacques Fantaine nazwał biskupa z Shereborne „najstarszym klasykiem An-

¹³³ *Candela*. Aldh., *Aenigma* 52, s. 120.

¹³⁴ *De candela*, CCSL, s. 238. Z kolei Bonifacy skomponował enigmę o lampie olejnej. Por. Bonifatius, *De lucerna*, MGH, *Poetae* I, s. 23.

¹³⁵ *Penna*. Aldh., *Aenigma* 59, s. 124.

¹³⁶ *De penna*. Tatuinus, *Aenigma* 6, CCSL, s. 173.

¹³⁷ *De penna*. Bonifatius, *Aenigma* 9, MGH, s. 22–23.

¹³⁸ *De penna*. Eusebius, *Aenigma* 35, s. 245.

¹³⁹ *Cribellus*. Aldh., *Aenigma* 67, s. 127.

¹⁴⁰ *Cupa vinaria*. Aldh., *Aenigma* 78, s. 133.

¹⁴¹ *Calix vitreus*. Aldh., *Aenigma* 80, s. 134.

¹⁴² *Ibidem*, v. 7–8: „[...] przydziałam pocałunki wargom – składając słodkie całusy ustom przywierającym do mnie [...]”.

¹⁴³ *Crismal*. Aldh., *Aenigma* 55, s. 122.

¹⁴⁴ *Lucifer*. Aldh., *Aenigma* 80, s. 134.

¹⁴⁵ *Arca Libraria*. Aldh., *Aenigma* 89, s. 138.

¹⁴⁶ Por. Tatuinus, *Aenigma* 12, CCSL, s. 179.

¹⁴⁷ Por. Eusebius, *Aenigma* 33, CCSL, s. 243.

¹⁴⁸ *Puerpera geminat enixa*. Aldh., *Aenigma* 90, s. 139.

¹⁴⁹ *Mulier quae geminos pariebat*. Symphosius, *Aenigma* 92, CCSL, s. 713.

¹⁵⁰ *Ibidem*, v. 1–2.

¹⁵¹ Symphosius, *Aenigma* 92, CCSL, v. 2–3, s. 713.

glii”, który był jednocześnie świadkiem postępu dokonującego się w kulturze wyspiarskiej¹⁵². Twórczość Aldhelma reprezentuje początki formowania się narodowej literatury anglosaskiej i, co najważniejsze, wnosi do niej cenne impulsy. Stała się kanonem, na który powoływali się wszyscy najwięksi uczeni Brytanii. I nie bez przyczyny, gdyż same tylko enigmy anglosaskiego mistrza „zdradzają nadzwyczaj rozległą kulturę poetycką”¹⁵³. Uniwersalizm i ponadczasowość Aldhelma polegały na perfekcyjnej umiejętności łączenia treści świętych ze świeckimi. Niepowtarzalne zagadki zdradzają wolność ducha kluczącegogo pomiędzy tradycją anglosaską, rzymską, irlandzką, a także wizygocką¹⁵⁴.

Wykaz skrótów:

CCSL 133 – *Corpus Christianorum, Series Latina*.

PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1844–1855.

MGH, *Auct. Ant.*, 15 – *Auctores antiquissimi, Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*, ed. Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi.

MGH, *Poetae I* – *Poetae Latini aevi Carolini I, Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*, ed. Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi.

THE GLOSS TO THE ALDHELM OF SHERBORN RIDDLES

(SUMMARY)

Though the Latin language appeared on British Island in common with Roman Invasion, exactly after 55 AD, yet his real popularization had become until after 597 AD, in which the Romans missionary gets to the Anglo-Saxon Canterbury and started great evangelization on this lands. The British Clergy and Aristocracy were very quickly mastered the arcana of Latin language which in this days was a synonym of a culture and a imperial traditions. Anglo-Saxon like any another nation managed to subordinate to themselves the Church language and not resign at the same time about an old traditions and fondness. Remarkable thing is that the anglo-saxon literature was creating on the spur of the three abnormally valuable inspiration source – the Roman, Irish and nativ influence – settled in Celtic culture. Creativeness of an Adhelm who was writing about VII and VIII AD was perfectly mirrored the colour of medieval culture of British Island. His corpus of a hundred riddles display over the reader unprecedented in early middle ages universal. In Sherborne bishop enigmas we can find an Irish boldness which didn't want to fight with the Greek and Roman paganism but on the contrary it foster an advancement of Christian latin culture. In riddles we can find an Irish culture as well which cherish the bard tradition, attached attention to

¹⁵² J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska*, tłum. J. Słomka, Tarnów 1997, s. 193.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem.

art of word and found an likes in that what is mannerism and vivid. And finally the Roman culture along with latin alphabet and monastery scholarship contribute to final combined all of drifts forming the original writing of Adhelm.

EINE GLOSSE ZU DEN RÄTSELN VOM ALDHELM VON SHERBORN

ZUSAMMENFASSUNG

Latein erschien in Großbritannien schon mit der römischen Invasion, also nach dem Jahre 55. Jedoch erst seit dem Jahre 597, als römische Missionäre nach angelsächsischen Canterbury kamen und eine große Aktion der Christianisierung begannen, fing diese Sprache echt populär zu sein an. Die Geistlichen und Adligen von Großbritannien beherrschten sehr schnell Geheimnisse der lateinischen Sprache, die gleichzeitig ein Synonym der kaiserlichen Kultur und Tradition bedeutete. Die Angelsachsen, wie kein anderes Volk, konnten sich, ohne Verzicht auf ihre früheren Traditionen und Vorlieben, die Kirchensprache unterstellen. Man soll unterstreichen, dass die angelsächsische Literatur sich unter dem Einfluss von drei sehr wichtigen Inspirationsquellen – römischen, irischen und einheimischen – gestaltete. Diese Einflüsse stammten von der keltischen Kultur. Die Tätigkeit von Aldhelm, um die Wende des 7. zum 8. Jahrhundert, widerspiegelt ganz gut die Stimmung der frühmittelalterlichen literarischen Kultur von Großbritannien. Seine Sammlung von hundert Rätseln stellt dem Leser einen im Frühmittelalter kaum getroffenen Universalismus vor. In den Änigmen von Bischof Sherborne findet man einen irischen Mut, der das griechisch-römische Heidentum nicht bekämpfte, sondern umgekehrt führte zur Entwicklung der fortgeschrittenen christlichen lateinischen Kultur. In den Rätseln findet man auch eine keltische Kultur, die eine Tradition von Barden pflegte, achtete auf die Wortkunst und lobte den Manierismus und Farbenreichtum. Endlich führte auch die römische Kultur mit dem lateinischen Alphabet und der klösterlichen Gelehrsamkeit zur endgültigen Verbindung von allen Motiven, die die eigenartige Schriftstellerei von Aldhelm bildeten.

Maria Piechocka-Kłos
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Sobory powszechne w epoce późnego cesarstwa (IV–VI w.)

Słowa kluczowe: sobór powszechny, Cesarstwo Rzymskie, biskupi, papież, historia.

Key words: Universal Council, Roman Empire, Bishops, Pope, History.

Schlüsselworte: Konzil, Römisches Kaiserreich, Bischöfe, Papst, Geschichte.

W niniejszym artykule przedstawiono w ogólnym zarysie kwestię soborów powszechnych, które obradowały w okresie późnego cesarstwa na terenie Imperium Rzymskiego. Skupiono się głównie na przedstawieniu przebiegu, roli, znaczeniu oraz okolicznościach zwołania owych zgromadzeń. Ponadto dość dokładnie zestawiono źródła i literaturę przedmiotu¹. W opracowaniu

¹ Sobory źródła i literatura. Prowadząc badania z zakresu historii soborów należy sięgnąć przede wszystkim po literaturę w języku niemieckim. Na pierwszym miejscu należy sięgnąć po dzieło H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1978. W jednym tomie autor całościowo przedstawił sobory ekumeniczne. Pozycja ma charakter naukowy. Znacznie obszerniejsza jest nowsza od poprzedniej praca wydana przez G. Alberigo, *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Patmos 1993. Dzieło zostało napisane przez wielu autorów. Z tego powodu brakuje jednomyślności we wnioskowaniu i jakości. Wiadomości o zgromadzeniach, nie tylko ekumenicznych, zawiera także wielotomowe dzieło K.J. Hefele, *Konziliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet*, t. 1–9, Freiburg 1873–1890. Dzieło to przetłumaczył na język francuski i naukowo poprawił H. Leclercq. Książka została wydana jako K.J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907–1921. W latach sześćdziesiątych XX w. zaczęto wydawać dwie serie poświęcone tematyce soborów. Pierwszą jest *Geschichte der oekumenischen Konzilien*, G. Dumeige, H. Bacht (red.), Mainz. Materiał w niej zawarty przedstawia w sposób zwięzły i skrótowy tylko synody ekumeniczne. Tematykę całego soborowo-synodalnego życia Kościoła zawiera druga seria. Jest nią *Konziliengeschichte*, W. Brandmüller (red.), Paderborn. Badając materię dotyczącą historii soborów, należy sięgnąć również po dwa czasopisma. Jednym jest „Annuaire Historiae Conciliorum”, drugim „Archivum Historiae Pontificiae”. Rozwój formalnego autorytetu soboru ekumenicznego, a więc i rozwój idei soborowej opracowano m.in. w publikacji H.J. Siebena, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979. W wielu pracach omówiono strukturę Kościoła na ekumenicznych zgromadzeniach w pierwszym stuleciu, a zwłaszcza ich stosunek do papieża. Tu odnotować należy wydaną w języku francuskim książkę: W. De Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974. Na uwagę w tej kwestii zasługuje także pozycja M. Wojtowycsch, *Papstum und Konzile von*

jednak nie omówiono szczegółowo uchwalonych tam kanonów. Głębszej analizie zostały poddane tylko te sobory, które obradowały w okresie od IV do VI w. Kluczowymi zgromadzeniami dla tematu są zatem: sobór nicejski (325), sobór konstantynopolitański I (381), sobór efeski (431), sobór chalcedoński (451) i sobór konstantynopolitański II (553)².

Decyzje soborów powszechnych były wiążące dla całego Kościoła. Zadaniem uczestników było zdefiniowanie wniosków, a następnie wydanie decyzji o charakterze normatywnym dla wszystkich chrześcijan³.

W IV–VI w., gdy cesarze wydawali ustawy mające chronić państwo przed różnego rodzaju zagrożeniami, podobnie działał Kościół. Analiza doku-

den Anfängen bis zu Leo I (440–461), Stuttgart 1981; S.O. Horn, AHC 17 (1985), s. 9–17 oraz S. O. Horn, *Petrou Cathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon, Konfessionskundliche und Kontrovertheologische Studien* 45, Paderborn 1982. Historyczno-dogmatyczny rozwój problematyki trynitarno-chrystologicznej zawiera dzieło A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1–2, Freiburg 1990–91. Jedną z prac godnych polecenia na temat synodów przednicejskich są dzieła J.A. Fischer, AHC 6 (1974), s. 241–73; 8 (1976), s. 15–39; 11 (1979), s. 263–86; 13 (1981), s. 1–11, 12–26; 141 (1982), s. 227–240; 15 (1983), s. 1–14; 16 (1984), s. 1–39. Natomiast o zgromadzeniu w Arles m.in. pisał K.M. Girardet, *Konstantin der Große und das Reichskonzil von Arles (314). Historisches Problem und methodologische Aspekte*, w: D. Papendreu, W.A. Bienert, K. Schaferdick (red.), *Oecumenica et patristica*, Stuttgart 1989, s. 151–174. Celem uzyskania wiadomości na temat Nicei, należy sięgnąć po pracę J. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel*, Mainz 1964. Obraz soboru w Konstantynopolu I daje praca A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 15, Göttingen 1965. Materiały na temat soborów ekumenicznych, które odbyły się od V do VII w. zawiera praca F.X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III, Histoire des conciles oecuméniques* 3, Paris 1974 oraz dzieło P.Th. Camelot, *Ephesos und Chalcedon*, Mainz 1963. Soborowi w Chalcedonie poświęcone jest trójtomowe dzieło: A. Grillmeier, H. Bacht (red.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951–1954. W celu poszerzenia wiadomości na temat autorytetu „czterech pierwszych soborów” należy sięgnąć po pracę Y. Congar, *Der Primat der vier ersten ökumenischen Konzilie*, w: B. Botte i inni (red.), *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche*, Stuttgart 1962, s. 89–130. Materiały źródłowe zawierające treść dekretów z obrad soborów ekumenicznych od soboru nicejskiego po sobór watykański II, w języku łacińskim, a częściowo w greckim, znajdują się w: G. Alberigo (red.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973. Dokumenty soborowe wydano także w tłumaczeniu angielskim w: N.P. Tanner (red.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, t. 1–2, Londyn 1990. W języku polskim dokumenty te mieszczą się w: J.M. Szymusiak, S. Głowa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1964, 1988, 2000 oraz w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, ŻMT 24, Kraków 2001. Do tej pory ukazał na rynku wydawniczym pierwszy tom kolekcji dokumentów soborów obejmujący okres od 325 do 787 r. Zachowane *akta soborowe* i dekrety wszystkich synodów nie tylko ekumenicznych, o ile nie istnieją nowe wydania krytyczne, należy szukać w: J.D. Mansi (red.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 1–53, Paris-Leipzig 1759–1927. Istnieją także wydawnictwa, które odnoszą się do starożytnych synodów ekumenicznych od Efezu aż do Konstantynopola III. Akta starożytnych synodów mieszczą się w: E. Schwartz (red.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 1–22, Berlin-Leipzig 1914–1990.

² Wiadomości na temat wymienionych soborów (liczba uczestników, miejsce, przewodnictwo, okoliczności zwołania, ogłoszone dokumenty itd.) przedstawiono w dalszej części artykułu za: *Encyklopedia Kościoła*, F.L. Cross (red.), t. 2, Warszawa 2004, s. 794–795; 797–798; 900–801.

³ M. Piechocka-Kłós, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, Olsztyn 2010, s. 105.

mentów pozwala zauważyć pewne podobieństwa pomiędzy działaniami obu ośrodków: państwowego i kościelnego. Bez wątplenia jednak działania Kościoła miały inne podłoże, mające na celu aspekty teologiczne bądź moralne.

Biskupi na soborach powszechnych lub prowincjonalnych występowali nie tylko jako następcy apostołów, ale jako ustanowieni przez Boga pasterze i nauczyciele Kościoła. Wobec tego sobór powszechny reprezentował Kościół nauczający. Takie zgromadzenie miało stanowić najwyższy trybunał w orzecznictwie w sprawach Kościoła⁴. Stąd też obecność biskupów na soborze była konieczna, aby zgromadzenie miało moc i charakter powszechny. Jednak nie było możliwe to, aby na sobór stawili się wszyscy uprawnieni do tego biskupi. Nie istniał także żaden przepis, który jasno określałby wymaganą liczbę uczestników na zgromadzeniu, aby jego uchwały miały powagę soboru powszechnego. Bez wątplenia każdy z uprawnionych do uczestnictwa w soborze powinien na niego być wezwany. Ponadto na soborze powinny być reprezentowane różne części Kościoła. Nie powinna mieć miejsca także sytuacja, kiedy to uprawnionej do obradowania osobie wstęp na sobór byłby zakazany. Należy jednak pamiętać, że w starożytności zasad tych ściśle nie przestrzegano. Zdarzało się nawet, że niektórych biskupów celowo nie zapraszano na soborowe obrady. Na sobór efeski i chalcedoński z braku czasu biskupi zachodni nie mogli być zaproszeni na obrady, gdyż termin pomiędzy wezwaniem na zgromadzenie a zwołaniem soboru był za krótki. Nie tylko na tych dwóch zgromadzeniach zabrakło uczestników z Zachodu. Podczas ośmiu pierwszych soborów liczba obecnych rzeczywiście na soborach biskupów zachodnich była niewielka. Zatem sobory starożytne nie stały się ekumenicznymi z powodu proporcjonalnej liczby wszystkich uczestników ze Wschodu i Zachodu. Znamię soboru powszechnego zapewnił im związek ze stolicą Kościoła zachodniego oraz aprobatą postanowień soborowych przez papieża. Potwierdza to fragment zawarty w ustępie listu soboru sardeckiego do papieża Juliusza, który od początku V stulecia jest często cytowany jako kanon nicejski o konieczności uczestnictwa papieża we wszystkich ważniejszych sprawach i postanowieniach soboru⁵. Potwierdzenie tej zasady znajdujemy również w źródłach starożytnych. Historyk Sokrates pisał, że „kościelny przepis zabrania, aby Kościół bez wyroku rzymskiego biskupa wydawał kanony”⁶. O podobnej zasadzie wspomina także Sozomen, który pisał, że „jest święte prawo, aby za nieważne uznać

⁴ Por. K. Schatz, *Wprowadzenie*, w: K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 9.

⁵ G. Schneemann, *Der Papst, das Oberhaupt der Gesamtkirche*, Freiburg 1867, s. 50.

⁶ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, 2, 17, tłum. S. J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 177–178.

to, co bez decyzji rzymskiego biskupa zostało dokonane”⁷. Obaj historycy w swoich pracach, pisząc o zwierzchnictwie biskupa Rzymu na soborach, przytaczali fragment listu Juliusza I z 341 r. Choć analiza treści tego tekstu pozwala tylko stwierdzić, że zwierzchnictwo Rzymu nad zgromadzeniem miało charakter trwającego kościelnego zwyczaju głównie w kontekście szczególnie ważnych wypadków, np. złożenie z urzędu patriarchy, to mimo wszystko istota rzeczy się nie zmienia.

Wpływ papieża na sobory, także starożytne ujawniał się w trojaki sposób: przy zwołaniu, podczas prowadzenia obrad oraz przy potwierdzaniu uchwał soborowych. W tym kontekście dziwny może wydawać się fakt, że pierwsze osiem soborów ekumenicznych przynajmniej częściowo zostało zwołanych, kierowanych i zatwierdzonych przez cesarzy. Powodem takiego stanu nie była jednak walka pomiędzy papieżem a cesarzem o wpływy na pierwszych soborach. Chrześcijański cesarz nie sprawował absolutnej władzy nad Kościołem, ale chronił go, chociażby dlatego, że w jedności Kościoła upatrywał dobro państwa⁸. Nie ma dowodów na to, że cesarze zwołując sobór działali wbrew woli papieża i na jego szkodę.

Za pierwszy sobór ekumeniczny uważa się sobór nicejski I (325)⁹. Po raz pierwszy sobór powszechny został zwołany przez cesarza Konstantyna 20 maja 325 r., po kilku miesiącach od zdobycia przez niego prowincji na Wschodzie. Sobór został zwołany przez Sylwestra I na prośbę Konstantyna. Na miejsce zgromadzenia wybrano położoną po azjatyckiej stronie kontynentu około 80 kilometrów na wschód od Konstantynopola Niceę. Brakuje rozstrzygających dowodów, ażeby dokładnie określić czas trwania soboru. Nie wiadomo czy zgromadzenie trwało jeden czy dwa miesiące¹⁰.

Sobór w Nicei nazwano soborem „318” Ojców. Jednak w rzeczywistości liczba jego uczestników wahała się w granicach 200¹¹. Trudności przysparza

⁷ Sozomen, *Historia Kościoła*, 3, 10, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 167–169.

⁸ K. Schatz, *Sobory*, s. 18; M. Piechocka-Kłos, *Prawodawstwo*, s. 109.

⁹ Bibliografia: W. Brighth, *Notes on the Canons of the First Four General Councils*, Oxford 1892, s. 1–89; P. Batiffol, *Les Sources de l'histoire du concile de Nicée*, EO 24 (1925), s. 385–402; 26 (1927), s. 5, 17; F. Haase, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa*, New York 1967; C. Luibhéid, *The Council of Nicaea*, Galway 1982; M. Aubineau, *Les 318 Serviteurs d'Abraham (Gen. XIV, 14) et le nombre des Pères au Concile de Nicée (325)*, RHE 61 (1966), s. 5–43; por. H. Chadwick, *Les 318 Pères de Nicée*, RHE 61 (1966), s. 808–11; R. Lorenz, *Das Problem der Nachsynode von Nicäa (327)*, ZKG 90 (1979), s. 22–40; C. Luibhéid, *The Alleged Second Session of the Council of Nicaea*, JEH 34 (1983), s. 165–74.

¹⁰ Przyjmuje się, że obrady zakończono po dwóch miesiącach. Wśród współczesnych badaczy (m.in. E. Schwartz) pojawiła się teoria, że sobór w Nicei obradował w dwóch sesjach. Tak więc ich zdaniem końcowa sesja odbyła się w 327 r. Głównym jego osiągnięciem było zdefiniowanie współistotności Syna z Ojcem.

¹¹ K. Schatz, *Sobory*, s. 26.

podanie dokładnej liczby uczestników soboru w Nicei, gdyż na liście brakuje wielu podpisów. Przyjmuje się, że było ich 318. Taką liczbę podaje Atanazy w jednym z późniejszych pism¹². Nie wydaje się ona jednak prawdziwa. Uważa się, że jest to bardziej liczba symboliczna nawiązująca do liczby sług Abrahama (Rdz 14,14). Przyjmuje się za bardziej prawdopodobne, że w obradach uczestniczyło od 220 do 250 uczestników. Na owo zgromadzenie przybyli prawie wyłącznie przedstawiciele ze Wschodu. Zachodnią część cesarstwa reprezentował Hozjusz z Kordoby, dwaj prezbiterzy z ramienia biskupa Rzymu, biskup Cecylian z Kartaginy oraz trzech mniej ważni biskupi¹³.

Niestety, po pierwszym soborze ekumenicznym nie zachował się protokół obrad. Większość akt z obrad tego soboru zaginęła. Za autentyczne dokumenty, które się zachowały uważa się nicejskie wyznanie wiary, list synodalny oraz zbiór 20 kanonów¹⁴. Brakuje nie tylko podstawowych informacji odnośnie do porządku obrad, ale i przewodnictwa. Na temat przebiegu soboru wiemy niewiele. Szczątkowe informacje na ten temat pochodzą z notatek autorstwa jego uczestników. Sobór w Nicei wspomniął Atanazy¹⁵ oraz Euzebiusz¹⁶, a wiek później historyk Sokrates¹⁷. Wobec braku tych akt soborowych istnieje wątpliwość, co do ich istnienia. Wytlumaczeniem braku dokumentów może być zwyczaj przyjęty przez pierwsze sobory od zgromadzeń państwowych. Na takich zgromadzeniach państwowych sporządzano protokoły tylko z posiedzeń o charakterze sądowym. Tak więc być może protokoły na soborach były sporządzane tylko w przypadku, kiedy to przybierały one charakter trybunału, aby potępić np. heretyków. Nie spisywano protokołów na soborach, na których zapadały bardzo istotne i ważne dla Kościoła i wiary orzeczenia¹⁸. Domniemywanie, że zgromadzeniu w Nicei przewodniczył sam Konstantyn wydaje się słuszne, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że cesarz traktował i rozumiał sobór jako swe *consilium*. Niemniej jednak istnieją dowody, pozwalające przyjąć, że na czele soboru stał biskup Hozjusz z Kordoby. Potwierdzają to listy, na których biskup Hozjusz wymienia się na pierwszym miejscu przed wysłannikami biskupa rzymskiego. Prawdopodobnie Hozjusz przewodniczył soborowi jako przedsta-

¹² Athanasius, *Epistula ad Afros*, A. von Stockhausen (red.), Berlin–New York 2002.

¹³ *Sobór Nicejski I (325), Wprowadzenie*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, ŻMT 24, Kraków 2001, s. 22.

¹⁴ K. Schatz, *Sobory*, s. 26.

¹⁵ Athanasius, *De decretis Nicaenae Synodi*, 37, 2, w: PG 25, 428.

¹⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, 3, 6–7, 17; 4, 47, tłum. T. Wnętrzak, ŻMT 44, Kraków 2007, s. 171–173, 177–178, 234.

¹⁷ Sokrates Scholastyk, *Historia*, 1, 8, s. 76–86.

¹⁸ E. Chrysos, *Konzilsakten und Konzilsprotokolle vom 4. bis 7. Jahrhundert*, AHC 15 (1983), s. 30–40; K. Schatz, *Sobory*, s. 28.

wiciel Konstantyna. Niektórzy sądzą, że soborowi mógł przewodniczyć także Eustacjusz, biskup Antiochii¹⁹.

Sobór powszechny w Nicei ze względu na swoją strukturę, sposób postępowania oraz świadomość własnego autorytetu był *novum* i nie mógł powołać się na żadne precedensy. Sam Konstantyn pojmował ów sobór jako cesarskie *consilium*²⁰. Na zorganizowanym przez cesarza zgromadzeniu reprezentujący Kościół biskupi pełnili funkcję niejako ekspertów. Jednak ostateczną decyzję podejmował oczywiście cesarz. Potwierdza to m.in. wybór miejsca, gdzie odbyło się zgromadzenie. Do tej pory synody odbywały się w wielkich miastach, będących centralnymi ośrodkami życia Kościoła, takimi jak: Efez, Antiochia, Aleksandria, Kartagina, Arles i Rzym. Nicea nie spełniała tych kryteriów, gdyż nie była ani wielkim miastem, ani z kościelnego punktu widzenia nie była żadnym centrum życia Kościoła²¹. W Nicei znajdował się jednak letni pałac cesarski, w którego auli prawdopodobnie odbył się ów sobór. Pomimo to dla przedstawicieli Kościoła był to nadal sobór biskupi. Przypuszcza się, że w podwójnej strukturze tego soboru może tkwić początek przyszłych konfliktów²².

Sobór miał zająć się trudną sprawą arian. Historycy uważają, że na krótko przed soborem w Nicei odbył się synod w Antiochii, który pod przewodnictwem Hozjusza z Kordoby potępił arianizm i jego sympatyków oraz zwolenników. Potępienia nie uniknął także Euzebiusz z Cezarei. Bez wątpienia jednak cesarza nie interesowało wydawanie „wyroków” teologicznych. Konstantyn dążył do utrzymania jedności w cesarstwie. Sobór natychmiast odrzucił ariańskie wyznanie wiary przedstawione przez Euzebiusza z Nikomedii. Głównym rzecznikiem ortodoksji w walce z arianizmem był Atanazy. Na soborze podjęto również decyzje w kwestii schizmy melicjańskiej w Egipcie oraz w sporze o datę Wielkanocy²³.

Podział polityczny państwa po śmierci Konstantyna sprzyjał również wzajemnej izolacji w sprawach religijnych pomiędzy Wschodem a Zachodem. Taka sytuacja rodziła także wzajemną izolację obu części Imperium. Cesarze Konstancjusz i Konstans za namową Juliana, biskupa Rzymu, zdecydowali się zwołać powszechny sobór, na którym reprezentowany byłby Wschód i Za-

¹⁹ *Sobór Nicejski I (325), Wprowadzenie*, s. 22.

²⁰ K. Schatz, *Sobory*, s. 26.

²¹ *Ibidem*.

²² K.M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht*, Bonn 1975; W. Gessel, *Nicea 325. Die Doppelstruktur eines Reichskonzils*, w: *Synodale Strukturen der Kirche*, Donauwörth 1977, s. 61–77; K. Schatz, *Sobory*, s. 26.

