

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# FORUM TEOLOGICZNE

XIV

2013



Wydawnictwo  
Uniwersytetu WarMińsko-Mazurskiego  
w Olsztynie

#### Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,  
o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg, ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn,  
Matthias Scharer – Universität Innsbruck, Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn,  
ks. Helmut Sobeczko – UO Opole, ks. Ryszard Szychmiller – UWM Olsztyn  
ks. Achim Buckenmaier – Pontificia Università Lateranense Rzym,  
Eugeniusz Sakowicz – UKSW Warszawa, ks. Michał Drożdż – UPJPII Kraków

#### Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,  
ks. Zdzisław Żywica (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

#### Recenzenci

ks. dr hab. Antoni Bartoszek, prof. UŚ, ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz,  
ks. dr hab. Radosław Chałupniak, prof. UO, ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Dola,  
prof. dr Raphael Gallagher, ks. dr hab. Konrad Glombik, prof. UO,  
ks. prof. dr hab. Marian Graczyk, ks. dr hab. Janusz Kręciło, prof. UKSW,  
ks. dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL, ks. prof. dr hab. Witold Kawecki,  
ks. prof. dr hab. Krzysztof Kościelniak, ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski,  
ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski, ks. dr hab. Andrzej Muszala, prof. UPJPII,  
prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, dr hab. Krzysztof Stachewicz, prof. UAM,  
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, ks. dr hab. Stefan Szymik, prof. KUL, prof. dr Vincent Twomey,  
ks. dr hab. Józef Urban, prof. UO, ks. prof. dr hab. Jan Walkusz, ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO,  
prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek, ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński

#### Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM  
ul. Kard. S. Hozjusza 15  
11-041 Olsztyn  
tel./fax 89 523 89 46

#### Sekretariat Redakcji

pokój nr 16  
e-mail: [forum.teologiczne@uwm.edu.pl](mailto:forum.teologiczne@uwm.edu.pl)

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki  
Maria Fafińska

Redaktor językowy Mark Jensen (native speaker)

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki ks. Marian Machinek MSF (korekta Gabriele Knoller)

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,  
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),  
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie CEJSH  
– The Central European Journal of Social Sciences and Humanities  
oraz CEEOL – Central and Eastern European Online Library

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe  
(on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>, podstrona *Czytelnia*)

**PL ISSN 1641–1196**

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2013

Wydawnictwo UWM  
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

---

Nakład 170 egz.

Ark. wyd. 15,3; ark. druk. 13

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 373

## SPIS TREŚCI

### Rozprawy i artykuły

Ks. Edward Wiszowaty, <i>Czas wolny w perspektywie teologiczno-pastoralnej</i> .....	7
Ks. Antoni Jucewicz SVD, <i>Lenistwo i pracoholizm w perspektywie duchowego zagubienia współczesnego człowieka</i> .....	21
Ks. Jacek Bramorski, <i>Muzyka. Od recreatio do contemplatio</i> .....	35
Ks. Roman Krawczyk, <i>Szabat. Odpoczynek formą świętowania</i> .....	51
Ks. Andrzej Pryba MSF, <i>Świętowanie Dnia Pańskiego umocnieniem wspólnoty Kościoła domowego</i> .....	67
Maria Piechocka-Kłós, <i>Vis comica w komediach Publiusza Terencjusza Afera</i> .....	79
Ks. Marek Jodkowski, <i>Dni świąteczne diecezji warmińskiej w XIX wieku</i> .....	91
Stefan Iloaie, <i>Herabsteigen der Vernunft in die Herzentiefe. Das „Herzensgebet? in der christlichen östlichen Tradition. Eine Einführung (Zejście umysłu w głąb serca. „Modlitwa serca” w chrześcijańskiej tradycji wschodniej. Wprowadzenie)</i> .....	103
Ks. Ryszard Hajduk CSsR, <i>Von den Hindernissen auf dem Weg des Evangeliums zum modernen Menschen (O przeszkodach na drodze Ewangelii do współczesnych ludzi)</i> .....	113
Ks. Karol Jasiński, <i>Man and Religious Experience (Człowiek i doświadczenie religijne)</i> .....	131
Ks. Tomasz Kraj, <i>What fundamentals do natural law and biology hold in common? The normative significance of biological principles (Co prawo naturalne ma wspólnego z biologią? Moralna normatywność parametrów biologicznych)</i> .....	143
Sylwia Górzna, <i>Dialog z Islamem w nauczaniu papieża Pawła VI</i> .....	153
Magdalena Stach-Hejnosz, <i>Wolna szkoła waldorfska. Wokół różnic światopoglądowych i dydaktyczno-metodycznych</i> .....	167

### Teksty

Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Babilońskie zakłęcie przeciw bólowi zęba</i> .....	183
---	-----

### Recenzje i omówienia

Bertrand Russell, <i>Religia i nauka</i> , tłum. B. Stanosz, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011, ss. 203 (ks. Mirosław Pawliszyn CSsR) .....	191
Jean Porter, <i>Ministers of the Law: A Natural Law Theory of Legal Authority</i> , Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans 2010, ss. XVI+368 (ks. Sławomir Nowosad) ....	196
Ian James, <i>New French Philosophy</i> , Cambridge 2012, ss. 221 (ks. Zdzisław Kunicki) ...	198
Gabriele Kuby <i>Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności</i> , tłum. D. Jankowska, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2013, ss. 419 (ks. Marian Machinek MSF) .....	201
Wykaz skrótów .....	207

## CONTENTS

### Dissertations and Articles

Edward Wiszowaty, <i>Free time in the theological and pastoral perspective</i> .....	7
Antoni Jucewicz SVD, <i>Laziness and workaholism. As seen from the perspective of the lost spirituality of modern man</i> .....	21
Jacek Bramorski, <i>Music – from recreatio to contemplatio</i> .....	35
Roman Krawczyk, <i>The Sabbath. Rest as a form of celebration</i> .....	51
Andrzej Pryba MSF, <i>Celebrating the Lord's Day strengthens the home Church community</i> .....	67
Maria Piechocka-Kłós, <i>Vis comica in the comedies of Publius Terentius Afer</i> .....	79
Marek Jodkowski, <i>Festive days of the Diocese of Warmia in the 19<sup>th</sup> century</i> .....	91
Stefan Iloaie, <i>The descent of mind into the heart. "The prayer of the heart" in the Eastern Christian Tradition. An introduction</i> .....	103
Ryszard Hajduk CSsR, <i>Obstacles in the way of the Gospel to the people of today</i> .....	113
Karol Jasiński, <i>Man and Religious Experience</i> .....	131
Tomasz Kraj, <i>What fundamentals do natural law and biology hold in common? The normative significance of biological principles</i> .....	143
Sylvia Górzna, <i>The dialogue with Islam in the teaching of Pope Paul VI</i> .....	153
Magdalena Stach-Hejosz, <i>The Free Waldorf School. Reflections on Worldview, Didactic and Methodical Differences</i> .....	167

### Texts

Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Babylonian spell against a toothache</i> .....	183
---	-----

### Book Review and Reports

Bertrand Russell, <i>Religia i nauka (Religion and Science)</i> , transl. B. Stanosz, Ed. Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011, pp. 203 (Mirosław Pawliszyn CSsR).....	191
Jean Porter, <i>Ministers of the Law: A Natural Law Theory of Legal Authority</i> , Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge 2010, ss. XVI+368 (Sławomir Nowosad) .....	196
Ian James, <i>New French Philosophy</i> , Cambridge 2012, ss. 221 (Zdzisław Kunicki) .....	198
Gabriele Kuby, <i>Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności (The global sexual Revolution. The destruction of freedom in the name of freedom)</i> , transl. D. Jankowska), Ed. Homo Dei, Kraków 2013, pp. 419 (Marian Machinek MSF) .....	201
Abbreviation .....	207

## INHALTSVERZEICHNIS

### Dissertationen und Artikel

Edward Wiszowaty, <i>Freizeit in der pastoraltheologischen Perspektive</i> .....	7
Antoni Jucewicz SVD, <i>Faulheit und Arbeitswut in der Perspektive der spirituellen Verwirrung des modernen Menschen</i> .....	21
Jacek Bramorski, <i>Musik. Von recreatio zu contemplatio</i> .....	35
Roman Krawczyk, <i>Sabbat. Erholung als eine Form des Feierns</i> .....	51
Andrzej Pryba MSF, <i>Das Feiern des Herrentages als eine Stärkung für die Gemeinschaft der Hauskirche</i> .....	67
Maria Piechocka-Kłos, <i>Vis comica in den Komödien von Publius Terentius Afer</i> .....	79
Marek Jodkowski, <i>Feiertage in der Diözese Ermland im 19. Jahrhundert</i> .....	91
Stefan Iloaie, <i>Herabsteigen der Vernunft in die Herzentiefe. Das „Herzensgebet“ in der christlichen östlichen Tradition. Eine Einführung</i> .....	103
Ryszard Hajduk CSsR, <i>Von den Hindernissen auf dem Weg des Evangeliums zum modernen Menschen</i> .....	113
Karol Jasiński, <i>Der Mensch und seine religiöse Erfahrung</i> .....	131
Tomasz Kraj, <i>Was hat Naturrecht mit der Biologie gemeinsam? Die sittliche Normativität der biologischen Parameter</i> .....	143
Sylvia Górzna, <i>Dialog des Paul VI. mit dem Islam</i> .....	153
Magdalena Stach-Hejosz, <i>Die Freie Waldorfschule. Über die weltanschaulichen und didaktisch-methodischen Unterschiede</i> .....	167

### Texte

Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Der babylonische Zauberspruch gegen Zahnweh</i> .....	183
--	-----

### Rezensionen und Besprechungen

Bertrand Russell, <i>Religia i nauka (Religion und Wissenschaft)</i> , übers. von B. Stanosz, Verlag: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011, SS. 203 (Miroslaw Pawliszyn CSsR) .....	191
Jean Porter, <i>Ministers of the Law: A Natural Law Theory of Legal Authority</i> , Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge 2010, ss. XVI+368 (Sławomir Nowosad) .....	196
Ian James, <i>New French Philosophy</i> , Cambridge 2012, ss. 221 (Zdzisław Kunicki) .....	198
Gabriele Kuby, <i>Gabriele Kuby Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności (Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit)</i> , tłum. D. Jankowska, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2013, ss. 419 (Marian Machinek MSF) .....	201
Abkürzungsverzeichnis .....	207



Ks. EDWARD WISZOWATY  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wyższa Szkoła Policji w Szczytnie

## CZAS WOLNY W PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNO-PASTORALNEJ

**Słowa kluczowe:** czas wolny, elastyczny kapitalizm, konsumpcja, odpoczynek, teologia pastoralna, wychowanie.

**Key words:** free time, flexible capitalism, consumption, leisure, pastoral theology, upbringing.

**Schlüsselworte:** Freizeit, flexibler Kapitalismus, Konsum, Erholung, Pastoraltheologie, Erziehung.

Zagadnienie czasu wolnego, jako zjawiska społeczno-kulturowego, w ostatnich dziesięcioleciach stało się przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, wśród których można wymienić antropologię<sup>1</sup>, ekonomię<sup>2</sup>, historię<sup>3</sup>, pedagogikę<sup>4</sup>, psychologię<sup>5</sup>, socjologię<sup>6</sup>, a nawet teologię<sup>7</sup>. Mówi się wręcz

Adres/Address/Anschrift: ks. dr hab. Edward Wiszowaty, prof. UWM, Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: edwisz@op.pl.

<sup>1</sup> Zob. np. J. Grad, *Antropologia rekreacji*, w: R. Winiarski (red.), *Rekreacja i czas wolny*, Warszawa 2011, s. 111–133.

<sup>2</sup> Zob. np. B. Jung, *W kierunku nowej ekonomii czasu wolnego?*, w: R. Winiarski (red.), *Rekreacja i czas wolny*, s. 160–174; U. Parnicka, *Free time in the domestic time budget of professionally active women*, Polish Journal of Sport and Tourism 1–2 (2008), s. 77–84; T. Ziejewski, *Czas jako kategoria społeczno-ekonomiczna*, Edukacja Humanistyczna (Szczecin) 1 (2008), s. 122–132.

<sup>3</sup> Zob. np. H. Spode, *Time out. Freizeit und Freizeitforschung aus historischer Sicht*, Fundiert. Das Wissenschaftsmagazin der freien Universität Berlin 1 (2006), s. 18–26; B.J. Kunicki, *Historia rekreacji*, w: R. Winiarski (red.), *Rekreacja i czas wolny*, s. 29–63.

<sup>4</sup> Zob. np. M. Czerepaniak-Walczak, *Pedagogika czasu wolnego: scholie w szkole i poza szkołą*, w: R. Winiarski (red.), *Rekreacja i czas wolny*, s. 200–235; J. Daszykowska, *Czas wolny nauczycieli*, Stalowa Wola 2008; H. Giesecke, *Leben nach der Arbeit – Ursprünge und Perspektiven der Freizeitpädagogik*, München 1983.

<sup>5</sup> Por. J. Grac, *Psychologia rekreacji*, w: R. Winiarski (red.), *Rekreacja i czas wolny*, s. 175–199; K. Migdał, *Percepcja czasu psychologicznego a preferencje w programowaniu czasu wolnego*, Zeszyty Naukowe Almamer. Wyższa Szkoła Ekonomiczna 3 (2006), s. 209–228; D. Żolnierczyk-Zreda, *Jak nie dać się pokonać stresowi w pracy: kilka porad psychologa*, Bezpieczeństwo Pracy 9 (2002), s. 31–32.

<sup>6</sup> Zob. np. A. Lipski, *Czas wolny w czasie życia: przyczynek do analizy społeczeństwa nowoczesnego*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny 4 (2008), s. 205–223; K. Myśliwska, *Socjologia czasu wolnego*, w: R. Winiarski (red.), *Rekreacja i czas wolny*, s. 134–159; B. Trzop, *Czas wolny Polaków z perspektywy zmian społeczno-ustrojowych: od ogniska do barbecue*, Rocznik Lubuski 2 (2010), s. 131–144.

<sup>7</sup> Zob. np. M. Ostrowski, *Teologia rekreacji*, w: R. Winiarski (red.), *Rekreacja i czas wolny*, s. 236–250; F.J.M. Oeireira, *Czas wolny czasem laski*, Communio 4 (2006), s. 51–59.

o powstaniu nowej dziedziny wiedzy określanej jako „nauki o rekreacji i czasie wolnym” (ang. Leisure Sciences, niem. Freizeitwissenschaften). Rozwój ten niewątpliwie wiąże się z faktem, że czas wolny w społeczeństwach rozwiniętych stał się dobrem powszechnie dostępnym, wymagającym jednak, podobnie jak wolność, mądrego zagospodarowania. W Stanach Zjednoczonych niemal na każdym uniwersytecie znajduje się kierunek studiów lub przynajmniej katedra, w ramach której realizowane są badania oraz przygotowywani specjaliści w zakresie zarządzania czasem wolnym. W Niemczech badania nad omawianą problematyką prowadzone są np. w Hochschule Bremen (przez prof. Renate Freeriks) czy w Baltic College (przez prof. Ulrike Fergen). Również w Polsce turystyka i rekreacja – jako formy zagospodarowania czasu wolnego – są przedmiotem studiów na wielu uczelniach (np. na Wydziale Turystyki i Rekreacji w Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie, Wydziale Turystyki i Rekreacji w Akademii Wychowania Fizycznego i Sportu w Gdańsku, w Katedrze Turystyki i Rekreacji Wydziału Zarządzania Politechniki Białostockiej). Studia te mają charakter interdyscyplinarny, bowiem w ich ramach przekazywana jest wiedza nie tylko z zakresu nauk społecznych (pedagogiki, psychologii, socjologii), ale również politologii, zrównoważonego rozwoju (niem. Nachhaltigkeit), planowania, zarządzania i marketingu. Dopełnienie tego spektrum stanowi informatyka i studium języków obcych. W celu nabycia kompetencji praktycznych studenci odbywają praktyki w ośrodkach zagranicznych, profesjonalnie zajmujących się organizacją czasu wolnego<sup>8</sup>. To zainteresowanie różnorodnych dziedzin nauki problematyką czasu wolnego skłania do tego, by na zagadnienie to spojrzeć także z perspektywy teologiczno-pastoralnej, tym bardziej że w obszarze polskojęzycznej tematyka ta – jak dotąd – nie spotkała się z większym zainteresowaniem pastoralistów<sup>9</sup>. Toteż w niniejszym opracowaniu – zgodnie z paradygmatem teologiczno-pastoralnym – najpierw przedstawimy zagadnienie czasu wolnego w perspektywie biblijno-teologicznej, następnie wskażemy przemiany zachodzące w tej przestrzeni ludzkiego życia, by w części końcowej sformułować wnioski i postulaty wynikające z przedstawionych analiz.

<sup>8</sup> Zob. np. *Freizeitwissenschaften haben viel Potenzial für Studierende*, w: <http://www.studium-studieren.de/hochschulnews/freizeitwissenschaften-haben-viel-potenzial-fuer-studierende/> (3 XI 2012).

<sup>9</sup> Warto zwrócić uwagę, że w obszarze niemieckojęzycznej tematyka czasu wolnego znalazła się w zakresie intensywnej refleksji pastoralnej już w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Zob. R. Svoboda, *Kirche, Freizeit und Tourismus*, w: F.X. Arnold [u.a.] (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Bd. II–2, Freiburg–Basel–Wien 1966, s. 309–319. Czytelnik znajdzie tam również szeroką bibliografię zagadnienia z tamtego okresu.

## Spojrzenie biblijno-teologiczne

Czas wolny w znaczeniu czasu wolnego od pracy stanowią te okresy, którymi osoba może w sposób swobodny rozporządzać i w których jest ona wolna od wiążących ją obowiązków<sup>10</sup>. W czasach biblijnych tak radykalny podział na czas pracy i czas wolny od obowiązków nie istniał. Rytm pracy i odpoczynku wyznaczały zjawiska przyrody (noc i dzień, pory roku), toteż daremnie poszukiwalibyśmy tekstów wprost dotyczących czasu wolnego w dzisiejszym tego słowa znaczeniu zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Poprzestaniemy zatem na ukazaniu – ze zrozumiałych względów w zarysie – biblijnej wizji czasu i jej konsekwencji teologicznych.

Myśl wschodnia, a w jej ramach przede wszystkim grecka, rozwijała się pod przemożnym wpływem przekonania o cykliczności czasu kosmicznego, której podlega także ludzkie życie. W jej świetle, ten odwieczny, cyklicznie powtarzający się powrót rzeczy, stanowi wręcz fundamentalne prawo czasu. Pod żywym wrażeniem tego przekonania pozostawał także Eklezjastes, kiedy dawał do zrozumienia, że ludzkim życiem rządzą nieubłagane prawa czasu: *Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem: Jest czas rodzenia i czas umierania, czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono, czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, czas płaczu i czas śmiechu, czas zawodzenia i czas płasów, czas rzucania kamieni i czas ich zbierania, czas pieczętowania cielesnych i czas wstrzymywania się od nich, czas szukania i czas tracenia, czas zachowania i czas wyrzucania, czas rozdierania i czas zszywania, czas milczenia i czas mówienia, czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju* (Koh 3,1-8). Był on również przekonany, że ludzkim życiem kierują te same, wciąż powtarzające się wydarzenia: *To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem* (Koh 1,9). W tej pesymistycznej wizji z trudem można dostrzec sens ludzkiego wysiłku, a także miejsce na Bożą opatrność i możliwość kierowania historią przez Boga. W rzeczywistości, w Biblii dominuje inna koncepcja czasu, niepodlegająca prawu wiecznego powrotu. Jej główna idea wyraża się w tym, że to Bóg jest Panem dziejów. Historia zatem nie podlega prawu wiecznego powrotu, rządzi nią bowiem Boży plan, który

<sup>10</sup> Zob. U. Ammer, *Freizeit, Tourismus und Umwelt*, Bonn 1998, s. 1. Trzeba jednakże zaznaczyć, że termin ten jest różnie definiowany, w zależności od tego, czy badacze skupiają się na okresie wolnym od obowiązków, pracy i przymusu, czy też na jego treści – a więc sferze rekreacji i przyjemności. Różnice te być może wiążą się również z tym, że w języku angielskim na oznaczenie czasu wolnego występują dwa pojęcia: „free time” (akcent spoczywa tutaj na ilościowej, mierzalnej stronie czasu wolnego) oraz „leisure” (w tym wypadku akcentuje się przede wszystkim czynności, którymi wypełnia się czas wolny od pracy i obowiązków). Zob. K. Myśliwska, *Socjologia czasu wolnego*, s. 135–137.

przez tę historię rozwija się i uzewnętrznia<sup>11</sup>. Bóg przez swoje dzieło stwórcze ustanowił początek czasu (*Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1,1)) i całe stworzenie kieruje ku jego ostatecznemu wypełnieniu na końcu dziejów. Od chwili stworzenia wszystko, co istnieje w czasie, a więc i sam człowiek, należy do porządku rzeczy stworzonych. Czas zatem jest dziełem Bożym i stanowi swego rodzaju ramy dziejów, w których dokonuje się życie każdego człowieka<sup>12</sup>.

We wszystkich religiach starożytnych spotykamy się ze zjawiskiem sakralizacji czasu<sup>13</sup>. W religiach pogańskich zjawisko to dokonywało się poprzez odniesienie do pierwotnej historii bogów, miało więc charakter mitologiczny<sup>14</sup> i stało się podstawą do wprowadzenia kalendarza świąt opartego na rytmie zmian pór roku i miesięcy. Dla Izraelitów stanowiło to nieustanną pokusę, piętnowaną przez proroków: *Położę kres wszystkim jej zabawom, świętom, dniom nowiu, szabatom i wszystkim uroczystym zebraniom* (Oz 2,13). Stary Testament, usuwając wszelkie odniesienia do mitów pogańskich, nie odrzucił jednak tej naturalnej sakralności cykli kosmicznych<sup>15</sup>, nadając im stopniowo nowe znaczenie: stały się one z biegiem czasu obchodami wielkich dzieł Boga w historii<sup>16</sup>. W tym kontekście nie sposób nie zwrócić uwagi na tekst Księgi Rodzaju, będący można powiedzieć podsumowaniem całego stwórczego dzieła Boga: *A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając* (Rdz 2,2-3). Autor biblijny za pomocą tego antropopatyzmu chce podkreślić myśl, że tydzień (sześć dni pracy i jeden dzień odpoczynku) jest wyrazem woli Bożej<sup>17</sup>. Jednakże odpoczynek ten – jak zauważa Włodzimierz Zatorski – nie stanowi zwykłej bezczynności, stanowiącej przeciwieństwo pracy i aktywności w dni powszednie. Użyte tutaj hebrajskie słowo *menucha* oznacza bowiem nie tylko spoczynek, ale również harmonię, poczucie

<sup>11</sup> X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1973, s. 175–177.

<sup>12</sup> Zob. więcej o tym np. w: M. Kowalczyk, *Czas w aspekcie stworzenia*, *Communio* 6 (2001), s. 38–50.

<sup>13</sup> Zob. więcej o tym np. w: J.T. Maciuszko, *Czas sakralny*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa 2001, s. 95–103.

<sup>14</sup> Religie te przypisywały znaczenie święte naturalnym cyklom przyrody, bowiem w przekonaniu ich wyznawców cyklami tymi rządziły pewne boskie moce, które za ich pośrednictwem ujawniały się na zewnątrz. Zob. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 176.

<sup>15</sup> W kalendarzu żydowskim zachowały się m.in. uroczyste obchody nowiu księżycowego, święto Paschy obchodzone przez nomadów na wiosnę, Święto Przaśników, gdy rozpoczynały się zbiory jęczmienia, Święto Tygodni (zwane również Pięćdziesiątnicą). Zob. *ibidem*.

<sup>16</sup> Np. Pascha i Święto Przaśników przypominały wyjście z Egiptu i wejście do Kanaanu. Zob. *ibidem*.

<sup>17</sup> Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, oprac. zespół pod red. M. Petera i M. Wolniewiczza. *Stary Testament*, t. 1, Poznań 1973, s. 7.

bezpieczeństwa i ufność. W ten sposób dzień szabat, jako dzień odpoczynku, nabiera nowego znaczenia: staje się zapowiedzią i przedsmakiem raj, przedsmakiem życia w bliskości Boga, gdzie człowiek już niczego nie musi, nie jest przygnieciony codziennymi troskami i niepokojami. Siódmy dzień, jakim jest szabat, ukazuje się zatem jako wejście w inny wymiar czasu, w przestrzeń sacrum rozumianego jako spotkanie z Bogiem<sup>18</sup>. Dzięki przywróceniu właściwej relacji do Boga pozwala on człowiekowi umocnić swoją tożsamość oraz przywrócić właściwe relacje osobowe z innymi ludźmi. Właśnie dlatego w tradycji żydowskiej szabat jest dniem wspólnoty z bliźnimi, wzajemnego zbliżenia się do siebie, bowiem aby prawdziwie stanąć wobec Boga, nie można separować się od innych<sup>19</sup>. Ten proces sakralizacji czasu przeniknął nawet poszczególne pory dnia, w których żydowski rytuał przewidywał składanie darów ofiarnych oraz odmawianie określonych modlitw o ustalonym czasie. W ten sposób życie każdego człowieka zostało umieszczone w ramach określonego porządku obrzędów, który je uświęca.

W interesującym nas kontekście warto zauważyć, że myśl grecka zna dwa pojęcia na oznaczenie tego, co w języku polskim wyrażamy słowem „czas” – *chronos* i *kairos*. *Chronos* to czas rozumiany jako kategoria, którą można mierzyć (długość lub krótkość czasu, czas trwania czegoś)<sup>20</sup>. Jest on czasem, który upływa, którego nie można zatrzymać, dlatego traktuje się go jako wrogiego życiu<sup>21</sup>. *Chronos* sam w sobie nie zawiera żadnej pozytywnej treści, jawi się raczej jako czysta możliwość pojawienia się lub zrobienia czegoś i jako taki pozwala umieścić określone wydarzenia w przestrzeni czasu. *Kairos* natomiast występuje w mitologii greckiej jako personifikacja chwili stosownej, właściwego momentu do realizacji określonych wartości<sup>22</sup>. Na temat tego drugiego pojęcia Tomáš Halík, bliski współpracownik kardynała Františka Tomáška i Václava Havla, pisze: „Czas życia ludzkiego nie jest jak czas rzeczy. Nie jest wyłącznie *chronosem* – czasem, który jak woda płynie w jednym kierunku, czasem zegarów i kalendarzy. On jest również *kairosem* – czasem sposobności, czasem dojrzałym, czasem »dla czegoś«<sup>23</sup>. Termin *kairos* został w Nowym Testamencie wzbogacony o nowe treści ze względu na zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> W. Zatorski, *Kairos i Chronos w życiu lidera*, w: [http://pmdc.pl/PDF/kairos\\_i\\_chronos\\_w\\_zyciu\\_lidera.pdf](http://pmdc.pl/PDF/kairos_i_chronos_w_zyciu_lidera.pdf) (10 X 2012), s. 5.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> *Chronos*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, s. 460.

<sup>21</sup> Wyrazem podobnego myślenia jest polska pieśń biesiadna „Upływa szybko życie [...]”.

<sup>22</sup> S. Bielecki, *Kairos*, w: A. Szostek [i in.] (red.), EK, t. 8, Lublin 2000, k. 334.

<sup>23</sup> „Die Zeit eines Menschenlebens ist nicht wie die Zeit der Dinge, sie ist nicht bloß *chronos* – die wie Wasser in eine Richtung fließende Zeit, die Zeit der Uhren und Kalender. Sie ist auch *kairos* – die Zeit der Gelegenheiten, gereifte Zeit, *Zeit für etwas*”. Zob. T. Halík, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, aus dem Tschechischen übersetzt von V.J. Slezák, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 179.

<sup>24</sup> *Kairos*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, Warszawa 2002, s. 294.

*Kairos* chrześcijanina znajduje się między dwoma *kairoi* Chrystusa: *kairos* jego ziemskiej egzystencji oraz *kairos* jego powtórnego przyjścia<sup>25</sup>. W tej biblijno-teologicznej perspektywie będziemy kontynuować dalsze analizy dotyczące czasu wolnego, poszukując odpowiedzi na pytanie, o jego sens i znaczenie w chrześcijańskiej egzystencji.

### Przemiany w sferze czasu wolnego

Czas wolny w znaczeniu odpoczynku po wysiłku fizycznym pierwotnie miał prawdopodobnie znaczenie czysto fizjologiczne, żaden bowiem organizm nie może być aktywny bez przerwy koniecznej dla regeneracji sił fizycznych. Dopiero starożytni Ateńczycy dostrzegli w nim wartość autoteliczną, godną zabiegania, mającą w sobie samej wymiar etyczny i filozoficzny, przy czym czas wolny określali jako *scholē*<sup>26</sup>, natomiast pracę stanowiącą przeciwieństwo *scholē* – jako *a-scholia*<sup>27</sup>. Dzięki posiadaniu niewolników, wyższe warstwy ówczesnego społeczeństwa greckiego nie musiały wykonywać prac fizycznych i wolny czas mogły poświęcić na uczenie się, rozmyślanie, filozoficzne dysputy (retorykę), ćwiczenia fizyczne itp. Również warstwy niższe i niewolnicy rozporządzali czasem wolnym z okazji zawodów olimpijskich i innych świąt (około 60 dni w roku). Czas ten, w przekonaniu Greków, nie mógł być indywidualnie zagospodarowany, lecz miał służyć pożytkowi społecznemu i dobru państwa. Podobne poglądy prezentowali starożytni Rzymianie. Występujące w języku łacińskim określenie pracy jako *neg – otium* zostało wyprowadzone od słowa *otium*, oznaczającego bezczynność, spoczynek, życie prywatne, ale też zajęcia literackie i owoce wolnego czasu<sup>28</sup>. Warstwy wyższe miały za zadanie kierowanie państwem, ale również mogły oddawać się indywidualnym przyjemnościom, co wyrażało popularne rzymskie przysłowie: *Otium post negotium* (odpoczynek po pracy). Jakaś ilością czasu wolnego rozporządzali także plebejusze, dla których organizowano *circenses*. Najbardziej charakterystyczną cechą rzymskich widowisk, stanowiących rozrywkę nie tylko plebejuszy, ale również warstw wyższych, było okrucieństwo, np. walki gladiatorów w amfiteatrach (*ludi gladiatorii*) czy ekstremalnie niebezpieczne wyścigi rydwanów w cyrkach (*ludi circenses*)<sup>29</sup>. W trwającym niemal

<sup>25</sup> Zob. więcej o tym np. w: S. Bielecki, *Poglądy Paula Tillicha na temat kairos a współczesne opracowania teologii pastoralnej*, Roczniki Teologiczne 6 (2001), s. 143–162; idem, *Kairos chrześcijanina według Rz 13,11-14*, *Collectanea Theologica* 3 (1995), s. 85–99.

<sup>26</sup> Warto zauważyć, że od tego słowa pochodzi również rzeczownik szkoła.

<sup>27</sup> Zob. szerzej na ten temat: B.J. Kunicki, *Historia rekreacji*, s. 29–41.

<sup>28</sup> K. Kumaniecki (opr.), *Słownik łacińsko-polski. Według słownika H. Mengego i H. Kopii*, Warszawa 1964, s. 347.

<sup>29</sup> B.J. Kunicki, *Historia rekreacji*, s. 42–45.

tysiąc lat okresie średniowiecza czasem wolnym dysponowało w zasadzie jedynie rycerstwo. Trudno mówić o czasie wolnym ludzi żyjących w jarzmie pańszczyźnianego poddaństwa, chociaż ich sytuacja wcale nie wygląda najgorzej w porównaniu z obciążeniami współczesnego świata pracy (według mediewistów średniowieczny chłop miał prawie 8 tygodni wolnych od pracy dzięki świętom religijnym (ogólnokościelnym i lokalnym), co w sumie dawało około 108 dni w roku. Jednakże dni wolne od pracy fizycznej należało poświęcić życiu religijnemu, zgodnie ze sformułowaną na początku VI w. przez św. Benedykta maksymą: *Ora et labora* (módl się i pracuj)<sup>30</sup>.

W sposób istotny czas pracy pracowników najemnych wydłużył się wraz z procesem industrializacji. Zatrudnieni w powstających rozlicznych manufakturach i fabrykach musieli pracować do 16 godzin w ciągu doby. Trzeba też zauważyć, że w owym czasie nie istniał jednolicie ustalony czas weekendu. O ile w przeszłości czas pracy był ograniczony przez naturalne uwarunkowania, to wynalazek sztucznego oświetlenia, wprowadzenie maszyn i koncentracja pracy w wielkich halach fabrycznych, uniezależniły aktywność produkcyjną od warunków pogodowych i naturalnego rytmu wyznaczanego porą doby, powodując wydłużenie czasu pracy do granic możliwości. Tak zwana rewolucja przemysłowa przyniosła ze sobą drastyczne ograniczenie czasu wolnego wszystkich warstw społecznych, z wyjątkiem arystokracji<sup>31</sup>. Wtedy też dostrzeżono doniosłe znaczenie czasu wolnego zarówno dla indywidualnego, jak i zbiorowego życia ludzi. Stopniowa zmiana tej sytuacji dokonywała się pod wpływem wielu czynników, takich jak np. czynnik militarny. Zaniepokojenie wzbudził bowiem stan zdrowia powoływanych do armii poborowych. Pewną rolę odegrała także wzrastająca technizacja produkcji, powodując zmniejszone zapotrzebowanie na siłę roboczą. Trzeba również podkreślić znaczenie protestów świata robotniczego, w pierwszej fazie rozwijających się pod hasłem walki o ośmiogodzinny dzień pracy<sup>32</sup>.

Okresem przełomowym w kwestii czasu wolnego stał się dopiero wiek XX, zyskując wręcz miano „cywilizacji czasu wolnego”. Dopiero bowiem w tym stuleciu powszechnie wprowadzono ośmiogodzinny dzień pracy, uregulowano kwestie związane z urlopami wypoczynkowymi, skracając wreszcie tydzień pracy do pięciu dni. Czas wolny stał się więc dobrem dostępnym nie tylko dla wyższych warstw społecznych, lecz także dla większości obywateli, w tym dla robotników.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 45–50.

<sup>31</sup> Szerzej na temat rewolucji przemysłowej i jej konsekwencji społecznych, zob. m.in. w: P.M. Zuhlenner, *Pastoraltheologie*, Bd. 1, *Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1991<sup>2</sup>, s. 169–177.

<sup>32</sup> H. Opaschowski, *Einführung in die Freizeitwissenschaft*, Opladen 1994<sup>2</sup>, s. 27. Warto zwrócić uwagę, że po raz pierwszy ośmiogodzinny dzień pracy wprowadzono w Nowej Południowej Walii (Australia). Dokonano tego w 1856 r. – na mocy umowy. Zob. W. Landau, *Ośmiogodzinny dzień pracy*, Warszawa 1927, s. 10.

W związku z tym pojawił się problem jego racjonalnego wykorzystania. O ile początkowo przeważał pogląd, że należy ludziom pozostawić całkowitą swobodę w tym zakresie, z biegiem czasu dojrzało przekonanie – zwłaszcza wobec zjawiska niewłaściwego korzystania z czasu wolnego – że niezbędna jest fachowa pomoc w jego organizacji. Spowodowało to z jednej strony rozwój badań empirycznych nad czasem wolnym, z drugiej natomiast pojawiło się zjawisko komercjalizacji czasu wolnego ze wszystkimi tego negatywnymi skutkami. Rekreacja, rozumiana jako różnorodna aktywność ludzka podejmowana dobrowolnie w czasie wolnym dla wypoczynku, rozrywki lub samodoskonalenia, w celu podniesienia poczucia jakości życia osoby<sup>33</sup>, stała się towarem, a w konsekwencji jednocześnie terenem manipulacji ludźmi za pomocą reklamy i różnorodnych oddziaływań marketingowych. Pojawiła się wręcz moda na rekreacyjny styl życia, rozwinął się rynek sprzętu turystycznego i usług świadczonych przez wyspecjalizowane placówki (np. biura turystyczne) oraz ukształtowała się infrastruktura służąca celom rekreacyjnym<sup>34</sup>. Te pozytywne tendencje w rozwoju cywilizacji czasu wolnego, niezależnie od konsumpcyjnych wynaturzeń, wydają się obecnie przyćmione przez nowe zagrożenia, które niesie ze sobą tzw. elastyczny kapitalizm czy elastyczny rynek pracy<sup>35</sup>. Na naszych oczach niepostrzeżenie dokonuje się cicha rewolucja w zakresie warunków pracy i zatrudnienia, wymuszana przez zglobalizowane rynki. Gospodarka i społeczeństwo w tej nowej postaci kapitalizmu opanowane są przez tendencję do produkowania i konsumpcji nieprzerwanie, przez całą dobę. Tę spiralę nakręca lęk o przetrwanie, gdyż w czasach skrajnego indywidualizmu nikomu nie można ufać, bowiem każdy dba wyłącznie o siebie i swoje partykularne dobro. Drapieżna konkurencja nie liczy się z nikim i z niczym. W tej sytuacji pracodawcy, zarówno wielkich międzynarodowych korporacji, jak i małych firm, proponują zatrudnianym tzw. elastyczny czas pracy, samozatrudnienie, kontrakty terminowe, krótkoterminowe zlecenia itp. Dziesięciogodzinny dzień pracy w firmie, sztywna minimalna płaca, wymaganie gotowości natychmiastowego podjęcia się zadania do wykonania – niezależnie od okoliczności (np. bycia na urlopie wypoczynkowym) – to codzienność, z którą muszą mierzyć się pracownicy<sup>36</sup>. „Nigdy nie ma dość: ani w pracy, ani w niekończącym się strumieniu

<sup>33</sup> J. Grac, *Psychologia rekreacji*, w: R. Winiarski (red.), *Rekreacja i czas wolny*, s. 177.

<sup>34</sup> B.J. Kunicki, *Historia rekreacji*, s. 57.

<sup>35</sup> Zob. więcej o tym np. w: A. Kwiatkiewicz, *Tworzenie elastycznego i bezpiecznego rynku pracy: doświadczenia europejskie*, Dialog: pismo dialogu społecznego 1–2 (2009), s. 34–42; A. Pijaczewska, *Elastyczny rynek pracy wyzwaniem dla współczesnego doradcy zawodowego*, Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej we Wrocławiu 12 (2009), s. 111–120.

<sup>36</sup> Na te negatywne zjawiska, związane z „elastycznym kapitalizmem”, zwraca uwagę amerykański socjolog, wykładowca London School of Economics, Richard Seennett, w książce pt. *Korozyja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. J. Dzierzowski, Ł. Mikołajewski, Warszawa 2007.

informacji, ani w trwającym całe życie uczeniu się, ani na rynku pracy, gdzie liczy się tylko zdolność do konkurencji. Życie i praca utraciły wzajemną równowagę. Gdzie jest czas na to, co jest istotne dla bycia człowiekiem: wzajemne kontakty, dzieci, przyjaźnie, przebywanie na łonie natury, czas dla siebie samego, na refleksję, modlitwę? Gdzie jest czas na wyłączenie się i wytchnienie<sup>37</sup> – pyta O. Alois Riedlsperger (SJ), dyrektor Katolickiej Akademii Społecznej Austrii (Ksoe)<sup>38</sup>.

Naturalną konsekwencją pracy zarobkowej jest konsumpcja, jednakże również tutaj nie chodzi już o zwykłe zakupy. „Shopping” oznacza bowiem raczej spędzanie czasu wolnego w specjalnie w tym celu aranżowanych centrach handlowych i organizowanych imprezach. Trzeba również zauważyć, że rosnąca liczba osób, nawet w krajach wysoko rozwiniętych, jest bezrobotna, a tym samym jeśli nie całkowicie, to w znacznym stopniu wykluczona z udziału w tej hiperkonsumpcji. W miejsce dawnego proletariatu pojawiło się pojęcie „prekariatu”, określanego jako dziecko globalizacji. Dzisiejsi prekariusze to osoby zatrudnione na podstawie elastycznych form zatrudnienia, stanowiących poniekąd efekt konieczności dostosowania się firm do ciągle zmieniających się realiów gry rynkowej, które zdecydowanie obniżają poziom ich życia<sup>39</sup>. Praca nocna, podczas weekendu oraz w niedziele, nie obciąża wszystkich pracowników równomiernie, ale obciążenia z tego tytułu szczególnie dotkliwie odczuwają kobiety, na barkach których spoczywa także troska o rodzinę. Prowadzone w tym zakresie prace badawcze wykazują zastraszający wzrost schorzeń psychiatrycznych zarówno wśród kobiet jak i mężczyzn, które stanowią efekt wciąż rosnącego przyspieszenia i braku możliwości regularnego wyłączenia się z obowiązków zawodowych. Konferencja ekspertów Komitetu Społeczno-Ekonomicznego Unii Europejskiej w czerwcu 2011 r. jednoznacznie wykazała, że czas wolny i czas spoczynku nie mogą być dowolnie przesuwane, a zakłócenia rytmizacji indywidualnego i społecznego życia stanowią problem zdrowotny<sup>40</sup>. Jednym ze schorzeń, pojawiają-

<sup>37</sup> „Nie gibt es ein Genug: weder in der Erwerbsarbeit noch in der endlosen Informationsflut, weder beim lebenslangen Lernen noch auf dem Arbeitsmarkt, wo es gilt, wettbewerbsfähig zu bleiben. Leben und Arbeiten geraten aus der Balance. Wo bleibt noch die Zeit für das, was für das Menschsein wichtig ist: Beziehungen, Kinder, Freundschaften, Erleben der Natur, Zeit für sich selbst, für Reflexion, Gebet? Wo ist noch die Zeit zum Auf-Hören und Auf-Atmen?”. Zob. A. Riedlsperger, *Zeitwohlstand, Stimmen der Zeit* 3 (2012), s. 145.

<sup>38</sup> Jest to aktywny w całej Austrii, liczący już ponad 50 lat organ Konferencji Episkopatu Austrii (powołany do istnienia w listopadzie 1958 r.) z siedzibą w Wiedniu, działający w ramach Forum Edukacji Katolickiej Dorosłych. Obszar jego działalności obejmuje politykę społeczną, edukację polityczną dorosłych i rozwój organizacyjny. Zob. w: [http://erwachsenenbildung.at/aktuell/nachrichten\\_details.php?nid=1347](http://erwachsenenbildung.at/aktuell/nachrichten_details.php?nid=1347) (14 XI 2012).

<sup>39</sup> Sama nazwa wywodzi się z połączenia dwóch słów: *precarius* (łac. niepewny) i *proletariat*. Zagadnieniu prekariatu poświęcony został pierwszy rozdział książki Guya Standinga: „*Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*”, tłum. P. Kaczmarek, M. Karolak, w: [http://www.praktykateoretyczna.pl/prekariat/01\\_Prekariat\\_Rozdz.1.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/prekariat/01_Prekariat_Rozdz.1.pdf) (12 XI 2012), s. 1–35.

<sup>40</sup> A. Riedlsperger, *Zeitwohlstand*, s. 145.

cych się na tym tle, jest depresja. Podczas XIII Dni Interdyscyplinarnych Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, prof. dr hab. n. med. Marek Harat – Kierownik Kliniki Neurochirurgii 10. Wojskowego Szpitala Klinicznego w Bydgoszczy stwierdził, że obecnie choroba ta znajduje się na czwartym miejscu wśród tzw. chorób cywilizacyjnych, natomiast przewiduje się, że do roku 2035 znajdzie się ona na miejscu pierwszym. Nawet nie biorąc pod uwagę przesłanek teologiczno-pastoralnych, już z wyżej wskazanych względów problemy związane z czasem wolnym, rekreacją i wypoczynkiem, powinny znaleźć się w kręgu intensywnej refleksji pastoralistów, jeśli głos Kościoła nie ma być postrzegany jako oderwany od realiów życia współczesnego człowieka.