²³ *Ibidem*, s. 28–32.

chód. Uczestnicy tego zgromadzenia zebrali się na granicy obu imperiów w miejscowości Sardyki (Sofia) w 342 lub 343 r. Na obrady przybyło około 90 biskupów z Zachodu na czele z biskupem Hozjuszem z Kordoby oraz niemalże tyleż samo delegatów ze Wschodu. Niestety, sobór nie powiódł się, gdyż rozpadł się na początku obrad. Głównym powodem przerwania wspólnego zebrania były żądania biskupów ze Wschodu, którzy oczekiwali wykluczenia z obrad Atanazego oraz innych odwołanych z urzędu biskupów. Ostatecznie reprezentanci Wschodu opuścili Sardyki pod pretekstem powrotu do domu, aby razem ze swoimi wspólnotami świętować zwycięstwo swojego cesarza nad Persami²⁴. Gdyby biskupi Wschodu zostali na obradach, ów sobór przeszedłby do historii jako zgromadzenie, gdzie Wschód i Zachód reprezentowany był przez równą liczbę uczestników. Po wyjeździe delegatów ze Wschodu zgromadzenie pozostało czysto zachodnie i jako takie ogłosiło wiele orzeczeń. Postanowieniem soboru m.in. wyznaczono Rzym jako instancję rewizyjną przy procedurze odwoływania z urzędu biskupów przez synody.

Kolejną próbę odbudowania jedności dogmatycznej w Kościele podjął w 359 r. cesarz Konstancjusz. Zwołano podwójny synod ekumeniczny w Seleucji i Rimini. Około 150 biskupów ze wschodniej połowy cesarstwa obradowało w Seleucji. Ponad 400 biskupów z zachodniej części cesarstwa przybyło na obrady w Rimini. Był to najliczniejszy synod, który kiedykolwiek obradował w starożytności.

Objęcie tronu przez Teodozjusza przyniosło jedność wierze. Cesarz w 380 r. ogłosił, że na terenie całego Imperium ma obowiązywać wiara, którą Rzymianom przekazał Piotr Apostoł²⁵. Ta deklaracja Teodozjusza potwierdziła, że z chwilą objęcia przez niego tronu, państwo w obydwu częściach Imperium popierało nicejskie wyznanie wiary. Liczne sobory, które w latach od 379 do 382 zwołano do Akwilei, Antiochii, Konstantynopola i Rzymu jednocześnie popierały ustalenia z Nicei, co pozwoliło m.in. odbudować *communio* w Kościele²⁶.

Drugi sobór ekumeniczny zwołał Teodozjusz I do Konstantynopola (381)²⁷. Dokładniej, zwołał go Damazy I z woli cesarza. Teodozjusz chciał przywrócić jedność w Kościele wschodnim po długotrwałym sporze ariańskim. Sobór konstantynopolitański I zajmował się głównie problematyką kryzysu trynitarnego i recepcją soboru nicejskiego. Soborowi przewodniczył Meletios,

²⁴ Ibidem, s. 33-34.

²⁵ C. J. 1, 1. Zob. także M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995, s. 464.

²⁶ K. Schatz, *Sobory*, s. 39.

²⁷ Bibliografia: W. Brighth, *Notes on the Canons*, s. 90–128; N.Q. King, *The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A. D.*, *Studia Patristica* 1 (1957), s. 635–41.

biskup Antiochii, który zmarł w czasie jego trwania. Uczestniczyło w nim 150 biskupów ortodoksyjnych i 36 biskupów pneumatomachów, którzy później wycofali się z obrad. Na soborze zabrakło nie tylko biskupów z Zachodu, ale także legatów papieskich. Jednakże osiągnięcia tego zgromadzenia były na tyle duże, że z czasem został uznany za drogi sobór powszechny zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Zgromadzenie to oprócz wcześniej wspomnianego problemu zostało również zdominowane rywalizacją, jaka zrodziła się pomiędzy frontem rzymsko-aleksandryjskim a frontem wschodnio-konstantynopolitańskim o trwającą od 361 r. schizmę antiocheńską²⁸. Synod został zwołany przez Teodozjusza, który chciał podczas tego zgromadzenia zakończyć spory wewnątrz Kościoła i umocnić jedność wiary.

Chciano, aby podobnie jak w Seleucji i Rimini synod odbył się równoległe na Wschodzie i Zachodzie Imperium. Jednakże, przynajmniej na początku soboru, na zgromadzeniu zabrakło przedstawicieli Zachodu i Egiptu. Na sobór przybyło 150 ojców z obszaru antiocheńskiego i terenu Azji Mniejszej. Mniej więcej w takim składzie podpisano większość ważnych decyzji. Sobór tym razem nie obradował w pałacu cesarskim, lecz w bazylikach. Przy uroczystym otwarciu był obecny cesarz. Teodozjusz w przeciwieństwie do swojego poprzednika nie ingerował w sprawy soborowe tak mocno, jak Konstantyn w Nicei. Bez wątplenia taki skład uczestników soboru już sugerował niechęć wobec dominacji rzymsko-aleksandryjskiej²⁹. Na zgromadzeniu postanowiono, że biskupi nie powinni ingerować w sprawy, które nie dotyczyły ich diecezji oraz ustalono pięć prowincji kościelnych zgodnych z granicami diecezji cesarskich. Były to: Egipt, Tracja (dzisiejsza wschodnia Bułgaria), Azja (Antolia Zachodnia) i Pont (północna i wschodnia Antolia)³⁰. Podział ten nie przyniósł owym „nowym prowincjom” żadnych określonych i poważnych kompetencji. Diecezje nie stały się także ważnymi centralnymi ośrodkami życia Kościoła. Na zgromadzeniu podjęto decyzję o pierwszeństwie biskupa Rzymu nad biskupem Konstantynopola. To dało początek randze Rzymowi w życiu Ko-

²⁸ Schizma antiocheńska była tłem dla soboru w Konstantynopolu (381) w Antiochii. Od ponad dwudziestu lat miał miejsce konflikt pomiędzy Paulinem popieranym przez Zachód i Aleksandriem a Melecjuszem uznawanym przez pozostały Wschód. Obaj biskupi byli Nicejczykami, pomimo to doszło do schizmy. Powodem konfliktu nie były jednak, jak mogło by się wydawać, różnice teologiczne czy dogmatyczne. Znaczącą rolę w rozłamie odegrała zwykła nieufność. Paulina podejrzewano o sabelianizm, zaś Melecjusz nie mógł oczyścić się z podejrzeń o sprzyjanie arianom. Podczas zgromadzenia niestety nie udało się rozwiązać tego problemu. Schizma antiocheńska trwała aż do 415 r. K. Schatz, *Sobory*, s. 40–41.

²⁹ *Ibidem*, s. 40.

³⁰ *Ibidem*, s. 41.

ścioła. Pierwszeństwo stolicy Imperium załamało dawny porządek opierający się na trzech „głowach Kościoła”³¹ i dało początek konfliktowi Konstantynopola z Aleksandrią, a także z Rzymem. Konflikt ten w ostrej postaci uwidocznił się na zgromadzeniu w Chalcedonie. Sobór mianował biskupem Konstantynopola Nektariusza oraz Flawiusza biskupem Antiochii. Jednak sobór konstantynopolitański I przeszedł do historii dzięki swojemu wyznaniu wiary. Zgromadzenie przyjęło za podstawę credo nicejskie. Na zgromadzeniu zatwierdzono przyjętą w Nicei doktrynę chrystologiczną, potwierdzono człowieczeństwo Chrystusa, a także potępiono apolinaryzm³². To nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary jest powszechnym dobrem wszystkich wyznań chrześcijańskich. W porównaniu do nicejskiego wyznania wiary różni się tym, że zawiera rozszerzone wyznanie wiary w Ducha Świętego i Jego zbawcze działanie. Tak więc na synodzie ustalono symbol nicejsko-konstantynopolitański i potwierdzono bóstwo Ducha Świętego. Credo to jako dzieło soboru z roku 381 przyjęto w Chalcedonie, choć fakt ten nie jest wspomniany w żadnym z ówczesnych źródeł, które by potwierdzało jego pochodzenie. Dziś – na ogół – uważa się, że jest ono autentyczne³³.

Postanowienia soboru konstantynopolitańskiego I (381) w czasach przedchalcedońskich nawet we wschodniej części Imperium były znane tylko niektórym. Powodem sporadycznego sięgania po zarządzenia z tego soboru był m.in. sprzeciw zwolenników monopolistycznej pozycji soboru nicejskiego. Dopiero na zgromadzeniu w Chalcedonie urzędnicy cesarscy narzucili ojcom soborowym formalne uznanie soboru konstantynopolitańskiego, co w efekcie nadało mu ekumenicznego charakteru³⁴. Wschód stosunkowo szybko uznał formalnie sobór z 381 r. za ekumeniczny³⁵. Jednak Zachód za taki zaakceptował go dopiero na początku VI w., kiedy to w 519 r. Kościół zachodni zawarł pokój z Konstantynopolem. To posunięcie należy odczytywać jako ustępstwo i przyjazny gest Zachodu wobec tamtejszego Kościoła³⁶.

³¹ K. Schatz, *Sobory*, s. 41.

³² *Ibidem*, s. 42–43.

³³ Por. A.M. Ritter, *Das Konzil*, s. 182–91. Zob. także: R. Staats, *Die römische Tradition im Symbol vom 381 (C) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien (379)*, VigCh 44 (1990), s. 209–21; L. Abramowski, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?*, ThPh 67 (1992), s. 481–513; A.M. Ritter, *Noch einmal: Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?*, ThPh 68 (1993), s. 553–60; V. Drecoll, *Wie niziänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?*, ZGK 107 (1996), s. 1–18; K. Schatz, *Sobory*, s. 42–43.

³⁴ ACO 2, 1, 1, s. 195 i niżej; 1, 2, s. 79 i niżej, 93 i niżej.

³⁵ ACO 2, 1, 3, s. 96.

³⁶ PL 59, 170.

Inicjatywę zwołania soboru podjął również Teodozjusz II. Celestyn I zwołał w 431 r. do Efezu trzeci sobór powszechny z woli tego władcy³⁷. Cesarz miał nadzieję, że zgromadzenie rozwiąże spory, które były wynikiem poglądów Nestoriusza. Biskup został ostatecznie potępiony i złożony z urzędu.

Na miejsce obrad wybrano Efez. Na pierwsze zgromadzenie, które odbyło się w 431 r. nie zaproszono jednak wszystkich biskupów. Na sobór przybyli w ogromnej większości metropolici ze Wschodu. Z zachodniej części Imperium zaproszono oprócz przedstawicieli Rzymu także przedstawicieli Kartaginy. W Efezie obrady rozpoczęło około 160 biskupów reprezentujących przede wszystkim obszar egipski, azjatycki oraz palestyński. Do miasta przybyli także mnisi egipscy. Prowadząc demonstracje na ulicach miasta, wzniesli niepokoje wśród ludności. Pierwszy sobór w Efezie przeszedł do historii jako zgromadzenie, na którym doszło do podziałów. Ogólnie rzecz ujmując, podczas soboru doszło do konfliktu pomiędzy Cyrylem w pełni popieranym przez Rzym a Nestoriuszem mającym ochronę cesarza³⁸. Ostatecznie z woli cesarza urzędnik cesarski odwołał z urzędu zarówno Nestoriusza, jak i Cyryla i rozwiązał sobór. Pierwszy sobór w Efezie nie wydał żadnego postanowienia, lecz jego bezpośrednim skutkiem był rozpad *communio* pomiędzy dwoma ogromnymi patriarchatami – Antiochią i Aleksandrią³⁹.

Drugi sobór efeski zwołał w 449 r. również Teodozjusz II. Jego przewodnictwo powierzył Dioskurowi, który był następcą Cyryla w Aleksandrii. Na obrady przybyło około 150 biskupów reprezentujących głównie Egipt, Palestynę i Azję. Na zgromadzeniu obecni byli również przedstawiciele Rzymu. Soborowi towarzyszyła podobnie jak przed osiemnastu laty atmosfera zastraszenia. Tym razem również do Efezu przybyli egipscy i syryjscy mnisi, aby wzmacniać napięcie i wzniesić niepokoje wśród ludu. Dioskur, chcąc osiągnąć zamierzone cele, użył przemocy i terroru. Poleciał otworzyć drzwi kościoła i nie protestował, kiedy do środka wtargnęli mnisi, żołnierze i wrzeszczący tłum, aby przemocą powalić sprzeciwiającą się mniejszość. To zgromadzenie zapewniło sobie nieśmiertelność w historii dzięki nazwie, jaką otrzymał od papieża Leona, który nazwał go „synodem zbójeckim”, ponieważ dowiedział się, że był on *latrocinium* zamiast *iudicium*⁴⁰. W konsekwencji Rzym ostro potępił efeskie orzeczenia.

³⁶ Bibliografia: A. d'Alès, *Le Dogme d'Éphèse*, Paris 1931; P.T. Camelot, *Éphèse*, s. 13–75 i 191–209, 257; L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, *Studia Patristica Mediolanensia* 1, Milano 1974, s. 201–98; Cz. Mazur, *Problematyka Soboru Efeskiego w publikacjach polskich*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, Niepokalanów 1997, s. 198–203; M. Starowieyski, *Sobór Efeski i sprawa Nestoriusza – problem źródeł*, *Meander* 50 (1995), s. 23–35; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I. Dzieje*, Tarnów 1994, s. 46–62.

³⁷ ACO 1, 3; 61–65.

³⁸ K. Schatz, *Sobory*, s. 51.

³⁹ *Ibidem*, s. 54.

Na soborze uchwalono także osiem kanonów. Pierwsze siedem dotyczyło aktualnych spraw doktrynalnych. Zaś ósmy dotyczył sporu o jurysdykcję nad Cyprzem. Tak więc sobór odrzucił nestorianizm. Oficjalnie zaś ustalił Boże macierzyństwo Maryi.

Idea zwołania kolejnego soboru ekumenicznego pojawiła się z chwilą objęcia tronu przez cesarza Marcjana. Czwarty wielki sobór zwołał Leon Wielki z woli cesarza. Życzeniem papieża Leona było, ażeby tym razem sobór obradował na terenie Italii, a nie na Wschodzie. Przeszkodą w realizacji tego zamierzenia była m.in. panująca sytuacja polityczna. Napaść Hunów na Galię oraz panowanie Wandalów w Afryce Północnej pokrzyżowały te plany⁴¹. W tej sytuacji zwołanie soboru na Zachodzie było niemożliwe.

Zatem Marcjan zwołał sobór do Chalcedonu (451) w Azji Mniejszej w pobliżu Bizancjum⁴². W pierwszej sesji zgromadzenia (8 października 451) uczestniczyło blisko 600 wschodnich biskupów i dwóch legatów papieskich. Chociaż sobór obfitował w dramatyczne momenty, do historii przeszedł jako najliczniejszy synod ekumeniczny starożytnego Kościoła. Celem soboru miało być m.in. rozprawienie się z herezją eutychan. Sobór potępił i zdjął z urzędu Dioskura i Eutychesa, zaś Flawiusza zrehabilitował. Na zgromadzeniu przyjęto formułę wiary, która przeszła do historii jako chalcedońskie wyznanie wiary oraz kilka innych ważnych dokumentów. Ponadto oprócz definicji chrystologicznej sobór w Chalcedonie wydał 28 kanonów prawnych. Większość z nich podejmowała kwestie wzajemnych więzi duchownych. Kościół zachodni zaakceptował niemal wszystkie decyzje dogmatyczne podjęte na tym soborze. Wyjątek stanowił kanon 28, który został odrzucony, gdyż godził w interesy Rzymu⁴³. Zachód sprzeciwił się przyznaniu Konstantynopolowi i jego patriarsze wyłącznego prawa wyświęcania metropolitów Pontu, Azji oraz Tracji. Powodem sprzeciwu Rzymu była rzekoma chęć ochrony interesów dawniejszych wschodnich patriarchatów. Tak więc na tym soborze potwierdzono dwie natury w jednej osobie Jezusa Chrystusa. Choć z punktu widzenia kościelno-politycznego zgromadzenie w Chalcedonie dało przewagę Konstantynopola nad Aleksandrią, to jednak, przywołując trzeci kanon soboru konstantynopolitańskiego, zgromadzenie przyznało pierwszeństwo biskupa Rzymu nad biskupem Konstantynopola. Ojcowie soborowi, wydając takie orzeczenie kierowali się zasadą obowiązującą w cesarstwie, zgodnie z którą Rzym jako pierwsze miasto Imperium zajmowało również pierwsze miejsce w Kościele, zaś Konstantyno-

⁴¹ Ibidem, s. 55.

⁴² Bibliografia: R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, London 1953; P.T. Camelot, *Éphèse*, s. 79–182 i 209–35; S.O. Horn, *Petrou*, s. 143–250.

⁴³ *Sobór Chalcedoński (451), Wprowadzenie*, s. 193; K. Schatz, *Sobory*, s. 60.

pol, będąc nowym Rzymem, zajmował drugie miejsce w cesarstwie, a tym samym jako drugi powinien być traktowany w Kościele⁴⁴. Paradoksalnie jednak konsekwentne przestrzeganie tej zasady mogło stać się zagrożeniem dla prymatu stolicy starożytnego świata, gdyż Konstantynopol, biorąc pod uwagę tylko pierwszeństwo polityczne miasta, stał się faktycznie pierwszym miastem w Cesarstwie, a pierwszeństwo w Kościele mogło być już tylko kwestią czasu. Ostatecznie sobór w Chalcedonie ustanowił *Pentarchię* pięciu patriarchatów: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima⁴⁵. Ponadto dzięki recepcji tego soboru osiągnięto nowy stopień rozwoju idei soborowej. Uznano, że cztery dotąd obowiązujące ekumeniczne sobory należy uznać za równorzędne i wzajemnie ze sobą zgodne⁴⁶. Sobory uznane za ekumeniczne jasno oddzielono od synodów mniejszej rangi. Stały się mocnym punktem odniesienia dla teologii, gdyż ustalono na nich podstawy prawdziwej wiary. Inicjatywa próby formalnego spisania obowiązującej pisemnej tradycji, do której zaliczono księgi Starego i Nowego Testamentu, soborów ekumenicznych oraz uznanych ojców pojawiła się w rzymskim Kościele na początku VI w. Wszystko to zostało spisane na jednej liście. Ponadto papież Hormizdas umieścił na liście pomiędzy Niceą a Efezem nieuznawany do tej pory sobór, który obradował w Konstantynopolu. Taka decyzja przyniosła taki skutek, że inne odbyte dotąd zgromadzenia mogły pozostać w cieniu i pełnić drugorzędną rolę⁴⁷. Tym samym umniejszono także rangę synodów partykularnych, które wyłączono z listy. Wiek VI przyniósł także porównanie „czterech świętych synodów” z czterema Ewangeliami⁴⁸. Takiego sformułowania użył w 516 r. opat Teodor w Jerozolimie, który pozostał wierny soborowi chalcedońskiemu⁴⁹. Porównania tego użył także cesarz Justynian w 545 r. w noweli 132⁵⁰. Tak więc porównanie to miało wpływ na sobory, które odbywały się w przyszłości. Miarą czterech pierwszych soborów oceniano późniejsze zgromadzenia. Uznawano je za ważne i wiążące, gdyż były zgodne z pierwszymi czterema, a co za tym idzie, nie były z nimi sprzeczne. Ponadto ponumerowanie soborów miało znaczenie dla kolejnych zgromadzeń, gdyż wiązało je z wcześniejszymi soborami⁵¹. To m.in. ukształtowało świadomość, że cztery dotąd uznane sobory ekumeniczne stanowiły największy i nieomylny autorytet prawdziwej wiary. De-

⁴⁴ K. Schatz, *Sobory*, s. 60.

⁴⁵ Ibidem, s. 61.

⁴⁶ ACO 2, 5, 97, 6–13.

⁴⁷ PL 59, 170.

⁴⁸ K. Schatz, *Sobory*, s. 65.

⁴⁹ S.E. Schwartz, *Kyryllos von Scythopolis*, Leipzig 1939, s. 152.

⁵⁰ *Novellae*, w: R. Schöll, G. Kroll (red.), *Corpus Iuris Civilis*, t. 3, Berlin 1905.

⁵¹ V. Peri, *C'e un concilio ecumenico ottavo?*, AHC 8 (1976), s. 53–79.

czyną soboru anulowano decyzje „synodu zbójckiego”, który obradował w 449 r. w Efezie. Niestety, nie umiano jeszcze jednoznacznie określić, kiedy zgromadzenie należy uznać za „ekumeniczne” oraz jak odróżnić „prawdziwe” od „fałszywych”, gdyż w świadomości zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie został umocniony autorytet odbytych do tej pory czterech soborów⁵². Jednakże nie istniało żadne pewne kryterium, które by pozwoliło w przyszłości jednoznacznie stwierdzić, czy sobór należy uznać za „prawdziwy, czy też nie”⁵³.

Rozpad chrześcijańskiego świata na dwa stające się coraz bardziej sobie obce kręgi kulturowe powoli stawał się faktem. Już wcześniej Zachód po „wędrówce ludów” w V–VI w. nie należał do Cesarstwa Rzymskiego oraz do Kościoła cesarskiego, gdyż na ruinach dawnego rzymskiego Imperium zaczęły tworzyć się samodzielne królestwa germańskie, a co za tym idzie rodził się nowy typ zgromadzenia⁵⁴. Justynian (527–565) chciał przywrócić jedność cesarstwa, która miała zostać osiągnięta także pod względem religijnym. Cesarz próbował ustabilizować Imperium nie tylko na Wschodzie, ale dążył także do odwrócenia skutków „wędrówki ludów” z V w. na Zachodzie. Cesarz ponownie zdobył Afrykę Północną, unicestwił królestwo Wandalów, ponownie zdobył Italię i południe Hiszpanii⁵⁵. Zgodnie z ideą cesarza papież, będąc głową Kościoła i największym biskupem cesarstwa, powinien być podporządkowany cesarzowi. W takich okolicznościach piąty sobór powszechny zwołał Wigiliusz na polecenie Justyniana w 553 r. do Konstantynopola⁵⁶. Bez wątplenia sobór ten nie był praktycznie wybrany przez cesarza, gdyż opozycja nie istniała. Na obrady przybyło 166 ojców. Temu soborowi nie przypisuje się tej samej wartości, co pierwszym czterem soborom. Rozstrzygano na nim głównie problemy personalne⁵⁷. Na zgromadzeniu miano rozstrzygnąć m.in. długotrwały spór wokół trzech rozdziałów, spór toczył się wokół Teodora z Mopsuestii, Teodo-

⁵² K. Schatz, *Sobory*, s. 66.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Był to synod królewski. Miał on większy autorytet i rangę niż synod prowincjonalny, jednak mniejszy niż „ekumeniczny”. Synodom królewskim przewodniczył król. Samodzielni władcy germańscy przyjęli katolicyzm. Na terenie królestw germańskich zaczęły się tworzyć samodzielne „Kościoły krajowe”. Choć uznawały one Rzym za centrum *communio* i prawdziwej wiary, jednak żyły własnym życiem. K. Schatz, *Sobory*, s. 67–68.

⁵⁵ Ibidem, s. 71.

⁵⁶ Bibliografia: F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil*, Münster 1899, s. 77–98; R. Haacke, *Die Kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)*, w: A. Grillmeier, H. Bacht (red.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1953, s. 95–77, 141–77; F.X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II*, s. 13–130.

⁵⁷ Stanowisko papieża Pelagiusza I w: PL 69, 402 i niżej, 408–410; Pelagiusza II w: ACO 4, 2, 105–132; Grzegorza Wielkiego w: *Epistula* 3, 10; 4, 3–4, 37, 39; 9, 51, PL 77, 613, 671, 712, 714, 985.

reta z Cyru oraz Ibasą z Edessy⁵⁸. Przed soborem zastanawiano się czy mają zostać potępieni, gdyż są przesyceni nestorianizmem, czy zgodnie z linią piątego soboru ekumenicznego należy zaakceptować ich poglądy. Justynian był przeciwny tolerancji wobec Teodoretą i Ibasą. Przeciw trzem rozdziałom wydał dwa dekrety⁵⁹. Oba dekrety spotkały się ze sprzeciwem na Zachodzie. Tak więc Justynian postanowił zwołać sobór, aby rozstrzygnąć całą sprawę. Zgromadzenie rozpoczęło obrady 5 maja 553 r. pod przewodnictwem Eutychiusza, patriarchy Konstantynopola. Ostatecznie zebrani biskupi potępiłi trzy rozdziały, a ich autorów obłożono anatemą. Większość z nich stanowili biskupi ze Wschodu. Na soborze przyjęto 14 anatem. Teodora z Mopsuestii dotyczyło aż 12 z nich, 13 związana była z Teodoretą z Cyru, a 14 z Ibasą. Choć sobór został zaakceptowany przez papieża, nie został od razu uznany za ekumeniczny na Zachodzie. Sobór ten wyróżnia spośród innych to, że nie uchwalono na nim żadnych kanonów. Zgromadzenie to nie zdefiniowało żadnego znaczącego fundamentu wiary.

W krótkim podsumowaniu należy stwierdzić, że owe zgromadzenia duchownych, same przez się, nie miały siły prawodawczej ani mocy sądowej poza granicami diecezji uczestniczących w soborach biskupów. Miały jednak znaczący wyraz świadomości kościelnej oraz wielki wpływ i daleko sięgającą skuteczność. Dzięki ich wewnętrznej wartości i wysokim przymiotom osobistym tych, którzy je powoływali, zgromadzenia te cieszyły się szerokim uznaniem.

THE UNIVERSAL COUNCIL IN THE TIME OF THE LATE ROMAN EMPIRE (IV–VI C. P. C.)

(SUMMARY)

The purpose of the paper is the presentation of the mutual political-religious relations between civil and religious authority in the time of the late Roman Empire. The main problem are the universal councils in this context. The paper concentrates on the presentation of course, role, meaning and circumstances of the collecting of this councils. The article doesn't talk over the peculiar canons of the church law. The deeper analysis concerns to this council which took place from IV. to VI. Century: Nice (325), Constantinople I (381), Ephesus (431), Chalcedon (451) and Constantinople II (553). In IV–VI centuries, when the emperors gave the acts protecting the state before the different dangers, the church did the same. The analysis of the documents presents some similarities between state and church. We can assert, that this assemblies doesn't have the legislative and judicial power beyond the border of the dioceses of the participating bishops. They were the expression of the church consciousness. Thanks to the intrinsic value and the high level of the features of their participants, the councils have the great recognition. The consequence of this recognition was the lesser or more universal power of the law.

⁵⁷ *Sobór Konstantynopolitański II (553), Wprowadzenie*, s. 261.

⁵⁸ K. Schatz, *Sobory*, s. 71–76.

DIE UNIVERSALEN KONZILIEN IN DER ZEIT DES SPÄTEN RÖMISCHEN KAISERREICHES (IV–VI JHD)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das Ziel dieses Aufsatzes ist die Vorstellung der gegenseitigen Relationen zwischen Staats- und Kirchenmacht in der Zeit des späten römischen Kaiserreiches. Das Hauptproblem ist vor allem die Sache der universalen Konzilien in diesem Kontext. Der Aufsatz betrifft Verlauf, Rolle, Bedeutung und Umstände dieser Versammlungen. Dieser Artikel bespricht nicht genau die angenommenen Grundsätze. Der Verfasser analysiert nur diese Konzilien, die vom IV. bis VI. Jahrhundert stattfanden: Nicäa (325), Konstantinopel I (381), Ephesos (431), Chalcedon (451) und Konstantinopel II (553). In IV–VI Jahrhundert, wenn die Kaiser die vor der Staatsgefahren schützenden Gesetze unterschrieben, die Kirche machte dasselbe. Die Tätigkeit des Staates und der Kirche war sehr ähnlich, wie die Dokumente zeigen. Diese Versammlungen hatten weder gesetzgebende noch Justizmacht hinter den Grenzen der Bistümer der teilnehmenden Bischöfe. Sie waren der Ausdruck der Kirchenbewusstheit. Dank ihres inneren Wertes und der Eigenschaften der Teilnehmer, die Versammlungen haben eine grosse Anerkennung. Die Folge war die kleinere oder grössere Verpflichtungsmacht des Rechtes.

Olga Cyrek
Wydział Socjologiczno-Historyczny
Uniwersytet Rzeszowski

Wczesny monastycyzm w relacji do władzy biskupiej i papieskiej

Słowa kluczowe: monastycyzm, średniowiecze, historia Kościoła, duchowość, życie wspólnotowe.

Key words: Monasticism, Middle Ages, Church History, Spirituality, Community Life.

Schlüsselworte: Mönchtum, das Mittelalter, Kirchengeschichte, Spiritualität, Gemeinschaftsleben.

Zarówno pierwsi anachoreci prowadzący samotniczy tryb życia, jak i cenobici zgrupowani w większych wspólnotach mniszych wchodzili w relacje z okolicznymi biskupami jako reprezentantami wysokiej hierarchii kościelnej, a ich wzajemne kontakty różnie się układały. Istotna była również sprawa ustosunkowania się mnichów do zwierzchnictwa papieża rezydującego w Stolicy Apostolskiej. Kwestia ta musiała być ściślej ustalona, zwłaszcza od czasu, kiedy pojedynczy eremici zaczęli tworzyć coraz bardziej zorganizowane struktury cenobityczne, co widoczne już było od IV w. Na podstawie licznych źródeł epistolarnych możemy dowiedzieć się, w jaki sposób relacje te przebiegały. Jednak w miarę upływu czasu ważne stało się też ustalenie ogólnych praw regulujących relacje między ośrodkami cenobitycznymi a hierarchią kościelną. Chociaż na początku nie istniały takie regulacje prawne, to z czasem zaczęto je umieszczać w regułach monastycznych, a szczególnie tych najbardziej popularnych, jak znana w Galii reguła św. Cezarego z Arles (zm. 543)¹ czy italska Reguła św. Benedykta z Nursji (zm. 548)².

¹ Wydania reguły św. Cezarego: *Regula ad monachos*, w: G. Morin, *S. Caesarii ep. Arelatensis Opera Omnia*, II, Maredsous 1942, s. 101–129; w artykule cyt. za: PL 67, 1099–1104; opracowania: C. Lambot, *Césaire d'Arles (Règles de Saint)*, w: R. Naz (red.), *Dictionnaire du droit canonique*, t. 3, Paris 1942, s. 260–278.

² Najnowsze wydania krytyczne Reguły św. Benedykta to: R. Hanslik, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 75*, Wien 1977; A. de Vogüé, J. Neufville, *Sources Chrétiennes 181–186*, Paris

1. Monastycyzm a władza biskupia

1.1. Stosunek anachoretów i mnichów wschodnich do hierarchii kościelnej

Już sam teren pustyni egipskiej, gdzie żyło wielu pustelników-eremitów prowadzących monastyczną egzystencję, pozostawał pod wpływem oddziaływania różnych biskupów. Zazwyczaj anachoreci unikali ich towarzystwa, wręcz nawet uciekali przed ich oblicza. Przykładowo asceta Ewagriusz Pontyjski (zm. 399) uciekł przed arcybiskupem Teofilem, gdyż ten hierarcha kościelny pragnął go wyświęcić na biskupa Thmuis³. Ewagriusz chociaż odmawiał przyjęcia tej godności, to jednak osobiście pozostawał w dobrych relacjach z biskupami, a jego uczniami byli tacy ludzie jak Palladiusz, późniejszy biskup Helenopolis, a także Heraklejdes, biskup Efezu⁴.

Jeden z najbardziej znanych ascetów – św. Antoni (zm. 356) przedstawiony przez św. Atanazego jawił się jako człowiek pokorny skłaniający głowę przed biskupami i wszystkimi kapłanami. Według autora *Żywotu św. Antoniego* pustelnik sam wielokrotnie pouczał diakonów, mimo to nigdy nie wywyższał się ponad osobę konsekrowaną. Zawsze wyraźnie wskazywał na jej pierwszeństwo, właśnie ze względu na posiadane przez nią święcenia i nigdy nie uprzedzał kapłana w recytowaniu modlitwy⁵.

Źródła z tych czasów raczej podkreślały respekt okazywany hierarchom przez pobożnych ascetów, a konflikty z dostojnikami kościelnymi prawdopodobnie nie przybierały aż tak bardzo na sile⁶.

Św. Pachomiusz (zm. 346), zakładając liczne klasztory, nie pytał o zdanie hierarchów kościelnych i sam decydował o fundacji, ale też nie sprzeciwiał się woli biskupów i zawsze starał się zachować z nimi pokojowe stosunki.

1971–1972; w artykule cyt. za: PL 66, 215–932; komentarze: A. de Vogüé, Paris 1977 (komentarz duchowy, VII tom wydania Reguły Benedykta w: Sch); W. Tuniki, *Vison of Peace*, New York 1963.

³ O życiu Ewagriusza (*Vita Evagrii*) 17, tłum. L. Nieścior, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, seria: Źródła monastyczne 18 (dalej: ŹrMon), s. 96; na temat danych biograficznych Ewagriusza z Pontu zob. R.R.P. Ceillier, *Evagre du Pont, archidiaque de Constantinople et abbe dans le desert des Cellules*, w: *Histoire Generale des Auteurs sacres et ecclesiastique*, Paris 1860, s. 110–119.

⁴ Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła VIII*, 6, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 533: „[...] Na biskupa zaś Kościoła efeskiego [...] wyświęcił Heraklejdesa, duchownego rodem z Cypru. Heraklejdes należał do diakonów, którzy podlegali władzy biskupiej Jana, i był jednym z mnichów ze Scetis, uczniem mnicha Ewagriusza [...]”.

⁵ *Żywot św. Antoniego* 67, tłum. E. Dąbrowska, w: *Święty Antoni. Żywot. Pisma ascetyczne*, ŹrMon 35, s. 132: „[...] niezwykle czcił porządek Kościoła i każdego duchownego uważał za większego od siebie. Nie wstydził się skłaniać głowy przed biskupami i kapłanami. Gdy jakiś diakon przychodził do niego po pomoc, pouczał go o tym, co pożyteczne, ale ustępował przed nim w modlitwie i nie wstydził się sam uczyć [...]”.

⁶ E. Wipszycka, *Wstęp*, do: *Żywot św. Antoniego*, ŹrMon 35, s. 58.

Zazwyczaj przed soborem chalcedońskim (451), każdy, kto chciał założyć klasztor, nie musiał liczyć się ze zgodą lokalnej hierarchii kościelnej. Niemniej jednak mnisi pachomiańscy uznawali zwierzchność oficjalnej hierarchii i ze szczególnym szacunkiem odnosili się do arcybiskupa Aleksandrii⁷.

1.2. Kontakty Bazylego Wielkiego z hierarchią kościelną

W środowisku kapadockim w Azji Mniejszej na kształt cenobityzmu wpłynął aktywny propagator wspólnotowego życia – św. Bazyli Wielki (zm. 379), który od samego początku swej drogi chrześcijańskiej wykazał niezwykle szacunek w stosunku do oficjalnych przedstawicieli Kościoła. Nieustannie balansował na granicy dwóch światów, stykał się zarówno z mnichami oddającymi się całkowicie kontemplacji Boga oraz z osobami czynnie działającymi w ramach struktur kościelnych jako kapłani i biskupi. Sam współpracował z biskupem Cezarei Dianiosem, okazywał w stosunku do niego respekt i nazywał błogosławionym⁸. W 360 r. Bazyli zabrał głos w teologicznej dyskusji związanej z okolicznością zwołania synodu w Konstantynopolu. Niejednokrotnie nie mógł on zrozumieć niektórych wpływowych duchownych ze względu na podejmowane przez nich połowiczne środki w kwestiach wiary i ostatecznie również zawiódł się na Dianiosie. Bazyli, wrażliwy na punkcie ortodoksji (trzymał się wyznania nicejskiego), bardzo cierpiał z powodu chwiejnej postawy biskupa Cezarei wykazującego dwuznaczne poglądy dotyczące arianizmu⁹.

Św. Bazyli utrzymywał kontakty z innymi biskupami i nie chciał wchodzić w nimi zatargi, mimo że widział, jakie popełniali błędy. W liście do Bosporiososa, biskupa Kolonei w Kapadocji, tłumaczył się, że nigdy nie rzucił klątwy na Dianiosa, biskupa Cezarei. Oczywiście równocześnie nie ukrywał on swego niezadowolenia z jego ustępliwości przy zatwierdzeniu wyznania antynicejskiego¹⁰. Bazyli dbał też o dobre obyczaje podległych sobie

⁷ V. Desprez, *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeckiego* (431), t. 1, tłum. J. Dembska, *ŻrMon* 21, s. 346; sobór w Chalcedonie (451) uzależnił mnichów oraz zakładanie klasztorów od decyzji lokalnego biskupa, zob. *Sobór Chalcedoński (451)*, kan. 4, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 228: „De honore monachorum, et utnullis se actibus vel ecclesiasticis vel saecularibus misceant, nec alienum serum Prater constentiam domini sui recipiant [...]”.

⁸ Bazyli Wielki, *List* 51,1, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 92.

⁹ *Ibidem*, 51, 2, s. 92–93.

¹⁰ *Ibidem*: „Pod koniec wszakże jego życia (nie będę bowiem ukrywał prawdy), wraz z wieloma innymi żyjącymi w mej ojczyźnie w bojaźni Bożej, doznałem z jego powodu smutku nie do ukojenia, bo złożył swój podpis pod wyznaniem wiary, które przez Jerzego przyniesione zostało z Konstantynopola. Potem, jako że uczynił to z łagodności usposobienia i przez ustępliwość, w swym ojcowskim sercu przystał na to, by zadowolić wszystkich, kiedy to złożony już był chorobą, która położyła kres jego życiu [...]”.

biskupów i ze zgorzeniem wypowiadał się o pojawiających się przypadkach symonii¹¹.

Mimo przykrych doświadczeń nie zmienił on swego stosunku do przedstawicieli hierarchii kościelnej¹². Nawet wcześniej, gdy sam jeszcze podlegał władzy biskupiej, a wielu ludzi gotowych było pójść za nim, nigdy nie wystąpił przeciwko zwierzchnikom kościelnym¹³.

Następcą Dianiosa na stanowisku biskupa Cezarei Kapadockiej został Euzebiusz, ale Bazyli widocznie nie zawsze się z nim zgadzał i dopuścił do pewnych starć. Niemniej jednak rozsądek wziął u niego górę, gdyż starał się unikać ostrych zatargów.

Bazyli okazał się zdolnym administratorem i wykazywał wiele innych praktycznych umiejętności, dlatego też w 370 r. po śmierci Euzebiusza uzyskał godność biskupa Cezarei¹⁴. Umiejętnie zarządzał on wszystkimi sprawami dotyczącymi jego diecezji. Jednak do końca życia podziwiał mnichów i sam był przez nich poważany. W ich świadomości pozostał zawsze duchowym mistrzem, chociaż nigdy nie dawał po sobie poznać swojej wysokiej godności i zawsze dbał o rozwój duchowy cenobitów. Jako biskup troszczył się o podległych sobie mnichów, odciągał ich stanowczo od herezji i dbał o zachowanie nieskażonej wiary¹⁵. Nie izolował ich od życia społecznego, a wręcz przeciwnie, zaangażował do pracy w stworzonym przez siebie miasteczku biskupim – Bazyliadzie. Tam organizował szeroką pomoc dla trędowatych i bezdomnych¹⁶.

1.3. Związki Augustyna z Hippony z lokalnymi biskupami

Działający na terenie północnej Afryki św. Augustyn (zm. 430), zanim zaczął organizować klasztorny sposób życia według własnych koncepcji¹⁷, pozostawał pod wpływem biskupa św. Ambrożego z Mediolanu, który w Italii zakładał klasztory¹⁸. Jak można wnościć, na tym terenie relacje między ceno-

¹¹ Ibidem, 53,1, s. 94: „[...] Powiadają, że niektórzy z was pobierają opłaty od tych, na których nakładają ręce, a robią to potajemnie, powołując się na zgodność tych praktyk z bogobojnością. A to rzecz jeszcze gorsza! [...]”.

¹² J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻrMon 5, s. 92n.

¹³ Por. Grzegorz z Nazjanzu św., *Mowa* 43, 28, w: S. Kazikowski (red.), *Święty Grzegorz z Nazjanzu, Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 493.

¹⁴ Por. W. Krzyżaniak, *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, s. 9.

¹⁵ Bazyli Wielki, *List* 226,4, s. 266: „[...] Uchowajcie też szczerą miłość dla nas, ustrzeżcie nieskażoną wiarę Ojców, a u Pana zasłużycie sobie na uznanie jako miłujący prawdę”.

¹⁶ W. Krzyżaniak, *Wstęp*, s. 10.

¹⁷ Zob. C.W. Brockwell, *Augustine's Ideal of Monastic Community. Paradigm for hist Doctrine of the Church*, AugSt 8 (1977), s. 91–109.

¹⁸ Por. A. Trapč, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mityk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 75–77.

bitami a hierarchią kościelną należały do dość silnych. Augustyn, przebywając w Hipponie, nieustannie dbał o sprawy swojego klasztoru, ale od 391 r. stało się to dla niego o wiele trudniejsze w związku z przyjęciem święceń. Został on na siłę pochwycyony i wyświęcony na kapłana, chociaż nie ukrywał, że jego zamiarem było nadal prowadzenie życia mniszego. Jako mnich-kapłan korzystał z pomocy przychylnego mu biskupa Hippony, Waleriusza. Ten biskup jeszcze za życia wyznaczył Augustyna na swego następcę i ofiarował mu ogród, w którym Augustyn mógł zorganizować cenobium¹⁹. Wspierał go też w niezwykle trudnej pracy i utrzymywaniu dyscypliny w cenobium przeznaczonym dla ludzi świeckich. Augustyn z chęcią przyjmował do swojego klasztoru także kapłanów i kształcił ich na prawdziwych mnichów. Według niego prawdziwą pokorę zdobywać mógł każdy bez względu na zajmowane stanowisko kościelne. Oczywiście Augustyn zdawał sobie sprawę z problemów wynikających z dzierżenia takich wysokich funkcji, aż w końcu i jemu święcenia zaczęły przeszkadzać w pracy wymagającej intensywnego wewnętrznego skupienia. Nie uciekał on jednak przed swymi obowiązkami i nie uniknął starcia z wiernymi. W końcu przystał na wolę wielu otaczających go osób widzących w nim duszpasterza i ostatecznie przyjął święcenia biskupie w 395 r., stając się godnym następcą Waleriusza²⁰. Uczynił to z nieukrywanym smutkiem i odczuwał głęboki żal, opuszczając swoją dotychczasową wspólnotę, do której już przywyknął. Jednak jako biskup nie zaprzestał swojej działalności na rzecz rozwoju monastycyzmu, a wręcz przeciwnie, w tym właśnie okresie miał o wiele większe możliwości i dysponował lepszymi środkami przeznaczonymi na ten cel. Mógł więc zorganizować w o wiele doskonalszy sposób cenobium przeznaczone specjalnie dla duchownych. Było to swoiste seminarium, w którym kapłani mogli swobodnie pełnić swoje funkcje bez konieczności rozpraszania się związanego z nawałem spraw. Duchowni nie pozostawali rozbici wewnątrznie i nie musieli wybierać między różnymi sprzecznymi ze sobą obowiązkami. Biskup Hippony zataił w sposób rzeczywisty różnicę między mnichami a kapłanami, tworząc monaster dla kleryków w latach 395–430. Według niego duchowny mógł po odpowiednim przygotowaniu stać się naprawdę

¹⁹ Augustinus, *Sermo* 355, 1, PL 39, 1569–1570; Augustyn św., *Kazanie* 355, I, tłum. P. Nehring, *ŹrMon* 27, s. 423: „Zostałem tu pochwycyony i wyświęcony na kapłana, a przez ten stopień doszedłem do biskupstwa. Nie przyniosłem tu niczego, przybyłem do tego Kościoła tylko z tymi szatami, w jakie wówczas byłem odziany. A ponieważ moim celem było życie w klasztorze razem z braćmi, świętej pamięci starzec Waleriusz, poznawszy mój zamiar i moją wolę, dał mi ów ogród, w którym teraz jest klasztor”.

²⁰ Por. Augustinus, *Sermo* 355, 1, PL 39, 1569; Augustyn św., *Kazanie* 355, I, 2, *ŹrMon* 27, s. 423; o wyborze Augustyna na biskupa Hippony por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 280–281; por. G. Bardy, *Św. Augustyn. Człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobylańska, Warszawa 1955, s. 187–189.

dobrym cenobitą, jeśli rzeczywiście miał silną wolę²¹. Sam Augustyn używał terminu *monasterium clericorum*, gdy zwracał się do swoich wiernych²².

Św. Augustyn cieszył się tak dużym poważaniem, że nawet sam tworzył mowy dla biskupów, a jego oddziaływanie było bardzo szerokie. Gdy został biskupem, utrzymywał dobre relacje z innymi hierarchami afrykańskiego Kościoła, najczęściej jednak kontaktował się z Aureliuszem z Kartaginy, któremu sam podlegał. Ten zaś wielokrotnie radził się Augustyna i nawet przystawał na to, by biskup Hippony wygłaszał okazyjnie kazania w kościołach podlegających jego władzy. Również uczniowie i przyjaciele Augustyna zostawali potem biskupami, np. Ewodiusz w Uzalis czy Alipiusz w Tagaście²³.

Życie monastyczne wbrew utrwalonym stereotypom stwarzało szerokie możliwości działania. Mnisi radykalnie przestrzegali wezwań ewangelicznych, stawali się wzorem do naśladowania i przez to jeszcze bardziej wybijali się spośród masy laików. Spośród grona doświadczonych ascetów nieraz wybierani byli później prezbiterzy, a nawet biskupi. Niezwykła świętość i moralność ascetów powodowały coraz większą ich sławę i gdy brakowało kandydatów na biskupa, okoliczni mieszkańcy od razu chcieli, aby ich pasterzem był pobożny mnich, który wszelako niechętnie przyjmował te godności. Niemniej jednak taki właśnie biskup – wywodzący się ze środowiska mniszego – cechował się niezachwianą moralnością, czego liczne przykłady można znaleźć w historii.

1.4. Monastycyzm galijski w relacji do władzy biskupiej

Na terenie Galii początki monastycyzmu związane były w latach sześćdziesiątych IV w. z osobą św. Marcina z Tours (zm. 397). Początkowo działał on jako prosty mnich, zakładając wspólnotę w Locogiacum (Ligugé). Potem już jako biskup Tours miał o wiele większe możliwości działania, zorganizował ośrodek Marmoutiersi, umiał pogodzić funkcję kapłana z działalnością organizacyjną²⁴.

Jan Kasjan (zm. 435) – galijski mnich²⁵, wielokrotnie utrzymywał kontakty zarówno bezpośrednie, jak i listowne z biskupami, chcąc ich nakłonić do podjęcia różnych działań. Nawet zadedykował niektóre ze swoich *Rozmów*

²¹ M. Starowieyski, *Wprowadzenie*, do: *Reguła św. Augustyna*, PSP, t. 26, Warszawa 1980, s. 74–75; por. J. Śrutwa, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, s. 31–33.

²² Por. Augustinus, *Sermo* 355 I, 2, PL 39, 1569; Augustyn św., *Kazanie* 355, I, 2, *ŻrMon* 27, s. 424: „[...] Dlatego chciałem mieć ze sobą także w owym domu biskupim klasztor duchownych”.

²³ G. Bardy, *Św. Augustyn*, s. 209–210.

²⁴ Sulpici Severi, *De vita beati Martini* X, PL 20, 166; tłum. P.J. Nowak, w: Sulpicjusz Sewer, *Żywot św. Marcina* 10, *ŻrMon* 8, s. 65.

²⁵ Na temat Kasjana zob. C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, *ŻrMon* 34, s. 40–46.

m.in. biskupowi Frejus, Leoncjuszowi (400–432/433)²⁶. Sam Leoncjusz jako biskup oddział na rozwój monastycyzmu i silnie angażował się w organizację życia mniszego na wyspie Leryn, z którą był związany. Jako biskup mógł udzielać święceń kapłańskich i upatrywał sobie wśród grona pobożnych mniichów osoby zdolne do przyjęcia święceń kapłańskich. Kasjan szanował Leoncjusza, tak jak i wielu innych ascetów pełniących potem zaszczytne funkcje w Kościele. Utrzymywał też kontakty z Kastorem, biskupem Julia Apta koło Marsylii i według relacji Kasjana Kastor zwrócił się do niego o pomoc przy organizacji nowego ośrodka cenobitycznego. Ten też biskup polecił Kasjanowi spisać *Rozmowy* dotyczące eremitów z pustyni Sketis²⁷.

Galia wydała również znakomitego duszpasterza w osobie św. Cezarego z Arles (zm. 543). To właśnie w Arles pełnił on misję pasterską jako biskup od 503 r.²⁸ Równocześnie był opatem w pobliskim klasztorze. Znaczenie biskupstwa w Arles ogromnie wzrosło, zwłaszcza jeśli chodziło o oddziaływanie na inne ośrodki na obszarze Galii²⁹. Warto tutaj dodać, że hierarchowie kościelni Galii pozostawali w kręgu oddziaływania monastycznego ośrodka z wyspy Leryn. Klasztor ten przygotowywał do formacji duchowej nie tylko samych eremitów, ale również wielu przyszłych biskupów Arles. Wszak bycie mniichem nie stało w sprzeczności z możliwością dźwierzania wyższego stanowiska, a niektórzy święci mężowie, tacy jak św. Honorat (zm. 430) i św. Hilary (zm. 449) umieli pogodzić różne obowiązki³⁰.

Cezary z Arles prowadził niezwykle pobożne życie jako mniich do tego stopnia, że zwrócił na siebie uwagę biskupa Arles – Eoniusza, który uznał go za osobę nadającą się na stanowisko opata w klasztorze na przedmieściach Arles. Biskup nakłonił też innych duchownych do wyboru świątobliwego opata na swego następcę³¹.

Cezary stał się godnym swego stanowiska i okazywał wielki szacunek w stosunku do hierarchów kościelnych. Sam w 503 r. zasiadł na stanowisku biskupa, aczkolwiek zrobił to niechętnie i z żalem. Na zewnątrz postrzegany jako biskup, zaś w duszy czuł się nadal pokornym mniichem i nie zaprzestał intensywnie działać na rzecz rozwoju ruchu monastycznego, szczególnie

²⁶ Joannis Cassiani, *Collationes, Praefatio*, PL 49, 479; tłum. A. Nocoń, w: Jan Kasjan, *Przedmowa do części I (Rozmowy I–X)* 2, *ŻrMon* 28, s. 62.

²⁷ Joannis Cassiani, *Collationes, Praefatio*, PL 49, 477; Jan Kasjan, *Przedmowa do części I (Rozmowy I–X)* 2, s. 62.

²⁸ Por. P. Wygralak, *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, w: Cezary z Arles, *Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, tłum. A. Strzelecka, POK 29, Poznań 2004, s. 8.

²⁹ A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, OŻ 17, s. 12.

³⁰ J. Piłat, *Wstęp*, w: *Wczesne reguły monastyczne*, *ŻrMon* 3, s. 13.

³¹ A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, s. 22.

w sferze organizacyjnej. Ubogacał organizację monastyczną, ale też na podstawie zasad cenobiatyzmu przeprowadził reformę w episkopium. Z myślą o swojej siostrze zajmował się organizacją żeńskiej wspólnoty i opracował dla niej szczegółową regułę zaakceptowaną również przez lokalnych biskupów. Dokonał też egzempcji żeńskiego cenobium, tzn. wyłączył go spod jurysdykcji miejscowego biskupa i w ten sposób zabezpieczył zgromadzenie przed zbyt wygórowanymi roszczeniami ze strony biskupów³².

Cezary dbał o zachowanie nienaruszonej sławy tego cenobium i zabronił ludziom z zewnątrz wchodzenia do najbardziej wewnętrznej części klasztoru, a wyjątki czynił tylko dla biskupów i kapłanów³³, którym pozwolił nawet wchodzić do oratorium, by modlili się wraz z mniszkami³⁴. Oczywiście Cezary krytykował zbytne spoufalanie się mniszek z biskupem danej diecezji i zakazał im nawet sporządzania potraw dla niego oraz dla innych okolicznych biskupów³⁵. Przecież zbytńia poufałość ksieni z biskupem w końcu po pewnym czasie mogła doprowadzić do poddania klasztoru pod jego zwierzchnictwo. Już wcześniej cała wspólnota mogła spostrzec u ksieni skłonność do zawiązywania komitywy z biskupem. Kiedy przełożona wykorzystywała pokrewieństwo z osobą stojącą na wysokim stanowisku kościelnym, wówczas inne siostry miały prawo reagowania na jej postępowanie. Od tej pory zgodnie z klasztorńą zasadą niezależności całego cenobium żaden biskup nie miał prawa ingerowania w ich wewnętrzne sprawy³⁶.

Sam św. Cezary musiał pogodzić funkcję biskupią z koniecznością przestrzegania ascezy monastycznej. Wszystkim biskupom polecał dobre sprawowanie posługi pasterskiej polegającej na upominaniu wiernych i nauczaniu Słowa Bożego. Był on tak przyzwyczajony do życia ascetycznego, że radził biskupom przynajmniej częściowe ograniczenie wypełniania świeckich obowiązków³⁷.

³² M. Starowieyski, *Wprowadzenie*, do: Cezary z Arles św., *Reguła dla mniszek*, PSP, t. 26, s. 108–109.

³³ S. Caesarii, *Regula ad virgines* XXXIII, PL 67, 1114: „Ante omnia propter custodiendam famam vestram nullus virorum in secreta parte in monasterio et in oratoriis introerat exseptis episcopis provisoro et presbytero, diacono, subdiacono, et uno vel duobus lectoribus quos et aetas et vita commendat, qui aliquoties missas facere debeant. [...]”; tłum. Cezary z Arles św., *Reguła dla mniszek* XXXIII, PSP, t. 26, s. 130.

³⁴ S. Caesarii, *Regula ad virgines* XXXV, PL 67, 1114: „[...] Episcopi abbates, vel reliqui religiosi quos magna vita, commendat, si petierint debent ad orationem In oratorium introire. [...]”; PSP, t. 26, s. 131.

³⁵ S. Caesarii, *Regula ad virgines* XXXVI, PL 67, 1114; PSP, t. 26, s. 131; S. Caesarii, *Recapitulatio* V, PL 67, 1118; Cezary z Arles św., *Recapitulacja* V do: *Reguła dla mniszek*, PSP, t. 26, s. 134.

³⁶ S. Caesarii, *Recapitulatio* XIV, PL 67, 1119; Cezary z Arles św., *Recapitulacja* XIV do: *Reguła dla mniszek*, PSP, t. 26, s. 136–137.