### Konsekwencje pastoralne

Zarówno społeczeństwa zachodnioeuropejskie, jak i wschodnioeuropejskie, historycznie tkwią korzeniami w europejskim społeczeństwie tradycyjno-chrześcijańskim, u którego podstaw leżały kultura grecko-rzymska i chrześcijaństwo. Jednakże, na skutek gwałtownego rozwoju procesów produkcji i związanych z nim zmian społeczno-kulturowych, przyjęły one obecnie zupełnie nową, zmienioną, postindustrialną postać. Wydaje się, że w przestrzeni publicznej tych społeczeństw wartości chrześcijańskie, do niedawna utożsamiane z wartościami uniwersalnymi, ogólnoludzkimi, odgrywają coraz mniejszą rolę jako punkt odniesienia nie tylko w ocenie zjawisk społecznych, ale również w sferze podstawowego rozróżnienia między dobrem i złem, gdzie jako dobro, coraz częściej postrzegane jest to, co sprawia przyjemność<sup>41</sup>. Intensywny rozwój życia gospodarczego stworzył tak szeroką ofertę dóbr konsumpcyjnych, która w żadnym stopniu nie jest porównywalna z ofertą okresu przedindustrialnego. W parze z tą podażą idzie, jak wyżej zauważono, wciąż rosnące zainteresowanie rozwiniętych społeczeństw konsumpcją tych dóbr. Wiele osób widzi cel i spełnienie swego życia w pełnym korzystaniu z tych dóbr, nie odczuwając już potrzeby odniesienia do transcendencji. O ile w społeczeństwach agrarnych, a później w kręgach mieszczańskich, zwłaszcza uformowanych przez etykę protestancką, styl życia określała oszczędność i ograniczanie konsumpcji do tego, co konieczne, to obecnie mentalność i zachowania społeczne uległy w tym zakresie radykalnej zmianie. To niepoohamowane pragnienie konsumowania coraz więcej i więcej, jest wciąż wzmacniane i pogłębiane przez wszechobecną reklamę, manipulującą człowiekiem także w sposób ukryty<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Szerzej na ten temat np.: E. Wiszowaty, *Chrześcijański system wartości*, w: J. Czemiakiewicz (red.), *Wybrane zagadnienia etyki policji*, Szczytno 1997, s. 41–52.

<sup>42</sup> F.X. Arnold [u.a.] (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Bd. II/1, Freiburg–Basel–Wien 1964, s. 219.

To samo konsumpcyjne nastawienie odnajdujemy również w odniesieniu do czasu wolnego i jego kształtowania. Praca zawodowa coraz rzadziej postrzegana jest w kategoriach służby społecznej, powołania, a tym samym również samorealizacji<sup>43</sup>, stając się wyłącznie środkiem do zdobycia walorów finansowych na utrzymanie i realizację możliwie szerokiego wachlarza konsumpcji, która staje się wręcz miernikiem statusu społecznego. Tym samym czas wolny, postrzegany jako przestrzeń swobodnego konsumowania, podobnie jak środki materialne, wysuwa się na pierwszy plan dążeń człowieka. Nie oznacza to jednak wcale, że powiększa się przez to przestrzeń prawdziwej jego wolności. Zauważył to już w latach sześćdziesiątych XX w. niemiecki socjolog Helmut Schelsky pisząc, że człowiek w czasie wolnym ulega dzisiaj tylko innemu rodzajowi przymusu ze strony społeczeństwa przemysłowego, w stosunku do tego, którego doświadczał w pracy zawodowej. Tym nowym rodzajem przymusu jest przymus konsumpcji<sup>44</sup>. Niezależnie od tych negatywnych zjawisk, czas wolny z punktu widzenia pastoralnego należy postrzegać jako jeden z wielu współczesnych, szczególnych znaków czasu, jakie przynosi nasza epoka<sup>45</sup>. Kościół ma obowiązek badać te znaki i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, aby odpowiedzieć ludziom w sposób dostosowany do ich mentalności nie tylko na pytania dotyczące sensu życia, ale również ich wzajemnego stosunku do siebie<sup>46</sup>. Czemu zatem ma służyć czas wolny w chrześcijańskiej perspektywie? Wydaje się, że jest to szczególny czas dany przez Opatrzność, kiedy człowiek ma szansę zrozumieć, że sens jego życia nie wyczerpuje się wyłącznie w pracy. Stanowi on sposobność, a więc *kairos*, dojrzały czas „dla czegoś” – jak wyraził to cytowany w pierwszej części artykułu Tomáš Halík. Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* przypominając, że pracownicy powinni dysponować wystarczającym odpoczynkiem i czasem wolnym, jednocześnie formułuje cele, którym ten czas ma służyć. Wymienia tutaj możliwość poświęcenia się życiu rodzinnemu, kulturalnemu, społecznemu i religijnemu, podkreślając zwłaszcza sposobność swobodnego rozwijania tych zainteresowań i uzdolnień, które nie mogą być rozwijane w pracy zawodowej<sup>47</sup>. Wydaje się, że w obecnej sytuacji kryzysu małżeństwa i rodziny, na szczególną uwagę zasługuje pierwszy z tych

<sup>43</sup> Warto w tym kontekście przypomnieć określenie pracy, jakie zawarł w *Etyce solidarności* Józef Tischner: „[...] praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymaniu i rozwojowi ludzkiego życia”. Zob. idem, *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, Kraków 2005<sup>2</sup>, s. 25.

<sup>44</sup> „Der Mensch in unserer Gesellschaft tritt in der Freizeit eigentlich nur unter eine andere Zwangsgesetzlichkeit der industriellen Gesellschaft, als er sie im Berufe hat, unter die Zwangsgesetzlichkeit des Konsums”. Cyt. za: F.X. Arnold [u.a.] (Hrsg.), *Handbuch der Pastoraltheologie...*, Bd. II/1, s. 220.

<sup>45</sup> DWR 15.

<sup>46</sup> KDK 4.

<sup>47</sup> Ibidem, 67; zob. również analizy prowadzone na ten temat przez: Z. Skórzyński, *Czas wolny*, w: R. Łukaszyk [i in.] (red.), EK, t. 3, Lublin 1979, k. 778.

celów<sup>48</sup>. Nie da się utrzymać, pogłębiać i rozwijać wspólnoty małżeńskiej, kiedy małżonkowie pochłonięci są całkowicie pracą zawodową, a jeżeli dysponują już czasem wolnym, to w różnych dniach tygodnia, a nawet miesiąca. Martin Heidegger zauważył, że technika przewyciężyła już wszystkie odległości, nie potrafiła jednak stworzyć bliskości między ludźmi<sup>49</sup>. Budowaniu tej niezbędnej w życiu małżeńskim i rodzinnym bliskości powinien służyć właśnie wspólnie spędzany czas wolny. Wobec zjawisk patologicznych w zakresie przeżywania czasu wolnego, takich jak alkoholizm, chuligaństwo, które można nazwać „antykulturą czasu wolnego”, pojawia się w ramach aktywności pastoralnej Kościoła potrzeba wychowania do czasu wolnego oraz kształtowania pozytywnych wzorców jego spędzania, które chroniłyby przed „niewolą bezmyślnej rozrywki”<sup>50</sup>. Wydaje się, że nie wystarczą tutaj doraźne działania niektórych parafii, podejmowane w formie organizacji festynów z okazji święta parafii (odpustu). Również organizacja form spędzania czasu wolnego przez dzieci i młodzież w oratoriach, świetlicach przyparafialnych nie jest wystarczającą odpowiedzią Kościoła na wyzwania duszpasterskie związane z czasem wolnym. Konieczne jest bowiem wypracowanie pastoralnej strategii w tym zakresie. Centralne znaczenie w tych działaniach powinna mieć obrona niedzieli jako dnia wolnego od pracy. W wielu krajach Europy rozwija się ruch na rzecz wolnej niedzieli (m.in. w Austrii – od 2001, w Słowacji, Chorwacji, a także w Polsce – od 2008<sup>51</sup>). W tym również celu ponad 60 różnych organizacji związków zawodowych, kościołów i innych organizacji społecznych powołało 20 czerwca 2011 r. w Brukseli Europejski Alians na rzecz wolnej niedzieli (European Sunday Alliance)<sup>52</sup>. Dla chrześcijanin niedziela jest Dniem Pańskim. Mają oni również świadomość obowiązywalności trzeciego przykazania dekalogu<sup>53</sup>. W społeczeństwie pluralistycznym jednakże, argumentacja religijna okazuje się niewystarczająca. Dlatego oprócz względów wskazanych wyżej (względy zdrowotne, dobro rodziny), w argumentacji na rzecz wolnej niedzieli, zwraca się uwagę, że zagwarantowanie takiego jej charakteru wyznacza

<sup>48</sup> Zob. w tym kontekście: E. Wiszowaty, *Rodziny policyjne w ponowoczesności*, w: Z. Kępa [i in.] (red.), *Rodzina – mundur – służba*, Płock 2012, s. 41–66.

<sup>49</sup> „Die Technik hat alle Entfernungen überwunden, aber keine Nähe geschaffen”. Cyt. za: T. Halik, *Geduld mit Gott*, s. 179.

<sup>50</sup> Por. Z. Skórzyński, *Czas wolny*, kol. 778.

<sup>51</sup> 4 marca 2012 r. związkowcy z handlowej Solidarności rozdali 20 tys. ulotek promujących idee ustanowienia niedzieli dniem wolnym od pracy w handlu. Akcja została przeprowadzona przed centrami handlowymi, m.in. w Warszawie, Katowicach, Krakowie, Białymstoku, Bydgoszczy, Łodzi, Rzeszowie, Lublinie, Głogowie i Gdańsku. Zob. *Podsumowanie Europejskiego Dnia Wolnej Niedzieli*, w: [www.solidarnosc.org.pl/handel/2012-03-14](http://www.solidarnosc.org.pl/handel/2012-03-14) (14 XI 2012).

<sup>52</sup> Więcej informacji na ten temat m.in. na stronie: <http://www.europeansundayalliance.eu/> (20 XI 2012).

<sup>53</sup> *Pamiętaj o dniu szabat, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy* (Wj 20, 8-10; por. Pwt 5, 12-15).

granice myśleniu o człowieku i życiu społecznym w kategoriach czysto ekonomicznego zysku, a tym samym służy ludziom dla ich własnego dobra<sup>54</sup>. Ma więc bezpośredni związek z godnością człowieka, której poszanowanie i obrona jest obowiązkiem władz publicznych<sup>55</sup>. Zagrożenie wolnej niedzieli uwidacznia się zwłaszcza w prowadzeniu działalności handlowej w niedzielę. Jest zrozumiałe, że otwarcie w tym dniu przynajmniej niektórych placówek handlu detalicznego może leżeć w interesie społecznym. Wydaje się jednak, że ze względu na walor chronionego w ten sposób dobra, ani zainteresowanie shoppingiem ze strony klientów, ani interes gospodarczy wielkich sieci handlowych, nie mogą stanowić usprawiedliwienia dla tzw. handlowych niedziel, tym bardziej że czas ten służy nie tylko indywidualnemu dobru, ale również spójności społecznej. Oczywiście, wyjątki od zasady niedzielnej spokoju są niezbędne i w pełni uzasadnione. Weźmy tu pod uwagę chociażby służbę zdrowia, domy opieki społecznej, policję (bezpieczeństwo ruchu drogowego), straż pożarną, straż graniczną itp. Tym wszystkim osobom, które w niedzielę podejmują pracę na rzecz dobra wspólnego, należy się szacunek i odpowiednie wynagrodzenie<sup>56</sup>.

Strategia Kościoła w zakresie kształtowania postaw współczesnych chrześcijan wobec czasu wolnego wymaga zatem z jednej strony zdecydowanego poparcia dla wszelkich dążeń mających na celu zachowanie szczególnego statusu niedzieli jako czasu wolnego, z drugiej natomiast rzetelnego, a zarazem przekonującego nauczania o znaczeniu tego szczególnego dnia i to nie tylko w sensie religijnym, ale także wspólnototwórczym. Ukazywanie chrześcijańskiego wymiaru czasu wolnego jawi się więc jako zadanie tak dla katechetów, jak i kaznodziejów. Zarówno bowiem szkolne lekcje religii, spotkania duszpasterskie w parafii, jak też niedzielne kazania są okazją do wyjaśniania teologicznego sensu czasu wolnego i znaczenia wspólnotowego (rodzinnego) spędzania niedziel czy świąt, w którym centralne miejsce zajmuje Eucharystia. Sam teoretyczny przekaz nie wystarczy jednak. Potrzebne są odpowiednie, zaplanowane i systematycznie realizowane działania na płaszczyźnie diecezjalnej (np. tworzenie, promocja i reklama ośrodków turystycznych, które w swojej zróżnicowanej ofercie proponowałyby aktywne formy spędzania czasu wolnego dla rodzin) oraz animowanie i wspieranie inicjatyw parafialnych w tym zakresie. To zadanie pastoralne ma szczególne znaczenie w małych miejscowościach, gdzie często parafia jest jedynym miejscem skupiającym społeczność lokalną, a zarazem umożliwiającym bezpośredni dostęp do kultury, np. poprzez organizowanie imprez kulturalnych (np. koncertów, przedstawień). Również w mediach katolickich należałoby zwrócić większą uwagę na wyjaśnianie problemów związanych z czasem wolnym i różnymi

<sup>54</sup> A. Riedlsperger, *Zeitwohlstand*, s. 146.

<sup>55</sup> *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, Dz.U. RP 1997 nr 78, poz. 483, art. 30.

<sup>56</sup> A. Riedlsperger, *Zeitwohlstand*, s. 146.

sposobami spędzania go. Z tym wiąże się konieczność motywowania czytelników, słuchaczy lub widzów do chrześcijańskiego spędzania niedziel i świąt w gronie osób najbliższych.

## FREE TIME IN THE THEOLOGICAL AND PASTORAL PERSPECTIVE (SUMMARY)

Time off in terms of time free of work is the period of time which a person may freely dispose of and which he or she is free from binding duties. As a good widely available, it appeared only in the 20th century, which thus gained even the name of „the civilization of leisure”. The article pointed out that leisure is a specific sign of the times, *kairos*, „the time for” that allows a person to understand that the meaning of his life is not confined only to work and constitutes a chance to build a relationship of intimacy with others (especially in the marriage and family). Current threats of free time (flexible working hours, questioning Sunday as a day off) seem to have two sources. The first one is called „flexible capitalism”, defined as a child of globalization. The second one is a universal phenomenon of commercialization. In the face of these threats pastoral activity of the Church should seek to develop strategies in the range of contemporary Christian attitudes towards leisure time. This strategy on the one hand should include showing the Christian dimension of time off (catechesis, preaching, Catholic media), on the other hand it should be expressed in the form of strong support for all efforts aimed at maintaining a particular status of Sunday as well as at promotion on a diocesan level of systematic measures focusing on practical implementation of the demands contained in the teaching.

## FREIZEIT IN DER PASTORALTHEOLOGISCHEN PERSPEKTIVE (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Begriff *Freizeit* im Sinne einer von der Arbeit freien Zeit bezieht sich auf jene Zeitabschnitte, über die eine Person frei verfügen darf und in denen sie von ihren Arbeitsverpflichtungen befreit ist. Von Freizeit als von einem allgemein zugänglichen Gut lässt sich erst im 20. Jh. reden, in dem man sogar von einer „Zivilisation der Freizeit” zu reden begann. Im Artikel wurde betont, dass die Freizeit ein ganz besonderes Zeichen der Zeit ist, ein *kairos*, eine „Zeit für”, die dem Menschen verstehen lässt, dass sein Lebenssinn nicht ausschließlich in der Arbeit besteht. Sie gibt ihm eine Chance zum Pflegen der nahen Beziehungen mit anderen Menschen (vor allem in Ehe und Familie). Die gegenwärtigen Gefahren für die Freizeit (Gleitzeit im Beruf, Infragestellung des Sonntags als eines arbeitsfreien Tages) scheinen auf zwei Ursachen zurückzugehen. Die erste ist der sog. „elastische Kapitalismus”, der als „Kind” der Globalisierung bezeichnet wird. Die zweite Ursache ist das Phänomen der allgemeinen Kommerzialisierung. Angesichts dieser Gefahren soll die pastorale Aktivität der Kirche sich auf das Herausarbeiten der Strategien und Haltungen für die christliche Freizeitgestaltung konzentrieren. Diese Strategien müssen einerseits die christliche Dimension der Freizeit darstellen (in der Katechese, der Verkündigung und in den katholischen Medien). Andererseits soll die Kirche alle Bemühungen entschieden unterstützen, deren Ziel die Erhaltung des besonderen Status des Sonntags als eines arbeitsfreien Tages ist sowie systematische Initiativen auf der Diözesanebene fördern, mit denen die Umsetzung der Lehre in die Praxis in diesem Bereich versucht wird.

Ks. ANTONI JUCEWICZ SVD  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## LENISTWO I PRACOHOLIZM W PERSPEKTYWIE DUCHOWEGO ZAGUBIENIA WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

**Słowa kluczowe:** lenistwo, pracoholizm, acedia, ateizm, duchowy kryzys osoby.  
**Key words:** laziness, workaholism, acedia, atheism, spiritual crisis of the person.  
**Schlüsselworte:** Faulheit, Arbeitswut, Acedia, Atheismus, spirituelle Krise der Person.

### Wstęp

Znamienną cechą współczesnych społeczeństw w kręgu kultury euroatlantyckiej jest odrzucenie antropologii judeochrześcijańskiej. „Z tą utratą chrześcijańskiej pamięci – stwierdza papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* – wiąże się swego rodzaju lęk przed przyszłością. Obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny [...]. Niepokojącą oznaką tego jest, między innymi, wewnętrzna pustka egzystencjalna dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia”<sup>1</sup>.

Zagubienie nadprzyrodzonego horyzontu istnienia człowieka nieuchronnie prowadzi do tego, że człowiek przestaje rozumieć siebie, a tym samym wiele aspektów swojego życia: cierpienie, pracę, wysiłek na rzecz doskonalenia osoby, postawę służby i ofiarności względem innych. Gdy Bóg znika z horyzontu ludzkiego istnienia, znikają także punkty odniesienia i przesłanki do twórczego działania. Współczesny człowiek nie wie już, po co żyje. Nie zna celu swego istnienia. Upływający czas nie tylko wskazuje mu na nieuchronne przemijanie, ale przestaje mieć większe znaczenie. Dlatego jedni zaczynają wycofywać się z życia, robią się ospali duchowo, wewnętrznie nieczuli i nieobecni. Inni, aby „uciec od lęku przed bezsensiem i pustką”, popadają w formy nadmiernej aktywności, a także w wszelkiego rodzaju uzależnienia.

---

Adres/Address/Anschrift: ks. dr Antoni Jucewicz SVD, Katedra Teologii Moralnej i Etyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: jucewicz@poczta.onet.pl.

<sup>1</sup> EiE 8.

W tym kontekście podjęty zostaje temat niniejszego artykułu. Odnosi się on do dwóch skrajnych postaw: lenistwa i pracoholizmu, mających swoje wspólne źródło: duchowe zagubienie człowieka.

### Spoleczno-kulturowe przyczyny lenistwa

Jedną z charakterystycznych cech cywilizacji XXI w. jest komfort i wygoda życia. Nie ulega wątpliwości, że współcześnie – w dużej mierze na skutek rozwoju technologii – ludzie mają obiektywnie więcej wolnego czasu niż w okresie, w którym wiele prac nie było zmechanizowanych. Postęp techniczny, któremu nierzadko towarzyszy nadmierna konsumpcja dóbr i hedonizm sprzyja poddawaniu się lenistwu<sup>2</sup>. Postawa *dolce far niente* – „słodkie nieróbstwo”, charakteryzuje społeczeństwa dostatku i dobrobytu, nierzadko znudzone poszukiwaniem głębszych racji istnienia człowieka i świata. W związku z tym, upowszechnia się postawę, którą można scharakteryzować wyrażeniem *carpe diem* – „żyj chwilą”, sugerując, aby maksymalnie – w duchu hedonistycznym – wykorzystywać wpływający czas. Natrętnie, a nierzadko nawet agresywnie podsuwana jest propozycja przeżywania życia pod znakiem wygody, egoizmu, beztroski, braku odpowiedzialności. Człowiek wówczas staje się biernym i leniwym konsumentem dóbr.

Inną, pozaideologiczną przyczyną jest zjawisko bezrobocia. W różnych częściach świata wzrasta liczba osób niemających pracy. Szacuje się, że obecnie na świecie jest ponad miliard bezrobotnych osób. Niepodejmowanie przez dłuższy czas pracy powoduje, że człowiek nie tylko traci poczucie własnej wartości, a tym samym komfort psychiczny i bezpieczeństwo ekonomiczne, ale także – w pewnej mierze – osłabia się dynamizm życiowy, rodząc różne formy lenistwa<sup>3</sup>.

Lenistwo – w perspektywie przyczyn społeczno-ekonomicznych – wydaje się dziś być usprawiedliwiane także na podstawie nowych sposobów i struktur produkcji i organizacji pracy. Charakterystycznymi czynnikami współczesnej gospodarki stały się bowiem automatyzacja, komputeryzacja i reengineering, polegająca na przemodelowaniu procesów produkcyjnych i funkcjonowania przedsiębiorstw<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Według badań, prawie 95% studentów w Stanach Zjednoczonych przyznaje się do odkładania pilnych zadań, a 75% uważa się za osoby, dla których zwlekanie z wykonywaniem pracy stanowi dla nich poważny problem. Zob. A. Zwoliński, *Siedem grzechów głównych. Lenistwo*, Radom 2008, s. 16.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 13–14.

<sup>4</sup> *Reengineering*, <http://mfiles.pl/pl/index.php/Reengineering> (12.12.2012). Celem reengineeringu jest podniesienie wydajności (np. poprzez obniżenie kosztów obsługi, wydajniejszą obsługą klientów, szybkość pracy, wprowadzenie do przedsiębiorstwa nowych technologii informacyjnych). Owe innowacje technologiczne w swoich założeniach mają stworzyć nową jakość cywilizacyjnie rozwiniętych społeczeństw. Przykładem tego jest projekt holenderskiej fabryki rolnej. W centrum Rotterdamu ma powstać

Wspomniane wyżej czynniki powodują, że praca człowieka systematycznie traci swą wartość, a postawy bierności i lenistwa znajdują swoją ekonomiczną i społeczną legitymizację i usprawiedliwienie.