³⁷ Cezary z Arles św., *Kazanie* 1, 4, tłum. S. Ryznar, PSP, t. 52, s. 19: „Dlatego to przypominam, ponieważ musimy się obawiać, aby ktoreś z naszych dzieci, stanąwszy w dniu sądu nie oskarżyło nas

Jako metropolita nie wikłał się tak bardzo w kwestie przyziemne, bowiem był świadomy, że wyświęcony został dla spraw duchowych. Nie skupiał się na administrowaniu majątkiem biskupim, a uprawa roli czy budowa obiektów mieszkalnych nie pochłaniały go bez reszty. Często przekazywał te zadania ludziom świeckim czy też klerykom znajdującym się na zarządzaniu. Lękał się niezdrowych powiązań z zewnętrznym światem, w nich bowiem widział przeszkodę dla pełnego osiągnięcia szczęścia³⁸. Aktywnie działał na innych polach: korespondował z biskupami, przekazywał informacje hierachom o synodach i sprawach ważnych dla lokalnej społeczności³⁹.

1. 5. Monastycyzm italski w relacji do władzy biskupiej

Autor italskiej *Reguły Mistrza* (ok. 530 r.) zwracał uwagę na rolę biskupa w trakcie wyboru nowego opata; widocznie dopuszczał możliwość ingerencji z zewnątrz w wewnętrzne sprawy monasteru. To właśnie biskup wraz z innymi duchownymi wybierali na zwierzchnika cenobium męża pobożnego i zdanego do tej roli. Elekt po trzydziestu dniach próby składał specjalną przysięgę w obliczu biskupa i innych kapłanów. Widać więc, że to właśnie miejscowy hierarcha kościelny wraz z lokalnym klerem miał prawo wynoszenia kogoś na najwyższy urząd we wspólnocie klasztornej⁴⁰.

W klasztorze benedyktyńskim (reguła ok. 530 r.) opata wybierała sama wspólnota, jednak nie do niej należała ostateczna decyzja zatwierdzenia. Niejednokrotnie obradowała ona dość nieudolnie i wyznaczała na wysokie stanowisko człowieka niegodnego i zbyt pobłażającego w zakresie dyscypliny. Biskup danej diecezji od razu reagował na taką sytuację. Wraz z innymi opatami znajdującymi się w ramach jego diecezji nie dopuszczał nieodpowiedniej osoby do tak odpowiedzialnej godności, a następnie inicjował i organizował kolej-

o to, że nikt z nas ani nie powstrzymał ich od rzeczy niedozwolonych, ani nie pobudził swoim troskliwym upomnieniem do tego, co było dozwolone. [...] Przerazeni przed słowami: »Przeszkody świata uczyniły ich nieszczęśliwymi«, jeżeli nie możemy całkowicie oderwać się od zajęć i zobowiązań ziemskich, to przynajmniej ograniczajmy je na ile tylko możemy [...]».

³⁸ Ibidem, 1, 6, PSP, t. 52, s. 21: „Biskupi mają się zawsze zajmować taką właśnie kulturą duchową. Albowiem takich, którzy mogą uprawiać i kierować uprawą roli jest wielu, mało jest natomiast takich, którzy umieją zapewnić duszom pożywienie. Co więcej, z trudem znajdziemy innych poza kapłanami, którym, jak to udowodniłem, zostało specjalnie to właśnie dzieło przez Pana zlecone. Biskupi bowiem powinni czynić tylko to, co bez niego nie może być wykonane. Albowiem do uprawy roli, wznoszenia budowli, do doskonalenia, które jest potrzebne ziemi możemy znaleźć jeżeli prawdziwie chcemy szukać i świeckich młodych fachowców i kleryków zdanych do tych zajęć. My natomiast oddajmy się tym sprawom, dla których zostaliśmy wyświęceni [...]».

³⁹ Por. A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, s. 77.

⁴⁰ *Reguła Mistrza* XCIV, 1–11; *ŻrMon* 40, s. 367–368.

ny wybór⁴¹. Lokalny biskup miał widoczny wpływ na procedurę wyboru opata ponieważ dbał o zapewnienie dobrej organizacji w zarządzaniu klasztorem znajdującym się w obrębie jego diecezji.

W licznych klasztorach w czasach św. Benedykta biskup ustanawiał nawet przeorów klasztornych, ale procedura ta często była przyczyną wielu kłótni. Przeor z racji tego, że był ustanawiany przez tego samego biskupa co opat, pretendował do miana drugiego opata, równego mu pod względem władzy. Benedykt postanowił zaradzić tym problemom, wprowadzając odpowiednie przepisy do reguły. Opat miał odtąd sam obsadzać odpowiednie urzędy, w tym również przeora, bez pomocy zewnętrznych hierarchów⁴².

Reguła Benedykta wywyższała rolę opata, który oddzielony od zawrotań świata, w zaciszu swojego kompleksu mniszego nieustannie dbał o rozwój wewnętrzny każdego swojego podopiecznego, którego znał osobiście. Tego natomiast nie można było powiedzieć o przeciętnym biskupie działającym w zbyt licznej diecezji, bo przecież żaden biskup nie byłby w stanie mimo najszczerzej chęci zająć się indywidualnie każdym ze swoich wiernych⁴³.

1.6. Klasztory iroszkockie a władza biskupia

W irlandzkich wspólnotach klasztornych rola opata znacznie wzrosła. Iroszkocki przedsiębiorczy duszpasterz oddziaływał swoją charyzmatyczną osobowością nie tylko na okoliczną pobożną ludność, ale też na hierarchów ko-

⁴¹ *S. Benedicti, Regula* LXIV, PL 66, 880-881: „Quod si etiam omnis congregatio vitiiis suis – quod quidem absit – consentientem personam pari consilio elegerit, et vitia ipsa aliquatenus in notitia episcopi ad cuius dioecesim pertinet locus ipse vel ad abbates aut christianos vicinos claruerint, prohibeant pravorum praevalere consensum, sed domui Dei dignum constituent dispensatorem, scientes pro hoc se recepturos mercedem bonam, si illud caste et zelo Dei faciant, sicut e diverso peccatum si neglegant”, tłum. *Reguła św. Benedykta* LXIV, 3-6; *ŻrMon* 40, s. 491.

⁴² *S. Benedicti, Regula* LXV, PL 66, 891–892: „Saepius quidem contigit ut per ordinationem praepositi scandala gravia in monasteriis oriantur, dum sint aliqui maligno spiritu superbiae inflati et aestimantes se secundos esse abbates, assumentes sibi tyrannidem, scandala nutriunt et dissensiones in congregationes faciunt, et maxime in illis locis ubi ab eodem sacerdote vel ab eis abbatibus qui abbatem ordinant, ab ipsis etiam et praepositus ordinatur. Quod quam sit absurdum facile advertitur, quia ab ipso initio ordinationis materia ei datur superbiendi, dum ei suggeritur a cogitationibus suis exutum eum esse a potestate abbatis sui, quia ab ipsis es et tu ordinatus a quibus et abbas. Hinc suscitantur invidiae, rixae, detractioes, aemulationes, dissensiones, exordinationes, ut dum contraria sibi abbas praepositusque sentiunt, et ipsorum necesse est sub hanc dissensionem animas periclitari, et hi qui sub ipsis sunt, dum adulantur partibus, eunt in perditionem. Cuius periculi malum illos respicit in capite qui talius inordinationis se fecerunt auctores. Ideo nos vidimus expedire propter pacis caritatisque custodiam in abbatis pendere arbitrio ordinationem monasterii sui; et si potest fieri per decanos ordinetur, ut ante disposuimus, omnis utilitas monasterii, prout abbas disposuerit, ut, dum pluribus committitur, unus non superbiat. Quod si aut locus expetit aut congregatio petierit rationabiliter cum humilitate et abbas iudicaverit expedire, quemcumque elegerit abbas cum consilio fratrum timentium Deum ordinet ipse sibi praepositum”; *ŻrMon* 40, s. 494–495.

⁴³ Por. A. Jankowski, *Życie mnisze*, t. 2, seria: Z tradycji mniszej 7, s. 61–62.

ścielnych, w niektórych przypadkach dysponował większymi możliwościami niż sam biskup, stawał się centralną osobą nie tylko w okolicy, ale także rozciągał wpływy na dalekie terytoria, a w razie konieczności zamieniał się w skutecznego polityka. W zwyczajnych okolicznościach ojciec niewielkiej wspólnoty cenobitów oficjalnie nie pełnił roli biskupa, a nawet wielokrotnie nie miał święceń kapłańskich. Co prawda, tylko biskup miał prawo do wyświęcania na księży i wydawać by się mogło, że to on dzierżył najwyższą funkcję wśród lokalnego duchowieństwa. Mimo to wiele ważnych spraw pozostawało w gestii opata, czasami nawet nieformalnie. Natomiast najwyżsi hierarchowie kościoła podporządkowywali się ogólnie przyjętym procedurom. Takie specyficzne formy obecne w Irlandii nie były znane na terenach kontynentu europejskiego⁴⁴.

Już za czasów misji św. Patryka w Irlandii ze względu na specyficzne warunki i brak miast, nie było dogodnych warunków na wykształcenie się stałej siedziby dla biskupa. Sam Patryk po otrzymaniu święceń stał się właściwie pierwszym znanym w dziejach biskupem – misjonarzem, który gotowy był głosić Dobrą Nowinę nawet w najdalszych zakątkach ziemi⁴⁵. Piastował godność biskupa, jednak na początku nie miał jakiegokolwiek stałej siedziby, lecz nieustannie przenościł się z miejsca na miejsce. Określał siebie jako biskupa przybywającego z Hibernii⁴⁶, ale nie wymieniał jakiegokolwiek konkretnej miejscowości. Dopiero po upływie wielu lat zyskał na tyle duży autorytet, że pod koniec swojego życia to on mianował kolejnych biskupów na terenie Irlandii. Osobiście pełnił funkcję prymasa w swojej siedzibie biskupiej w Armagh założonej w 444 r.⁴⁷

Na początku struktury kościelne wydawały się jeszcze w tym czasie pozostawać pod silnym wpływem biskupa. Dopiero tzw. rewolucja monastyczna w Irlandii zapoczątkowana w II połowie VI w. zmieniała strukturę Kościoła z episkopalnej na monastyczną. W nowej sytuacji sławni i przedsiębiorczy opaci, tacy jak Finnian, Comgall czy św. Kolumban z Iony zaczęli odgrywać dzięki swojemu autorytetowi coraz większą rolę⁴⁸.

„Rewolucja monastyczna” sprawiła, że biskupstwa zaczęły podlegać ośrodkom klasztorным. Opat pretendował już wtedy do sprawowania coraz

⁴⁴ E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy. Św. Kolumban Młodszy – ewangelizacja Europy*, Lublin 1997, s. 38–39.

⁴⁵ Zob. T. Cahill, *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. A. Barańczak, Poznań 1999, s. 110–111.

⁴⁶ *S. Patricii ad Coroticum Epistola* 1, PL 53, 813; Patryk św., *List do Korotyka (Epistola ad Coroticum)* 1, w: A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I–IX*, Lublin 1991, s. 17.

⁴⁷ Por. K. Panuś, *Święty Patryk*, Kraków 2004, s. 65.

⁴⁸ E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy*, s. 38–39.

większej władzy, nie tylko jako zwierzchnik religijny. Starał się być on nie tylko godnym duszpasterzem, ale też zajmował się najdrobniejszymi kwestiami z życia codziennego, jednak do wszelkich posług liturgicznych i w sprawach wyświęcenia ludzi zatrudniał podległego sobie biskupa. Na mocy przepisów kościelnych, ustalonych w Rzymie, taka sytuacja nie mogłaby zaistnieć, natomiast biskupi w Irlandii zgodzili się na uszczuplenie zakresu swojej jurysdykcji, a nawet z chęcią służyli na potrzeby wspólnoty zakonnej⁴⁹.

Na obszarze odizolowanej wyspy zaistniały nowe możliwości, to tutaj ruch monastyczny w sposób swobodny zataczał coraz szersze kręgi, a żadne granice terytorialne ani nawet hierarchia kościelna nie stanowiły dla niego dość stanowczej przeszkody⁵⁰.

Św. Kolumban Młodszy (zm. 615), skupiający w sobie iroszkocką mentalność, działał na terenie Galii, ale nie zamierzał tworzyć od nowa struktury kościelnej, pomimo że wchodził czasami w zatargi z ówczesnym episkopatem, np. w kwestii świętowania Wielkanocy⁵¹. Co prawda, chciał unikać otwartego starcia z biskupami, jednak przy często pojawiających się zawyłych kwestiach dotyczących jurysdykcji, musiał od czasu do czasu wejść w konflikt z miejscową tradycją i prawem. Konflikty jeszcze bardziej przybrały na sile, gdyż Kolumban nie mógł znieść, że lokalni duchowni nie przestrzegali moralności chrześcijańskiej i często wikłali się w intrygi państwowe na dworach władców. Na domiar złego biskup w Burgundii pod wpływem zawistnej Brunhildy i jej oskarżeń negatywnie ustosunkował się do surowego mnicha⁵², a biskup Sofro-

⁴⁹ Ibidem, s. 39; 65; por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 30.

⁵⁰ J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 71–72.

⁵¹ E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy*, s. 119–120; Kolumban nie występował otwarcie przeciwko biskupom galijskim, ale równocześnie pisał listy do papieża Grzegorza I, do którego zwracał się w sprawie przestrzegania iroszkockiego zwyczaju świętowania Paschy. Na przykładach korespondencji można dostrzec szacunek, jakim darzył przedstawicieli hierarchii kościelnej w Galii; por. Kolumban św., *List III*, 2, w: Kolumban św., *Pisma. Jonasz z Bobbio, Żywot Kolumbana*, PSP, t. 60, Warszawa 1995, s. 89–90: „[...] Pragnę, abyś jedynie umocnił nas w tym, iż praktyka naszych ojców nie jest przeciwna wierze, byśmy za twoim przyzwoleniem mogli zachowywać w naszym pielgrzymowaniu obrządek Paschy, zgodnie z tym jak przejęliśmy go od naszych przodków. Wiadomo bowiem, że jesteśmy w naszej ojczyźnie [chodzi tutaj o podległość jurysdykcji hierarchii galijskiej], dopóki nie przyjmijemy jakichkolwiek zasad owych Galów, przebywając zaś w odosobnieniu i nie będąc dla nikogo uciążliwymi trwamy przy zasadach naszych przodków. W obronie owych zasad, jak już powiedziałem, będziemy stawać czy to przeciw Wam, Ojcowie, następcy apostołów, czy też przeciw owym naszym braciom mieszkającym w sąsiedztwie i naszym ojcom w Chrystusie [...]”.

⁵² Jonas Elnonensis Abbas, *Vita Sancti Columbani Abbatis* 33, PL 87, 1030; Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana I*, 19, PSP, t. 60, s. 206: „[...] [Brunhilda] Prosiła dostojników, dworzan i całą szlachtę, aby buntowali króla przeciwko mężowi Bożemu; nastawała również na biskupa, usiłując podać w wątpliwość pobożność Kolumbana, znisławiła zbiór reguł, które ten ustanowił dla swoich mnichów, aby je przestrzegali [...]”; por. E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy*, s. 124.

niesz z Nantes zażądał od Kolumbana jak najszybszego powrotu do Irlandii. Nie dość, że nie zaopatrzył on mnicha na drogę, to jeszcze świadomie dopuścił do głodówki iroszkockich pielgrzymów⁵³. Oczywiście nie wszyscy duchowni wykazywali wrogą postawę, a niektórzy nawet spieszyli z pomocą uciekinierom. Przykładowo Leupecharius – biskup z Tours przyjął deportowanego opata i wspomógł go materialnie⁵⁴. Nad głodującymi iroszkockimi mnichami zliłował się również moguncki biskup, dając im zaopatrzenie na drogę⁵⁵.

Pewne rozbieżności z lokalnym duchowieństwem wynikały z różnych obyczajów panujących w Galii oraz w Irlandii. Kolumban był przyzwyczajony do irlandzkiej struktury kościelnej opartej na przewadze władzy opata nad biskupią, a to było sprzeczne z kanonem obowiązującym na kontynencie. Na terenie frankijskim biskupi mieli pełnię władzy w swojej diecezji i to oni musieli wyrazić zgodę na fundację nowych cenobitów, a każdy opat został zobowiązany do przekazywania sprawozdania tzw. biskupowi miejsca. Biskup ten dokonywał również święceń w klasztorze z danej diecezji⁵⁶.

Tymczasem św. Kolumban, gdy fundował nowe ośrodki w Galii nie zwracał się bezpośrednio do lokalnych biskupów i być może jego cenobia od samego początku podlegały bezpośrednio jurysdykcji papieża. Biskupi galijscy zaniepokojeni tą sprawą zebrali się na synodzie w Chalon nad Saoną w Burgundii, ale Kolumban osobiście się tam nie stawił, jakby nie traktując duchownych jako równych sobie. Zresztą dostrzegał ich mierne wykształcenie teologiczne, a także sam miał inne podejście odnośnie do świętowania Paschy⁵⁷. Nie mógł również przystać na niektóre niegodne praktyki obecne na terenie Galii. Raziło go to, że wielu biskupów kupczyło kościelnymi stanowiskami, nie licząc się z moralnymi konsekwencjami⁵⁸. Trzeba jednak dodać, że Kolumban cieszył się

⁵³ Jonas Elnonensis Abbas, *Vita Sancti Columbani Abbatis* 47, PL 87, 1037–1038; Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana* I, 23, PSP, t. 60, s. 213.

⁵⁴ Jonas Elnonensis Abbas, *Vita Sancti Columbani Abbatis* 42, PL 87, 1035–36; Jonasz z Bobbio, *Żywot św. Kolumbana* I, 22, PSP, t. 60, s. 212: „Płynąc więc Loarą przybyli do miasta Tours [...] O brzasku dnia zaś zaprosił go na posiłek biskup tego miasta, Leuparius; mąż Boży udał się tam chętnie, aby dać odpocząć swoim, i spędził u wspomnianego biskupa cały ten dzień. [...] Tak to Leupecharius zaopatrzył męża Bożego we wszystkie niezbędne rzeczy, a następnie go pożegnał [...]”.

⁵⁵ Jonasz z Bobbio, *Żywot św. Kolumbana* I, 27, PSP, t. 60, s. 216: „[...] Zaraz też przyszedł do kościoła biskup tego miasta, a znalazłszy świętego Kolumbana, wypytał go kim jest. Ten wyznał, iż jest tutaj cudzoziemcem. Rzekł mu na to ów biskup: »Jeśli potrzebujesz żywności, chodź do mego domu i weź, ile ci trzeba« [...]”.

⁵⁶ E. Derdziuk, *Mnisi iroszkocky*, s. 126.

⁵⁷ Ibidem, s. 127; por. Kolumban św., *List* II, 7, PSP, t. 60, s. 86.

⁵⁸ Kolumban św., *List* I, 6, s. 82: „Poza tym pytam, co sądzisz o tych biskupach, których powołuje się na te stanowiska wbrew prawu, to znaczy przez przekupstwo; pisarz Gildas określił ich jako zarzę kupczą godnościami duchownymi. Czy należy łączyć się z nimi [w społeczności Kościoła]? wielu zaiste takich biskupów – a jest to sprawa bardzo poważna – przebywa, jak wiadomo, w naszej prowincji [...]”.

autorytetem wśród niektórych kapłanów i liczni biskupi spowiadali się przed nim ze swoich wstydlivych grzechów z czasów młodości⁵⁹. Dzięki temu stawał się on ich doradcą w sprawach duchowych. Iroszkocki opat – jak na owe czasy – proponował nowatorskie rozwiązanie różnych kwestii, np. aby biskupi podejmowali się gruntownej odnowy religijnej poprzez częste zwoływanie synodów kościelnych i zajmowanie się drażliwymi kwestiami⁶⁰. Św. Kolumban, mimo zadrażnień, pozostał lojalny w stosunku do episkopatu. Nie pojawił się przed gronem hierarchów kościelnych, ponieważ znał swój porywczy charakter, a nie chciał nikogo obrazić. Uznał za bezsensowne wdawanie się w słowne sprzeczki i przyjął postawę uległości wobec wyższej władzy⁶¹. Ostatecznie znalazł swoje miejsce w szeregu i wykazywał posłuszeństwo wobec osób stojących wyżej od niego, i nie niszczył zastanych tradycji kościelnych.

2. Relacje organizatorów życia monastycznego ze Stolicą Apostolską

Na przykładzie zgromadzonego materiału można stwierdzić, że stosunki między mnichami a biskupami były różnorodne i trudno je jednoznacznie ocenić, natomiast jeśli chodzi o relacje mnichów z władzą papieską, to były one zazwyczaj poprawne.

2.1. Kontakty św. Agustyna z papieżami

Św. Augustyn, będąc kapłanem a potem biskupem, nie odbył wizyty bezpośrednio u papieża w Rzymie. Nawiązał jednak kontakt z papieżem Syrycjuszem (384–399). Blisko związany był też z Bonifacjuszem, późniejszym papieżem, do którego miał wielki szacunek, o czym można wnioskować na podstawie

⁵⁹ Kolumban św., *List I*, 6, s. 82: „[...] Są bowiem tacy, którzy odkryli przede mną swój niepokój sumienia dotyczący tych spraw i chcieli w rozmowie ze mną, niegodnym, zyskać pewność, czy mogą bezpiecznie być biskupami po tym, co się zdarzyło, to znaczy po zakupieniu godności za pieniądze bądź też po dopuszczeniu się skrycie cudzołóstwa w okresie diakonatu – mam tu na myśli cudzołóstwo ze służbą? A to u naszych nauczycieli uchodzi za niemniejszy występki”.

⁶⁰ Kolumban zwracał się do wyższego duchowieństwa w sprawie kościelnych zjazdów; por. *List II*, 2, s. 83: „[...] Obyście czynili to częściej; chociaż nie zawsze w obliczu burzliwych sporów obecnych czasów macie czas dochować tego, by wedle prawa kościelnego czynić tak raz bądź dwa razy w roku; [uczynicie] to tym gorliwiej, jako że i tak nieczęsto ma to miejsce. [...]”; por. E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy*, s. 129.

⁶¹ Kolumban św., *List II*, 7, s. 86: „Nie ośmieliłem się wszakże pojawić przed Wami, abym przypadkiem swoją obecnością nie sprzeciwił się słowom Apostoła, który powiada: »Nie walcz słowami«, i w innym miejscu: »Może ktoś skłonny jest do sprzeczki, my jednak nie mamy takiego zwyczaju; ani my, ani Kościół Boży«”.

jego korespondencji. Najprawdopodobniej znał też Innocentego I (402–417) i Celestyna I (422–432)⁶².

Augustyn przyznawał nadrzędne miejsce biskupowi Rzymu w kwestiach doktrynalnych. Chciał nawet, by potępienie Pelagiusza zatwierdziła Stolica Apostolska i podkreślał autorytet następcy św. Piotra⁶³. Pragnął, by włączył się on w sprawę potępienia błędnych teorii⁶⁴. W 417 r., po uzyskaniu potwierdzenia ze strony Stolicy Apostolskiej odnośnie do postanowień afrykańskich synodów, wyrażał swe głębokie zadowolenie i uznał sporną kwestię za zakończoną. Odpowiedzi papieskie były dla niego ostatecznymi dokumentami zatwierdzającymi doktrynalne decyzje. Mógł wtedy powiedzieć: „Sprawa została zakończona: oby kiedyś zakończył się błąd!”⁶⁵.

2.2. Związki św. Cezarego z Arles ze Stolicą Apostolską

Cezary z Arles sam nigdy nie podważał władzy zwierzchniej Stolicy Apostolskiej i utrzymał na poprawnej stopie kontakty z kolejnymi papieżami. Wykorzystał tę sposobność, by zapewnić zorganizowanemu przez siebie żeńskiemu klasztorowi niezależność od lokalnej hierarchii. Zgromadzenie mniszek od tej pory miało prawo odwoływać się do wyższej instancji, czyli do papieża w sprawie swych wewnętrznych problemów, a Cezary z Arles zagwarantował to prawnie poprzez egzempcję klasztoru. Wszelkie apelacje ze strony mniszek kierowane były wprost do Rzymu z pominięciem innych hierarchów kościelnych⁶⁶.

Św. Cezary nie tylko jako skromny mnich, ale też jako biskup zawsze uznawał nad sobą zwierzchność najwyższej władzy w Kościele powszechnym. W Rzymie rozmawiał z papieżem Symmachem i podejmował ważne kwestie organizacyjne związane z życiem religijnym. Papież docenił jego zdolności w tym zakresie i uczynił go nawet wikariuszem apostolskim całej Galii. Biskup Arles pełnił od tej chwili funkcję metropolity i reprezentował osobę papieża na podlegającym sobie obszarze⁶⁷. Utrzymywał z papieżem stały listowny kontakt, dzięki któremu wpływał na najważniejsze kwestie kościelne. Jego kore-

⁶² Por. J. Śrutwa, *Kontakty św. Augustyna z papieskim Rzymem*, w: J. Śrutwa, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, s. 113–116.

⁶³ K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, *VoxP* 22 (2002), t. 42–43, s. 449–450.

⁶⁴ O stosunku św. Augustyna do Stolicy Apostolskiej por. G. Bardy, *Św. Augustyn*, s. 331–354.

⁶⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 131, 10, PL 38, 734: „Roma locuta, causa finita est”.

⁶⁶ S. Caesarii, *Regula ad virgines, Recapitulatio*, PL 67, 1119; Cezary z Arles św., *Rekapitulacja XIV do: Reguła dla mniszek*, PSP, t. 26, s. 136–137.

⁶⁷ Por. J. Piłat, *Wstęp*, *ŻrMon* 2, s. 16; A. Żurek, *Św. Cezary*, s. 24–25.

spendencja z papieżami: Symmachem, Hormizdasem, Feliksem, Agapitem, Wigiliuszem świadczyła o nieustannej pielęgnacji więzi między Rzymem a lokalnymi strukturami kościelnymi⁶⁸.

2.3. Św. Kolumban Młodszy a Stolica Apostolska

Św. Kolumban (zm. 615), działając na terenach galijskich, chciał ostatecznie wyjaśnić sprawę obliczania daty Wielkanocy i dlatego wysłał list do papieża Grzegorza Wielkiego⁶⁹. Nie znaczy to, że sprzeciwiał się władzy papieskiej, wręcz przeciwnie, zawsze liczył się z jej zdaniem i odwoływał się do niej jeśli chodzi o sprawy doktrynalne. W liście z około 600 r., skierowanym do Grzegorza, sam siebie nazywał „nędznym Gołąbkim”, papieża zaś uważał za kontynuatora prawdziwej nauki Bożej, nadawał mu z racji tego znakomite tytuły⁷⁰. Chciał naprawić moralność i obyczaje panujące wśród galijskich biskupów i z tym problemem zwracał się do najwyższego zwierzchnika w Kościele. W liście z 613 r. do Bonifacego IV, następcę św. Piotra nazywał głową wszystkich Kościołów, czyli najważniejszym Pasterzem. Sam zachowywał skromność, określając siebie „Palumbus” (łac. *palumbes* – dziki gołąb), wręcz nawet za bardzo się uniażał wobec tego hierarchy⁷¹. Zawsze pisał listy w konkretnych sprawach, szczególnie dotyczących kwestii doktrynalnych. Przepraszał równocześnie za niepokój, jaki wywoływał poprzez swoje pisma. Miał świadomość różnicy zdań, jaka występowała między nim a władzą w Rzymie i mimo wszystko nigdy otwarcie nie podważał legalności władzy papieskiej. Chociaż sam był

⁶⁸ A. Żurek, *Św. Cezary*, s. 77.