### Lenistwo jako wyraz kryzysu ducha

Lenistwo współczesnego człowieka nie ma tylko charakteru praktycznego. Przybiera często charakter lenistwa duchowego – *acedii*. Polega ono na niestawianiu istotnych pytań o człowieka. Owo lenistwo ma swe głębokie zakorzenie duchowe. Dzisiejszemu człowiekowi bowiem brakuje najistotniejszego odniesienia – więzi z Bogiem. Systematycznie i niejako programowo – poprzez oddziaływanie ateistycznych i agnostycznych ideologii i praktyk – traci on kontakt z osobowym Bogiem. Zanegowanie Boga oznacza zanegowanie prawdy o człowieku. W związku z tym, ów człowiek nie podejmuje trudu poszukiwania odpowiedzi na pytanie dotyczące własnej egzystencji. Porzuca perspektywę poznania wymiaru wertykalnego ludzkiego istnienia.

Skutkiem odrzucenia Boga i wartości duchowych jest kryzys osoby. Gdy z horyzontu ludzkiego poznania i istnienia znika Bóg, człowiek traci najgłębszą motywację do życia. Jego trwanie i cel przestają mieć ostateczne uzasadnienie. Brak perspektywy nadprzyrodzonej powoduje też ociążałość duchową. Jeżeli bowiem zapoznana zostaje ostateczna racja istnienia człowieka, to nie warto stawiać pytań o to, jak wartościowo i twórczo przeżyć własne życie. Z horyzontu znikają takie wartości, jak: prawda, miłość, dobro etc. Nietrudno zauważyć, że w stanie poczucia pustki trudno znaleźć motywacje, by zaangażować się na rzecz nawet jakiegoś celu doczesnego, zwłaszcza tego, który będzie wymagał ofiary, a jego skutki będą długoterminowe. Cóż zatem owemu człowiekowi pozostaje? Wydaje się, że zachłanna konsumpcja i poszukiwanie przyjemnych doznań<sup>5</sup>.

Dlatego lenistwo duchowe jest poważnym symptomem, a zarazem przyczyną kryzysu człowieka i jego duchowego zagubienia<sup>6</sup>. Rodzi to nierzadko depresję, która wydaje się być najbardziej charakterystycznym znakiem współczesnego, pozbawionego „podstawowej przynależności” do Boga, człowieka.

---

gospodarstwo rolne założone na 40 hektarach w sześciopiętrowym budynku, w którym ma być hodowanych milion kurczaków, 250 tysięcy świń i tyleż samo kur niosek. Podziemne baseny w tym budynku ma zapelnąć kilkadziesiąt tysięcy łososi, a na dachu mają powstać szklarnie, w których będą uprawiane warzywa. Szacuje się, że taka fabryka żywności będzie w stanie wyżywić około milion ludzi. W ten sposób pozbawianych pracy zostanie wielu okolicznych rolników. Por. A. Zwoliński, *Siedem grzechów głównych. Lenistwo*, s. 58.

<sup>5</sup> G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2011, s. 383.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 378.

*Acedia* prowadzi do swoistego narcyzmu, w którym człowiek – istniejący bez odniesienia do Boskiego „TY” – skupiony jest na „kontemplacji” tylko samego siebie. Człowiek w stanie zagubienia horyzontu osobowej Transcendencji traci perspektywę sensu rzeczy. W chaosie opinii na temat świata trudno bowiem odnaleźć obiektywizm. Wszystko wydaje się być względne i tymczasowe. Gubi się sens życia, a co za tym idzie, także wysiłku, pracy, a nawet sens czasu wolnego. Można powiedzieć, że człowiek ów w ogóle, przeżywa czas jako nieznośne odciążenie, od której chciałby uwolnić się za wszelką cenę<sup>7</sup>. Dba tylko o to, by jak najszybciej minął czas, a upływające wydarzenia były jak najbardziej atrakcyjne.

Gdy nic już człowieka nie pociąga, nie porusza umysłu, woli i emocji, wówczas stan bierności przeradza się w nudę, która coraz bardziej obezwładnia osobę. To pewien stan chandry, który odznacza się zależnością złego samopoczucia od warunków zewnętrznych. To także pewnego rodzaju poczucie beznadziejności, stan wyobcowania z otaczającej rzeczywistości, a niekiedy nawet obsesja śmierci. Stan ten objawia się czasami jako *horror loci*, którego przejawem jest potrzeba nieustannego podróżowania. Człowiek wówczas odczuwa wewnętrzną konieczność zmiany otoczenia, doznawania nowych i ekscytujących wrażeń, ponieważ otaczającą go rzeczywistość postrzega jako nieznośną, pozbawioną treści i jałową<sup>8</sup>.

Lenistwo jest jakąś formą „choroby duszy” i wyraża smutek z powodu realizowania trudnego do osiągnięcia dobra<sup>9</sup>. Człowiek jednak, z uwagi na swój duchowy charakter, pragnie szczęścia i doświadczenia pełni. Smutek, natomiast, wywołuje wewnętrzną dysharmonię. Pogłębia to apatię i nierzadko wyzwala autoagresję i frustrację<sup>10</sup>. W ten sposób człowiek staje się w pewnym sensie nieprzyjacielem wszystkiego tego, co duchowe. Dlatego nietrudno zauważyć, że lenistwo, które wkracza w sferę *logosu* i *etosu* człowieka powiązane jest z brakiem nadziei. Jeżeli człowiek nie znajduje w sobie wystarczająco siły rozumu i woli do działania na rzecz dobra, jeżeli nie oświeca go „światło wielkiej nadziei, którego nie mogą zgasić czy to małe osobiste niepowodzenia, czy to klęski o znaczeniu historycznym, codzienny wysiłek, by dalej żyć i trud dla wspólnej przyszłości męczący, [...] albo zamienia się w fanatyzm. Jeśli nie możemy oczekiwać więcej niż to, co jest osiągalne w danym przypadku i to, co władze polityczne i ekonomiczne mogą nam zaoferować, nasze życie – stwierdza Benedykt XVI – szybko redukuje się i zostaje pozbawione nadziei”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> J. Nagórny, *Czas wolny w perspektywie teologicznomoralnej*, Roczniki Teologiczne 3 (2001), s. 144.

<sup>8</sup> A. Zwoliński, *Wady główne. Lenistwo*, s. 51.

<sup>9</sup> Św. Tomasz, *De malo*, q.II, a. 2, podają za G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, s. 380.

<sup>10</sup> G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, s. 380.

<sup>11</sup> SpS 35.

R. Bunge uważa, że wada *acedii* jest dziś powszechna, ponieważ społeczeństwa zagubiły zmysł nadprzyrodzony i integralną antropologię. W obliczu różnych trudności członkowie tych społeczeństw zadają sobie pytanie, czy warto angażować się i zmagać się o coś, co nie daje natychmiastowej i doczesnej korzyści. Owi ludzie pytają: „Dlaczego mamy ryzykować i podejmować wysiłek, jeżeli to nic istotnego nie zmieni w wymiarze własnych korzyści?”. W ten sposób *acedia* powiększa przestrzeń zła i poczucia fatalizmu, ponieważ ci, którzy stają w obliczu niesprawiedliwości, władzy wszelkiej maści tyranów i despotów, nie podejmują walki o dobro, sprawiedliwość i poszanowanie ludzkiej godności<sup>12</sup>.

Człowiek znudzony, według E. Fromma, nie nawiązuje pogłębionych kontaktów z innymi. Nikt i nic nie porusza go wewnątrz. Emocjonalnie jest indyferentny, można powiedzieć nawet, że jest wewnątrz *zahibernowany*, nie odczuwa żadnej radości – ale również egzystencjalnego bólu czy niepokoju. Nie czuje nic – często wolałby umrzeć niż żyć<sup>13</sup>. Według niemieckiego filozofa, poczucie bycia znudzonym może prowadzić do aktów przemocy i nienawiści, bo dają one złudne poczucie uwolnienia od poczucia apatii. Dlatego – można sądzić – zaledwie niewielki krok dzieli owego człowieka od destrukcyjnych zachowań. „Osoba znudzona – powiada E. Fromm – może stać się organizatorem swego «mini-Koloseum», w którym tworzy swoje drobne ekwiwalenty okrucieństw, na większą skalę popełnianych w tym prawdziwym”<sup>14</sup>.

Psychiatra kliniczny F. Goetzl postrzega nudę jako przyczynę degradacji moralnej. Nuda, według niego prowadzi do budzenia się prymitywnych impulsów: nerwowości, zaborczości w stosunku do innych, tendencji do poszukiwania ciągłych atrakcji, zmian i nowości, przywiązywania się do przedmiotów. Nierzadko jest przyczyną nerwicy, narcyzmu, uzależnień i perwersji, a nawet do dokonywania mordów i samobójstw<sup>15</sup>. W ścisłym związku z przeżywaną nudą wiąże się także wandalizm jako forma poszukiwania silnych wrażeń w jałowym i niespełnionym życiu<sup>16</sup>.

Znudzenie życiem domaga się jednak przewyciężenia. Chodzi o to, by wyprowadzić się ze stanu otepienia poprzez dostarczenie sobie silnych wrażeń i „pobudzenie adrenaliny”. Dawki doznawanych emocji muszą być na tyle intensywne, by nie myśleć o braku istotnych treści odnoszących się do życia. Stąd nie dziwi fakt, że współczesna rozrywka daleko przekracza granice umiaru i przyzwyczajenia.

<sup>12</sup> G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, s. 388.

<sup>13</sup> E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1999, s. 276.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>16</sup> E. Fromm twierdzi, że „destruktywność jest wynikiem niespełnionego życia”. Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1970, s. 180.

*Acedia* w pewnym sensie jest *mortogenna*. Przynosi śmierć zadaną racjonalności człowieka, a także jego *etosowi*. Jej najgłębszą przyczyną jest bowiem przekonanie, że życie nie ma perspektywy racjonalnej i optymistycznie finalnej. Badania wykazują, że wśród nihilistycznie i konsumpcyjnie nastawionej do życia młodzieży odnotowuje się eskalację samobójstw<sup>17</sup>.

Dziś coraz bardziej potęguje się także problem uzależnień. U ich podłoża leży często poczucie bezsensu życia i duchowe wyjałowienie. „Ucieczka w zapomnienie” doprowadza wielu ludzi do uzależniania się od środków psychoaktywnych, seksu, „świata wirtualnego”, hazardu, zakupów etc. Aby „normalnie” funkcjonować, wielu potrzebuje „poprawiaczy nastroju”: alkoholu, narkotyków, głośniejszej muzyki, leków „na smutek życia” etc.

Lenistwo ducha powoduje, że człowiek ma trudności, aby spotkać się z samym sobą (*habitare secum*). Nie potrafi przebywać w samotności, obawiając się drzemających w nim demonów pustki i bezsensu. Boi się ciszy, dlatego ucieka od siebie, ucieka od swego wewnętrznego świata<sup>18</sup>. Jednym z elementów „głodu ducha” i niemożności bycia ze sobą w samotności jest nadmiar powierzchownych kontaktów z innymi, ciągle nowymi ludźmi. Znamiennym symptomem tego jest coraz większe zainteresowanie internetowymi portalami społecznościowymi, w których ich członkowie ciągle „dodają znajomych”, nie nawiązując z nimi najbardziej prostej nawet relacji<sup>19</sup>.

W próbę zagłuszenia poczucia samotności wpisują się także masowe imprezy, niezobowiązujące romanse w internecie, ekshibicjonistyczne blogi etc. Jednak powierzchowne i wirtualne relacje z innymi nie uśmierzają dojmującego poczucia samotności, ale wręcz przeciwnie, potęgują poczucie osamotnienia i pustki. Niejednokrotnie prowadzi to do zamknięcia się w swoim wyizolowanym świecie, a w konsekwencji do głębokiej apatii<sup>20</sup>.

Człowiek, który uległ *acedii*, zagubił także właściwą sobie postawę eschatycznego czuwania w nadziei na przyszłe dobro. Ten człowiek „zasnął duchowo”, pograżył się w odrealniających marzeniach. W ten sposób ryzykuje utratę mądrości życiowej i życia wiecznego<sup>21</sup>.

Ów człowiek nie podejmuje walki ze złem w sobie, bo wielokrotnie go nie dostrzega. Dlatego jednym ze skutków lenistwa jest konformizm. Człowiek du-

<sup>17</sup> Ibidem, s. 383.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 385.

<sup>19</sup> Badania naukowe dowiodły, że organizacja mózgu człowieka umożliwia utrzymanie kontaktów społecznych jednej osoby z powyżej 150 osobami. Taka, w zasadzie, jest grupa krewnych i przyjaciół, z którymi buduje się relacje, bardziej lub mniej głębokie. Kontakt z większą grupą ludzi, chociażby poprzez wspomniane portale społecznościowe, powoduje zmęczenie psychiczne i pewnego rodzaju otępienie na kontakty z innymi. Zob. A. Zwoliński, *Wady główne. Lenistwo*, s. 15.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, s. 386.

chowo ospały i rezygnujący ze zmagania o dobro w sobie i wokół siebie, chce dopasować się do panujących poglądów czy warunków życia. Nie chce podejmować wysiłków, aby przeciwstawiać się narzuconym czy dominującym nurtom myślenia. Podporządkowuje się zatem wartościom, zasadom, poglądom i normom postępowania obowiązującym w danej grupie społecznej, nierzadko, jako „pożyteczny idiota” posłusznie wpisuje się w nurt „politycznej poprawności”<sup>22</sup>.

Niewątpliwie, człowiek i społeczeństwo, które „ucieka od swojej wolności” zgodzi się na prymitywizację kultury. Ociężałość duchowa bowiem nie zmusza już do stawiania poważnych, humanistycznych pytań. W ich miejsce pojawia się banał, perwersja, erotyzm, obrazy przemocy. Odbiorca sprymitywizowanej kultury oczekuje tylko na tanią rozrywkę, na to, by się nim zajęto, pozostając w bezideowej inercji i gotowości do dalszej konsumpcji „papki rozrywki”.

Smutek spowodowany *acedią* w swym głębokim, moralnym odniesieniu oznacza niezdolność do kochania, co wyraża się także w niezdolności do podejmowania trudu ofiarowania drugiemu własnego życia. Znamionym symptomem takiej postawy jest model „singla”, żyjącego w kręgu tylko swoich spraw. „Człowiek dotknięty *acedią* – konstatuje S. Natoli – nie potrafi się trudzić. Przede wszystkim nie potrafi się *poświęcać*. Są dziś ludzie, którzy nie potrafią długo podtrzymać nawet miłości. Mówią: co za nuda!”<sup>23</sup>. Czytelnym znakiem egoizmu i braku wierności w relacjach międzyludzkich są związki partnerskie. Ludzie je tworzący – z zasady – nie zakładają, że będą ze sobą żyć aż do śmierci. Nie zakładają też, że będą wzajemnie troszczyć się o siebie, zwłaszcza wtedy, gdy ktoś z nich przeżywać będzie cierpienie czy trudności. Nie przyjmują także, że w owych związkach będą ustępować z własnych ambicji i roszczeń na rzecz dobra drugiego. Współczesny, rozleniwiony duchowo człowiek „kocha” tylko siebie. Dziś wielu dotkniętych jest indolencją życiową. Niezdolni są oni do wyboru jasno określonej drogi życia. Owi ludzie nie potrafią podejmować trwałych i zobowiązujących wyborów, pozostając przez wiele lat na poziomie infantylizmu osobowościowego. Psychologiczny *syndrom Piotrusia Pana* i *laleczki Barbie*<sup>24</sup> jest tego dobitną ilustracją. Zdaniem T. Szlendaka, w Europie jeszcze 30 lat temu młody człowiek wyprowadzał się od rodziców, by podjąć pracę i założyć rodzinę. Obecne młode pokolenie – choć czasami pracuje na własne utrzymanie (a czasami tylko na własną rozrywkę i hobby) – boi się podjąć decyzję o małżeństwie i wzięciu na siebie z tym związanych trudów życia i obowiązków<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, s. 181–199.

<sup>23</sup> S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, cyt. za: G. Cucci, *Fascynacja złem. Wady główne*, s. 389.

<sup>24</sup> *Syndrom Piotrusia Pana i laleczki Barbie*, w: <http://info.wiara.pl/doc/466934.Syndrom-Piotrusia-Pana-i-laleczki-Barbie> (12 XII 2012).

<sup>25</sup> *Ibidem*.

## Pracoholizm – alienacja w pracę

Rozwój techniczny współczesnych cywilizacji spowodował szybki wzrost produkcji, a co za tym idzie, także konsumpcji. Towarzyszy temu szybkie tempo życia. Panująca obecnie mentalność hedonistyczna i materialistyczna narzuca wzory zachowań, których ideałami są: osiągnięcie sukcesu i kariery, poszukiwanie przyjemności i gromadzenie dóbr materialnych.

Aby osiągnąć wspomniane cele, należy jednak zdystansować konkurencję innych, aspirujących także do osiągnięcia wspomnianych korzyści. Rodzi się zatem rywalizacja, a także zazdrość, zawiść i inne negatywne postawy. Zwłaszcza mieszkańcy wielkich miast uczestniczą w swoistym wyścigu, podejmując nadmierne starania, by zdominować, a nierzadko wyeliminować rywali. Przedstawiony powyżej typ zachowań społecznych znalazł swoje dopełnienie, a zarazem odzwierciedlenie w środkach społecznego przekazu, które miast wychowywać człowieka do wartości, podsycają w nim pragnienia konsumpcji, sukcesu i rywalizacji. Podobnie czyni reklama, która swoich potencjalnych klientów zaskakuje nowymi, coraz bardziej atrakcyjnymi produktami, które często nie są niezbędne do życia, a jedynie potęgują pragnienie posiadania dóbr.

W ten sposób konsumpcja staje się celem życia. Wielu ludzi nie wyobraża sobie niekonsumowania coraz to nowych dóbr. Prowadzi to do pogoni za pieniędzmi i bogactwem. Towarzyszy temu „gorączka” zakupów, nierzadko pociągająca za sobą nadmierne zadłużanie się i zaciąganie kolejnych kredytów. To z kolei wymusza zarabianie coraz więcej pieniędzy, co wiąże się z koniecznością podejmowania wzmożonej, a bywa wyczerpującej pracy<sup>26</sup>.

Tę sytuację precyzyjnie wykorzystują współczesne firmy. Ich szefowie wymuszają od pracowników bardzo intensywną pracę, a nawet próbują narzucać im styl spędzania czasu poza pracą. Między innymi, organizują tzw. wyjazdy integracyjne, wspólne wyjścia do restauracji czy wspólną rekreację. W ten sposób pracownikowi pozostaje jeszcze mniej czasu na spotkanie z rodziną. Wyłączenie z imprez podejmowanych przez firmę współmałżonka i dzieci z jednej strony ma podłoże ekonomiczne. Z drugiej natomiast ma na celu silniejsze związanie pracownika z firmą, ponieważ w takiej sytuacji łatwiej dochodzi do wykształcenia specyficznej formy lojalności pracownika wobec firmy. W wyniku dodatkowych, nieraz kosztownych świadczeń, pracownik czuje się zobowiązany do zwiększenia swojego zaangażowania w pracę<sup>27</sup>.

W konsekwencji tych wielorakich presji, zarówno ze strony pracodawców, jak i mody społecznej na sukces, bogacenie się i karierę zawodową, coraz czę-

<sup>26</sup> T. Porębski, *Konsumpcjonizm XXI wieku – Zagrożenie dla tradycji?*, w: <http://www.eioba.pl/a/302s/konsumpcjonizm-xxi-wieku-zagrozenie-dla-tradycji> (30 XII 2012).

<sup>27</sup> M. Kalinowski, I. Czuma, M. Kuć, A. Kulik, *Praca*, Lublin 2005, s. 92.

ściej można spotkać osoby, dla których praca stała się celem życiowym i naczelną wartością, a także obsesją i przymusem, co jest oznaką uzależnienia – pracoholizmu<sup>28</sup>.

Przyczyny pracoholizmu są złożone. Duże znaczenie w tym względzie mają czynniki genetyczne i osobowościowe, przebieg doświadczeń życiowych, przeżyte traumy i deficyty emocjonalne. Istotną genezą pracoholizmu jest chęć zaspokojenia określonych potrzeb, zwłaszcza potrzeby własnej wartości. Uzależnienie od pracy najczęściej wynika z rozbudzenia postaw konsumpcyjnych, potrzeby ciąglego potwierdzania własnej wartości, a także wygórowanych ambicji i chęci osiągnięcia sukcesu zawodowego i społecznego<sup>29</sup>.

Pracoholizm jako zachowanie kompulsywne, jest formą redukcji lęku. Jakkolwiek geneza tego lęku może być złożona, to jednak u jej podstawy jest zazwyczaj kryzys ducha i jałowość egzystencji pozbawionej wyższych celów. W ten sposób „ból duszy” zagłuszany jest pracą i różnego rodzaju zajęciami. To pozwala człowiekowi nie myśleć o tym, co bolesne i niepokojące.

Pracoholizm ma także swoje korzenie ideologiczne. Współczesny człowiek bowiem, ciągle karmiony jest skrywaną w kulturze masowej ideologią postmodernizmu, w której wszystko wydaje się być irracjonalne, tymczasowe i niepewne, pozbawione głębszego odniesienia i punktów orientacyjnych. Z horyzontu poznania znika człowiek, jego dzieje, a nawet sama prawda. Życie bez perspektywy prawdy i moralności powoduje, że niektórzy lokują swoje nadzieje w realizowaniu przyziemnych wartości. Ich aspiracje zorientowane są na zaspokajanie przez pracę doczesnych celów życiowych.

Pracoholizm wpływa destrukcyjnie na człowieka i otaczających go ludzi. Człowiek nadmiernie zaabsorbowany pracą odczuwa wiele dolegliwości somatycznych i psychicznych. Skutkiem przepracowania bywa niekiedy powstanie zespołu przewlekłego przemęczenia (*chronic fatigue syndrome*)<sup>30</sup> czy wypalenia zawodowego (*burnout syndrome*)<sup>31</sup>. Wyczerpanie związane z przepracowaniem może prowadzić nawet do śmierci. Wypadki śmierci z przepracowania zdarzają się względnie często w Japonii. Noszą one nazwę *karoshi*. Znane jest tam także zjawisko nazwane *karo-jisatsu* (samobójstwo z przepracowania)<sup>32</sup>.

Przepracowanie prowadzi do autoalienacji. Nadaktywność człowieka wiąże się z tym, że on sam ma zawężone pole postrzegania świata i siebie samego.

<sup>28</sup> B.T. Woronowicz, *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, Warszawa 2009, s. 505.

<sup>29</sup> M. Kalinowski, I. Czuma, M. Kuć, A. Kulik, *Praca*, s. 93.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 109.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 123–125.

<sup>32</sup> B.T. Woronowicz, *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, s. 508–509. Badania prowadzone w zakresie oszacowania liczby śmierci z przepracowania podają, że rocznie w Japonii umiera z przepracowania około 10 tysięcy pracowników, których aktywność zawodowa trwała przez dłuższy czas od 60 do 70 godzin tygodniowo. Por. M. Kalinowski, I. Czuma, M. Kuć, A. Kulik, *Praca*, s. 97.

Skupia się bowiem tylko na przedmiocie swojej pracy. Ma zatem poważne trudności, by podjąć pogłębioną autorefleksję, bo nie jest w pełni świadomy swoich pragnień, tęsknot, niepokojów, reakcji emocjonalnych – ich przyczyn i skutków. Człowiek zapracowany zazwyczaj nie uświadamia sobie swojej sytuacji, nierzadko naznaczonej nieporządkiem w sferze sumienia. Dysharmonia wewnętrzna pracoholika ujawnia się najbardziej w czasie wolnym, gdy nie wie, co ze sobą zrobić<sup>33</sup>. Dni wolne od pracy wyzwalają u pracoholików poczucie wewnętrznego dyskomfortu (tzw. niedzielna nerwica), a nawet cierpienia<sup>34</sup>. Prowadzi to do różnego rodzaju „ucieczek w zapomnienie” i by rzec za E. Frommem, „ucieczek od swojej wolności”. Dlatego pracoholik często zagłusza wyrzuty sumienia, które próbuje stłumić kolejną pracą czy innymi formami alienacji od swego duchowego *ja*. Z przeprowadzonych badań wynika, że pracoholicy popadają w inne, poza pracą, uzależnienia: są zazwyczaj uzależnieni od pieniędzy, żyją ponad stan, zaciągając wiele kredytów, dość często są uzależnieni od seksu i alkoholu<sup>35</sup>.

Pracoholik nie jest także w stanie nawiązać głębokich i dojrzałych relacji z innymi. Nie uwzględnia ich potrzeb, oczekiwań i stanów emocjonalnych<sup>36</sup>. Nie potrafi tworzyć wraz z drugim wspólnej płaszczyzny komunii na poziomie myśli, emocji i poznawanych wartości moralnych. Tym bardziej, nie potrafi wejść w skomplikowany świat drugiego, który jest *Inny*. Długotrwały proces ignorowania i niezauważania innych doprowadza do stanu, w którym pracoholik nie ma już sił, by budować i umacniać relacje. Przechodzi zatem do stanu wyizolowania i ogranicza przestrzeń więzi międzyludzkich<sup>37</sup>.

Nieumiarkowane zaangażowanie w pracę zawodową zawęża horyzonty myślenia, niezależnie od tego, jak rozwojowa i nowoczesna byłaby dziedzina stanowiąca przedmiot zaangażowania zawodowego. Koncentracja na jednorodnej działalności, a pomijanie i zaniedbywanie innych aspektów życia, musi w dalszej lub bliższej perspektywie prowadzić do jakiejś formy degradacji osobowościowej i dysfunkcji w wielowymiarowym, integralnym życiu osoby<sup>38</sup>. Praca jest wówczas jakąś formą idolatrii, która przysłania inne wartości, zwłaszcza duchowe i moralne. W tej perspektywie wszystko poza pracą stanowi tło życia człowieka: Bóg, rodzina, więzi społeczne, twórczość intelektualna czy artystyczna itd. Pracoholik ma poważną trudność, by budować relacje z Bogiem. Nie podejmuje wysiłku poszukiwania w milczeniu i skupieniu skierowanego do niego Słowa Bożego<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> J. Nagórny, *Czas wolny w perspektywie teologicznomoralnej*, s. 144.

<sup>34</sup> B.T. Woronowicz, *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, s. 505.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 508.

<sup>36</sup> A. Zwoliński, *Wady główne. Lenistwo*, s. 69.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> M. Kalinowski, I. Czuma, M. Kuć, A. Kulik, *Praca*, s. 126.

<sup>39</sup> K. Lachmanová, *Dwa oblicza lenistwa*, tłum. A. Babuchowski, Poznań 2002, s. 97.

Pracoholik zapomniał, że praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy. Z pola jego widzenia zniknął cel – zbawienie wieczne. Pozostają tylko drobne punkty docelowe, związane z pracą: kariera, pieniądze, prestiż. Człowiek zniewolony pracą nie potrafi świętować, bo nie wie, co miałby świętować i po co. Jest zatem nerwowy i niecierpliw. Jego życie zmierza w „otchłań” wypalenia osobowościowego, które brzemienne zaowocuje frustracją i poczuciem zmarnowanego życia.

### Chrześcijańska wizja pracy, czasu wolnego i świętowania

Praca stanowi podstawowy wymiar istnienia człowieka na ziemi<sup>40</sup>. Chrześcijanin odnajduje sens zarówno pracy, jak i odpoczynku i czasu wolnego oraz ich wzajemne proporcje. W perspektywie wiary dokonuje się personalizacja i teologizacja pracy i czasu wolnego, ponieważ człowiek poznaje swoją tożsamość *przed* i *w* Bogu<sup>41</sup>.

Człowiek – w perspektywie teologicznej – jest centrum świata stworzonego. Z jednej strony, jest stworzony do włodarstwa nad światem, do przekształcania go w sposób racjonalny i zgodny z planem Boga. Z drugiej natomiast, do odpoczynku. W pierwotnym zamyśle bowiem człowiek miał sycić się miłością Boga i odpoczynkiem w Nim. Można powiedzieć – w świetle tych prawd teologicznych – że człowiek bardziej jest stworzony do świętowania i odpoczynku niż by być – w pewnym sensie – zależnym od świata przez pracę. Wyraża to jego finalne ukierunkowanie – do „wiecznego odpoczynku” w Bogu<sup>42</sup>. W perspektywie grzechu pierworodnego, praca stanowi jednak niezbędną drogę do Boga – zwłaszcza ta, która zawiera uświęcenie i czynną miłość bliźniego.

Dlatego, zarówno lenistwo, polegające na unikaniu pracy, jak i przewartościowanie jej znaczenia jest sprzeczne z Bożym zamysłem względem człowieka. Wszystkie aspekty i płaszczyzny wykorzystania czasu wolnego, jak i podejmowania pracy są – w świetle teologii – odniesione do podstawowej relacji człowieka z Bogiem.

Doskonalenie człowieka poprzez pracę może dokonywać się w dwojaki sposób. Po pierwsze, człowiek doskonali siebie, tzn. rozwija się duchowo-moralnie. Jest bowiem bytem transcendującym siebie, bytem niejako niedokończonym, „zadany” samemu sobie. Po drugie, poprzez pracę człowiek doskonali świat, rzeczywistość, która go otacza<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> LE 4.

<sup>41</sup> J. Nagórny, *Czas wolny w perspektywie teologicznomoralnej*, s. 145.

<sup>42</sup> A. Zwoliński, *Wady główne. Lenistwo*, s. 61.

<sup>43</sup> J.W. Gałkowski, *Praca i człowiek. Próba filozoficznej analizy pracy*, Warszawa 1980, s. 212.

Jakkolwiek doskonalenie świata jest ważną czynnością człowieka, to jednak – w perspektywie chrześcijańskiej – doskonalenie się osoby wydaje się być ważniejsze, a zarazem niezbędne<sup>44</sup>. Wartości osobowe i moralne wyrażają bowiem właściwy człowiekowi jako osobie sposób istnienia. Nie chodzi tu tylko o istnienie rozumne i wolne, a zatem niezeterminowane w sposób absolutny czynnikami zewnętrznymi. Chodzi o taki sposób istnienia osoby, której walor etyczny zależy od niej samej, o taką pracę (czyn), w której osoba siebie samą aktualizuje<sup>45</sup>. Można pokusić się o stwierdzenie, że w ten sposób człowiek, w pewnym sensie, uczestniczy w akcie kreacji, w „pracy” samego Boga. W ten sposób człowiek niejako stwarza sam siebie.

Tak rozumiana koncepcja pracy wskazuje na najgłębszy *logos* pracy jako takiej. Ów *logos* porządkuje świat celów i środków, określa właściwą hierarchię wartości, ukazuje ich proporcje, a jednocześnie chroni człowieka, by nie zagubił się w świecie środków.

Praca skierowana niejako do wewnątrz człowieka wprowadza go na drogę upodobnienia do Boga. Uczy go także „liczyć” dni (por. Ps 90,12). Chrześcijanin swoje życie postrzega nie tylko w perspektywie upływającego czasu (*chronos*), ale czasu, który jest *kairosem*, czasem świętym, bo danym mu jako dar i zarazem szansą dojrzewania do wieczności. Wierzący, w perspektywie czasu pojmowanego jako *kairos*, odkrywa duchową wartość czasu w ogóle i potrafi go niejako „trwonić”, rezygnując z doczesnych korzyści („czas to pieniądz”), na rzecz spotkania z Bogiem, drugim człowiekiem i „samym sobą”. To właśnie w perspektywie wieczności, w nadziei na komuniję z odwieczną Miłością-Bogiem, chrześcijanin odrywa się od pracy, aby odpoczywać w Bogu – świętować.

Chrześcijaństwo – wskazując na godność człowieka – ukazuje prawdę, że człowiek ze swej natury potrzebuje czasu wolnego. Jest on zadany człowiekowi i wpisany w jego powołanie. Czas wolny jest, w pewnym sensie, czasem szczególnie uprzywilejowanym, ponieważ w świetle jego przeżywania ujawniają się poznane wartości i ich hierarchia<sup>46</sup>. Czas wolny jest okazją do teologicznego namysłu nad jakością własnego życia i ukierunkowania go na wartości ewangeliczne. Winien być przede wszystkim wykorzystany na ewangelizację jako niesienie innym nadziei nadprzyrodzonej. Jest to zatem czas zbawienia, czasem wypełniania się zbawczego planu Boga. Wyraża się on szczególnie w świętowaniu<sup>47</sup>.

Chrześcijańskie świętowanie prowadzi do wychodzenia ku temu, co jest racją jego istnienia – ku Bogu i Jego Misterium Paschalnego. Świętowanie chrześcijanina ma ścisły związek ze świadomością bycia w obecności wcielnego

<sup>44</sup> LE 6.

<sup>45</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 184–186.

<sup>46</sup> J. Nagórny, *Czas wolny w perspektywie teologicznomoralnej*, s. 139–140.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 142.

i miłującego Boga. „Zyskuje [ono] właściwy sens w takiej mierze, w jakiej żywa jest [...] «pamięć», przeniknięta wdzięcznością i uwielbieniem Boga. Znając ten sens człowiek może wejść głęboko w wymiar «odpoczynku» Boga i mieć w nim udział”<sup>48</sup>. Świątowanie skłania do relatywizacji problemów życia, cierpienia i różnego rodzaju doświadczeń słabości, by zwrócić się z nadzieją zakorzenioną w Chrystusie ku prawdziwej wizji własnego życia<sup>49</sup>.

Jakakolwiek jednostronność i przeakcentowanie zarówno pracy, jak i odpoczynku prowadzi do dezintegracji życia ludzkiego i oznacza jakąś formę kryzysu, a tym samym zafałszowania prawdy o człowieku. Tam, gdzie człowiek i jego wartość podporządkowany jest kryteriom użytecznościowym, doraźnym, ekonomicznym, tam poddany będzie redukcji i sprowadzony do roli narzędzia. Współczesny kryzys człowieka, którego znamioną cechą jest lenistwo i przepracowanie przypomina, że wizja cywilizacji szczęśliwej, stawiającej w centrum bogactwo, użycie i wygodę jest złudna i niebezpieczna. Brak perspektyw wyznaczonych przez wiarę łatwo i nieuchronnie prowadzi do zagubienia właściwego wymiaru przeżywania zarówno pracy, jak i czasu wolnego<sup>50</sup>.

## LAZINESS AND WORKAHOLISM AS SEEN FROM THE PERSPECTIVE OF THE LOST SPIRITUALITY OF MODERN MAN (SUMMARY)

The subjects of this article are two polar extremes: laziness and workaholism, examined in the context of man's lost spirituality. Contemporary forms of laziness stem from the ideological crisis and existential emptiness. These forms mutate into apathy, depression and acedia – a spiritual torpor. And what underlies all of these is atheism. Losing sight of the supernatural horizon of man's existence inevitably leads to the impairment of his own self-understanding, including such vital aspects of his life like work, striving for self-perfection, or service and dedication to his fellow human beings. Whenever God disappears from man's horizon, his points of reference and reasons for creativity also disappear. Seen from this perspective, workaholism appears to be a form of escape from the integrity of man's life. It is also the result of intemperance, flowing from the materialistic anthropology which places man's fulfillment in a purely horizontal perspective. Man – as seen in a theological perspective – is not a slave to the world. Neither has he been made for passivity and laziness. Man is invited to master the world and to transform it rationally in accordance with God's will. Both laziness, i.e. avoiding work, and redefinition of its importance, contradict God's plan towards man. Work and rest and feasting find their most satisfactory justification and perspective in the light of God's Revelation.

<sup>48</sup> DD 17.

<sup>49</sup> J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, tłum. L. Rutowska, Paris 1985, s. 267–269.

<sup>50</sup> J. Nagórny, *Czas wolny w perspektywie teologicznomoralnej*, s. 143.

## FAULHEIT UND ARBEITSWUT IN DER PERSPEKTIVE DER SPIRITUELLEN VERWIRRUNG DES MODERNEN MENSCHEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Im folgenden Artikel wird die Problematik von zwei extremen Untugenden, der Faulheit und der Arbeitswut, im Kontext der spirituellen Verwirrung des modernen Menschen besprochen. Die heutigen Formen der Faulheit entspringen seiner ideellen Krise und existentiellen Leere. Sie führen zur Apathie, Depression und *Acoedia* - der geistlichen Faulheit. Diesen Phänomenen liegt der Atheismus zu Grunde. Das Verlieren der übernatürlichen Dimension der menschlichen Existenz führt dazu, dass er sich selber nicht mehr verstehen kann. Somit versteht er auch die anderen Aspekte seines Lebens nicht, unter anderem die Arbeit, die Anstrengung in Richtung der eigenen Vervollkommnung, die Haltung des Dienens und Opfern zugunsten anderer. Wenn Gott vom Horizont des menschlichen Lebens verschwindet, sind die Bezugspunkte und Gründe des kreativen Engagements auch abwesend. Die Arbeitswut erscheint in dieser Perspektive als eine Form der Flucht vom integral erlebten menschlichen Leben. Sie ist auch Folge des fehlenden Maßes, dem eine materialistische Anthropologie zu Grunde liegt, welche die Erfüllung des Menschen lediglich in der horizontalen Perspektive sieht. In der theologischen Perspektive ist der Mensch keineswegs ein Sklave der Welt. Er wurde nicht für Passivität und Faulheit geschaffen. Er wurde eingeladen, die Welt zu beherrschen und sie im Rahmen des rationalen Planes gemäß dem göttlichen Willen zu gestalten. Sowohl die Faulheit, die sich im Vermeiden der Arbeit manifestiert, als auch die Überbewertung ihrer Bedeutung sind mit dem Plan Gottes für den Menschen nicht konform. Arbeit und Erholung, aber auch Feiern finden ihre tiefste Begründung und ihre rechte Perspektive im Licht der Offenbarung.

Ks. JACEK BRAMORSKI

Wydział Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej i Rytmiki

Akademia Muzyczna w Gdańsku

MUZYKA.  
OD *RECREATIO* DO *CONTEMPLATIO*

**Słowa kluczowe:** muzyka, odpoczynek, rekreacja, kontemplacja, *otium*.

**Key words:** Music, relaxation, recreation, contemplation, *otium*.

**Schlüsselworte:** Musik, Ausspannung, Erholung, Kontemplation, *otium*.

Skoro sam Bóg *odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie* (Rdz 2,2), to również człowiek, stworzony na Jego obraz i podobieństwo, powinien korzystać z dobrodziejstw odpowiedniego i właściwego odpoczynku<sup>1</sup>. Cyprian Kamil Norwid w *Promethidionie* pisał, że „od-począł znaczy: począł na nowo, począł w drugiej potędze”<sup>2</sup>. W łacińskim terminie *recreatio* (‘odpoczynek, wytchnienie’) podkreślono związek z *creatio* (*creamen* – ‘stwarzanie, tworzenie’). Odpoczynek tym samym jawi się jako pewna forma odrodzenia, „stworzenia na nowo”.

Filozofowie starożytni, podkreślając znaczenie odpoczynku, zwracali uwagę na szczególną rolę muzyki w wewnętrznym odrodzeniu człowieka. Myśl ta została podjęta przez tradycję patrystyczną i teologów średniowiecznych, dla których muzyka była nie tylko estetyczną formą rozrywki, ale przede wszystkim wyrazem kosmicznej *harmonia mundi* znajdującej swe odzwierciedlenie w duchowości osoby ludzkiej. Muzyka, dzięki której odnaleźć można źródło wewnętrznej odnowy (*recreatio*), prowadzi człowieka ku kontemplacji (*contemplatio*), czyli do postawy zachwyty nad tajemnicą Boga. Takie pojmowanie muzyki wskazuje wyraźnie na jej wymiar teologiczny – jako *via pulchritudinis*, czyli drogi wiodącej do Boga.

---

Adres/Address/Anschrift: ks. dr hab. Jacek Bramorski, prof. AM, Katedra Muzyki Kościelnej, Wydział Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej i Rytmiki, Akademia Muzyczna w Gdańsku, ul. Łąkowa 1/2, 80-743 Gdańsk, e-mail: jbram@gsd.gda.pl.

<sup>1</sup> Por. KDK 67.

## 1. Muzyka jako *recreatio* w koncepcji Arystotelesa

W myśli arystotelesowskiej muzyka sytuowała się pośród czterech dyscyplin stanowiących podstawę wykształcenia (gramatyka, gimnastyka, muzyka i rysunek). Nie była ona, tak jak pozostałe trzy dyscypliny, podporządkowana jakiemuś zajęciu czy użytecznemu celowi, lecz uczyła człowieka godziwego odpoczynku<sup>3</sup>. Nawiązując do poglądów wcześniejszych filozofów greckich (zwłaszcza Pitagorasa i Platona), Arystoteles stwierdził: „Bardzo wielu uprawia ją [muzykę] dziś dla przyjemności, ale dawniej zaliczano ją do środków wychowawczych, ponieważ natura sama, jak to już wiele razy powiedziano, domaga się nie tylko właściwej pracy, ale i możliwości godnego wypełnienia spoczynku. Spoczynek bowiem, by to raz jeszcze podkreślić, jest założeniem i celem wszelkiej działalności”<sup>4</sup>. Arystoteles rozumiał przyjemność w sensie pozytywnym, podkreślając że (jako „towarzyszka” działania) jest oznaką cnoty. Cnotę osiąga się bowiem poprzez działanie, a z każdym działaniem związana jest właściwa mu przyjemność<sup>5</sup>. Człowiek cnotliwy spełnia dobro z przyjemnością i z radością. Przyjemność nie może być jednak pojmowana jako dobro najwyższe, lecz jedynie jako dobro towarzyszące ludzkiej aktywności<sup>6</sup>.

Według Stagiryty doświadczana dzięki muzyce przyjemność ma wymiar moralny, gdyż „służy ona do szlachetnego wypełnienia spoczynku”<sup>7</sup>. Nie odnosi się to jednak do pospolitej rozrywki, ale do postawy *diagogé*, w której przyjemność łączy się z pięknem w sensie etycznym. Muzyka towarzyszy ludzkiej wolności: „Tam bowiem wyznacza się jej miejsce, gdzie stosuje się tryb życia godny wolnego człowieka”<sup>8</sup>. Człowiekowi wolnemu nie wypada wszędzie szukać korzyści. Powinien on otwierać się na piękno, które w swej bezinteresowności staje się wytechnieniem dla duszy. Jak zaznacza Arystoteles: „Przodkowie nasi do środków wychowania zaliczyli także muzykę nie dlatego, żeby była konieczna (bo nic takiego nie ma tu miejsca), ani też tak pożyteczna jak gramatyka [...], lub też rysunki [...], czy wreszcie gimnastyka”<sup>9</sup>, ale z uwagi na jej szczególne znaczenie edukacyjno-rekreacyjne, gdyż „do zażywania spoczynku trzeba się niejednego

<sup>2</sup> C.K. Norwid, *Nowy wybór poezji. Wiersze, utwory cykliczne, poematy*, Warszawa 1996, s. 438.

<sup>3</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, VIII, 2, 5, 1338 a, w: *Dziela wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 216; J. Bramorski, *Etyczny wymiar muzyki w koncepcji Arystotelesa*, w: idem (red.), *Musica sacra 7*, Gdańsk 2011, s. 21–40.

<sup>4</sup> Arystoteles, *Polityka*, VIII, 2, 3, 1337 b, s. 215.

<sup>5</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 4, 1105 a–1105 b, w: *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 109–110.

<sup>6</sup> Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X, 1, 1172 b, s. 278–279; J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1985, s. 226–231.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Polityka*, VIII, 2, 6, 1338 a, s. 216.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

nauczyć i być do tego wychowanym, przy czym to wychowanie i nauki są same dla siebie celem, podczas gdy to, czego się uczymy dla wykonywania pracy, jest koniecznym środkiem do celu”<sup>10</sup>.

Znawca filozofii muzyki – kard. Joseph Ratzinger, papież Benedykt XVI – zwraca uwagę, że Stagiryta rozumiał wychowanie muzyczne jako nieodzowny element integralnej *paidei*, która „wychodzi poza wprowadzenie do tego, co konieczne i użyteczne, i staje się przygotowaniem do właściwego przeżycia czasu wolnego i w ten sposób wychowaniem do wolności i piękna”<sup>11</sup>. Dla Arystotelesa muzyka była przedmiotem nauki, „w którym należy kształcić synów nie ze względów użyteczności lub koniecznej potrzeby, ale dlatego, że jest on godny wolnego człowieka i piękny”<sup>12</sup>.