⁶⁹ Św. Kolumban, pisząc do Grzegorza I podkreślał znaczenie godności następców św. Piotra; por. *List III,1*, PSP, t. 60, s. 89: „Grzeszny Kolumban przesyła pozdrowienia w Chrystusie Papieżowi N., czcigodnemu zwierzchnikowi i Ojcu na Stolicy Apostolskiej”; por. *List III, 2*, PSP, t. 60, s. 89: „Od dawna już pragnęłam w duchu odwiedzić i pocieszyć wszystkich zasiadających na Stolicy Apostolskiej, dostojników tak drogich ogółowi wiernych, najprzewielebniejszych ojców obdarzonych wedle zasług godnością apostolską [...]”.

⁷⁰ Kolumban św., *List I, 1-2*, PSP, t. 60, s. 79: „Ja, Bar-iona (nędzny Gołąbek) przesyłam pozdrowienia w Chrystusie czcigodnemu Panu i Ojcu w Chrystusie, Najwspanialszej Ozdobie Kościoła Rzymskiego, niczym Najcenniejszemu Kwieciu chylącej się ku upadkowi Europy, Znakomitemu Badaczowi, zwłaszcza Znacwy Medytacji i Boskiej Nauki. »Łaska Tobie i pokój od Boga, Ojca naszego, i od Pana naszego, Jezusa Chrystusa«. Pragnieniem moim jest, czcigodny Ojcze – a niech nie będzie to poczytane za zuchwałość względem Ciebie – zapytać Cię w sprawie Paschy, powołując się na słowa owej pieśni: Zapytaj ojca twego, a oznajmi ci, i twoich starców, a powiedzą ci [...]”.

⁷¹ Kolumban św., *List V, 1*, s. 95: „Do Najwyższego Namiestnika Kościoła Powszechnego w całej Europie, Przewielebnego Papieża, Najdostojniejszego Patriarchy, Pasterza Pasterzy, Najczcigodniejszego Biskupa, Ojca Bonifacego ośmiela się zwracać na piśmie – a jest to zaiste rzecz zadziwiająca i niespotykana, niezmierna rzadkość – Palumbus najpokorniejszy sługa Jego Wysokości, małuczki wobec Jego dostojności, prostaczek wobec Jego znakomitości, mierny pisarczyk wobec jego wymowności, najpośledniejszy wobec najpierwszego, cudzoziemiec wobec pierwszego obywatela, uniżony sługa wobec wszechpotężnego Pana”; por. E. Derdziuk, *Mnisi iroszkoccy*, s. 177.

przeświadczony o swojej racji, to jednak nie chciał stać się pyszałkiem⁷². Przecież gdyby nie uznawał papieża, nie zwracałby się doń z prośbą o zaakceptowanie irlandzkich tradycji⁷³, zależało mu wszakże na szybkim zakończeniu schizmy i dlatego używał w listach wielu form grzecznościowych⁷⁴.

Zwracając się do papieża Bonifacego IV, oczekiwał od niego bardziej stanowczej postawy i umocnienia autorytetu papieskiego w trakcie trwania w Italii sporu o tzw. trzy rozdziały. Według św. Kolumbana następcą św. Piotra stawał się prawdziwym duszpasterzem, gdyż na każdym biskupie Rzymu spoczywał obowiązek otwartego wypowiedania się, co jest dobre a co złe. Powinien on również umacniać ortodoksyjne poglądy za pomocą swoich doktrynalnych pism i poprzez zwołanie synodu, który gwarantowałby niepodważalność jego decyzji⁷⁵. Większy synod był dla św. Kolumbana jedyną okazją umożliwiającą obronę papieżstwa przed atakami heretyków⁷⁶.

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że od momentu powstania ruchu monastycznego anachoreci oraz cenobici mieli styczność z lokalną hierarchią kościelną reprezentowaną m.in. przez biskupów. Początkowo wzajemne więzi nie zostały sprecyzowane, ale opierały się raczej na dobrych relacjach między obydwoma stronami i na chęci osiągnięcia kompromisu. Chociaż w wielu

⁷² Kolumban św., *List I*, 5, s. 97; do Grzegorza I Wielkiego Kolumban pisał: „Pisząc to wszakże raczej ze zuchwałością niż z pokorą wiem, iż popadłem w pułapkę bardzo niebezpiecznej pewności siebie, nieświadom, że będę musiał się z niej wydostać. Nie przystoi to ani miejscu, ani stanowi, aby cokolwiek pod pozorem dyskusji godziło w Twe wielkie dostojenstwo i by Ciebie, który zaiste legalnie zasiadasz na tronie Piotra, apostoła i klucznika, śmiesznie niepokoiły pisma na temat Paschy nadesłane przeze mnie z Zachodu [...]”.

⁷³ Kolumban św., *List II*, 7, s. 86.

⁷⁴ Kolumban św., *List III*, 1–2, s. 89: „Grzeszny Kolumban przesyła pozdrowienia w Chrystusie Papieżowi N., czcigodnemu zwierzchnikowi i Ojcu na Stolicy Apostolskiej. Od dawna już pragnąłem w duchu odwiedzić i pocieszyć wszystkich zasiadających na stolicy Apostolskiej, dostojników tak drogich ogółowi wiernych, najprzewielebniejszych ojców obdarzonych wedle zasług godnością apostolską. Jak dotąd wszakże nie zdołałem zadośćuczynić memu pragnieniu, pozostając jakby zamknięty na okręcie unoszonym przez morskie fale, z powodu różnych niepokojów tych czasów i burzliwych schizm u zamieszkujących sąsiedztwo ludów [...]”.

⁷⁵ Kolumban św., *List V*, 4, s. 97: „[...] Dlatego, Ojcze Święty, postuż się wezwaniem i znanym głosem prawdziwego pasterza, stań pomiędzy wilkami i owieczkami, aby te uwolnione od bojaźni na nowo w tobie rozpoznały pierwszego pasterza. [...] Abyś przeto nie utracił godności następcy Apostoła, zachowaj wiarę apostolską, potwierdź ją świadectwem, umocnij pismem, obwaruj zwołaniem synodu, by nikt nie mógł sprzeciwić się tobie w świetle prawa [...]”.

⁷⁶ Kolumban św., *List V*, 10, s. 100: „Wzywam Was, Ojcowie moi i najbliżsi orędownicy, abyście usunęli zakłopotanie z oblicza Waszych synów i uczniów, którzy z Waszego powodu są w rozterce, a co więcej, aby ze stolicy świętego Piotra usunięty został cień podejrzania. Zwołaj przeto synod, abyście mogli oczyścić się z podnoszonych przeciwko Wam zarzutów; albowiem nie oskarża się Was jedynie o zawody z zaprzęgiem [...]”.

przypadkach dochodziło do spięć, to jednak nigdy nie przebiegały one aż tak na sile, by można było mówić o poważnych konfliktach na szeroką skalę. Do momentu zwołania soboru chalcedońskiego (451) ośrodki cenobityczne cieszyły się względną swobodą, ale po tym soborze fundacje klasztorów zostały już uzależnione od zgody lokalnej hierarchii kościelnej. Tak więc w miarę upływu czasu mnisi musieli z konieczności utrzymać dobre relacje z biskupami, pomimo że nie zawsze im się to udawało.

Nieco inaczej przedstawiała się sytuacja jeśli chodzi o stosunek mnichów do Stolicy Apostolskiej. Nie było tu mowy o jakimś sprzeciwianiu się papieżowi. Nawet jeśli zaistniała jakakolwiek różnica zdań, wszyscy odwoływali się do papieża, uznając jego niezaprzeczone zwierzchnictwo w świecie chrześcijańskim. Taka tendencja utrzymywała się w miarę na jednolitym poziomie we wczesnośredniowiecznej Europie.

EARLY MONASTICISM IN RELATION TO EPISCOPAL AND PAPAL AUTHORITY

(SUMMARY)

The article describes the relationship between the first monks and the Church hierarchy represented by the bishops and popes. Bishops often mingled in the internal affairs of monastic communities, but some organizers of monastic life, such as Caesarius of Arles limited the interference from the outside. Abbots in Ireland while they become more important than bishops. Basil the Great, Augustine of Hippo, Caesarius of Arles, though they were monks, they exercised their functions well in positions of church and maintained friendly relations with the popes. A unique situation is the abbot of St. Columba the Younger, who in Gaul is involved in disputes with the local hierarchy. He did not agree even with the pope, but never openly spoke out against the Apostolic Seat. Monks usually do not lead to the riots but were respectful for the representatives of ecclesiastical authority.

FRÜHES MÖNCHTUM UND SEINE BEZIEHUNG ZUR BISCHÖFLICHEN UND PÄPSTLICHEN MACHT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel beschreibt die Beziehung zwischen den ersten Mönchen und der kirchlichen Hierarchie der Bischöfe und Päpste. Die Bischöfe intervenierten in die inneren Angelegenheiten der klösterlichen Gemeinschaften, aber einige Organisatoren des monastischen Lebens, wie Caesarius von Arles, begrenzten die Einflüsse der Hierarchie. Basilius der Große, Augustinus von Hippo, Caesarius von Arles, obwohl sie Mönche waren, übten ihre Funktionen und hatten die freundlichen Beziehungen mit den Päpsten. Eine einzigartige Situation war der Abt von St. Columba, der in Gallien in Auseinandersetzungen mit der lokalen Hierarchie verbunden war. Er war mit dem Papst nicht einverstanden, aber er sprach nicht öffentlich gegen den Apostolischen Stuhl. Die Mönche führten nicht zu den Unruhen, aber sie hatten eine grosse Achtung für die Vertreter der kirchlichen Autorität.

Ks. Marian Machinek MSF
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Życie niegodne życia? Krótka historia eutanazji

Słowa kluczowe: eutanazja, samobójstwo, autonomia, pragnienie śmierci, cierpienie terminalne, godność człowieka.

Key words: Euthanasia, Suicide, Autonomy, Wish to Die, Terminal Suffering, Human Dignity.

Schlüsselworte: Euthanasie, Selbstmord, Autonomie, Todeswunsch, terminales Leiden, Menschenwürde.

Przegląd historii jakiejś idei nigdy nie zmierza jedynie do możliwie dokładnego i wieloaspektowego odkrycia przeszłości. Jeżeli historia jest nauczycielką narodów, to nie ulega wątpliwości, że ze szczególną uwagą należy słuchać tej nauczycielki wtedy, gdy odkrywa przed badaczem głębokie korzenie współczesnych idei destrukcyjnych. Niewątpliwie dotyczy to zagadnienia eutanazji. Doświadczenie historyczne pokazuje, jak splot nauki, medycyny oraz określonej koncepcji człowieka i jego miejsca w społeczeństwie potrafi wobec nieuchronnego losu, jaki czeka każdą istotę ludzką, wytworzyć i skonkretyzować na płaszczyźnie politycznej antyludzki program działania. Jednocześnie jednak, przy całej krytyce myśli proeutanazyjnej, nie należy tracić z oczu prawdziwego problemu, który tkwi w samym jej centrum: człowiek musi zmierzyć się z faktem, że prędzej czy później śmierć stanie się jego osobistym i nieuniknionym doświadczeniem – już nie jako obserwatora tych, którzy umierają wokół, ale jako głównego aktora dramatu, jakim jest umieranie. Celem poniższych rozważań jest więc nie tylko suchy przegląd faktów historycznych, ale wyłowienie z nich głównych motywów, elementów ideowych i uzasadnień, które są obecne również we współczesnej myśli proeutanazyjnej.

1. *Exitus facilis* – łagodna śmierć w starożytności

Nie ulega wątpliwości, że refleksja nad śmiercią jest znacznie starsza, niż uporządkowany i odzwierciedlony w świadectwach pisanych namysł nad tą kwestią. To właśnie początki historycznej konfrontacji z perspektywą nieuchronnej śmierci wskazują na obecność ludzkiego umysłu. Konfrontacja ta musi być uznana jednak również za katalizator w rozwoju filozofii, ale też religii.

Znane nam ze źródeł greckich pojęcie eutanazji (gr. *eu* – dobry, *thanatos* – śmierć) nie miało u swych korzeni tak ujemnego wydźwięku, jak to ma miejsce dzisiaj i odnosiło się do wolnego od mąk i lęku spokojnego umierania. Za najstarsze świadectwo pisane w tej materii uznawany jest fragment komedii greckiego poety Kratinosa (ok. 500–420 przed Chr.), u którego eutanazja – „dobra śmierć”, oznacza śmierć łagodną i pozbawioną cierpienia. W podobnym znaczeniu używa tego pojęcia Swetoniusz, opisując lekki i bezbolesny zgon (*exitus facilis*) cesarza Augusta. Nie inaczej używa tego pojęcia także starożytny żydowski filozof Filon z Aleksandrii (ok. 20 p. Chr. – 50 po Chr.). Gdyby odnieść się jedynie do tych świadectw, można by również dzisiaj żyć komuś „eutanazji”, czyli dobrej, spokojnej, pogodzonej z losem śmierci¹.

Starożytność znała jednak i po części praktykowała to, co dzisiaj określa się jako eutanazję. Mocno zorientowana na wolność jednostki myśl stoicka akceptowała pod pewnymi warunkami zarówno samobójstwo, jak i pomoc lekarza w uśmierceniu pacjenta wtedy mianowicie, gdy poważna choroba uniemożliwiała samodzielne i swobodne życie. Stanowisko takie wynikało z najwyższego ideału etycznego stoików, jakim był ideał ataraksji (gr. *a* – brak, *taraksis* – nieład, zamieszanie), czyli daleko posuniętej obojętności wobec wydarzeń i ciosów losu. Wielkie cierpienia, które mogłyby ten spokój zaburzyć, uprawomocniały człowieka, w opinii stoików, do skrócenia swego życia².

W wielkich starożytnych wizjach idealnego państwa pojawia się też pomysł planowej eksterminacji upośledzonych noworodków, co jednak nie było określane mianem eutanazji. Według Platona (ok. 427 – 347 przed Chr.) należy eliminować przez aborcję bądź pozostawienie bez opieki po urodzeniu te dzieci, których ojcami byli starsi mężczyźni, co zdaniem starożytnych nie dawało wielkich nadziei na odpowiednią „jakość” potomstwa³. Podobnie Arystoteles (384 – 322 przed Chr.) był zdania, że trzeba ściśle reglamentować rozród, a gdyby mimo to pojawiły się dzieci niezaplanowane przez państwo, należy je

¹ U. Benzenhöfer, *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*, München 1999, s. 16n.

² U. Eibach, *Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid? Euthanasie und „lebensunwertes” Leben*, Wuppertal 2019, s. 17.

³ Platon, *Państwo* III, 409e–410a; V, 459de, 461 c.

uśmiercać. Mamy tu do czynienia z typowym podejściem eugenicznym ze względu na korzyści społeczne. Taka postawa idzie jednak u Arystotelesa w parze z brakiem akceptacji uśmiercania pacjenta przez lekarza, co byłoby, zdaniem filozofa, wyrazem tchórzostwa⁴.

Starożytność zna jednak także tradycję opowiadającą się zdecydowanie za wartością życia. Chodzi o zespół pism przypisywanych legendarnemu lekarzowi Hipokratesowi (ur. ok. 460 przed Chr.) znany pod nazwą *Corpus Hippocraticum*. Analiza historyczno-krytyczna utworów wchodzących w skład tego zbioru wskazuje, że zapewne nie wszystkie wyszły spod pióra samego Hipokratesa, o czym mogą świadczyć chociażby pewne sprzeczności między nimi. Niektóre rady, jakie Hipokrates daje swoim lekarzom po części usprawiedliwiają zaniechanie terapii umierających, zazwyczaj ze względu na dobre imię lekarza. Jednak pojawiają się też teksty wskazujące na łagodzenie przez medyków cierpień umierających. Najbardziej znanym i zasadniczym dla hipokratejskiego lekarza tekstem jest tzw. *Przysięga Hipokratesa*. Zawarty w niej zakaz podawania kobietom środków aborcyjnych oraz jakichkolwiek trucizn, za pomocą których ktoś mógłby sobie odebrać życie, wskazuje na mocne przywiązanie Hipokratesa do etosu promującego szacunek dla życia⁵. Lekarz hipokratejski nie tylko nie zabijał, ale także nie uczestniczył pośrednio w zabójstwie, nie udzielał też nikomu nawet rady w tej materii⁶.

Podsumowując świadectwa starożytne można stwierdzić, że pojęcie eutanazji dotyczyło w nich raczej pewnego filozoficznego ideału śmierci i nie odnosiło się do działań medycznych, chociaż pewne nurty myśli starożytnej akceptowały pomoc lekarską w odebraniu sobie życia przez pacjenta, jak też eliminację dzieci upośledzonych.

2. *Ars moriendi* – chrześcijańska sztuka umierania

Chrześcijańskie umiłowanie życia jako Bożego daru, którego człowiekowi nie wolno odrzucić, a jednocześnie jako zadania, którego wykonanie będzie decydowało o pośmiertnym losie, sprawiło, że problematyka eutanazyjna znikła na całe stulecia z obszaru dyskusji etycznej. Jednocześnie chrześcijaństwo, w odróżnieniu do przedchrześcijańskiej starożytności, rozwijało sieć ośrodków

⁴ Arystoteles, *Polityka* VII, 1335b *Etyka Nikomachejska* III, 1116a.

⁵ „Nikomu, nawet na żądanie, nie podam śmiertelnej trucizny, ani nikomu nie będę jej doradzał, podobnie też nie dam nigdy niewieście środka na poronienie. W czystości i niewinności zachowam życie swoje i sztukę swoją” (tłum. G. Piankówna), <http://adonai.pl/life/?id=110> (17 VI 2011).

⁶ U. Benzenhöfer, *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*, s. 38–42.

pomocy dla chorych i umierających. Najpierw dokonywało się to w ramach małych i przejrzystych wspólnot wczesnochrześcijańskich, później miejscami takiej pomocy stały się zakony, aż w końcu pojawiły się zorganizowane punkty opieki medycznej⁷. Rozwój opieki medycznej, jaki dokonał się w okresie średniowiecza, związany był także z rozwojem ruchu pielgrzymkowego do miejsc świętych. Zdrożeni pielgrzymi, nierzadko wyczerpani i chorzy, potrzebowali miejsc, gdzie mogliby się zatrzymać i zregenerować siły.

W czasach, w których społeczeństwa Europy były szczególnie pustoszone przez zarazy i wojny pojawiły się formy duchowości i pobożności, które były chrześcijańską adaptacją starożytnego ideału szczęśliwej śmierci⁸. W traktatach z gatunku „sztuki dobrego umierania” (*ars bene moriendi*) zawierano nie tylko rady dotyczące zachowania się wobec bliskiej śmierci, ale z biegiem czasu stały się one zbiorami rad dotyczącymi „sztuki życia” (*ars vivendi*). Człowiek powinien żyć, pamiętając o swojej przemijalności i śmiertelności i tak używać dóbr przemijających, by móc w każdej chwili stanąć przed Boskim Sędzią⁹.

3. Śmierć w idealnym państwie – nowożytna refleksja o kresie życia

Chociaż czasy nowożytne nie przyniosły zmiany poglądów na temat eutanazji, to jednak dokonała się stopniowo istotna dla tej tematyki zmiana perspektywy. Już nie Bóg i życie wieczne, ale człowiek i jego życie doczesne stały się przedmiotem refleksji filozoficznej. W tym kontekście warto wspomnieć wzmiankę, jaką Tomasz Morus (1477–1535) umieścił w swojej wizji idealnego państwa, której nadał tytuł *Utopia*. Dzieło Morusa, od którego tytułu wziął nazwę cały literacki gatunek, jest przykładem ponownego ożywienia refleksji na temat idealnego kształtu państwa. Nie ulega wątpliwości, że Morus pozostawał tu pod silnym wpływem myśli platońskiej. Idealne państwo to państwo ludzi żyjących w dobrobycie i pomyślności, cieszących się dobrym zdrowiem. Gdyby się okazało, że ktoś zapada na ciężką chorobę, społeczność powinna o niego dbać. Jeżeli jednak choroba okazała się nieuleczalna i związana z wielkimi boleściami, Morus zaleca, by kapłani oraz urzędnicy idealnego państwa zachęcali chorego, aby nie przeciwstawiał się śmierci, lecz poddał się

⁷ H. Pichlmaier, *Hopiz/Hospizbewegung. 1. Zum Problemstand*, w: W Korff, L. Beck, P. Mikat (red.), *Lexikon der Bioethik*, t. 2, Gütersloh 2000, s. 233–235.

⁸ Zob. G. Virt, *Leben bis zum Ende. Zur Ethik des Sterbens und des Todes*, Innsbruck 1998, s. 10–13.

⁹ J. Wohlmuth, *Sterben/Sterblichkeit. Theologisch*, w: W Korff, L. Beck, P. Mikat (red.), *Lexikon der Bioethik*, t. 3, s. 460.

jej jak najszybciej, co mu też zostanie bezboleśnie zapewnione¹⁰. Trudno rozstrzygnąć, czy te rady Morusa są wyrazem kąśliwej ironii odnośnie do stosunków państwowych panujących w jego czasie oraz formą ostrzeżenia przed możliwymi konsekwencjami dalszego ich rozwoju (byłaby to zatem forma „negatywnej utopii”), czy też Morus rzeczywiście był zwolennikiem eutanazji na życzenie pacjenta. Nawet gdyby ta druga ewentualność okazała się prawdziwa, u początku ery nowożytnej ta opinia Morusa była osamotniona¹¹.

Inny nowożytny myśliciel, Franciszek Bacon (1561–1626), używa wprawdzie pojęcia eutanazji, nadaje mu jednak zupełnie inne znaczenie. Rozróżnia on mianowicie eutanazję zewnętrzną (*euthanasia exterior*), która polegałaby na ulżeniu umierającemu w jego cierpieniu, jednak bez działań zabójczych, oraz eutanazję wewnętrzną (*euthanasia interior*). Ta ostatnia dotyczyłaby osobistego przygotowania się do dobrej śmierci¹².

W literaturze XVIII i XIX w. pojęcie eutanazji pojawia się sporadycznie i odnosi się do zadań lekarza wobec umierających. Jednak ciągle niedopuszczalne jest współdziałanie lekarza w samobójstwie pacjenta bądź uśmiercenie go na własne życzenie. Jakiegokolwiek działanie lekarza w celu skrócenia życia pacjenta jest określone jako niedopuszczalne. Zmiana poglądów na ten temat pojawiła się dopiero na przełomie XIX i XX w.

4. Prawo do własnej śmierci – idee proeutanazyjne na przełomie XIX i XX w.

Obszar języka niemieckiego był na przełomie XIX i XX w. wiodącym środowiskiem rozwoju i wymiany myśli filozoficznej i badań naukowych. Nic więc dziwnego, że właśnie w tym obszarze pojawiły się pierwsze głosy opowiadające się za eutanazją. W filozoficznej koncepcji nadczłowieka, jaka wyszła spod pióra Fryderyka Nietzschego (1844–1900) nie mogło być miejsca dla jednostek słabych i upośledzonych. Ustami swojego Zaratustry Nietzsche sformułował postulat zakończenia własnego życia, kiedy tylko człowiek uzna je za bezwartościowe¹³. Z wielką pogardą odnosi się on do chorych. Nazywa ich

¹⁰ T. Morus, *Utopia*, tłum. K. Abramowicz, Warszawa 1954, s. 152.

¹¹ Argumenty na rzecz traktowania tego fragmentu *Utopii* raczej jako wyraz krytyki pewnej mentalności, której sam Morus nie popierał, podaje J. Malczewski, *Z dziejów pojęcia eutanazji*, w: B. Chyrowicz (red.), *Eutanazja: prawo do życia – prawo do wolności*, Lublin 2005, s. 51–55.

¹² Zob. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Grundlappen und neue Herausforderungen*, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 491.

¹³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Warszawa 2002, s. 71–73.

„pasożytami społeczeństwa”, którzy zbyt długo trzymają się swego życia jak robaczywe owoce gałęzi. Nietzsche życzy sobie, by społeczna burza potrząsnęła tym „drzewem życia” i usunęła zeń wszelkie zepsute owoce. Skoro takie jednostki same nie chcą sobie zdać sprawy z tego, że kontynuowanie egzystencji w ich stanie jest po prostu nieprzyzwoite, lekarze powinni stać się wobec nich wyrazicielami społecznej pogardy i zepchnąć to, co zwyrodniałe na granicę życia, robiąc przez to miejsce dla zdrowych¹⁴. Szeroko znane poglądy Fryderyka Nietzschego niewątpliwie wpłynęły na rozwój myśli proeutanazyjnej.

Do prekursorów takiego podejścia należał niewątpliwie Adolf Jost (ur. 1874). W swoim niewielkim, wydanym w 1895 r., dziełku zatytułowanym *Das Recht auf den eigenen Tod (Prawo do własnej śmierci)*, Jost opowiada się za jednoznacznym rozwiązaniem problemu psychicznie i fizycznie nieuleczalnie chorych, postulując prawo do ich uśmiercenia. Zwornikiem argumentacji Josta jest pojęcie „wartości życia”. Definiując to pojęcie w oparciu o filozofię utylitarystyczną, Jost stwierdza, że w niektórych przypadkach wartość życia jest tak niska, że zarówno ze względu na samego chorego, jak też społeczne koszty opieki, eliminacja takiego chorego powinna zostać dopuszczona. Życie może bowiem stać się bezwartościowe, a nawet osiągnąć wartość negatywną. Na uwagę zasługuje fakt, że Jost nie argumentuje w oparciu o prawo jednostki do decydowania o własnej śmierci, ale ma na uwadze społeczne aspekty pewnego „problemu”, jaki w jego opinii stanowią nieuleczalnie chorzy. Dla społeczeństwa stanowią oni obciążenie, gdyż konsumują dobra, nie pomnażając jednocześnie dobrobytu własną pracą¹⁵.

Nie można w tym kontekście nie wspomnieć także Alfreda Ploetza (1860–1940), któremu nadano przydomek „misjonarza higieny rasowej”. Jako zwolennik społecznego darwinizmu, Ploetz wskazywał na obniżanie się „jakości” ludzkich populacji poprzez rezygnację z naturalnych mechanizmów selekcyjnych. Medycyna, która opiekuje się jednostkami słabymi, chorymi i upośledzonymi jest równoznaczna z kontraselekcją. Również on postuluje konieczność zaprzestania działań kontraselekcyjnych poprzez eliminację jednostek bezwartościowych i słabych, by uniknąć degeneracji rasy. Prawomocność eliminacji poważnie upośledzonych dzieci uzasadnia tym, że niedorozwój mózgu nie kwalifikuje ich w ogóle do grona istot ludzkich¹⁶.

Również znany zwolennik teorii ewolucji i autor tzw. prawa biogenetycznego, Ernest Haeckel (1834–1919) był aktywnym propagatorem skrócenia, jak

¹⁴ U. Benzenhöfer, *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*, s. 88–91.

¹⁵ R. Sonnenberg, *Von der Sterbepflege zur Vernichtung des Lebens. Zum Wandel des „Euthanasie” Begriffs im 20. Jahrhundert – ein Rückblick*, *die Drei* 11 (2006), s. 29.

¹⁶ *Ibidem*, s. 28.

twierdził, bezsensownych cierpień nieuleczalnie chorych. Założone przez niego czasopismo „Das monistische Jahrhundert” (Monistyczne Stulecie) publikowało propozycje prawnej legalizacji eutanazji na życzenie po wyrażeniu zgody sądu¹⁷.