Myśl tę wyrażano w kręgu kultury rzymskiej łacińskim terminem *otium* – wskazującym przede wszystkim na swobodę w planowaniu swojego czasu. Według pojęcia *otium* człowiek spędza czas jako jego pan – nie musi się nigdzie spieszyć i nie jest do niczego przymuszany. *Otium* oznaczało w świecie antycznym spotkanie w gronie przyjaciół, aby wspólnie cieszyć się życiem, zgłębiać prawdę i... muzykować. Był to czas przeznaczony na różne formy aktywności intelektualnej i artystycznej (np. poezję, śpiew, grę na instrumentach muzycznych). Pojęciem *otium* określano również wszelkie zajęcia niemające charakteru publicznego i politycznego, rozmyślenia, dyskusje, lektury, twórczość literacką, studia, aktywność sportową. Przeciwnością *otium* było *negotium*, czyli praca, do której zmuszają człowieka życiowe okoliczności (zwłaszcza praca fizyczna i zajęcia publiczne). Jedno nie wykluczało jednak drugiego, o czym świadczy popularna maksyma: *Otium post negotium* („Odpoczynek po pracy”)<sup>13</sup>.

W kulturze antycznej termin *otium* oznaczał nie tylko rozrywkę, ale nade wszystko szczególnie rodzaj wytchnienia, którego celem był osobisty rozwój człowieka. Dlatego w rozumieniu odpoczynku dostarczanego przez muzykę (*otium musicum*) nie ograniczano się jedynie do wymiaru rekreacyjnego, ale wskazywano na głębszy sens duchowy. Szlachetna przyjemność, która realizuje się dzięki muzyce, nie ma jedynie wymiaru subiektywnego. Człowiek czerpie ją nie tylko z tego, co mu odpowiada, ale przede wszystkim z tego, co samo przez się jest godne uznania i kochania. Arystoteles stwierdza, że „człowiek najlepszy za najlepszą przyjemność uważa taką, która płynie z najpiękniejszych źródeł”<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Ibidem, 2, 5, 1338 a, s. 216.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, Kraków 2006, s. 114; por. J. Bramorski, *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Gdańsk 2012, s. 66–82.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Polityka*, VIII, 3, 1, 1338 a, s. 216.

<sup>13</sup> Por. J. Pigon, *Między anatema a entuzjazmem. Z dziejów pojęcia otium w dawnym Rzymie*, *Classica Wratislaviensia* 15 (1991), s. 45–62.

<sup>14</sup> Arystoteles, *Polityka*, VIII, 2, 5, 1338 a, s. 216; por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 2009, s. 173.

W takim kontekście muzyka staje się drogą prowadzącą ku kontemplacji. Postawa ta, będąca zachwytem nad pięknem świata, skłania do podejmowania wysiłku poznania jego tajemnicy i dochodzenia do głębi rzeczywistości. Pojęcie kontemplacji (gr. *theoria*) występowało już u presokratyków, a następnie zostało rozwinięte przez Platona i Arystotelesa. Dla Stagiryty kontemplacja związana była z dążeniem do szczęścia jako celu ludzkiego życia. Poprzez nią człowiek może zbliżyć się do boskości, upodabniając się do Absolutu kontemplującego samego siebie<sup>15</sup>.

Kontemplacja, jako istotny czynnik działalności artystycznej, staje się podstawą wewnętrznego pokoju i satysfakcji z tego, co tworzymy. Związany z kontemplacją zachwyt nad pięknem jest nie tylko etyczną zasadą twórcy, ale także odbiorcy sztuki. Na potwierdzenie tego Stagiryta przywołuje pieśni legendarnego śpiewaka Olimposa, „które według zgodnej opinii zachwytem przepełniają duszę, zachwyt zaś jest przejawem uczuć moralnych duszy”<sup>16</sup>. Zachwyt związany z doświadczeniem szlachetnej przyjemności nie ma wyłącznie charakteru estetycznego, ale również sens moralny: „Skoro zaś jest właściwością muzyki, że sprawia przyjemność, a cechą cnoty, by się właściwie radować, kochać i nienawidzić, to oczywiście niczego nie należy tak pilnie się uczyć i w niczym tak pilnie zaprawiać, jak w tym, by sądzić słusznie i cieszyć się pięknymi obyczajami i szlachetnymi czynami”<sup>17</sup>.

Wskazując na różnorodne zadania muzyki, Arystoteles (podobnie jak inni filozofowie starożytni) akcentował jej znaczenie etyczne, zarówno w wymiarze osobistym, jak i społeczno-politycznym. Etos muzyczny spełniał bowiem istotną funkcję w życiu greckiej *polis*, zwłaszcza w wychowaniu do ideału życia obywatelskiego. Muzyka była niezbędnym elementem antycznej *paidei*, której celem był moralny rozwój człowieka dokonujący się dzięki bezinteresownej kontemplacji piękna<sup>18</sup>. Odczytanie na nowo myśli antycznej może wskazać drogę także współczesnej pedagogice. Wobec dyktatu cywilizacji technicznej warto pamiętać, że człowiek nie jest maszyną (*l’homme-machine*). Nie można zatem ograniczać dzieła wychowania jedynie do aspektu praktycznego, gdyż pomijając wartości duchowe, nie osiągnie się właściwego celu edukacji, jakim jest moralna dobroć i prawość obywateli<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Por. J.A. Kłoczowski, *Kontemplacja w filozofii*, w: A. Szostek (red.), EK, t. 9, k. 748; P. Furdzik, *Kontemplacyjne poznanie*, w: M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 829–830.

<sup>16</sup> Arystoteles, *Polityka*, VIII, 5, 5, 1340 a, s. 220.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Por. R. Majeran, *Muzyka w dziejach myśli filozoficznej*, w: E. Gigilewicz (red.), EK, t. 13, k. 556–557.

<sup>19</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2004, s. 324; Ch. Hummel, *Arystoteles*, w: Cz. Kupisiewicz, J. Wojnar (red.), *Myśliciele o wychowaniu*, t. 1, Warszawa 1996, s. 54–55.

## 2. Duchowy sens *otium musicum* w ujęciu chrześcijańskim

Antyczna wizja odpoczynku – prowadzącego nie tylko do *recreatio*, ale także do *contemplatio* – stała się bliska chrześcijańskiemu ujęciu tego zagadnienia. Łącząc tradycję biblijną z myślą filozoficzną, św. Augustyn podkreślał, że Bóg zaprosił ludzi do tego, aby dzielili Jego *otium*. Według Biskupa Hippony ten „święty odpoczynek” Boga jest sposobem Jego bytowania, ale także eschatologicznym przeznaczeniem człowieka: „Chociaż Twoje działanie nie przeważało Twego spoczynku, jednak kiedy dokonałeś wszystkich dzieł i ujrzałeś, że są one bardzo dobre – siódmego dnia odpocząłeś. Odczytujemy to w Twojej Księdze jako zapowiedź, że i my po naszych dziełach (przez to bardzo dobrych, że Ty dałeś łaskę do ich wypełnienia) w szabacie życia wiecznego odpoczniemy w Tobie”<sup>20</sup>.

Antycypacją eschatologicznego „odpoczynku w Bogu” jest muzyka. Jej poruszającej duszę mocy doświadczył św. Augustyn w Mediolanie, gdzie do głębi wstrząsnęła nim muzyka liturgiczna. Wspaniały opis tego duchowego doświadczenia św. Augustyn zawarł w *Wyznaniach*: „Ileż razy płakałem, słuchając hymnów Twoich i kantyków, wstrząśnięty błogim (*suave*) śpiewem Twego Kościoła. Głosy te wlewały się do moich uszu, a gdy Twoja prawda ściekała kroplami do serca, parowało z niego gorące uczucie pobożnego oddania. Z oczu płynęły łzy i dobrze mi było z nimi”<sup>21</sup>.

Św. Augustyn starał się zrozumieć i opisać to osobiste doznanie poprzez dogłębną analizę filozoficzno-teologiczną duchowego piękna muzyki. Dlatego w dziele *O porządku* definiował on muzykę jako „miłe dla ucha brzmienie, które pozwala na odkrywanie rozumu w zmysłach, stając się wiedzą o dobrym modulowaniu (*scientia bene modulandi*)”<sup>22</sup>. Owo „dobre modulowanie” było dla Biskupa Hippony właściwym kształtowaniem ruchu, którym w swej istocie jest muzyka. Stanowi ona bowiem nieustanne poruszanie się materii dźwiękowej według praw liczbowych określających proporcję miar zgłoskowych i interwałów<sup>23</sup>. Doprowadziło to św. Augustyna do wniosków o charakterze teologiczno-moralnym. Objęta bowiem muzyczną „miarą i proporcją” sfera uczuciowa człowieka zostaje uwolniona ze swej kondycji czysto instynktownej. Dzięki muzyce uczuciowość ludzka przyjmuje właściwą harmonię, przemieniając się w uporządkowane, radosne uniesienie umożliwiające obudzenie duchowych przeżyć. Muzyka staje się przez to także ruchem innego rodzaju: ruchem wewnętrznym, w którym dusza ludzka kieruje się ku Bogu<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Św. Augustyn, *Wyznania* XIII, 36, Warszawa 1987, s. 378.

<sup>21</sup> Ibidem, IX, 6, s. 200.

<sup>22</sup> Por. św. Augustyn, *O porządku*, II, 11, 33, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 215–216.

<sup>23</sup> Por. św. Augustyn, *O muzyce*, I, 3, Lublin 1996, s. 88.

<sup>24</sup> Por. I. Biffi, *Teologiczne refleksje nad muzyką sakralną*, *Communio* 2 (2001), s. 29–30; J. Bramorski, *Pieśń nowa człowieka nowego*, s. 183–203.

Doświadczanie przez człowieka piękna muzyki związane jest z uświadomieniem sobie wyrażanej przez nią wiecznej harmonii. Podstawowym zadaniem muzyki jest duchowe wzniesienie słuchacza od spraw doczesnych i zmysłowych do sfery miłości i wiecznego piękna, czyli świata Bożego. Łączy się to z oczyszczającym oddziaływaniem muzyki (*katharsis*), pobudzającej człowieka do dążenia ku wewnętrznej harmonii, której pełnię osiągnąć można tylko dzięki doświadczeniu miłości Boga<sup>25</sup>. W dialogu *O muzyce* św. Augustyn ukazał muzykę jako dyscyplinę filozoficzną, która przez oczyszczenie umysłu i napomnienia moralne jest podstawowym warunkiem kontemplacji. Refleksja estetyczna, uwrażliwiająca człowieka na piękno doczesne, prowadzi ostatecznie do kontemplacyjnego zachwyty nad pięknem Bożym<sup>26</sup>.

Muzyka jako *contemplatio* wyzwala w człowieku miłość. Śpiew jest dziełem tego, kto kocha. Św. Augustyn ujął to w następujący sposób: „Kochającemu przystoi śpiewanie (*cantare amantis est*). Głos kantora jest sługą świętej miłości”<sup>27</sup>. Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek powołany jest do kontemplacji piękna, dzięki której od rzeczy widzialnych może wznosić się ku wartościom niewidzialnym. Ową tęsknotę za Bożym pięknem Biskup Hippony w przejmujący sposób wyraził w swoich *Wyznaniach*: „Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię umiłowałem”<sup>28</sup>.

W średniowieczu kontynuowano myśl patrystyczną, nawiązując do filozofii antycznej, którą odczytywano na nowo w perspektywie biblijnej. Duchowy wymiar *otium musicum* związany był ze znamienym dla średniowiecznej kultury europejskiej przekonaniem, że kosmos zbudowany jest na kształt cytry, w której różne rodzaje strun rozbrzmiewają w sposób harmonijny, tworząc niesłyszalną dla ludzkiego ucha kosmiczną symfonię. Za źródło tej „symfonii” uznawano Boga – stwórcę wszelkiego piękna i harmonii. Szczególnie cennym świadectwem teologicznej refleksji nad muzyką w wiekach średnich są pisma św. Hildegardy z Bingen (1098–1179) – benedyktyнки, kompozytorki i wizjonerki, którą 7 października 2012 r. Benedykt XVI ogłosił Doktorem Kościoła. Niezwykle interesujące są jej spostrzeżenia odnoszące się do wpisanej w naturę ludzką możliwości uczestniczenia w muzyce niebiańskiej. Św. Hildegarda była przekonana, że muzyka, jako naśladowanie kosmicznej harmonii sfer, pośredniczy między Bogiem a ludźmi i jest najwspanialszym sposobem służenia Mu, a także środkiem ekspresji

<sup>25</sup> Por. A. Karpowicz-Zbińkowska, *Harmonia Bożego dzieła stwórczego w dialogach filozoficznych św. Augustyna*, *Studia Theologica Varsaviensia* 2 (2006), s. 57–58.

<sup>26</sup> Por. C. Harrison, *Augustine and the Art of Music*, w: J.S. Begbie, S.R. Guthrie (red.), *Resonant Witness: Conversations Between Music and Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2011, s. 27–45; R. Majeran, *Muzyka w dziejach myśli filozoficznej*, k. 557.

<sup>27</sup> Św. Augustyn, *Sermo 336*, 1, w: PL 38, 1472.

<sup>28</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 27, 38, s. 246.

ludzkiej duszy, przejawiającej się w kontemplacyjnej modlitwie. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, obdarzony jest bowiem symfoniczną duszą, zdolną do współbrzmienia z chórami aniołów i z harmonią świata nadprzyrodzonego. Dusza człowieka zawiera w sobie harmonię i uczestniczy w symfonii (*anima hominis symphoniam in se habet et symphonizans est*)<sup>29</sup>. W ten sposób zmierza ona do wiecznego „odpoczynku w Bogu”.

Nieco inną koncepcję reprezentował św. Tomasz z Akwinu (ok. 1221–1274), który nawiązując zarówno do Arystotelesa, jak i do św. Augustyna, wyjaśniał konieczność odpoczynku w kontekście kardynalnej cnoty umiarkowania. W swoim rozumieniu rekreacji nie ograniczał się jedynie do aspektu fizycznego, ale zwracał uwagę na jej sens duchowy: „Jak zmęczenia cielesnego pozbywamy się przez odpoczynek ciała, tak również należy uwalniać się od zmęczenia duszy drogą odpoczynku duchowego”<sup>30</sup>. W odpoczynku duchowym ważną rolę pełni piękno. Św. Tomasz rozwinął i ubogacił augustiańskie rozumienie piękna, podkreślając że *pulchrum* prowadzi do spotkania z Bogiem. Akwinata sprecyzował to w tzw. czwartej drodze uzasadniania istnienia Boga noszącej miano *via pulchritudinis*. Owa „droga piękna” wywodzi się z obserwacji różnych przejawów doskonałości i piękna w świecie, które prowadzą do racjonalnego przyjęcia istnienia piękna samego w sobie, piękna najwyższego, będącego czymś trwałym i niezmiennym jako Byt absolutny. Owym Bytem, który stanowi ostateczną przyczynę wzorczą, sprawczą i celową piękna, jest Bóg. Bez przyjęcia realnego istnienia Boga obecność piękna w rzeczach pozostawałaby niewyjaśniona. Jest On Stwórcą wszelkiej doskonałości, wzorcem harmonii i proporcji, odnosząc każdy rodzaj stworzonego piękna do siebie<sup>31</sup>.

Doświadczenie harmonii kosmosu, czyli „muzyki sfer”, zaprowadza duchowy pokój i ład w ludzkim wnętrzu. Złączenie się z Bogiem jako najwyższym Pięknem „nastraja” władze poznawcze i wolitywne człowieka, dzięki czemu spełnia się on jako osoba w postawie kontemplacyjnej oraz w twórczym działaniu. W takim ujęciu odpoczynek to nie beczynność ukierunkowana jedynie na doświadczenie przyjemności, ale duchowe dopełnienie ludzkiego działania. Odkrycie religijnego sensu *otium* sprawia, że staje się ono przedsmakiem nieba. Realizuje się to zwłaszcza w tej szczególnej formie odpoczynku, jaki umożliwia nam muzyka. Jako *via pulchritudinis* prowadzi ona człowieka ku Bogu, w którym odnaleźć można wieczne ukojenie i szczęście<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Por. B. Matusiak, *Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki*, Kraków 2003, s. 51–57; M. Kowalewska, *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007, s. 153–162.

<sup>30</sup> STh II-II, q. 168, a. 2; por. C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 299.

<sup>31</sup> Por. STh I, q. 2, a. 3; M. Mróz, *Filozofia piękna. Poszukiwania w obrębie estetyki św. Tomasza z Akwinu*, *Teologia i Człowiek* 13 (2009), s. 53–64.

<sup>32</sup> Por. J. Sochoń, *Widzimy tylko znaki. O wierze chrześcijańskiej*, Kraków 2011, s. 82–90.

### 3. Kontemplacyjny wymiar muzyki

Jedną z najistotniejszych cech sztuki jest jej wymiar kontemplacyjny. Współczesny człowiek – pogrążony w pośpiechu i hałasie – zagubił ten istotny aspekt swojej egzystencji. Dlatego bardzo często doświadcza znudzenia i frustracji w życiu naznaczonym rutyną. W tym kontekście kontemplacja jawi się jako niezbędny warunek odkrycia na nowo postawy zdumienia wobec piękna rzeczywistości. Wyzwalając ów podziw, stoi ona u podstaw każdej wielkiej sztuki, która otwierając się na transcendencję, czyni ten świat bardziej Bożym i ludzkim<sup>33</sup>.

Wskazuje na to już sam termin *kontemplacja*, który wywodzi się od łac. *contemplatio*. Etymologicznie można w nim wyróżnić *cum – z, jednocześnie, wspólnie* oraz *templum – miejsce, skąd rozciąga się obszar widzenia* (świątynia). Greckim odpowiednikiem tego słowa jest *theorein – widzieć, podejmować refleksję, medytować*. Pierwotnie pojęcie kontemplacji nie było ograniczone do wymiaru sakralnego, ale wyrażało swoisty wysiłek intelektualny podejmowany przez człowieka dla zdobycia szerszego i głębszego poznania różnych aspektów rzeczywistości oraz doświadczenia piękna<sup>34</sup>. Dlatego pojęcie kontemplacji może być rozpatrywane w różnych aspektach – nie tylko teologicznym, ale także filozoficznym, psychologicznym i estetycznym.

W koncepcji Arystotelesa i w całej klasycznej filozofii piękno uznawane było za kryterium i normę kontemplatywnego poznania jako wizji bytu wzbudzającej upodobanie. Na kontemplacyjny charakter postrzegania przez człowieka piękna zwraca uwagę Stefan Świeżawski. Nawiązując do Tomaszowej definicji piękna jako tego, co „w wizji budzi upodobanie” („pulchrum est quod visum placet”)<sup>35</sup>, podkreśla on, że nie chodzi tu tylko o uczuciowe zadowolenie (subiektywistyczne „podobanie się”) czy też o zmysłowe „ogłądanie”, ale przede wszystkim o intelektualne poznanie. Przytoczone wyżej określenie *pulchrum* wskazuje na to, co „podoba się” (*placet*) jako przedmiot kontemplacji (*visum*). Tak rozumiana kontemplacja, w której łączą się elementy prawdziwości i dobroci, a jednocześnie splatają się momenty subiektywne z obiektywnymi, stanowi najbardziej charakterystyczną cechę estetyki jako osobnej dyscypliny filozoficznej<sup>36</sup>.

Mieczysław Albert Krąpiec całe bogactwo znaczeniowe słowa *visum* ujmuje jako „przedmiot intelektualnego oglądu kontemplatywnego”<sup>37</sup>. Co więcej, wyja-

<sup>33</sup> Por. J. Bramorski, *Muzyka – życie sztuką i sztuka życia. Biblijne podstawy etosu artysty muzyka*, w: idem (red.), *Musica sacra 5*, Gdańsk 2010, s. 46–52.

<sup>34</sup> Por. S.T. Zarzycki, *Kontemplacja*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 432; J. Królikowski, *Nieme słowo. Teologia w sztuce*, Tarnów 2008, s. 131–136.

<sup>35</sup> Por. STh I, q. 5, a. 4.

<sup>36</sup> Por. S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 189–190.

<sup>37</sup> M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 169.

śniając znaczenie owego „kontemplacyjnego oglądu” nie ogranicza on go jedynie do „wizji wzrokowej”, ale sięga do doświadczenia muzycznego: „Gdy jestem na koncercie i skupiam się w sobie, nawet zamykając oczy, aby wyostrzyć moją percepcję słuchową odbywającego się koncertu, wówczas mogę mówić o mej «wizji» – w sensie aktualnej percepcji – granej symfonii”<sup>38</sup>. Człowiek, doświadczając zachwytu nad pięknem, przeżywa go nie tylko w sferze uczuciowej, ale także w wymiarze intelektualnym i duchowym, co próbuje wyrazić w postaci dzieła artystycznego<sup>39</sup>.

Dotyczy to procesu tworzenia w sztuce muzycznej, którego niezbędnym elementem jest „widzenie” kontemplatywne. Zarówno twórca, jak i odbiorca dzieła, w spontanicznym przeżyciu piękna ubogacają się nie tylko poznawczo-intelektualnie, ale także wzrastają w miłosnym zachwycie jako stałym ukierunkowaniu na byt. Muzyka jest w takim ujęciu nie tylko „estetyczną rozrywką” i „chwilą wytchnienia” od problemów codzienności, ale siłą etyczną, która harmonizuje osobę ludzką „od wewnątrz”, jednocząc jej życie intelektualne i emocjonalne. Dzięki potędze muzycznej ekspresji zachodzi bowiem, jak zauważa Krapiec, „pogłębiony ogląd bytu realnego, którego wprowadzie [człowiek] nie rozumie we wszystkich szczegółach, a mimo to trwa w kontemplacji i ten stan kontemplatywnego «zapatrzenia się» sam afirmuje swym aktem miłości”<sup>40</sup>.