W kontekście postulatów legalizacji eutanazji zwraca się szczególną uwagę na wydane w 1920 r. przez Karla Bindinga (1841–1920) i Alfreda Hochego (1865–1943) dzieło noszące programowy tytuł *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (*Przyzwolenie na niszczenie życia niegodnego życia*). Zasięg oddziaływania tego dzieła jest niewątpliwie związany z renomą jego autorów: Binding, profesor prawa w Lipsku, uchodził za jednego z najwybitniejszych znawców prawa karnego; Hoche był wpływowym profesorem psychiatrii we Freiburgu. Autorzy postulują uśmiercanie nieuleczalnie chorych, zarówno tych, którzy w obliczu nieuleczalnej choroby pragną skrócenia swoich cierpień, jak też psychicznie chorych. Nie wykazują oni wprawdzie pragnienia śmierci, ale nie ma w nich też woli życia, przez co stają się drastycznym przeciwstawieniem tego, co stanowi o istocie człowieka. Autorzy nie zadowolają się przy tym uznaniem dopuszczalności tego rodzaju działań, ale uważają je wręcz za obowiązek wypływający z litości. Ludzie w takim stanie stanowią balast (niem. *Balastexistenz*) zarówno dla siebie samych, jak i dla całego społeczeństwa. Pojęcie „egzystencji balastowych” zrobi po latach karierę w ramach ideologii nazistowskiej¹⁸.

W takiej atmosferze w latach trzydziestych XX w. zaczęły powstawać pierwsze organizacje popierające eutanazję, jak np. *Society for the Right to Die* w USA czy *Voluntary Euthanasia Society* w Wielkiej Brytanii.

5. Gnadentod w czasach nazistowskich

Nazistowska ideologia czystości rasy, która w wyżej przedstawionych tendencjach i programach znalazła swoją inspirację i potwierdzenie, przewidywała nie tylko ekspansję rasy aryjskiej kosztem innych ras uznanych za mało-wartościowe, ale także zabiegi zmierzające do poprawienia jakości własnego społeczeństwa. Miały temu służyć z jednej strony programy promujące rozród osób uznanych za wzorcowych przedstawicieli rasy aryjskiej (ośrodki, w których wyznaczeni oficerowie zapładniali wyznaczone niemieckie kobiety nosiły nazwę *Lebensborn – zdroj życia*), a z drugiej – przedsięwzięcia zmierzające do

¹⁷ E. Schockenhoff, *Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod“*, Regensburg 1991, s. 52–55.

¹⁸ K. Binding, A. Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*, Leipzig 1920, <http://home.filternet.nl/~fn003273/ldo/Sites/freigabe.htm> (10 VI 2011).

eksterminacji słabych. Sam Adolf Hitler przedstawił siebie w *Mein Kampf* w roli chirurga, który precyzyjnymi cięciami zamierza usunąć wszystko, co w organizmie państwa jest chore i zdegenerowane. Jak w każdej innej dziedzinie, również w tej naziści wykorzystali wszystkie ówczesne środki propagandowe, by uzyskać jak najszersze społeczne poparcie dla podejmowanych działań. Wśród podjętych kroków na pierwsze miejsce wysuwa się nakręcony w 1942 r. na zlecenie Josepha Goebbelsa film pt. *Ich klage an (Oskarżam)*. Bohaterka filmu – Hanna, gdy zaczyna chorować na stwardnienie, które objawia się postępującym niedowładem, mając w perspektywie śmierć z powodu paraliżu mięśni oddechowych, prosi swego męża Thomasa – znanego lekarza, by ją uśmiercił. W dramatycznych słowach określa siebie samą w tym stanie jako „kupa mięsa”. Jej mąż w końcu spełnia tę prośbę. Przyjaciel rodziny, również lekarz, początkowo zdecydowanie protestuje, argumentując, że lekarz powinien stać na straży życia. Ale na procesie, jaki wytoczono mężowi Hanny za zabójstwo żony, to właśnie on staje się tytułowym oskarżycielem. W prometejskim przemówieniu oskarża ustawodawstwo i porządek prawny, które jak stwierdza, nie pozwalają lekarzom i prawnikom służyć narodowi. Jako nieludzki i nienaturalny piętnuje porządek prawny, który wymaga, by chory męczył się bezsensownie przed swoją śmiercią. W filmie pojawia się także postać duchownego, który wobec cierpienia Hanny enigmatycznie stwierdza, że miłość jest wprawdzie lekarstwem, ale również rozsądek jest z Boga¹⁹.

Chociaż omówiony film odnosił się jedynie do pewnej grupy chorych, praktyczne zastosowanie propagowanych w nim idei objęło w hitlerowskich Niemczech znacznie większą grupę obywateli. Datowany wstecz na październik 1939 r. rozkaz Adolfa Hitlera przewidywał takie rozszerzenie kompetencji wyznaczonych lekarzy, że wolno im było wyselekcjonowanym chorym zadać „śmierć z litości” (niem. *Gnadentod*). Jednym z głównych deklarowanych motywów nazistowskich ustaw legalizujących eutanazję były litość oraz interes narodowy: to właśnie naród miałby okazywać chorym litość, nie przymuszając ich wbrew ich woli do życia w cierpieniu. Zainicjowana pod kryptonimem *T-4*²⁰ szeroko zakrojona akcja doprowadziła do eliminacji ponad stu tysięcy nieuleczalnie chorych, w tym także pacjentów zakładów psychiatrycznych. Oficjal-

¹⁹ Film „Ich klage an” należy obecnie w Niemczech do obrazów dostępnych jedynie w ograniczonym zakresie. Zob. omówienie filmu: C. Spaemann, *Ich klage an. Spielfilm*. Deutschland 1942, w: R. Spaemann, Th. Fuchs (red.), *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht*, Freiburg–Basel–Wien²1998, s. 7–11.

²⁰ Kryptonim ten pochodzi od adresu biura koordynującego akcję. Mieściło się ono w Berlinie, na Tiergartenstraße nr 4.

nie musiała ona zostać zawieszona już w 1941 r. wskutek ostrego sprzeciwu obu wielkich Kościołów: katolickiego i ewangelickiego, jednak faktycznie prowadzona była do końca wojny.

Doświadczenia wojenne sprawiły, że na całe lata zaprzestano dyskusji na temat eutanazji, a pojęcie to kojarzone było od razu ze zbrodniami nazistów. Dopiero od końca lat pięćdziesiątych zauważyć można aktywizację środowisk proeutanazyjnych.

6. Współczesne europejskie ustawy eutanazyjne

Powojenne ruchy proeutanazyjne posługują się w bardzo nieznacznym stopniu argumentacją eugeniczną, która jako czołowy argument nazistów została zdyskredytowana. Zasadność eutanazji ma potwierdzać z jednej strony suponowane prawo każdego człowieka do umierania wolnego od cierpienia, a z drugiej – prawo do decydowania o własnej śmierci. Wyrazem tak rozumianego prawa do eutanazji są regulacje, jakie pojawiły się w drugiej połowie XX w. Wyjątkowym przykładem rozwoju prawodawstwa w dziedzinie eutanazji stała się w drugiej połowie XX w. Holandia, będąca też pierwszym krajem, którego parlament zdecydował o depenalizacji eutanazji, tzn. o zaniechaniu ścigania lekarzy, którzy by się jej dopuścili. Wiodącym motywem holenderskich inicjatyw ustawodawczych jest transparentność, która z jednej strony ma umożliwić kontrolę do tej pory potajemnie dokonywanych zabiegów eutanazji, a z drugiej uwolnić od odpowiedzialności karnej tych lekarzy, którzy będą gotowi działać w ramach określonych przez ustawodawstwo. Zgodnie z tą logiką reformę prawa dotyczącego eutanazji rozpoczęto od badań przeprowadzonych w latach 1989–1991 na zlecenie rządu holenderskiego w gronie 405 losowo wybranych lekarzy. W sporządzonym na ich podstawie tzw. *Raporcie Remmelinka* ujawniono, że ponad połowa ankietowanych przeprowadziła już przynajmniej raz aktywną eutanazję bądź pomogła choremu odebrać sobie życie²¹. Od 1994 r. zaczęło w Holandii obowiązywać prawo gwarantujące niekaralność eutanazji, o ile zachowane były przepisane procedury. Kolejne rozluźnienie prawa dotyczącego eutanazji dokonało się w Holandii w 2000 r., gdy państwo całkowicie wycofało się z nadzorowania tej kwestii, powierzając to zadanie lokalnym gremiom fachowców, a organy państwowe mają wkraczać dopiero wtedy, gdyby stwierdzono niezachowanie określonych w ustawie kryteriów.

²¹ Por. R. Fenigsen, *Eutanazja – Śmierć z wyboru?*, Poznań 1994, s. 122–128. Zob. H. ten Have, J. Welie, *Euthanasie – eine gängige medizinische Praxis? Zur Situation in den Niederlanden*, *Zeitschrift für medizinische Ethik* 39 (1993), s. 64–65.

Ustawodawstwo holenderskie zmierza do zapewnienia bezpieczeństwa prawnego lekarzom, którzy na prośbę pacjenta dokonają na nim eutanazji. Ich opinia jest też kluczowa przy osądzeniu, czy pacjent spełnia kryteria kwalifikujące go do tej procedury. W uchwalonej w 2000 r. ustawie przewidziano, że aby lekarz mógł dokonać niekaralnej eutanazji, powinien dojść do przekonania, że chory, który prosi o śmierć, nie znajduje się pod wpływem nacisków zewnętrznych, które mogłyby ograniczać jego swobodę decyzji oraz że prośba została sformułowana po głębokim namyśle. Lekarz musi też udzielić pacjentowi wyczerpujących informacji odnośnie do jego stanu zdrowia i rokowań na przyszłość. Istotne jest także określenie, że stan pacjenta jest beznadziejny, a jego cierpienie – nie do zniesienia. Gdy po konsultacji z pacjentem lekarz dojdzie do wniosku, że nie ma żadnych alternatywnych środków pomocy oraz skonsultuje swoje konstatacje z innym lekarzem, może dokonać eutanazji. Uważna analiza powyższych kryteriów pokazuje wyraźnie, że decyzja o eutanazji opiera się na całkowicie subiektywnych przesłankach, które nie dadzą się w żaden sposób zobiektywizować (np. cierpienie nie do zniesienia czy też brak alternatywnych środków pomocy). Wartość ludzkiego życia nie jest tu w ogóle tematyzowana. Zostaje ona całkowicie uzależniona od odczuwalnej przez pacjenta jakości życia²².

Doświadczenia kilkunastu lat pozwalają na sformułowanie kilku wniosków. Zauważalna jest wyraźna tendencja do rozszerzenia grupy osób kwalifikujących się do eutanazji, przy jednocześnie niewiele zmieniającej się całkowitej liczbie dokonanych eutanazji. Oprócz uśmiercania na życzenie, udzielano w wielu przypadkach także pomocy w samobójstwie, uśmiercano pacjentów bez ich woli (chodzi o nieprzytomnych, którzy nie mogli wyrazić swej woli) bądź też spowodowano śmierć przez zwiększanie dawek środków farmakologicznych. Jednak najwięcej daje do myślenia to, że nie został osiągnięty główny cel ustawodawstwa depenalizującego eutanazję: transparentność. Jak wynika z badań ciągle znaczna jest liczba dokonanych potajemnie eutanazji, które nie są przez lekarzy jako takie deklarowane (w kartę chorego wpisywany jest zgon naturalny), gdyż lekarze nie byli w stanie spełnić przewidzianych w ustawie kryteriów.

Bardzo problematyczną dynamikę ustawodawstwa depenalizującego eutanazję dostrzec można, porównując ustawodawstwo holenderskie z innymi ustawami tego typu w Europie. W 2002 r. podobne ustawodawstwo przyjęto w Belgii. Ustawa belgijska dopuszcza eutanazję już nie tylko cierpiących na

²² M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004, s. 67–69.

nieuleczalne choroby fizyczne, ale także pacjentów psychiatrycznych, którzy z fizjologicznego punktu widzenia mogą być całkowicie zdrowi. Wydaje się to zupełnie zrozumiałe, skoro to pacjent wraz z lekarzem decydują, czy cierpienie jest nie do zniesienia. Zatem prośba o eutanazję nie dotyczy tu już jedynie sytuacji terminalnej. W myśl ustawy belgijskiej pacjent powinien przedstawić prośbę o eutanazję na piśmie (bądź przez pośrednika). Między pisemną prośbą a wykonaniem eutanazji musi upłynąć co najmniej miesiąc. Konieczna jest także konsultacja lekarza z innym specjalistą z danej dziedziny (np. z psychiatrą)²³.

W 2009 r. podobne rozwiązania zostały zaakceptowane przez parlament Luksemburga. Prawo depenalizujące eutanazję i pomoc w samobójstwie zostało tu uchwalone wraz z prawem regulującym opiekę paliatywną. Pacjentowi pozostawia się całkowitą wolność w decydowaniu o tym, czy cierpienie fizyczne lub psychiczne, jakie odczuwa, jest na tyle nieznośne a sytuacja beznadziejna, by poprosić o eutanazję. Pacjent może to zrobić nawet poprzez wcześniej sporządzony dokument na wypadek, gdyby w przyszłości zaistniała sytuacja, w której jego stan zdrowia uniemożliwiłby mu sformułowanie takiej prośby. Również obcokrajowiec przebywający w Luksemburgu może poprosić o eutanazję lub o pomoc w samobójstwie, jeżeli tylko spełnia ogólne warunki i był przez odpowiedni czas leczony przez miejscowego lekarza²⁴.

W innych krajach europejskich również toczy się dyskusja dotycząca prawnych regulacji medycznie wspomaganego samobójstwa i zabójstwa na życzenie. Szczególnie aktywne są w tej materii takie organizacje, jak np. *Dignitas* ze Szwajcarii, gdzie wspomagane przez lekarza samobójstwo nie jest karalne. Organizacja ta dostarcza uśmiercające preparaty, propagując również prawo do samobójstwa osób zdrowych. To właśnie z inicjatywy tej organizacji w grudniu 2008 r. na kanale *Sky Real Lives* pokazano transmisję z uśmiercenia 59-letniego Amerykanina Craiga Ewerta. Podobny film, będący reportażem ze wspomaganego samobójstwa nieuleczalnie chorego milionera 71-letniego Petera Smedley'a, został wyprodukowany przez telewizję BBC i pokazany w brytyjskiej telewizji publicznej w czerwcu 2011 r. Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju filmy mają złagodzić opór społeczny wobec depenalizacji eutanazji, prowokując z jednej strony litość dla nieuleczalnie chorych, z drugiej zaś ukazując akt eutanazji jako sensowne, bezbolesne, a także medycznie ułatwione wyjście z beznadziejnej sytuacji.

²³ E. H. Prat, *Das belgische Euthanasiegesetz*, *Imago Hominis* 2 (2002), s. 86–87.

²⁴ *Loi du 16 mars 2009 sur l'euthanasie et l'assistance au suicide*, <http://www.legilux.public.lu/leg/a/archives/2009/0046/a046.pdf#page=7> (10 VI 2011).

Podsumowanie

W perspektywie historycznej można wskazać na następujące uzasadnienia zgody na eutanazję:

- litość i pragnienie skrócenia cierpień umierających;
- przekonanie o wynikającej z autonomii jednostki prawomocności samobójstwa i decyzji o czasie i sposobie odejścia z tego świata;
- względy ideologiczne – eugenika i poprawianie kondycji społeczeństwa;
- minimalizacja kosztów oraz obciążeń społecznych, związanych z długotrwałą opieką nad chronicznie chorymi.

Wszystkie z podanych wyżej argumentów pojawiają się również we współczesnej debacie dotyczącej legalizacji bądź depenalizacji eutanazji. Zazwyczaj początkowo wskazuje się na pierwszy z podanych wyżej argumentów, ponieważ to właśnie on ma większe szanse na akceptację w szerszych kręgach społecznych. Dzięki temu wzrastają szanse na zgromadzenie parlamentarnej większości do ustanowienia wyłomu w bezwarunkowym zakazie zabójstwa niewinnej osoby ludzkiej. Później poszerzany jest jedynie zakres uzyskanych wyjątków, przy czym dominuje już argumentacja eksponująca autonomię jednostki w zakresie decydowania o swoim życiu, również o jego zakończeniu. Argumenty eugeniczne pojawiają się o wiele rzadziej, gdyż mogą być bardzo szybko kojarzone z praktykami nazistowskimi. Coraz częściej wskazuje się natomiast na kwestię kosztów, chociaż zazwyczaj podkreśla się, że nie mogą one być argumentem decydującym.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wniosek z przedstawionych analiz historycznych: pragnienie eutanazji pojawia się tam, gdzie człowiek nie jest w stanie dostrzec sensu cierpienia. Dotyczy to zarówno pojedynczych chorych, jak i całych społeczeństw. Współczesne możliwości medycyny, którym wielu ludzi zawdzięcza swoje życie, mogą wprawdzie w pewnych wypadkach prowadzić nie tylko do ocalenia życia, ale także do przedłużania umierania. Jednak godnym człowieka wyjściem z tych dramatycznych sytuacji nie jest na pewno eliminacja umierających, ale towarzyszenie im w ostatniej drodze. Idea hospicjum, której pokłosiem jest rozwój medycyny paliatywnej, wskazuje drogę rozwiązywania konfliktów etycznych u kresu ludzkiego życia. Eutanazja nie stanowi żadnego adekwatnego ich rozwiązania, a jest jedynie ucieczką od trudnego towarzyszenia umierającym na ostatnim etapie ich życia, by mogli go godnie przeżyć.

LIFE UNWORTHY OF LIVING? A SHORT HISTORY OF EUTHANASIA

(SUMMARY)

A historical analysis of a certain idea is not only attempt to reconstruct past events as accurately as possible, but it also aims at better understanding of current intellectual trends. The idea of euthanasia is the best example here. Old justifications to allow to kill on request appear in today's discussions almost literally. First of all it is compassion for the ill and suffering and necessity to alleviate their excruciating pain. This argument seems to be so clear and evident that the supporters of euthanasia quote it in the first place. Suggestive propaganda, particularly in films and documentaries, which show the demand for euthanasia as a sign of despair or even courage, is to break the instinctive resistance of the society. But when euthanasia is legalized (or acknowledged as not a punishable act), personal autonomy arguments are promoted. The pseudo-right to terminate one's own life is popularized. This right encapsulates not only suicidal death by the ill person himself, but also patients' demands for the possibility to be legally killed by doctors within the health care system. Stressing the issue of costs and eugenic aspects only reinforces the impression of a rational and human-friendly decision. The fact that this expanding pro-euthanasia mentality threatens the foundations of our civilization is marginalized and omitted. This mentality recognizes human life as valuable and worthy living only under certain conditions, namely when it has a good quality.

LEBENSUNWERTES LEBEN? EINE KURZGESCHICHTE DER EUTHANASIE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die geschichtliche Untersuchung einer Idee verfolgt nicht nur das Ziel, die Ereignisse aus der Vergangenheit möglichst genau zu rekonstruieren, sondern dient immer auch besserem Verstehen gegenwärtiger Entwicklungen. Die Idee der Euthanasie ist hierfür ein Paradebeispiel. Die geschichtlichen Begründungen des Rechtes auf das Töten auf Wunsch wiederholen sich in der heutigen Diskussion fast wortwörtlich. Es ist zunächst das Mitleid für Kranke und Leidende sowie das Bedürfnis, die unerträglichen Schmerzen Schwerkranker zu lindern. Dieses Argument ist so verständlich und nachvollziehbar, dass es von den Befürwortern der Euthanasie an erster Stelle angeführt wird. Eine suggestive Propaganda, nicht zuletzt durch Spielfilme und Reportagen, welche die Euthanasiewilligkeit als Ausdruck der Verzweiflung, aber auch des Mutes darstellen, will den intuitiven Widerstand der Gesellschaft aufweichen. Wird die Euthanasie einmal legalisiert (depönalisiert), treten verstärkt die Begründungen, die auf eine persönliche Autonomie eines jeden Menschen hinweisen. Es wird das angebliche menschliche Recht auf den eigenen Tod propagiert, das nicht nur eine Berechtigung zur eigenhändigen Verkürzung eigenen Lebens umfasst, sondern auch zum Anspruch an Staat und Gesellschaft erhoben wird, straffrei von den Ärzten im Rahmen medizinischen Gesundheitssystems getötet werden zu dürfen. Die Kostenfrage, aber auch eugenische Gesichtspunkte verstärken nur den Eindruck einer vernünftigen und menschenfreundlichen Entscheidung. Es wird verdrängt und als unerheblich abgetan, dass die Verbreitung der euthanasiefreundlichen Mentalität die Fundamente unserer Zivilisation gefährdet, indem das menschliche Leben nur bedingt, nämlich unter der Bedingung entsprechender Qualität, für lebenswert und lebenswürdig erachtet wird.

Seminarium maryjne i mariologiczne *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna* (9 listopada 2010 r.)

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 9 listopada 2010 r., odbyło się seminarium maryjne i mariologiczne, którego tematem była *Matka Boża w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*. Organizatorem była Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej. W seminarium wzięli udział specjaliści z dziedziny historii sztuki, historii Warmii, teologii i literaturoznawstwa.

Obszerna tematyka seminarium obejmowała wiele wątków. Dotyczyła: historii świeckiej i dziejów zbawienia; religijności maryjnej i jej inspiracji dla literatury, poezji, sztuki sakralnej, także ludowej; związków doktryny Kościoła katolickiego o Matce Jezusa Chrystusa z systematyczną refleksją teologiczną, a również z liturgią, sztuką kaznodziejską, katechizacją, hagiografią, ekumenizmem, pielgrzymkami do sanktuariów maryjnych, obecnością kapliczek przydrożnych, z konserwacją zabytków, architekturą i sztuką sakralną dedykowaną Maryi, a również z usytuowaniem obiektów kultu religijnego oraz ich funkcjonowaniem w określonej przestrzeni i krajobrazie.

Wystąpienia podzielono na cztery grupy tematyczne, wskazujące na maryjny i mariologiczny kontekst w literaturze, sztuce, teologii oraz historycznych świadectwach maryjności Warmii.

Kontekst literacki problematyki maryjnej ukazały wystąpienia czterech autorów. Bp Julian Wojtkowski przedstawił wykład pt. *Maryja w Żywocie łacińskim błogosławionej Doroty z Małtowów (†1394) pióra Jana z Kwidzyna (†1417)*. Ukazał w nim średniowieczne dzieło hagiograficzne, zawierające opis maryjnych objawień prywatnych bł. Doroty z Małtowów. Anna Rzymska (Wydział Humanistyczny UWM) przedstawiła temat: *Maryja jako „miejsce” Szechiny w literackiej egzegezie Romana Brandstaettera*. Wyjaśniła w nim literacką wizję Maryi – Matki Jezusa jako osoby „zacienionej” Boską Chwałą. Małgorzata Dagił (Wydział Nauk Społecznych UWM) wprowadziła do zagadnienia *Nieprecyzyjność jako wartość? Szkic o współczesnej poezji maryjnej*. Wskazała tu na przestrzeń w poezji otwartą na inspiracje duchowe i religijne.

Ks. Jan Roslan (medioznawca i regionalista) w prelekcji pt. *Charakterystyka „Posłańca Warmińskiego czyli Kalendarza Maryjnego” 1970–2004* omówił wszystkie tomy periodyku o tematyce religijnej i regionalnej. Prelegenci wskazali na trzy zakresy problematyki: historyczny i hagiograficzny (bp Wojtkowski, ks. Roslan), literackiej wizji biblijnego wątku maryjnego (Rzymska) i metaliteracki (Dagiel).

Szkic problematyki maryjnej i mariologicznej w sztuce został przedstawiony w pięciu prelekcjach. Joanna Piotrowska (Olsztyn, Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków Oddział Terenowy w Olsztynie) omówiła *„Mulier Amicta Sole” – obraz fundacji Błażeja Ruty w Purdzie*. Ks. Marek Jodkowski (Wydział Teologii UWM) przedstawił *Apoteozę Niepokalanego Pożycia Marii w szesnastowiecznym tryptyku niderlandzkim z Muzeum Narodowego w Warszawie*. Wyjaśnił komplementarność teologicznej treści prawdy o Wiecznym Dziewictwie z Bożym Macierzyństwem Niepokalanej, wyrażoną w omawianym dziele sztuki. Elżbieta Topolnicka-Niemcewicz i Weronika Wojnowska (Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku) przedstawiły cztery typy świeczników Maryjnych z warmińskich świątyń, ze wskazaniem na ich pochodzenie oraz dzieje. Jadwiga Semków (Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku) omówiła losy polptyku z 1504 r. znajdującego się w bazylice archikatedralnej we Fromborku. S. Janina Bosko RM (Kuria Metropolitalna, Olsztyn) wskazała miejsca czci Maryi w sztuce sakralnej na Warmii, omówiła formy sztuki użytkowej (feretrony, hafty, budowle, wizerunki, rzeźby) i ich tematykę (życie Matki Bożej od narodzin do wniebowzięcia i ukoronowania). Prelegenci wskazali na cztery rodzaje przejawów pobożności i czci maryjnej w sztuce: obraz i malowidła (Piotrowska, Jodkowski, Bosko), rzeźba (Semków), sztuka użytkowa (Topolnicka-Niemcewicz i Wojnowska, Bosko), budowle (Bosko).

Warmiński kontekst historyczny ukazano w sześciu prelekcjach poświęconych zagadnieniom związanym z kapliczkami i sanktuariami na Warmii. Janusz Hochleitner (Wydział Humanistyczny UWM) omówił rytmikę dzwonięcia w warmińskich kapliczkach. Janusz Jasiński zaprezentował treść Listu z Brazylii w 50. rocznicę objawień gietrzwałdzkich, wskazując na autorstwo w kręgu trzech siostr katarzynek. Jan Chłosta (*Civitas Christiana*, Olsztyn) i Stanisław Kuprjaniuk (przewodnik po katedrze we Fromborku) wskazali na obszar badawczy związany z kapliczkami maryjnymi na Warmii. Ks. Krzysztof Bielawny (Szkola Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Elbląg) i ks. Jacek Maciej Wojtkowski (Wydział Sztuki UWM) poruszyli zagadnienie sanktuariów maryjnych na Warmii, dawnych i współczesnych.

Aspekty teologiczne nakreślone perspektywą maryjną i mariologiczną poruszono w siedmiu wystąpieniach. Aleksandra Nalewaj (Wydział Teologii

UWM) naświetliła kontekst egzegezy biblijnej J 19,25–27, tekstu, w którym zawarte są słowa umierającego Jezusa. Mariologię po Soborze Watykańskim II, charakteryzującą się zmianami uwzględniającymi soborowe *aggiornamento*, ukazali: bp Jacek Jezierski (Wydział Teologii UWM) i ks. Jacek Neumann (Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Elbląg). Ks. Paweł Rabczyński (WSDMW „Hosianum”) przedstawił zagadnienie hermeneutyki teologicznej mariofanii. Maryjny kontekst katechezy szkolnej został ukazany w opracowaniu Beaty Bilickiej (Wydział Teologii UMK) i Anny Zellmy (Wydział Teologii UWM). Wykład akademicki mariologii XX w. w Polsce przedstawiła Katarzyna Parzych-Blakiewicz (Wydział Teologii UWM). Autorzy podkreślili biblijność współczesnej mariologii. Zwrócili uwagę na trudności związane z wprowadzaniem eklezjologicznej interpretacji zagadnień maryjnych do świadomości religijnej i refleksji teologicznej.

Seminarium nie wyczerpało tematyki i problemów wskazanych w tytule spotkania, ale miało charakter wprowadzający. Zostało bowiem pomyślane jako spotkanie kilku środowisk i dyscyplin badawczych. Być może dzięki temu spotkaniu powstanie wspólny projekt badawczy. Organizatorzy zamierzają zorganizować kolejne seminaria mariologiczne, poszerzając krąg środowisk i osób jako współtwórców, prelegentów oraz autorów.

Warmiński kontekst dziejowy, kulturowy i religijny upoważnia do podejmowania problematyki maryjnej i mariologicznej w sposób interdyscyplinarny. Bogate dziedzictwo kulturowe skłania do refleksji z współczesnego punktu widzenia, w świetle obecnego stanu badań i współczesnych metod badawczych, jednak bez popełniania błędu ahistoryczności. Wystąpienia prelegentów ukazały się drukiem w 2011 r. (wyd. Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne).

bp Jacek Jezierski
Katarzyna Parzych-Blakiewicz
Olsztyn

XI Dni Interdyscyplinarne, *Rytuał: od etologii do teologii* (25–26 października 2010)

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 25–26 października 2010 r. odbyły się XI Dni Interdyscyplinarne. Głównym organizatorem konferencji była Katedra Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej z WT UWM, współorganizatorami: Katedra Zoologii z Wydziału Biologii

UWM oraz Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej z Wydziału Humanistycznego UWM. Celem obrad było skonfrontowanie badań nad rytuałem, które są prowadzone na gruncie różnych dyscyplin nauki. Wystąpienia podzielono na cztery grupy tematyczne: 1. Rytualizacja; 2. Komunikacja; 3. Widowiskowość; 4. Sakralizacja. Dwie pierwsze konferowały pierwszego dnia, zaś dwie kolejne następnego.

Uczestników XI Dni Interdyscyplinarnych w problematykę związaną z rytuałem wprowadził ks. dr hab. Jacek J. Pawlik, prof. UWM. Omówił strukturę rytuału, czyli zespół symbolicznych czynności, które stanowią ustaloną zewnętrzną formę jakiegoś doniosłego aktu; wskazał także na formę (np. miejsce, gesty, rekwizyty) oraz jego treść (tzn. określone symbole i sposoby ich powiązania).

W pierwszej grupie tematycznej – *Rytualizacja* – zaprezentowało się czterech autorów. Prof. dr hab. Alicja Boroń wygłosiła referat *Czy rytuał tkwi w naturze zwierząt?* Zauważyła, że w świecie zwierząt można zaobserwować stałe zachowania (np. charakterystyczne poruszanie się, wymachiwanie skrzydłami, tańce godowe), które powtarzane przez całe pokolenia nabierają znaczenia rytuałów związanych z okresem rozrodu oraz służą głównie do rozpoznawania i porozumiewania się osobników przeciwnej płci, należących do tego samego gatunku. Dr Maria-Magdalena Weker w wystąpieniu *Ceremonie w świecie zwierząt*, przygotowanym wspólnie z prof. dr hab. Jerzym A. Chmurnym, zwróciła uwagę, że większość powtarzalnych zwierzęcych zachowań ma charakter genetycznie zaprogramowanych i dziedzicznie przekazywanych sekwencji póż, ruchów oraz wokalizacji. Są one najczęściej wyzwalane określonymi bodźcami zewnętrznymi. Temat *Behawior budowlany u bezkręgowców – czy można mówić o rytuale?* omówił prof. dr hab. Stanisław Czachorowski. Zasygnalizował, że powtarzalne zachowania bezkręgowców, które służą tworzeniu złożonych konstrukcji budowlanych (np. sieci łownych i przenośnych domków budowanych przez larwy chrzączek, gniazd budowanych przez osy i pszczoły), są zawsze uwarunkowane genetycznie, a nigdy nie są skutkiem uczenia się. Obrady w ramach grupy tematycznej *Rytualizacja* zakończył prof. dr hab. Aleksander Bielecki podwójnym wystąpieniem, które przygotował przy współpracy mgr Joanny M. Cichockiej. W pierwszym *Adaptacja jako podstawa przetrwania, rytuał i poszukiwania prawdy* argumentował za tezą, że adaptacja i rytualizacja są procesami nierozzerwalnie związanymi z poszukiwaniem prawdy w świecie. W drugim *Widzenie jako kolebka rytualizacji i rytuału – teoria fototaksji* zasugerował, że posiadana przez zwierzęta zdolność widzenia warunkuje rytualizację i rytuał.

Część poświęconą komunikacji, w której zaprezentowało się pięciu dyskutantów, zainaugurowała prelekcja prof. dr hab. Aleksandra Kiklewicza

Rytualizmy w systemie aktów mowy. Prelegent wskazał, że w ludzki sposób komunikowania się są wpisane zrytualizowane zachowania mowne, akty mowy, typy konwersacji i oddziaływania werbalnego (np. mówiąc „Dzień dobry!”, realizujemy akt przywitania się, tzn. jest to jakaś forma rytuału). Dr Sebastian Przybyszewski w wystąpieniu *Rytuał a komunikacja* wykazał różnicę między rytuałem religijnym a rytuałem świeckim. Pojęcie siły illokucyjnej (intencja, zamiar i plan, które człowiek realizuje za pomocą wyrażenia językowego), które do naukowego dyskursu wprowadził brytyjski myśliciel John L. Austin, okazuje się być pomocne przy opisie rytuałów religijnych i odróżnieniu ich od świeckich, ponieważ w tych pierwszych jest ona znacznie mocniej zaznaczona niż w drugich. W referacie *Rytualizacja śmierci w powieści Władimira Sorokina „Lód”* dr hab. Ewa Nikadem-Malinowska, prof. UWM, przedstawiła koncepcję przewartościowania i rytualizacji śmierci, którą w swojej twórczości prozatorskiej stworzył jeden z ciekawszych rosyjskich postmodernistycznych pisarzy Władimir Sorokin. Zdaniem prelegentki przywołany twórca śmierć i jej rytualizację uważa za dominantę świata. Mgr Olga Letka przybliżyła lirykę rosyjskiej poetki Inny Lisnanskiej. W wystąpieniu *Rytualny wymiar oczekiwania i pożegnania w poezji Inny Lisnanskiej* ukazała, że w twórczości rosyjskiej poetki swoistym leitmotivem stał się proces oczekiwania na przyjście zmarłego męża i pożegnania się z nim, które urosły do rangi prywatnego obrzędu. Pierwszy dzień obrad zakończyła prezentacja autorstwa ks. dr. Cezarego Opalacha *Komunikacja w życiu rodziny*. Była ona poświęcona zasadom i skutkom tzw. prawidłowej i nieprawidłowej komunikacji wewnątrzrodzinnej.

Drugi dzień konferencji i obrady nad widowiskowością rozpoczęło wystąpienie dr Anny Kawalec *Rytualność sztuki performance*. Prelegentka zwróciła uwagę, że w sztuce performance laicyzuje się zjawisko rytuału, wykorzystując kategorie szamana (przewodnika rytuału) i sakralny charakter rytuału w celu wytworzenia przestrzeni zupełnie laickiego kształtowania się współczesnego człowieka. Ks. dr Zdzisław Kieliszek w prelekcji *Rola symboli i rytuałów w procesie kształtowania się tożsamości narodu* ukazał na przykładzie narodu polskiego wpływ określonych symboli i rytuałów (np. Orzeł Biały, święta narodowe, narodowe nekropolie) na kształtowanie się polskiej tożsamości narodowej. Kluczowym elementem kultury danego narodu okazuje się być obszar symboliki i rytuałów, ponieważ w nich zachowywana jest pamięć o przeszłości narodu, one pozwalają zrozumieć jego teraźniejszość i w jakimś sensie wyznaczają ścieżki jego przyszłego rozwoju. Relacji między mitem a rytuałem poświęcone było wystąpienie dr Jarosławy Koniewej *Relacja między mitem i rytuałem w obrzędach Nocy Świętojańskiej*. Dyskutantka odsłoniła starosłowiańskie mityczne korzenie organizowanych w przeszłości oraz współ-

cześnie rytualnych obchodów letniego słonecznego przesilenia, które przypada w tzw. noc świętojańską (z 23 na 24 czerwca). Dr Anna Nadolska-Styczyńska w prezentacji *Dyrektor muzeum ma zaszczyt zaprosić na uroczyste otwarcie wystawy*, analizując wybrane przykłady uroczystych otwarć muzealnych wystaw, doszła do przekonania, że wszystkie odbywają się według powtarzalnego schematu i zawierają podobne elementy, co sprawia, że owe otwarcia nabierają rytualnego charakteru. Sumeryjskie ceremonie religijne w referacie „*Boskie łodzie*” *má/má-gur, -dingir-ra w sumeryjskim rytuale i kulcie religijnym*, kończącym obrady pierwszej części drugiego dnia, przybliżył mgr Marcin Z. Paszke. Istotne znaczenie w tych ceremoniach odtwarzających mityczne wydarzenia odgrywały łodzie, na których przewożono posąg bóstwa i które na czas uroczystości stawały się jego mieszkaniem.

W ramach grupy tematycznej *Sakralizacja* zaprezentowało się czterech mówców. Pierwszy, ks. dr Mirosław Pawliszyn w wykładzie *Nawrócenie religijne jako uczestnictwo i zaangażowanie – próba analizy filozoficznej* wskazał, że nawrócenie religijne wymyka się wszelkim próbom uogólnienia, ponieważ zawsze jest przeżyciem jednostkowym. Niemniej jednak stwierdził, że każde nawrócenie należy wyraźnie odróżnić od postawy „zmiany światopoglądu” i zawsze niesie ono pewne konsekwencje zarówno w wymiarze życia jednostkowego osoby, która przeżyła nawrócenie, jak i grupy religijnej, do której dany człowiek należy. Rytuał jako fenomen ukazała mgr Karolina Blandzi-Maszycska w wystąpieniu *Rytuał jako forma komunikacji sacrum i profanum*. Problem coraz częstsze we współczesnej rzeczywistości przekazywania kościołów na cele świeckie poruszyła w wystąpieniu *Desakralizacja kościołów. Rytuał sacrum czy profanum?* dr Marta Kowalczyk. Analizie poddała kościelne procedury desakralizacji świątyń oraz emocje związane z tego typu wydarzeniami. Ostatni dyskutant, ks. dr Zdzisław Kunicki w referacie *Pismo rytuału a pamięć u Jacques’a Derridy* zauważył, że w dziele Jacques’a Derridy, francuskiego i żydowskiego myśliciela, jednocześnie są odsłaniane i skrywane żydowski rytuał obrzezania oraz chrześcijański wyznania wiary. Źródłem takiego stanu wydaje się być swoista trauma związana z doświadczeniami Derridy z okresu II wojny światowej.

XI Dni Interdyscyplinarne nie wyczerpały tematyki i problemów wskazanych w tytule sympozjum. Jako spotkanie wielu środowisk i dyscyplin badawczych były jednak owocne i z pewnością ubogaciły zarówno prelegentów, jak i słuchaczy. Uczestnicy sympozjum z różnych perspektyw badawczych, począwszy od etologicznej poprzez filozoficzną a skończywszy na teologicznej, przedstawili w swoich wystąpieniach odnośne rozumienie rytuału. Pozwoliło to na dostrzeżenie wieloaspektowości tego zjawiska oraz odróżnienie go od

fenomenów pokrewnych, takich jak: nawyk, symbol, procedura, zwyczaj, ceremonia czy też obrzęd. Miejmy nadzieję, że dyskusje, towarzyszące obradom, przyczynią się do większej integracji badań nad zjawiskiem rytuału.

ks. Zdzisław Kieliszek
Olsztyn

Konferencje i sympozja zorganizowane przez Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie

W roku akademickim 2010/2011 ks. dr Stanisław Kozakiewicz, adiunkt Katedry Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, dyrektor Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie, zorganizował łącznie 6 konferencji i sympozjów naukowych.

Sympozja papieskie i ekumeniczne mają swoją długą historię i są związane z Instytutem Kultury Chrześcijańskiej, któremu od początku istnienia tej kościelnej placówki patronuje – dzisiaj już błogosławiony – Jan Paweł II. Tematem kolejnego sympozjum papieskiego była jego świętość, do której powołany jest każdy chrześcijanin. Jan Paweł II nie tylko odważnie dawał przykład życia ewangelicznego, ale również jako najwyższy nauczyciel Kościoła uczył przez prawie 27 lat swojego pontyfikatu, jak tę świętość realizować. Szczególną troskę Jego nauczania byli świeccy, którym wyraźnie wskazywał ich charyzmat świętości, polegający na realizowaniu powołania chrześcijańskiego w Kościele, żyjąc w tym świecie.

1 maja 2011 r. odbyła się na placu św. Piotra w Rzymie uroczystość związana z beatyfikacją Jana Pawła II, której przewodniczył Jego bezpośredni następca, Benedykt XVI. Dlatego za wzorem różnych instytucji kościelnych, ks. dr Stanisław Kozakiewicz zorganizował konferencję papieską jako duchowe przygotowanie do tej niezwykłej uroczystości. Patrząc oczami wiary beatyfikacja Wielkiego Papieża Polaka była darem Miłosierdzia Bożego, a zarazem impulsem do nowej ewangelizacji, której potrzebuje Polska, jak też wszystkie kraje Unii Europejskiej.

Bł. Jan Paweł II był mocno zaangażowany w ruch ekumeniczny. Za Jego wzorem odbyło się już XXIX Sympozjum Ekumeniczne, poświęcone eklezjologii, a zwłaszcza podstawowym wartościom eklezjotwórczym, jakimi są charyzmat i instytucja. O charyzmacie i instytucji w Kościele mówili prelegenci trzech głównych konfesji.

Ważnym wydarzeniem w historii Instytutu Kultury Chrześcijańskiej są Warmińskie Dni Duszpasterskie, które od początku były prowadzone przez tę instytucję kościelną i związane są z problematyką pastoralną. Ostatnie Dni Duszpasterskie były poświęcone ludziom Eucharystii. Prelegenci przybliżali sylwetki świętych, błogosławionych i kandydatów na ołtarze, którzy w swoim życiu i powołaniu chrześcijańskim, będąc członkami Kościoła jako duchowni i świeccy katolicy, byli ludźmi Eucharystii, a także prowadzili intensywne życie eucharystyczne i do takiego życia zachęcali duchownych i świeckich katolików.

Ideą, która przyświecała organizatorom spotkań była dbałość o formację katolików świeckich, a także o ich czynną obecność w życiu Kościoła. Poniżej zamieszczono zestawienie zbiorcze odbytych spotkań.

1. XXI Sympozjum Papieskie *Jan Paweł II – odwaga świętości*

Termin: 18 października 2010 r.

Miejsce: sala konferencyjna Instytutu Kultury Chrześcijańskiej (Olsztyn, ul. Kopernika 47);

Wystąpienia: ks. dr Zdzisław Kieliszek *Dlaczego świętość jest odwagą?*; mgr Joanna Piotrowska *Jan Paweł II o świętości świeckiego katolika*.

2. XXVII Warmińskie Dni Duszpasterskie *Ludzie Eucharystii w komunii z Bogiem*

Termin: 12–14 listopada 2010 r.

Miejsce: sala konferencyjna Instytutu Kultury Chrześcijańskiej;

Wystąpienia: ks. dr Stanisław Kozakiewicz *Co znaczy słowo „communio” w języku Kościoła?*; dr Urszula Niemiro *Jan Paweł II Człowiekiem Eucharystii*; dr Jan Chłosta *ks. Walenty Barczewski – Życie eucharystyczne inspiracją w pracy duszpasterskiej i kulturalnej*; mgr Maria Surynowicz *Eucharystia w życiu i twórczości poetyckiej Marii Zientary-Malewskiej*; prof. dr hab. Zenona Rondonańska *Feliks Nowowiejski – Inspiracje eucharystyczne w twórczości kompozytorskiej*; Joanna i Jarosław Korzeniewscy *Eucharystia w życiu bł. ks. Jerzego Popiełuszki odczytana przez katolickich małżonków*; prof. dr hab. Włodzimierz Bednarski *Śługa Boży Jerzy Ciesielski wzorem współczesnego mężczyzny, żyjącego Eucharystią*; ks. mgr lic. Wojśław Czupryński *Śługa Boży ks. Franciszek Blachnicki – Eucharystia miejscem urzeczywistniania i budowania Kościoła*; mgr Maria Żebrowska *Bł. Marianna Biernacka – Eucharystia mocą do ofiarnej miłości*; mgr Joanna Piotrowska *Św. Joanna Beretta Molla wzorem współczesnej kobiety, żyjącej Eucharystią*; dr Iwona Lipka *Bł. Karol de Foucauld – Życie Eucharystią na pustyni*; mgr Wanda Anusiak *Bł. Matka Teresa z Kalkuty – Żyć Eucharystią i być Chlebem dla najbiedniejszych*.

3. *Ewangelia w mediach*

Termin: 19 listopada 2010 r.

Miejsce: sala konferencyjna Instytutu Kultury Chrześcijańskiej;

Wystąpienia: red. Mirosław Rogalski *Historia audycji religijnych w Polskim Radio Olsztyn*; abp senior Edmund Piszcz *20 lat niedzielnych homilii w Radio Olsztyn – refleksja i ocena przedsięwzięcia*; red. Zenon Złakowski *Tematyka rozmów podejmowanych w audycjach religijnych o działaniu i współdziałaniu w Kościele duchownych i świeckich*; Tomasz Nakielski *Rola Internetu w przekazie wartości religijnych*.

4. *Religia i wiara*

Termin: 21 marca 2011 r.

Miejsce: sala konferencyjna Instytutu Kultury Chrześcijańskiej;

Wystąpienia: ks. dr Karol Jasiński *Wiara i religia z perspektywy filozofii*; ks. dr hab. Zdzisław Żywica, prof. UWM *Wiara i religia w Biblii*; ks. dr Stanisław Kozakiewicz *Religijność bez wiary jako zjawisko współczesnej kultury*.

5. XXIX Sympozjum ekumeniczne *Charyzmat i instytucja w Kościele*

Termin: 11 kwietnia 2011 r.

Miejsce: sala konferencyjna Instytutu Kultury Chrześcijańskiej;

Wystąpienia: ks. dr Roman Płoński *Charyzmat i instytucja w Kościele według tradycji prawosławnej*; ks. mgr Franciszek Czudek *Ewangelicko-augsburskie rozumienie charyzmatu i instytucji w Kościele*; ks. dr Marek Żmudziński *Charyzmat i instytucja w Kościele według teologii rzymskokatolickiej*.

6. *Beatyfikacja Jana Pawła II darem Miłosierdzia Bożego*

Termin: 15 kwietnia 2011 r.

Miejsce: sala konferencyjna Instytutu Kultury Chrześcijańskiej;

Wystąpienia: ks. dr Janusz Ostrowski *Beatyfikacja i kanonizacja w prawie kościelnym*; ks. dr Artur Oględzki *Beatyfikacja Jana Pawła II impulsem nowej ewangelizacji*; mgr lic. Iwona Feszczyn *Dlaczego beatyfikacja Papieża Polaka jest darem Bożego Miłosierdzia?*.

ks. Stanisław Kozakiewicz
Olsztyn

Konferencja *Postawy i wartości rodzinne wśród młodzieży. Szanse i zagrożenia* (28 października 2010 r.)

Z inicjatywy Kuratorium Oświaty w Olsztynie i Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 28 października 2010 r. w auli „Minor” na Wydziale Teologii UWM, została zorganizowana konferencja pt. *Postawy i wartości rodzinne wśród młodzieży. Szanse i zagrożenia*. Honorowy patronat nad konferencją objęli metropolita warmiński abp dr Wojciech Ziemia oraz rektor UWM prof. dr hab. Józef Górniewicz.

W spotkaniu wzięło udział około 170 osób; największą grupę stanowili nauczyciele wychowania do życia w rodzinie i religii. Byli także wychowawcy, pedagodzy, nauczyciele innych przedmiotów, pracownicy struktur samorządowych odpowiedzialnych w naszym województwie za politykę prorodzinną; nie zabrakło również nauczycieli akademickich i studentów. Zgromadzonych powitał dziekan Wydziału Teologii UWM ks. dr hab. Piotr Duksa, prof. UWM. Słowo wprowadzające wygłosiła Małgorzata Bogdanowicz-Bartnikowska, warmińsko-mazurski kurator oświaty.

Sesję naukową poprowadził ks. dr Michał Tunkiewicz i kurator Małgorzata Bogdanowicz-Bartnikowska. Wystąpienia prelegentów poprzedziła projekcja filmu autorstwa ks. Michała Tunkiewicza *Rodzina moich marzeń*; dzieci-przedszkolaki wypowiadały się na temat swoich planów w kontekście życia rodzinnego.

Prof. dr hab. Stanisław Achremczyk w referacie *Rodzina na Warmii w ujęciu historycznym (nie tylko!)* zwrócił uwagę na znaczenie, jakie miał ojciec w rodzinie; ojca szanowano, słuchano, bez jego zezwolenia nie można było podejmować decyzji istotnych dla rodziny. Związki małżeńskie stwarzały możliwości łamania barier stanowych, które na Warmii nie były rygorystycznie przestrzegane. Natomiast władze przestrzegały, by Warmiacy nie wchodzili w związki małżeńskie z innowiercami. Nim zawarty został związek małżeński, prowadzono nauki dla nowożeńców, uświadamiając znaczenie małżeństwa, rodziny, wychowania dzieci.

Dr hab. Selim Chazbijewicz, prof. UWM w wystąpieniu *Wspólne wartości rodzinne w islamie i chrześcijaństwie* przypomniał historię powstania islamu i podkreślił rangę rodziny w tej religii. Zwrócił także uwagę na różnicowanie, jakie dziś występuje w postrzeganiu wartości małżeńsko-rodziny przez muzułmanów, zamieszkujących różne zakątki świata.

Stefan Migus, członek Zarządu Związku Ukraińców w Polsce, podkreślił bardzo trudne uwarunkowania, w jakich znalazła się ludność ukraińska przybyła na tereny Warmii i Mazur przesiedlona w ramach „Akcji Wisła”. Do transformacji ustrojowej, jaka dokonała się Polsce (1989), tożsamość ukraińska

– a tym samym wartości rodzinne tej społeczności – nie mogły być uzewnętrzniane. Dziś na terenie województwa warmińsko-mazurskiego istnieje wiele organizacji, które pielęgnują wartości i folklor rodzinny, zaś w rodzinach ukraińskich uroczystości i święta rodzinne przeżywane są w duchu wiary i tradycji praocjów.

Benard Margueritte, wieloletni dziennikarz francuski, były redaktor „Le Monde” korespondent „Le Figaro”, „Ouest-France”, radia „Europe1” i telewizji „La Cinq”, a od 2001 r. prezes międzynarodowej organizacji medialnej „The International Communications Forum”, w referacie *Rodzina wartością uniwersalną. Czy nieprzemijająca?* podjął próbę udzielenia odpowiedzi na to pytanie. Dziś w Polsce, kiedy mówi się o polityce prorodzinnej, często padają argumenty, że państwo ma obecnie inne, ważniejsze priorytety niż inwestowanie w rodzinę. We Francji, zaraz po II wojnie światowej, ekonomiści również podobnie mówili: „Nas na to nie stać! Charle de Gaulle, który politykę prorodzinną realizował, w 1944 roku mówił: jeżeli jesteś biedny, nie masz innej możliwości – musisz zainwestować w rodzinę!”. Dzięki temu Francja, z trudnego powojennego poziomu startowego, zaznała 30 lat imponującego rozwoju. Aby promować politykę godności ojca, matki i rodziny, należy najpierw zrezygnować z polityki liberalizmu, indywidualizmu, hedonizmu, permissywizmu i konsumeryzmu. Trzeba pamiętać, że nie abstrakcyjne wskaźniki, nie krótkotrwale zyski, nie dobro wąskiej mniejszości są ważne. Należy budować cywilizację godności człowieka, cywilizację solidarności i sprawiedliwości społecznej. Słuchając nawoływań Ojca Świętego, budować wreszcie „cywilizację miłości”. Tylko w tym kontekście można szanować godność ojca i matki, pielęgnować wartości rodzinne.

Cykl referatów zakończyło wystąpienie ks. dr. Michała Tunkiewicza zatytułowane *Wartości rodzinne w świadomości młodzieży Warmii i Mazur*. Stwierdził on, że m.in. telewizja, Internet i komputer zawładnęły życiem rodziców i ich dzieci. Jako integralna część życia rodzinnego stale im towarzyszą. W skrajnych przypadkach powoduje to rozluźnienie więzi rodzinnych oraz staje się źródłem zmian w sferze emocjonalnej: następuje wzrost poziomu agresji i tworzenie fałszywej wizji siebie i świata (życie w wirtualnym świecie). Widoczny jest rozdźwięk pomiędzy oczekiwaniami młodzieży (młodszej) a zachowaniami rodziców w kontekście spędzania wolnego czasu. Tylko jedna czwarta rodziców w wolnym czasie zajmuje się dziećmi, a aż trzy czwarte młodzieży chce spędzać wolny czas z rodziną. Konferencję zamknął pokaz filmu (także autorstwa ks. Michała Tunkiewicza), w którym zaprezentowano wypowiedzi maturzystów jednej z olsztyńskich szkół. Ich wypowiedzi potwierdziły i uzupełniły przedstawione badania.

W podsumowaniu, kurator Małgorzata Bogdanowicz-Bartnikowska i ks. dr Michał Tunkiewicz, dziękując wszystkim za udział w konferencji, zwrócili uwagę na interkulturowy i interkonfesyjny jej charakter, a także uwypuklili zmiany, jakim na przestrzeni wieków podlegała rodzina. A właśnie to rodzina najlepiej służy człowiekowi, gdy doświadcza on choroby, niepełnosprawności czy jesieni swego życia; dzięki niej nie zna się stanu samotności; to w niej dokonuje się zdrowy proces socjalizacji młodego człowieka. Co podkreślono, w dobie transformacji ustrojowej, dokonała się także transformacja współczesnej rodziny na wielu płaszczyznach: kulturowej, społecznej, zdrowej, wychowawczej, życia religijnego.

Miłym akcentem – na zakończenie konferencji – był koncert Zespołu „Dumka” z Górowa Iławeckiego.

ks. Michał Tunkiewicz
Olsztyn

Ks. Adam Bielinowicz, *Katechizacja w diecezji i archidiecezji warmińskiej w latach 1945–2005*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, Olsztyn 2010, ss. 256

Wychowanie w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych powinno należeć do zadań priorytetowych Kościoła, choć jest to – zwłaszcza w obecnych czasach – zadanie trudne. W procesie wszechstronnego rozwoju człowieka ważny jest kontekst społeczny, kulturowy i polityczny, który ma wpływ na kształt życia chrześcijanina. Te trzy płaszczyzny tworzą również miejsce nie tylko do rozwoju ich wiary, ale są także przestrzenią wielorakiego zaangażowania, poprzez które wypełniają oni swoje zobowiązania, wynikające z przyjętych sakramentów chrztu i bierzmowania. Kościół powinien zatem poszukiwać skutecznych sposobów, by móc dotrzeć do człowieka z przesłaniem ewangelicznym oraz wprowadzić go w pełnię życia chrześcijańskiego. Książka ks. Adama Bielinowicza to autorska odpowiedź na owo wezwanie Kościoła, bowiem jednym z takich sposobów oddziaływania jest katecheza. Ks. Bielinowicz ukazał przekrojowo proces katechizacji prowadzonej na Warmii w konkretnych uwarunkowaniach społecznych, kulturowych i politycznych w latach 1945–2005.