Kontemplacja zakłada szczególną syntezę poznawania i przeżywania rzeczywistości<sup>41</sup>. Oznacza taki stan ducha, w którym zdumienie, zachwyt, podziw i olśnienie zespalają się z postawą miłości jako bezinteresownego daru z siebie. Kontemplacja nie polega na dociekaniu czy analizowaniu, ale na oglądzie i miłującym przeżywaniu. Sama w sobie nie jest jeszcze tworzeniem, ale jako „miłujący ogląd” poprzedza je, przygotowuje, a następnie wieńczy. Odnosi się ona zawsze do wartości uniwersalnych, takich jak: piękno, dobro, prawda, świętość. Obecne są one zarówno w przyrodzie, jak i w człowieku. Istnieją jednak i takie wartości (np. wartości artystyczne), które człowiek w procesie twórczym „powołuje do istnienia”. Wtedy sztuka staje się swoistą szkołą kontemplacji. Wprowadza ona bowiem do ludzkiego życia odświętność i niecodzienność, ucząc smaku szlachetnego i wzniosłego odpoczynku<sup>42</sup>.

Sztuka kontemplacyjna oznacza, według Witolda Broniewskiego, wyrażoną językiem piękna „odповідź wszelkich głębokich i czystych uczuć [...] na to, co wielkie, doskonałe, wzniosłe, czyste... nad wyraz wspaniałe”<sup>43</sup>. Jej cel jest po-

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Por. P. Furdzik, *Kontemplacyjne poznanie*, s. 832.

<sup>40</sup> M.A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 177.

<sup>41</sup> Por. W. Broniewski, *O kontemplacji (1)*, *Kwartalnik Artystyczny* 1 (2003), s. 97.

<sup>42</sup> Por. K. Filipowska, *Piękno a kontemplacja*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 30 (1997), s. 151–154.

<sup>43</sup> W. Broniewski, *O kontemplacji (2)*, *Kwartalnik Artystyczny* 4 (2003), s. 109.

dwójny: próbuje ukazać wielkie wartości, a jednocześnie wywołać u odbiorcy (słuchacza) godne ich uczucia. Prawdziwa sztuka bierze swój początek z kontemplacji twórcy i prowadzi do kontemplacji odbiorcy dzieła artystycznego. Sztuka, która ma swe źródło w kontemplacji, ma nie tylko wymiar estetyczny, ale również aksjologiczny, gdyż u jej podstaw leży poznanie i przeżywanie wartości. Nabiera ona przez to charakteru etycznego, uwrażliwiając człowieka na to, co wielkie, nieprzeciętne, doskonałe. Piękna, wzniosła muzyka rodzi w nas pragnienie bycia lepszym, a przez to – świadomie lub nie – chcemy być bliżej *sacrum*. Muzyka kieruje nasze myśli, uczucia i wyobraźnię ku Bogu. Ponadto prowadzi do *katharsis*, czyli do oczyszczenia i uszlachetnienia naszej osobowości, stając się szkołą bezinteresownej miłości do prawdy i dobra. Zaprasza równocześnie do „wypłynięcia na głębię”, czyli do spojrzenia na świat, historię i człowieka nie tylko od strony zewnętrznej („powierzchniowej”), ale do wnikięcia w sferę wewnętrzną, duchową, w perspektywie prawd podstawowych i ostatecznych<sup>44</sup>.

W ten sposób kontemplacja z płaszczyzny filozoficznej wznosi się do poziomu duchowego. Jej szczytową formą jest bowiem „spojrzenie wiary”<sup>45</sup> utkwione w Bogu, który jako źródło i cel wszelkiego bytowania w najwyższym stopniu realizuje sens piękna doskonałego. W Nim zawarte jest ostateczne spełnienie *visum placet* i tego wszystkiego, co w „wizji wzbudza miłosne upodobanie” („cuius ipsa apprehensio placet”)<sup>46</sup>. W kontemplacji teologicznej sam Bóg staje się „bezpośrednim przedmiotem poznania wzbudzającego miłość w wizji uszczęśliwiającej”<sup>47</sup>, która stanowić będzie istotę „wiecznego odpoczynku” („requiem aeternam”) jako nieustannego i najwyższego przeżywania piękna<sup>48</sup>.

Kontemplacja prowadzi człowieka „do głębi” rzeczywistości, umożliwiając mu kontakt z Bogiem oraz stanowiąc szansę intuicyjnego oglądu ukrytego porządku wszechświata. Znajduje to swój wyraz w muzyce. Leszek Możdżer, podkreślając znaczenie kontemplacyjnego zachwytu w twórczości artystycznej, stwierdza: „Muzyka składa się z dźwięku i ciszy. Im piękniejszy dźwięk, tym piękniejsza cisza. [...] Trzeba w sobie pielęgnować umiejętność wpadania w zachwyt, to pomaga tworzyć rzeczy piękne”<sup>49</sup>. W ten sposób sztuka muzyczna nie zatrzymuje się tylko na powierzchni zjawisk, ale dociera do głębi bytu. Odkrycie kontemplacyjnego wymiaru muzyki nie jest jedynie estetycznym delektowaniem się jej

<sup>44</sup> Por. *ibidem*, s. 110–111; J.P. Longeat, *Muzyka liturgiczna i kontemplacja*, *Communio* 2 (2001), s. 69–82.

<sup>45</sup> Por. KKK 2715.

<sup>46</sup> Por. STh I-II, q. 27, a. 1; G. Pöltner, *Estetyka filozoficzna*, Kraków 2011, s. 53–61.

<sup>47</sup> M.A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 177.

<sup>48</sup> Związki pomiędzy różnymi aspektami kontemplacji (jej wymiarem estetycznym a klasyczną metafizyką i refleksją teologiczną) podkreślał Jacques Maritain (1882–1973). Por. J. Maritain, *Sztuka i mądrość*, Warszawa 2001.

<sup>49</sup> L. Możdżer, *Akordy myśli*, w: P. Kawalko (red.), *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, Lublin 2006, s. 463.

pięknem, ale stanowi rodzaj modlitwy. Dla wielu artystów stan twórczego natchnienia bliski był doświadczeniu religijnej ekstazy<sup>50</sup>. Sztuka, jako szczególna ludzkiej aktywności, powinna być owocem kontemplacji, czyli refleksji wyższego rzędu, a nie wytworem konsumpcyjnego „supermarketu kultury”. Postawa kontemplacyjna pozwala odkrywać w muzyce wartości trwałe, nawet jeśli samo dzieło jest ulotne w sensie czasowym. To bowiem, co zostało przez człowieka głęboko przeżyte, pozostaje w nim, kształtując jego duchową wrażliwość<sup>51</sup>.

W tradycję filozoficznego i teologicznego rozumienia piękna w kontekście „oglądu kontemplacyjnego” doświadczanego w muzyce, wpisuje się myśl papieża Benedykta XVI. Ojciec Święty w swych wypowiedziach wielokrotnie podkreślał, że poszukiwania artystyczne, które stanowią część *via pulchritudinis*, czyli „drogi piękna”, mogą nas doprowadzić do Boga, a także pomóc w spotkaniu z Nim. Słuchając wielkiej muzyki człowiek doświadcza bowiem w swym wnętrzu głębokiego wzruszenia, które pozwala zrozumieć, że utwór muzyczny to nie tylko kombinacja dźwięków, ale coś o wiele większego, coś, co „przemawiając” do naszego serca, jest w stanie je poruszyć, przekazać orędzie nadziei, podnieść ducha<sup>52</sup>.

Dzieło muzyczne jest owocem twórczych zdolności osoby ludzkiej, która postawiona wobec rzeczywistości, usiłuje odkryć jej sens i przekazać go za pomocą „mowy dźwięków”. Sztuka potrafi wyrazić dążenie człowieka do wykraczania poza to, co widzialne i codzienne, do poszukiwania nieskończoności. Jest jakby bramą otwartą ku nieskończoności, ku pięknu, dobru i prawdzie. W ten sposób muzyka otwiera oczy rozumu i serca, unosząc ludzkiego ducha ku Pięknu doskonałemu – ku Bogu. Podkreślał to jeden z najwybitniejszych teologów XX w., kard. Hans Urs von Balthasar (1905–1988), dla którego piękno było istotnym wątkiem refleksji teologicznej. Pisząc o muzyce zwrócił uwagę, że jest ona „formą, która ze wszystkich form zbliża nas najbardziej do Ducha, jest najcieńszym welonem odgradzającym nas od Niego. [...] Jest punktem granicznym tego, co ludzkie, i na tej granicy zaczyna się to, co boskie. Jest odwiecznym pomnikiem tego, że ludzie mogą przeczuwać, kim jest Bóg”<sup>53</sup>.

Gdy dzieło muzyczne rodzi się z wiary i wyraża wiarę, staje się swoistym *locus theologicus*, pomagając człowiekowi w budowaniu relacji z Bogiem. Muzyka sakralna niejednokrotnie potrafi przypomnieć nam o Bogu, spontanicznie wyzwalać modlitwę i tęsknotę za nawróceniem. Tak było w życiu Paula Claudela, słynnego francuskiego poety i dramaturga, który w 1886 r., w uroczystość

<sup>50</sup> Por. W. Kandinsky, *O duchowości w sztuce*, Łódź 1996, s. 31.

<sup>51</sup> Por. R. Oramus, *Radość iluzji malarzkiej. Eseje o sztuce*, Kraków 2004, s. 28–36.

<sup>52</sup> Por. Benedykt XVI, *Sztuka i kultura umacniają naszą więź z Panem*, L'Osservatore Romano 10–11 (2011), s. 45–46.

<sup>53</sup> H.U. von Balthasar, *Die Entwicklung der musikalischen Idee*, Freiburg 1998, s. 8.

Bożego Narodzenia, słuchając w bazylice Notre Dame w Paryżu chóru śpiewającego *Magnificat*, odczuł obecność Boga. Wszedł wtedy do kościoła nie ze względu na wiarę, ale żeby szukać argumentów przeciwko niej. Paradoksalnie zaś właśnie wówczas łaska Boża działająca poprzez piękno muzyki dokonała przemiany jego serca<sup>54</sup>.

Dzięki muzyce sakralnej następuje zetknięcie z *sacrum*, które wyzwala w człowieku uczucie świętej bojaźni, gdyż *mysterium fascinosum* (tajemnica zachwyty) łączy się w nim z *mysterium tremendum* (tajemnicą lęku). Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI: „Kontemplacja Pana jest doświadczeniem zarówno fascynującym, jak i przerażającym. Fascynującym, ponieważ On nas pociąga do siebie i porwa nasze serce ku górze, unosząc je do swojej wzniosłości, gdzie doświadczamy pokoju, piękna Jego miłości. Przerażającym, ponieważ obnaża naszą ludzką słabość, naszą nieadekwatność”<sup>55</sup>. Boskie piękno nieskończenie przekracza to wszystko, co człowiek nazwać może pięknym w wymiarze doczesnym i materialnym. We współczesnym świecie, w którym preferuje się jedynie ufność w ludzką skuteczność i siłę środków technicznych, chrześcijański artysta powołany jest do odkrycia na nowo mocy Boga wyrażającej się w pięknie.

Owoce kontemplacji jest nowa perspektywa w widzeniu rzeczywistości i jej ostatecznego celu. Dlatego św. Paweł mówi: *Nasza ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy oczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone na podobieństwo swego chwalebne-go ciała, tą potęgą, jaką On może także wszystko, co jest, sobie podporządkować* (Flp 3, 21). Tę moc przekształcającą Chrystus przez krótką chwilę ujawnił wobec swych uczniów na Górze Przemienienia, a nieodwołalnie utrwalił w wydarzeniu Zmartwychwstania. Dzięki potędze Jego miłości spełniają się w życiu chrześcijan prorocze słowa św. Jana Apostoła: *Obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest* (1 J 3, 2). Tęsknota za pięknem, jakim Bóg obdarzył człowieka, trwa przez wieki i wyraża się w niezliczonych arcydziełach tworzonych przez artystów otwartych na Boże natchnienie. W szczególny sposób twórczość muzyczna, związana z trudem, stanowi wyraz oczekiwania całego bytu na ostateczne spełnienie, albowiem „stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22)<sup>56</sup>. Parafrazując zatem myśl św. Augustyna, można uznać muzykę za „ćwiczenie się w tęsknocie” za Bogiem<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Por. P. Claudel, *Moje nawrócenie*, W drodze 4 (1987), s. 38–42; Benedykt XVI, *Sztuka i kultura umacniają naszą więź z Panem*, s. 46.

<sup>55</sup> Benedykt XVI, *Modlitwa kontemplacyjna doświadczeniem piękna Boga i naszej słabości* (13.06.2012), Wiadomości KAI 25 (2012), s. 20.

<sup>56</sup> Por. J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Lodate Dio con arte. Sul canto e la musica*, Venezia 2010, s. 114; J. Bramorski, *Pieśń nowa człowieka nowego*, s. 442–452.

<sup>57</sup> Por. św. Augustyn, *In Epistolam Joannis ad Parthos*, 4, 6, w: PL 35, 2008.

Kontemplacyjny wymiar muzyki pozwala odkryć moralny sens aktywności artystycznej. Poprzez sztukę człowiek poszukuje kształtu Bożego piękna, czego wyrazem są różnorodne formy ludzkiej twórczości. Tęsknota za pięknem jest równocześnie tęsknotą za komunią z innymi, w której objawia się bezinteresowny dar z siebie. Piękno jest dla człowieka źródłem duchowej mocy, natchnieniem do pracy, światłem prowadzącym pośród mroków egzystencji. Spotkanie z pięknem ma wymiar aretologiczny, gdyż sprawia, że człowiek nie tylko czyni dobro, ale także samego siebie czyni dobrym<sup>58</sup>. Zwraca na to uwagę Sobór Watykański II: „Ludzka działalność, jako że od człowieka pochodzi, na człowieka także jest ukierunkowana. Człowiek bowiem, działając, odmienia nie tylko rzeczywistość i społeczeństwo, ale także doskonali samego siebie; wiele się uczy, rozwija swoje możliwości, przekracza siebie i wyrasta ponad siebie”<sup>59</sup>.

Muzyk, trwając w kontemplacyjnym zasluchaniu, „przekracza siebie i wyrasta ponad siebie” w postawie autotranscendencji. Fascynacji ponadczasowym pięknem, które odkrywa, towarzyszy pokora. Dlatego Benedykt XVI podkreśla: „Musimy być pokorni i nie pokładać ufności w nas samych, lecz pracować z Bożą pomocą”<sup>60</sup>. Podziwiając tajemnicę Absolutu, która wyłania się spoza harmonii dźwięków, muzyk może powtórzyć wyznanie biblijnego Hioba: *Jam mały, cóż Ci odpowiem? Rękę przyłożę do ust* (Hi 40, 4). Przed misterium Boga pozostaje artyście zamilknąć, nie wszystko bowiem da się wypowiedzieć do końca – nawet w języku sztuki. Kapłan-poeta Jan Twardowski określił to w następujący sposób: „Bóg jako największy artysta nie dopowiedział pewnych rzeczy do końca. Dzięki temu istnieje niesłychany urok życia: jest miejsce na niepoznane, na niewidzialne. Wszelka próba usuwania tych niedomówień jest zubożaniem życia. Artysta nie może dopowiadać tak jak Bóg, który nie dopowiedział do końca wielu rzeczy. [...] Wielka sztuka zawsze stawia człowieka przed czymś niedokończonym. Prawdziwy artysta nigdy niczego do końca nie dopowiada, bo przestałby być artystą. Muszą to zrobić uczestnicy jego dzieła. Poeta musi opisywać to, czego nie widzi. Myślę, że to, co ukrywa się w tajemnicy, to jest źródło poezji. Poeta widzi świat ukryty, niewidzialny, inny. Artysta coś przenosi z tamtej rzeczywistości w tę”<sup>61</sup>.

Słowa te odnoszą się również do muzyków, którzy chociaż dotykają swą sztuką Nieskończoności, nie są jednak zdolni do końca poznać, zrozumieć i wyrazić jej piękna oraz doskonałości. Witold Broniewski trafnie zauważa: „Sztuka nie może w pełni przełożyć Niewidzialnego na widzialne. Stąd musi zadowolić

<sup>58</sup> Por. KKK 1803; D. Mongillo, *Virtù*, w: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1994, s. 1450–1474.

<sup>59</sup> KDK 35.

<sup>60</sup> Benedykt XVI, *Modlitwa kontemplacyjna doświadczeniem Boga i naszej słabości*, s. 19.

<sup>61</sup> J. Twardowski, *O artystach i poezji*, w: P. Kawałko (red.), *Jan Paweł II do artystów*, s. 704.

się aluzją i zaznaczeniem. Udaje się jej jedynie muśnięcie Niewyraźnego. Kończy się niedopowiedzeniem [...]. U kresu kontemplacji także mowa sztuki kontemplacyjnej przemienia się najpierw w jąkanie, wreszcie w zaniemówienie. Na końcu jest niemoc mówienia zwana milczeniem i niemy zachwyt dla Niewyraźnego”<sup>62</sup>. Podkreślenie tego wymiaru kontemplacji odnaleźć można w stwierdzeniu zawartym w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Kontemplacja jest milczeniem, «symbolem świata, który nadchodzi», jest «milczącą miłością». [...] W tym milczeniu, nieznośnym dla człowieka «zewnętrznego», Ojciec wypowiada do nas swoje Słowo”<sup>63</sup>. W ten sposób kontemplacja staje się adoracją. Muzyka, która otwiera nas na kontemplację Bożego Piękną, ma w sobie coś anielskiego. Dlatego kard. Joseph Ratzinger zauważa: „Istotą życia aniołów jest adoracja. Przyjąć formę życia aniołów, znaczy uczynić ze swego życia adorację – w takim stopniu, w jakim pozwala na to ludzka słabość”<sup>64</sup>. Gdy myślimy zatem o sobie jedynie jako o „dzieciach cywilizacji technicznej”, pamiętajmy, że w głębi naszej istoty nosimy obraz „dziecka Bożego”, które wezwane jest do tego, aby *wobec aniołów psalm zaśpiewać Panu* (por. Ps 138, 1).

MUSIC.  
FROM *RECREATIO* TO *CONTEMPLATIO*  
(SUMMARY)

Ancient thinkers, especially Aristotle, underlined the meaning of music in relaxation as the inner "revival" of a human being. Music had an important place in the Aristotelian concept among the four disciplines constituting the basis of education (grammar, gymnastics, music and drawing). It was not as the other three disciplines subordinated to some activity or useful purpose, but taught the human being how to relax in a decent way. Music did not constitute the component of common entertainment but characterized the attitude of *diagogé*, in which pleasure joined in beauty in an ethical sense. In Roman culture, it was expressed by the Latin term *otium* - indicating first of all the freedom of planning your time. In ancient thought, the understanding of relaxation supplied by music (*otium musicum*) did not restrict itself to recreational dimension only, but referred to the deeper spiritual sense. For music led the human being to contemplating beauty. That conviction was undertaken in the thought of the Church Fathers, especially St. Augustine. The Bishop of Hippo showed it in the dialogue *About music* as a philosophical discipline, which constitutes the basic condition of contemplation by clearing the mind and moral rebukes. Medieval theology also comprehended music not only as an esthetic form of entertainment, but first of all as the expression of cosmic *harmonia mundi*, finding its reflection in the spirituality of a person. Music as one of the ways of inner revival (*recreatio*), leads the human being to contemplation (*contemplatio*), in other words, to the attitude of admiration over the mystery of God. Such understanding of music reveals its theological dimension – as *via pulchritudinis*.

<sup>62</sup> W. Broniewski, *O kontemplacji* (2), s. 113.

<sup>63</sup> KKK 2717.

<sup>64</sup> J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 202–203.

MUSIK.  
VON RECREATIO ZU CONTEMPLATIO  
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Denker des Altertums, vor allem Aristoteles, betonten die Bedeutung der Musik im Rahmen der Erholung. Sie verstanden sie als die innere „Wiedergeburt“ des Menschen. Im aristotelischen Konzept nimmt Musik unter den vier Disziplinen, welche die Grundlage der Bildung darstellen (Grammatik, Gymnastik, Musik, Zeichnen) einen wichtigen Platz ein. Sie war nicht, wie die anderen drei Disziplinen, einer Beschäftigung bzw. einem nützlichen Ziel unterstellt, sondern sie lehrte den Menschen die rechte Weise der Erholung. Die Musik war kein Element der normalen Unterhaltung, sondern sie war die Grundlage der *diagogé*, in der das Vergnügen mit dem Schönen im ethischen Sinne verbunden war. Im Kreis der römischen Kultur hat man das mit dem lateinischen Begriff *otium* ausgedrückt, der für die Freiheit in der Planung der freien Zeit steht. Im antiken Gedankengut wurde das Verständnis der durch die Musik gestalteten Freizeit (*otium musicum*) nicht nur auf ihre Erholungsdimension beschränkt, sondern bezog sich auf ihren tieferen, spirituellen Sinn. Die Musik hat die menschliche Person zur Kontemplation des Schönen geführt. Diese Überzeugung wurde durch die Kirchenväter aufgegriffen, vor allem durch den hl. Augustinus. Der Bischof von Hippo bezeichnet sie in seinem Dialog *Über die Musik* als eine philosophische Disziplin, die durch die Reinigung der Vernunft und durch moralische Ermahnung die grundlegende Voraussetzung der Kontemplation darstellt. Auch die mittelalterliche Theologie hat die Musik nicht als eine ästhetische Art der Unterhaltung gesehen, sondern als Ausdruck der kosmischen *harmonia mundi*, die sich in der Spiritualität der menschlichen Person widerspiegelt. Die Musik ist also eine der Weisen der inneren Erneuerung und führt den Menschen zur Kontemplation (*contemplatio*), also zur Haltung der Bewunderung über das Geheimnis Gottes. Ein solches Musikverständnis entdeckt ihre theologische Dimension also *via pulchritudinis*.