I tak, autor w rozdziale pierwszym wprowadza czytelnika w społeczno-eklezyjalny kontekst działalności duszpastersko-katechetycznej Kościoła na Warmii po II wojnie światowej. Ukazuje różnicowanie kulturowe regionu Warmii, różnorodność demograficzną, charakteryzuje mieszkańców diecezji warmińskiej oraz bogactwo dziedzictwa kulturowego. Zwraca uwagę na specyficzną sytuację rodzin pracowników Państwowych Gospodarstw Rolnych, których duży odsetek zamieszkiwał obszar diecezji warmińskiej. Warunki środowiskowe i ekonomiczne panujące w tych gospodarstwach miały znaczny wpływ na wychowanie religijne młodego pokolenia. Przybliży przebieg procesu organizacji odbudowy i tworzenia administracji kościelnej po zakończeniu II wojny światowej. Porusza także problem ograniczeń i prześladowań, które dotknęły Kościół warmiński ze strony władz komunistycznych Polski oraz działania osób duchownych i świeckich, które są wyrazem ich odwagi i wierności Bogu w tak trudnych okolicznościach.

Drugi rozdział poświęcony jest organizacji nauczania religii w archidiecezji warmińskiej. Autor analizuje rozwój katechizacji, która prowadzona była w szkole od zakończenia II wojny światowej do jej usunięcia w 1961 r. oraz od jej powrotu w 1990 r. do 2005 r. Przedstawia także rozwój katechizacji, która odbywała się w parafiach w latach 1961–1990. W obu przypadkach wydobywa ze źródeł i porządkuje dane statystyczne, sięga do rozporządzeń biskupów, listów pasterskich, dokumentów kościelnych i państwowych dotyczących szkolnego nauczania religii i katechezy odbywającej się w parafii. Przedmiotem jego zainteresowania są także programy, katechizmy i podręczniki katechetyczne, którymi posługiwano się w archidiecezji warmińskiej. Ponadto ukazuje działalność Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, odpowiedzialnego za organizację katechizacji. Ks. Bielinowicz nie zatrzymuje się w swoich poszukiwaniach na wychowaniu chrześcijańskim dzieci i młodzieży, ale pragnie zapoznać czytelnika z formami parafialnej katechezy dorosłych, takich jak: spotkania z rodzicami, katecheza narzeczonych, Żywy Różaniec, Domowy Kościół, Ruch Odnowy w Duchu Świętym, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Droga Neokatechumenalna, Franciszkański Zakon Świeckich, Wspólnota Krwi Chrystusa, Apostolstwo Dobrej Śmierci, Akcja Katolicka, Stowarzyszenie Ochotników Cierpienia, Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana” oraz formy parafialnego duszpasterstwa katechetycznego dzieci i młodzieży, jak np. przygotowanie do pierwszej komunii i spowiedzi, przygotowanie do sakramentu bierzmowania, duszpasterstwo akademickie, służba liturgiczna, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Ruch Światło-Życie, Wspólnota Wiara i Światło.

Ostatni, trzeci rozdział recenzowanej książki dotyczy problematyki formacji katechetów. Autor przedstawia formy podstawowej formacji przyszłych katechetów, która odbywała się na kursach katechetycznych, w Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie, Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Olsztynie, Wyższym Seminarium Duchownym „Hosianum” i Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Ukazuje te instytucje formacyjne w aspekcie historycznym, analizuje program kształcenia i wychowania, tok studiów, ale też prezentuje sylwetki wykładowców przedmiotów katechetycznych. Zajmuje się także problemem permanentnej formacji katechetów. Przedstawia tematykę i organizację kursów, konferencji metodycznych, warsztatów oraz spotkań o charakterze ascetycznym.

Książka ks. Bielinowicza jest publikacją cenną, zwłaszcza w kontekście katechetycznym i duszpasterskim archidiecezji warmińskiej, ponieważ dotychczas nie ukazało się tak analityczne opracowanie. Obszerna bibliografia może być podstawą do dalszych dociekań naukowych. Walorem pracy jest także

język – komunikatywny i jasny. Na szczególne uznanie zasługuje warsztat historyka, jakim posługuje się w pracy ks. Bielinowicz. W publikacji zostały uwzględnione nie tylko uwarunkowania historyczne i społeczne, których wpływ na rozwój katechizacji w omawianym okresie był znaczny, ale także zostały zaprezentowane noty historyczne dotyczące przedstawianych wydarzeń i instytucji oraz biogramy osób odpowiedzialnych za organizację katechizacji w diecezji i wykładowców przedmiotów katechetycznych.

Należy zatem podkreślić, że cel badawczy, jakim było przedstawienie procesu katechizacji w archidiecezji warmińskiej w latach 1945–2005 [diecezja warmińska do godności archidiecezji została podniesiona wskutek reformy organizacji Kościoła katolickiego w Polsce, której dokonał bł. Jan Paweł II na mocy bulli papieskiej datowanej na 25 marca 1992 r.; red.] został osiągnięty i co warte podkreślenia, ks. Bielinowicz wywiązał się z tego zadania rzetelnie. Co więcej, ustosunkował się także do obecnej sytuacji i przedstawił konkretne wnioski i postulaty odnoszące się do współczesnego stanu katechizacji w archidiecezji. Jest to zatem lektura nie tylko dla katechetów i katechetyków, mogą po nią sięgnąć także historycy, pedagodzy, socjologowie, politolodzy i wszyscy ci, którym na sercu leży wychowanie, edukacja i formacja religijna każdego człowieka.

ks. Piotr Duksa
Olsztyn

S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska OSB (red. i oprac.), *Rok jubileuszowy 75-lecia śmierci Założycielki Matki Jadwigi Józefy Kuleszy OSB w Zgromadzeniu Sióstr Benedyktynek Misjonarek 2006/2007. Materiały i studia*, Olsztyn 2010, ss. 272

Każde zgromadzenie zakonne, również Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonarek, pamięta o swoich początkach i o tych, którzy tworzyli fundamenty wspólnoty. To chwalebne, ponieważ założycielom przyświecała pewna idea, dlatego oni nadawali ton i ukierunkowywali działalność powstającego zgromadzenia, określając konkretny cel, który stał u początków całego przedsięwzięcia, czyli zamysłu organizacyjnego: „przygotowuje wszystko, co jest potrzebne do erekcji nowej wspólnoty zakonnej, określa też jej cel i działalność” (s. 5). Obchody rocznic w Zgromadzeniu lub osób je tworzących czy organizujących przyczyniają się do poszerzenia horyzontów wiedzy, w tym

wypadku sióstr, ale także są doskonałą okazją dotarcia z informacją do szerszego grremium, mniej lub bardziej zainteresowanych współczesną pracą jego członków. Tak właśnie postąpiły także Siostry Benedyktynki Misjonarki, organizując obchody 75. rocznicy śmierci Matki Jadwigi Kuleszy (†5 IV 1931 r.). Obchodom tym towarzyszyły również inne uroczystości: 90-lecie istnienia Zgromadzenia, a także rozpoczęto nowennę przed jego stuleciem. S. prof. Ambrozja J. Kalinowska w omawianej tu pracy przybliży czytelnikom postać Matki Założycielki, zwłaszcza że cel, jaki przyświecał Zgromadzeniu jest wciąż aktualny, ponieważ Matka Założycielka „pragnęła nieść pomoc fizyczną i moralną ludziom opuszczonym i dzieciom osieroconym”, a jej duchowe córki „mają się zająć ludźmi potrzebującymi pomocy, np. rodzinami opuszczonymi, chorymi, katechizacją dzieci, a nawet pojedynczo czy grupowo w domu przygotowaniem ich do I Komunii św.” (s. 8). Jubileusz to także dobry czas, aby siostry mogły zastanowić się nad tym, co udało się zrealizować z nakreślonych przez Matkę Założycielkę celów, ale też odpowiedzieć na pytanie: jak dalece pozostają wierne jej myśli.

Materiały i studia zredagowane i opracowane przez s. A.J. Kalinowską poprzedza Wstęp, w którym m.in. wzmiankowano o należytej, acz późnej ocenie osoby i dzieła Matki Jadwigi Kuleszy. Dopiero na „75-lecie śmierci nasza Założycielka została bardziej niż dotychczas doceniona przez Zgromadzenie, które założyła” (s. 10). Opuściła bowiem założone przez siebie Zgromadzenie, powracając do niego na cztery lata przed śmiercią (27 IX 1927 r.), co mogło przyczynić się do innego spojrzenia na jej wkład w to dzieło. Na stronach 11–45 został zamieszczony *Program obchodów Roku Jubileuszowego*. Treści książki podzielono logicznie na dwie części: *Materiały* (19–45) i *Studia* (47–220). W materiałach znalazły się wybrane sprawozdania z obchodów rocznicy śmierci Matki J. Kuleszy – zarówno centralnych, jak i z poszczególnych domów zakonnych. Umieszczono również relacje z pielgrzymki sióstr benedyktynek do Łucka (22–23 IV 2006 r.). W części zatytułowanej *Studia* zamieszczono materiały wygłoszone podczas Sympozjum Jubileuszowego, które odbyło się 23 września 2006 r. w Otwocku: prof. dr hab. H. Gapski zaprezentował życie i działalność Matki Założycielki, uwzględniając uwarunkowania historyczne; s. mgr Benedetta Anna Górska zajęła się kultem Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzenia Sióstr; s. dr hab. Ambrozja Jadwiga Kalinowska, prof. UWM ukazała postać ks. Jana Wüstenberga, blisko spokrewnego z Matką Jadwigą Kuleszą; ks. dr Lucjan Świto przybliżył przepisy kanoniczne, dotyczące beatyfikacji i kanonizacji w rozwoju historycznym. Artykuły przygotowano na podstawie kwerendy archiwalno-bibliotecznej. Autorzy prezentowanych prac ukazywali skomplikowane warunki narodowo-kościelne, w których

Matka Założycielka Sióstr Benedyktynek Misjonarek organizowała nową wspólnotę zakonną, wyznaczając jej zadanie w sposób dalekosiężny, bo jest ono aktualne po dzień dzisiejszy. W aneksach pomieszczono: homilię ks. dr. Jerzego Gołębińskiego, wygłoszoną podczas sympozjum; listę osób uczestniczących w sympozjum jubileuszowym; opisano pielgrzymkę sióstr na Ukrainę szlakiem Matki Jadwigi Kuleszy, którą przygotowała s. mgr Dobrawa Ewa Piaścik. Pracę zamyka: wykaz autorów i skrótów oraz indeksy: nazw osobowych i geograficznych.

Walorami pracy są: aktualność zagadnienia ze względu na ciągłą obecność „dzieła” Matki J. Kuleszy w obecnej rzeczywistości Kościoła, zwłaszcza w Polsce; poziom naukowy prezentowanych artykułów w części *Studia*, które połączyła osoba Założycielki; logiczny układ różnorodnego materiału o charakterze kronikarskim oraz naukowym. Materiały zawarte w tomie z pewnością zainteresują nie tylko siostry zakonne, ale także badaczy problematyki życia zakonnego, zwłaszcza czynnego, a także tych, których interesuje współczesna praca Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek, obecnych również na Warmii, Mazurach i Powiślu.

ks. Jan Wiśniewski
Olsztyn

Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, Olsztyn 2010, ss. 138

Autor monografii *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu* ks. Bogdan W. Matysiak jest samodzielnym pracownikiem naukowym na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Prowadzi wykłady z historii starożytnego Bliskiego Wschodu, literatury i teologii biblijnej, a także seminarium magisterskie i doktoranckie z zakresu egzegezy i historii tekstu ST.

Prezentowane opracowanie ks. B.W. Matysiaka możemy odczytać jako zaproszenie do wzięcia udziału w niezwyklej wyprawie po starożytnych krajinach i cywilizacjach Żywnego Półksiężycza.

Żywny Półksiężyc obejmuje obszar od wybrzeży Zatoki Perskiej przez dwurzeczce Tygrysu i Eufratu, Syropalestynę aż do Egiptu. Naturalne granice tego bogatego w urodzajne ziemie terenu wyznaczają: Zatoka Perska na

wschodzie, wybrzeże Morza Śródziemnego na zachodzie, Góry Zagros na północy, Pustynia Syryjska i Arabska na południu. Dwie rzeki, Tygrys i Eufrat, które rozpoczynają bieg u podnóża Gór Taurus, a kończą u ujścia do Zatoki Perskiej, pozostają świadkami narodzin, rozkwitu i upadku prastarych kultur. W Mezopotamii i Egipcie wyrosły potężne centra cywilizacyjne. Ich blask przez stulecia promieniował na cały Żywny Półksiężyc. Istniały obok siebie, przenikały się, wreszcie rywalizowały ze sobą. W dziejach naszej planety kulturowe dziedzictwo Mezopotamii i Egiptu zapewniło sobie trwałe miejsce.

Na monografię *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu*, która ukazała się w 2010 r. w serii „Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie” (nr 47), składa się oprócz wstępu i zakończenia siedem rozdziałów, zatytułowanych kolejno: Mezopotamia – I, Starożytny Egipt – II, Kosmogonie pozabiblijne – III, Antropogonie pozabiblijne – IV, Mezopotamski świat bogów – V, Egipski świat bogów – VI, Kult i wiara w życie pozagrobowe – VII. Autor podejmuje w pracy następujące zagadnienia: kontekst geograficzny i historyczny krain Żywnego Półksiężyca (I–II rozdział), tradycje o pochodzeniu świata i człowieka w Sumerze, Babilonii, Asyrii i Egipcie (III–IV rozdział), wierzenia i formy kultu ludów Wschodu (V–VI rozdział) oraz koncepcje życia po śmierci (VII rozdział).

Ślady bytowania człowieka na terenie Międzyrzecza sięgają okresu prehistorii. Udoskonalając różne umiejętności, takie jak: nawadnianie gleby, hodowla zwierząt i uprawa roli, sztuczne zapylenie roślin, wyrób narzędzi i naczyń codziennego użytku, człowiek czynił postępy w technice i kulturze. Ponad pięć tysięcy lat przed Chr. wynaleziono koło garncarskie, co znacznie usprawniło pracę ludzką. Czy można powiedzieć – pyta ks. Matysiak – że ta kultura była prymitywna, skoro niektóre naczynia pochodzące sprzed kilku tysięcy lat mają ścianki grubości skorupki jajka? Ślady osadnictwa odnalezione na terenie Międzyrzecza pochodzą z okresu trzeciego tysiąclecia przed Chr., choć rozwijało się ono znacznie wcześniej.

Najdonioślejszym wynalazkiem kultury mezopotamskiej jest pismo. Pochodzi od Sumerów, z okresu końca IV tysiąclecia przed Chr. Wraz z wynalezieniem pisma człowiek wyłonił się z mroków prehistorii i wkroczył w światło historii, w epokę udokumentowaną odkryciami archeologicznymi i zapisami. Cywilizację Sumerów cechował bardzo wysoki poziom. Byli oni pionierami w rozwoju kultury miejskiej, twórcami miast – państw, w centrum których znajdował się kompleks pałacowy i świątynia. Rządcy starożytnych osad dzierżyli podwójną władzę, administracyjną i kultyczną. W Sumerze król – kapłan nosił miano *ensi*. Z miasta Ur założonego przez Sumerów wieki

później wyruszy Abram, rozpoczynając swą przygodę z Bogiem Jahwe. To miasto z całym swym dorobkiem kulturowym oraz z żyznymi ziemiami Mezopotamii budziło prawdopodobnie zazdrość plemion semickich, które wkrótce rozpoczęły ekspansję na te tereny.

Równoległe z rozwojem Mezopotamii w zachodniej części Żyznego Półksiężycy kwitła cywilizacja egipska. Mieszkańcy kraju nad Nilem od najdawniejszych czasów prowadzili obserwacje wylewów życiodajnej rzeki. Budowali kanały regulujące poziom wody niezbędnej do upraw i codziennego życia. Także na podstawie obserwacji Nilu określano pory roku. Podczas gdy w Mezopotamii rozwijało się pismo klinowe, w Egipcie wynaleziono hieroglify.

Według Manetona, historyka i kapłana z III w. przed Chr., właściwa historia kraju faraonów rozpoczyna się od ok. 3100 r. przed Chr., gdy nastąpiło zjednoczenie państwa z Dolnego i Górnego Egiptu. Z tego okresu pochodzą miasta: Teby, Memfis, Tell-el-Amarna. Dziedzictwem znacznie późniejszej epoki macedońskiej i ptolomejskiej są: latarnia morska z Faros zaliczana do siedmiu cudów świata oraz biblioteka w Aleksandrii z największym zbiorem ksiąg i ważnym centrum naukowym ówczesnego świata.

Dzięki mitom wschodnim zachowanym w większości jedynie fragmentarycznie oraz napisom grobowym możemy poznać, że w kręgu zainteresowań starożytnych znajdowały się zagadnienia dotyczące genezy świata, człowieka, bogów a także losów zmarłych.

Według wierzeń Sumerów świat u swych początków był pustkowiem pozbawionym jakiegokolwiek formy istnienia. Bogowie *Enli* i *Enki* podjęli się trudu zorganizowania w nim życia. *Enki* czuwał nad światem i jego prawami, a wszelkie zjawiska powierzał pieczy innych bogów. Oprócz porządkowania świata mezopotamscy bogowie toczyli walkę ze złymi mocami sprzeciwiającymi się zaprowadzonemu łaadowi. Spadkobiercami cywilizacji Sumerów są Asyryjczycy i Babilończycy. Naczelnym bóstwem Babilonii był Marduk. On stworzył świat, a inni bogowie byli mu podporządkowani. Tę historię opiewa słynny poemat *Enuma eliš*, którego pierwsze słowa w języku polskim brzmią: „Kiedy w górze”.

W wyobrażeniach egipskich kosmogonia jest wynikiem teogonii. Najstarsze teksty dotyczące powstania świata, ludzi i bogów datuje się na trzecie tysiąclecie przed Chr., a stanowią zapis tradycji sięgającej czwartego tysiąclecia. Są to „Teksty Piramid” i „Teksty Sarkofagów”. Kosmos jest pojmowany jako ruch w cyklicznym procesie, który jest podtrzymywany przez *Ma'at*. W mitologii egipskiej *Ma'at* to bogini praw porządku, harmonii, sprawiedliwości i mądrości. Jej przeciwieństwem jest zagrażający życiu stan bezruchu.

W kwestii początków rodzaju ludzkiego Starożytny Wschód kulturował przekonanie o jego pochodzeniu od bogów. Proces rozwoju człowieka zaowo-

cował wiarą w istnienie świata duchowego, boskiego. Mezopotamska koncepcja człowieka odbiega od myśli biblijnej, według której człowiek jest koroną stworzenia, a ziemia i jej zastępy są mu poddane (por. Rdz 1, 28–30). Mit o *Enuki* i *Ninmach* naucza, że człowiek powstał z mułu oceanu i z wyglądu zewnętrznego przypomina bogów. Jego zadaniem jest pomoc bogom w pracy nad uprawą ziemi i hodowlą zwierząt. Również według *Enuma eliš* człowiek pochodzi od Marduka, który stworzył rodzaj ludzki, by sprawował kult i służył bóstwom. W tekstach sumeryjskich przewija się myśl, że człowiek jest istotą duchową odzianą w powłokę cielesną i należącą do kategorii bóstw. W przeciwieństwie do późniejszej koncepcji greckiej ciało stanowiło pierwiastek boski. W świetle tych tradycji życie duchowe zapewnia dusza lub imię. Nadanie imienia jest równoważne z darowaniem życia, stworzeniem jakiegoś bytu. Bóg mieszka w ludziach, którzy są jego dziećmi. O przebywaniu bóstwa w człowieku świadczą teksty psalmów pokutnych oraz imiona teoforyczne typu: „bóg człowieka jest wielki”. Życie człowieka jest darem bogów i oni nim rozporządzają.

W Egipcie znany jest obraz boga Chnuma, który na kole garncarskim lepi z gliny dziecko. Ludzie i bogowie byli zależni od najwyższego bóstwa słońca *Re*, które udzielało im światła i życia. Czasami w tekstach egipskich ludzie są nazwani „trzodą boga”, a *Re* jako boski pasterz troszczył się o ich potrzeby. Między bogami a człowiekiem istniał ścisły kontakt, o czym świadczą imiona egipskie zapisane na skarabeuszach, które noszono jako amulety strzegące przed złymi mocami.

W dziedzinie religii cechą wspólną trzech wielkich kultur Mezopotamii: Sumerów, Asyryjczyków i Babilończyków było to, że przenikała ona wszystkie sfery życia, łącząc się ściśle z magią. Ówczesne ludy były na tyle liberalne, że przyjmowały do panteonu nowe bóstwa, co chroniło prastare religie przed skostnieniem.

Już w II połowie XIX w. w kraju nad Nilem postawiono tezę, że fundamentem religii jest jedność istoty najwyższej. Monoteizm egipski nigdy nie został przytłumiony przez politeizm, który należy traktować czysto symbolicznie. Religia egipska jest owocem zjednoczenia lokalnych wierzeń i dążeń politycznych, a także pragnień danej społeczności. Odnajdujemy w niej bóstwa zwierzęce i roślinne, których symbolami są: sokół, byk, lotos, papirus, z kolei drzewa były siedzibami bóstw.

Kult mieszkańców Bliskiego Wschodu wyrażał się w modłach i ofiarach. Budowle sakralne w Mezopotamii świadczą o zachowaniu ciągłości kultu. Świątynia sumeryjska miała głęboką symbolikę kosmiczną, pobytowi bogów w niebie odpowiadało ich przebywanie na ziemi. Świątynia ziemską była od-

zwierciedleniem świątyni kosmicznej. W Babilonii i Asyrii pojawiły się zigguraty, budowle schodkowe, na szczycie których znajdowało się mieszkanie bóstwa. Te budowle były swego rodzaju łącznikami między dwiema rzeczywistościami, światem bogów i światem ludzi.

Już starożytni byli świadomi, że życie człowieka wyznaczają dwa bieguny, a mianowicie narodziny i śmierć. Z mitu o *Gilgameszu* wynika, że tylko bogowie są wieczni, człowiek przez swą lekkomyślność utracił ten dar. Jednocześnie wierzono, że chociaż wraz z ustaniem biologicznych czynności następuje kres ludzkiej egzystencji, to zmarły istnieje nadal w podziemnej „krajnie bez powrotu”. Ta koncepcja nie napawała optymizmem, gdyż zmarli wegetowali w krajnie prochu pozbawieni pierwiastka życia, niczym cienie lub zjawy. W Mezopotamii i Egipcie kultywowano pamięć o zmarłych. Świadczą o tym dary grobowe i opieka nad tymi, co odeszli, którą określa akkadyjski termin *kispum*. Był zwyczaj grzebania zmarłych w domach mieszkalnych pod podłogą lub w nieużywanych pomieszczeniach gospodarczych, czasami w pobliżu murów miejskich. W najodleglejszych historycznie udokumentowanych czasach nie istniały specjalnie do tego celu wyznaczone miejsca.

Podczas gdy w Mezopotamii świątynia była nade wszystko przestrzenią sprawowania kultu, w Egipcie pełniła funkcję mieszkania bóstwa. W celi, gdzie umieszczano jego posąg panowały prawie całkowite ciemności i tylko w odpowiedniej porze dnia i roku mógł na nie padać promień światła. Zarówno umiejętność operowania światłem egipskich projektantów, jak i starożytne rozwiązania architektoniczne wciąż budzą zachwyt i zdumienie.

Na szczególne uznanie w monografii *Obraz świata, bóstwa i człowieka w kulturze starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu* zasługuje warsztat naukowy, którym posługuje się ks. Matysiak. Czerpie on z osiągnięć polskich i niemieckich uczonych w zakresie archeologii, religiologii, historii i biblistyki oraz z własnego długoletniego doświadczenia wykładowcy uniwersyteckiego. Autor dokonuje syntezy badań w zakresie cywilizacji, które, jak sam określa: „minęły, ale nie przebrzmiały”. W opracowaniu znajdziemy fachową terminologię, a także etymologię wielu pojęć charakterystycznych dla starożytnej kultury i szczegółowe nakreślenie ich pól semantycznych. Nadto monografia jest wzbogacona indeksem rzeczowym i nazw własnych. Lektura zainteresuje zarówno znawców przedmiotu, jak i tych, których pasjonuje historia najstarszych cywilizacji świata.

Aleksandra Nalewaj
Olsztyn

Wykaz skrótów

- ACO – *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Berolini et Lipsiae 1927–1932
- AHC – *Annuario Historiae Conciliorum*, Amsterdam 1969–
- Bib – *Biblica*, Roma 1920–
- BJS – *The British Journal of Sociology*, London 1950
- BTB – *Biblical Theology Bulletin*, Roma 1971–1984
- CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*
- CChrL – *Corpus christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina*, Turnhout 1954–
- CJ – Court of Justice
- C. J. – *Codex Iustinianus*, w: *Corpus Iuris Civilis*, ed. P. Krüger, t. 2, Berlin 1954
- Comp – *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań 1981–
- EC – European Commission
- EK – *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985–
- EO – *Echos d’Orient*, Paris 1897–1942
- EP – European Parliament
- ETPCz – Europejski Trybunał Praw Człowieka
- EU – European Union
- EURATOM – Treaty on the European Atomic Energy Community
- FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*
- JBL – *Journal of Biblical Literature*, Chico (Ca.) 1982–1985
- JEH – *The Journal of Ecclesiastical History*, London 1950–
- KDK – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KK – Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* o Kościele (21 XI 1964)
- KNSK – *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Papieska Rada „Iustitia et Pax”
- KPRo – *Karta Praw Rodziny przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym*
- LdR – Jan Paweł II, *List do rodzin*
- LE – Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*
- ML – *Marienlexikon*, I–VI, wyd. R. Bäumer, L. Scheffczyk, Regensburg 1988–1994
- NATO – North Atlantic Treaty Organization
- NICNT – *New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids

NSA	– Naczelny Sąd Administracyjny
OsRomD	– L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in Deutscher Sprache, Vatikanstadt 1971–
OsRomPol	– L'Osservatore Romano. Wydanie polskie, Watykan 1980–
OTK	– Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego
OŻ	– <i>Ojcowie Żywi</i> , Kraków 1978–
PG	– <i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , t. 1–161, ed. J.P. Migne, Paris 1857–1866
PL	– <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , t. 1–221, ed. J.P. Migne, Paris 1878–1890
POK	– <i>Pisma Ojców Kościoła</i> , t. 29, Poznań 2004
PSP	– <i>Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy</i> , t. 26, Warszawa 1980
RHE	– Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain 1900–
SA	– Sąd Apelacyjny
SalvM	– <i>Salvatoris Mater</i> . Kwartalnik Mariologiczny, Licheń Stary 1999–
SCh	– <i>Sources Chretiennes</i> , 181–186, Paryż 1971–1972
SEA	– Single European Act
SN	– Sąd Najwyższy
TEC	– Treaty on European Community
TEU	– Treaty on European Union
ThPh	– Theologie und Philosophie, Freiburg im Br., 1966–
TK	– Trybunał Konstytucyjny
VigCh	– <i>Vigiliae Christianae</i> , Amsterdam 1947–
VT	– <i>Vetus Testamentum</i> , Leiden 1951–; Supl., 1953
ZKG	– <i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i> , Stuttgart 1876–
ŻMT	– <i>Źródła Myśli Teologicznej</i> , Kraków 1996–
ŻrMon	– <i>Źródła Monastyczne</i> , Tyniec–Kraków 1993–

Skróty biblijne podane według schematu przyjętego w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2003.