Ks. ROMAN KRAWCZYK  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

SZABAT.  
ODPOCZYNEK FORMĄ ŚWIĘTOWANIA

**Słowa kluczowe:** szabat, odpoczynek, świętowanie, praca, regeneracja sił ludzkich.

**Key words:** Sabbath, rest, celebration, work, regeneration.

**Schlüsselworte:** Sabbat, Erholung, Feiern, Arbeit, Regeneration von Kräften.

W biblijnych tekstach o szabacie jego genezę kojarzy się ze stworzeniem świata (Księga Wyjścia) oraz z wyjściem Izraelitów z Egiptu (Księga Powtórzonego Prawa). W ten sposób święto to stanowiło w świadomości Izraelitów swego rodzaju potwierdzenie, że wszechświat został stworzony przez Jahwe, który kieruje losami narodu żydowskiego, czego znakiem był exodus z Egiptu. Judaizm uważał więc szabat za specjalny dar Boga dla Żydów, nie zaś za rytuał dla całego świata. „Szabat nie jest żydowską niedzielą lub żydowskim weekendem. Szabat to najważniejsze święto żydowskie zarazem najważniejszy akt wiary każdego Żyda”<sup>1</sup>.

Taka interpretacja teologiczna szabat u była rezultatem długiego procesu rozwoju myśli religijnej. Natomiast początek praktykowania szabat u, ciągle niewyjaśniony do końca, sięga czasów sprzed Mojżesza i miał znaczenie społeczne, humanitarne. Z historycznego punktu widzenia szabat „wyrósł u Izraelitów na podłożu socjalnym, podłożu dającym możliwość wypoczynku słabszym, poddanym, a nawet zwierzętom domowym”<sup>2</sup>.

„Duch szabat u” – wyzwolenie człowieka z niewolnictwa pracy – jest obecny również w chrześcijaństwie. Kościół w swym nauczaniu podkreśla zarówno prawo, jak i potrzebę odpoczynku, ukazując jego wartość w różnych wymiarach życia oraz pochodzący stąd obowiązek odpoczynku; Kościół wskazuje na znacze-

---

Adres/Address/Anschrift: ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, Katedra Teologii Biblijnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn.

<sup>1</sup> J. Korzeniowski (red.), *Kalendarz żydowski*, Warszawa 1988, s. 17.

<sup>2</sup> L. Stefaniak, *Szabat*, w: E. Dąbrowski (red.), *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 2, Poznań 1960, s. 573.

nie odpoczynku dla życia rodzinnego, kulturalnego, społecznego i religijnego. Odpoczynek daje możliwość rozwoju tych sił i zdolności, których nie można doskonalić w pracy zawodowej.

Problem odpoczynku rozumianego w duchu biblijnym, w dzisiejszym świecie nastawionym na maksymalizację osiągnięć – często za cenę utraty zdrowia – zasługuje na szczególną analizę. Podejmiemy ją w niniejszym artykule. Przeprowadzimy kolejno analizę terminologii i treści teologicznej szabat (1), pochodzenia szabat (2), sakralizacji szabat (3). Kolejnym, istotnym punktem analiz będzie próba opisanie form obrzędowych szabat rozumianego jako dzień świętowania, a nie obowiązku (4). Artykuł zakończymy wnioskami o uniwersalnych inspiracjach szabat (5).

## 1. Terminologia i treść teologiczna szabat

Termin „szabat”<sup>3</sup> wywodzi się od rdzenia *šbt*, który w formie czasownikowej jest używany w sensie: „zaprzestać działalności”, „odpocząć” (Rdz 8,22; Joz 5,12; Iz 24,8; Prz 22,10; Lm 5,15; Ne 6,3). Takie rozumienie etymologiczne rdzenia *šbt* wynika jednoznacznie z tekstu biblijnego Rdz 2,2-3: *Bóg [...] odpoczął dnia siódmego (jôm šebî ‘i) po całej swej pracy, którą wykonał*. Szabat łączy się więc jednoznacznie z zaprzestaniem pracy<sup>4</sup>. „Odpoczynek” Boży stanowi zakończenie akcji stwórczej Boga. Ten antropopatyzm (przenoszenie na Boga myśli i uczuć człowieka) jest podkreśleniem, że tydzień – sześć dni pracy i jeden dzień odpoczynku – to wyraz woli Bożej. I to Bóg (Rdz 2,3)  *błogostawił, ów dzień siódmy i uczynił go świętym, w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając*.

W Biblii występuje również dłuższa forma tego terminu: *šabbātōn*, to jest „szabat wielki”, świąteczny odpoczynek, *święty szabat poświęcony dla Jahwe* (Wj 16,23; Kpł 23,24.29). Wagę tego święta podkreśla również wyrażenie *šabbāt šabbātōn*: *Dzień siódmy będzie szabatem odpoczynku poświęconym dla Jahwe* (Wj 31,15; 35,2; Kpł 23,3).

W tekstach o szabacie zawartych w Kodeksach Prawnych Pięcioksięgu (Kodeks Przymierza, Świętości, Kapłański) świętowanie tego dnia przybiera for-

<sup>3</sup> C. Spicq, P. Grelot, *Szabat*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 924–926; R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne starożytnego Izraela*, Siedlce 2009, s. 67–82; J. Synowiec, *Dziesięć przykazań (Wj 20,1-17; Pwt 5,6-20)*, Kraków 1999, s. 91–112; K. Romaniuk, *Biblijna teologia odpoczynku*, Warszawa 1992.

<sup>4</sup> Niektórzy autorzy wywodzą rdzeń *šbt* od słowa: *šebac* = siedem. Stąd rzeczownik *šabbat* nieraz oznacza w Biblii siódmy dzień tygodnia, ale w Kpł 23,15 oznacza siedem tygodni (*šebac šabbātōt*), a w sensie szerszym rok szabatowy przypadający co siedem lat (Kpł 25,2.8.34-35.43). Zob. B.W. Matysiak, *„Male święta” starożytnego Izraela*, Olsztyn 2006, s. 62–63.

mę pasywną: jego zachowanie polega na zaprzestaniu pracy. *Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w Egipcie i że twój Bóg Jahwe, wywiódł cię stamtąd ręką potężną i wyciągniętym ramieniem; dlatego to Jahwe, twój Bóg nakazał ci obchodzić dzień szabat* (Pwt 5,15). Szabat jest tu motywowany wyzwoleniem Izraela do wolności. Szabat nie jest nakazem czegokolwiek, nie jest wymaganiem, ale przypomnieniem, że szabat jest pamiątką wyzwolenia Izraela. Świętowanie szabat ma polegać na świętowaniu tego właśnie daru Bożego dla Izraela. Interpretacja, że Izraelita został w szabat wyzwolony od obowiązku pracy po to, aby ten dzień mógł poświęcić na kult religijny (wyzwolenie z pracy dla kultu) – nie ma z powyższym tekstem nic wspólnego. Tekst Pwt 5,15 podaje motywację społeczną szabat, natomiast tekst Wj 20,11: *W sześciu dniach uczynił Jahwe niebo i ziemię, w siódmym zaś dniu odpoczął* podaje motywację teologiczną: odpoczynek Boży jest dla Izraela wzorem świętowania szabat.

W Pwt 5,15 (i w innych tekstach o szabacie w Kodeksach Prawnych Pięcioksięgu) świętowanie szabat ma formę pasywną (zaprzestanie pracy), natomiast w Dekalogu – zarówno w Księdze Wyjścia jak i w Księdze Powtórzonego Prawa – szabat ma formę aktywną, ale sposób obchodzenia go jest ujęty również ogólnikowo: *Pamiętaj, abyś święcił dzień szabat* (Wj 20,8), *Przestrzegaj święcenia dnia szabat, jak ci to nakazał Jahwe, twój Bóg* (Pwt 5,12). Oznacza to, że dzień siódmy ma być *szabatem dla Jahwe, twego Boga* (Wj 20,11; Pwt 5,14). Nie wiadomo, na czym ma polegać „święcenia szabat dla Jahwe” – we wszystkich tekstach mowa jest jedynie o zaprzestaniu pracy<sup>5</sup>.

Cechą charakterystyczną tak pojmowanego szabat jest jego zasięg uniwersalny obejmujący nie tylko ludzi, ale także zwierzęta, a spośród ludzi wynajętych do pracy – „syna niewolnicy” i cudzoziemca. Dorosła niewolnica i rodzimi pracownicy nie mogli być łatwym przedmiotem wyzysku, natomiast dzieci niewolnicy i cudzoziemcy byli narażeni na bezkarne wykorzystywanie. Ten sam motyw wpłynął też na to, że zwierzęta (wół i osioł) są tu wymienione na pierwszym miejscu przed ludźmi. Oto tekst Wj 23,12: *Sześć dni będziesz pracował, a w dniu siódmym zaprzestasz pracy, aby odpoczął i twój wół i twój osioł, aby odetchnął zarówno syn twojej niewolnicy, jak i cudzoziemiec*.

Odpoczynek szabatowy obejmował także pola uprawne, winnice i ogrody oliwne: polegał on na tym, że raz na siedem lat leżały one odłogiem (Wj 23,10-11). W Dekalogu nakaz odpoczynku szabatowego jest bardziej uszczegółowiony: *Nie będziesz w tym dniu wykonywał żadnej pracy, ani ty sam, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służebnica, ani twoje bydło, ani obcy, który przebywa w obrębie twoich bram* (Wj 20,10). Co zastanawiające,

<sup>5</sup> Księga Liczb (Lb 28,3.9-10) podaje nowy szczegół, ten mianowicie, aby ofiara składana każdego dnia, w dzień szabat była podwojona. Zob. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 93.

wśród osób mających odpoczywać w szabat, nie wymienia się żony. Ponieważ jednak wymieniona jest córka, można zakładać, że autor biblijny jako oczywiste uznał, że przykazanie o odpoczynku adresowane jest zarówno do mężczyzny, jak i jego żony. W tekście wymieniono również członków rodziny, mających prawo i obowiązek odpoczynku (w sensie szerszym w skład rodziny wchodził również służący), a spośród cudzoziemców wymienia się obcych, którzy przebywają w *obrębie twoich bram*. Jeśli chodzi o zwierzęta, tekst Wj 20,10 (w porównaniu z Wj 23,12) jest bardziej ogólnikowy – *ani twoje bydło*. W paralelnym tekście Dekalogu z Księgi Powtórzonego Prawa szczególnej ochronie podlegają zwierzęta używane do pracy: *ani twój wół, ani twój osioł ani inne zwierzęta* (Pwt 5,14).

W starych tekstach biblijnych szabat nie był obwarowany rygorystycznymi przepisami. Nie wykonywano jedynie ciężkich prac (Wj 20,9-10; 23,12; 34,21; Pwt 5,13-14), nie przeprowadzano transakcji handlowych (Am 8,5), odbywano jedynie niedługie podróże (2 Krl 4,23). Szabat miał być dniem odpoczynku, dniem radosnym, w którym człowiek ma się cieszyć odpoczynkiem wolnym od trosk i zabiegania. Takie ujęcie szabatu dominuje u proroków. W tekście Jr 17,19-27 szabat jest przedstawiony jako dzień, w którym panuje w mieście beztroski, wolny od pracy, trosk i załatwiania interesów ruch: *W dzień szabatu nie wykonujcie żadnej pracy, lecz raczej święćcie dzień szabatu [...] będą wchodzić przez bramę miasta królowie i książęta zasiadający na tronie Dawida. Będą wjeżdżać na wozach i koniach, oni, ich dostojnicy, mężowie judzcy i mieszkańcy Jerozolimy, a miasto to będzie zamieszkałe na wieki* (Jer 17, 24-25). Podobnie mówi prorok Izajasz: *Jeżeli powściągniesz swe nogi od przekraczania szabatu, żeby w dzień święty swych spraw nie załatwiać [...], jeżeli go uszanujesz przez unikanie podróży, tak aby nie przeprowadzać swej woli ani nie omawiać spraw swoich, wtedy znajdziesz swą rozkosz w Jahwe. Ja cię powiodę w triumfie przez wyżyny kraju, karmić cię będą dziedzictwem Jakuba twojego ojca, albowiem usta Jahwe to wyrzekły* (Iz 58,13-14). Zaniechanie pracy w szabat bardziej niż praca bez wytchnienia jest gwarantem zadowolenia z życia i zjednywania sobie pomocy Jahwe.

## 2. Pochodzenie szabatu<sup>6</sup>

Geneza szabatu do dziś nie została dostatecznie wyjaśniona. Księga Rodzaju (Rdz 2,2-3) odnosi to święto do początków świata, odzwierciedlając w ten sposób przekonanie autora tego tekstu, że święto szabatu wyprzedza chronologicznie prawodawstwo Mojżeszowe. Miałyby to potwierdzać epizod z przepiórkami

<sup>6</sup> R. Krawczyk, *Instytucje społeczne i religijne*, s. 71–73.

(Wj 16,22-23) w okresie wędrówki przodków Izraela przez pustynię po wyjściu z Egiptu: *Tak właśnie rozkazał Jahwe: jutro odpoczynek, święty szabat poświęcony dla Jahwe* (Wj 16,23). Wiemy jednak, że Izraelici przypisywali starożytne pochodzenie wielu swoim później powstałym instytucjom, i tak też jest w naszym przypadku. Szabat w swojej teologicznej treści związany jest nierozdzielnie z jahwizmem, chociaż historyczne Sitz im Leben tego święta może jahwizm wyprzedzać. Wskazuje się na różne starożytne ośrodki, gdzie mogło się dokonać zapoczątkowanie tego święta. Najpierw wymienia się starożytną Mezopotamię. Niektóre teksty babilońskie istotnie wymieniają siódemkowe dni miesiąca (7.14.21.28) – uważane za dni feralne – oraz dzień pełni księżyca *šappatu*, dzień radosny, przypadający w środku miesiąca. Izraelici, wedle niektórych autorów, przejęli ten właśnie dzień radosny jako swoje święto<sup>7</sup>. Dopiero prorok Ezechiel miał wprowadzić ideę szabatu liczonego niezmiennie co siedem dni i zmienił jego charakter: pierwotnie święto radosne przybrało charakter święta obwarowanego szczegółowymi zakazami. Miał też wprowadzić do święta nową ideę: ideę dnia odpoczynku po sześciu dniach pracy (Ez 46,1) oraz ideę szabatu jako znaku przymierza Izraela z Jahwe: *Dałem im także szabaty, aby były znakiem między Mną a nimi [...] Świątce moje szabaty, niech będą znakiem między Mną a wami* (Ez 20,12.20)<sup>8</sup>.

Hipotezę babilońską genezy szabatu większość egzegetów odrzuca. Babilońskie dni „siódemkowe” były dniami – jak już mówiliśmy – zgubnymi, a izraelski szabat nigdy nie miał takiego charakteru – przeciwnie, był dniem zawierzenia Bożej opatrności nad Izraelem. Poza tym, babiloński *šappatu* nie był dniem odpoczynku od pracy. Trudno więc Ezechiela uważać za twórcę szabatu: nie przedstawia on go jako święta nowego, przeciwnie – zarzuca swoim rodakom, że go nie zachowują (Ez 20,13; 22,26; 23,38).

Inni autorzy zakładają, że Izraelici mogli szabat zapożyczyć od pierwotnych mieszkańców Palestyny, Kananejczyków albo od Kenitów-Madianitów. Kananejczycy znali wprawdzie cykle siódemkowe dni miesiąca, ale u nich dzień siódemki nie ma żadnej cechy charakterystycznej dla izraelskiego szabatu. Poza tym – „szabat nie mógłby stać się znakiem przymierza Jahwe z Izraelem (Ez 20,12.20; Wj 31,12.17), gdyby był świętem Babilończyków czy Kananejczyków”<sup>9</sup>.

Hipoteza z kolei „kenicka-madianicka” bazuje na tym, że Mojżesz był z Madianitami spowinowacony przez małżeństwo z Seforą, córką Jetry-Raguela

<sup>7</sup> Zob. A. Deissler, *Jam jest twój Bóg, który cię wyzwolił*, Warszawa 1977, s. 52; M. Filipiak, „Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu” (Wj 20,8; Pwt 5,12). *Studium egzegetyczno-teologiczne*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 1 (1980), s. 5-14.

<sup>8</sup> H. van Oyen, *Ethique de L'Ancien Testament*, Genève-Paris 1974; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, Poznań 2004, s. 487-495.

<sup>9</sup> M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 90.

(Wj 2,21-22) i stąd mógł od nich zapożyczyć szabat. Kenici byli wędrownymi kowalami, którzy powstrzymywali się od pracy (nie rozpalali ognia!) w dzień Saturna (siódmy dzień tygodnia). Czy jednak Kenici rzeczywiście czcili Saturna? Nie ma na to żadnych dowodów, istnieje tylko jeden tekst biblijny, który zdaje się czynić aluzję do tego kultu. Oto prorok Amos zarzuca Izraelitom, że ich przodkowie czcili na pustyni dwa asyryjskie bóstwa Sakkuta i Kewana (Am 5,26). Słowo „Kewan” jest asyryjską nazwą bóstwa Saturna. O Kenitach nie mamy jednak żadnych pewnych historycznie danych; nie wiemy, czy znali pojęcie tygodnia, czy rzeczywiście czcili Kewana wspomnianego przez Amosa.

Skoro trudno dowieść istnienia poza Izraelem święta, które by dokładnie odpowiadało izraelskiemu szabatowi, czy nie należałoby przyjąć izraelskiej genezy tego święta? Wprawdzie trudno powiedzieć, kiedy, w jakim środowisku (kultowym) i na jakim podłożu się pojawiło, ale wiele tekstów biblijnych potwierdza starożytność szabatu – choć jest oczywiste, że charakter tego święta i jego „aspekt ceremonialny” ulegały zmianom.

O starożytności szabatu świadczy fakt, że poświadczają go – za wyjątkiem Kodeksu Deuteronomistycznego (Pwt 12-26) – wszystkie tradycje Pięcioksięgu: Kodeks Przymierza (Jahwistyczny: Wj 34,21 i Elohistyczny: Wj 23,12), dwie redakcje Dekalogu (Wj 20,8-20; Pwt 5,12-13), Kodeks Świętości (Kpł 19,3.30; 23,3; 26,2) i Kodeks Kapłański (Wj 31,12-17; Lb 28,9-10). We wszystkich kodeksach szabat jest tak samo ujęty: jest to siódmy dzień tygodnia, w którym obowiązuje odpoczynek po sześciu dniach pracy. Charakterystyczna jest różnica „czasowej” lokalizacji szabatu: Kodeks Przymierza odnosi szabat do początków osiedlania się Izraelitów w Kanaanie, Dekalog – do epoki Mojżeszowej. Początek świętowania szabatu trudno więc ustalić, natomiast jego podstawowy zakaz odnosił się do obowiązku przerwania pracy: *Sześć dni będziesz pracował, a w dniu siódmym masz odpoczywać* (Wj 34,21a; zob. też Wj 23,12). Później – w związku z przejściem z epoki nomadycznej do warunków życia osiadłego – jego pierwotne znaczenie zostało poszerzone: *Będziesz odpoczywał tak w czasie orki, jak i w czasie żniw*<sup>10</sup>.

### 3. Sakralizacja szabatu

Szabat w starych tekstach Starego Testamentu ma polegać na zaprzestaniu pracy i odpoczynku. Sam fakt zaprzestania pracy ma wymiar socjalny, ale dodana motywacja tego zaprzestania ma wymiar religijny i sprawia, że szabat nabiera

<sup>10</sup> Taka motywacja (zaprzestanie pracy) dowodzi, że teksty wyżej cytowane odnoszą się do etapu życia już osiadłego Izraelitów, nomadzi bowiem nie mogą mieć odpoczynku (po pracy!), ponieważ rodzaj ich pracy zmusza ich do codziennego udawania się na poszukiwanie nowych pastwisk.

wymiaru sakralnego. Siódmy dzień tygodnia ma być *szabatem dla Jahwe*, dlatego Wj 35,2 mówi o *świętym szabacie wypoczynku*. Szabat jest dniem świętym: *I uczynił go Jahwe świętym* (Rdz 2,3), *Pobłogosławił dzień szabatu i uznał go za święty* (Wj 20,11). Szabat jest *Znakiem między Jahwe a Izraelem, Wiecznym przymierzem, świętością* (Wj 31,12-17; por. Ez 20,12.20). *Jahwe bowiem uczynił w sześciu dniach niebo i ziemię, morze i to wszystko, co jest w nich, a w dniu siódmym odpoczął. Dlatego pobłogosławił Jahwe dzień szabatu i uczynił go świętym* (Wj 20,11). Szczególnie znaczenie ma błogosławieństwo udzielone szabatowi; tak jak błogosławieństwo udzielone w dniu stworzenia istotom żywym (ryby, ptaki, człowiek: Rdz 1,22.28) udzieliło im zdolności bycia płodnymi i rozmnażania się, tak błogosławieństwo szabatu wyposażyło ten dzień w „siły żywotne” zapewniające człowiekowi wszechstronny rozwój. Szabat nie jest więc tylko „przerwaniem pracy”, ale wolną od pracy przerwą rekreacyjną umożliwiającą człowiekowi spojrzenie na siebie w świetle wartości pozautilitarnych (w wymiarze technicznym, materialnym). Szabat, dzień święty z ustanowienia Jahwe, spełniał społeczne funkcje antropotwórcze: wypoczynek po pracy bez żadnych zobowiązań rytualnych (Wj 20,9-10; Pwt 5,13-14). Szabat przypominał człowiekowi nie obowiązki kultowe, lecz Boże dzieło wyzwolenia człowieka. Aspekt społeczny, humanitarny jest w tym przykazaniu na pierwszym miejscu.

Z czasem jednak motyw religijny nabierał coraz większego znaczenia. Wpłynęły na to uwarunkowania społeczne i historyczne. Po upadku państwa (586 r.) i zburzeniu świątyni ustał kult w niej odprawiany, a jedynym świętem, które w tych warunkach mogło być obchodzone był szabat. Zaczął odtańd spełniać niezwykle ważną funkcję jako znak i rękojmia trwania wiecznego przymierza Izraela z Jahwe (Ez 20,12.20; Wj 31,12-17). Łamanie szabatu stało się zamachem na przymierze z Jahwe, przestępstwem, za które groziła kara śmierci (Wj 31,14; 35,2; Lb 15,32-36). Istotnym czynnikiem, który wpłynął na zwiększenie świętości szabatu było związanie go z opisem stworzenia świata i odpoczynku Stwórcy po sześciu dniach stwarzania. To znaczy: opis stworzenia w ciągu sześciu dni powstał dla uzasadnienia świętości szabatu (Pwt 5). Jak napisał Johannes Gründel – „do społecznego uzasadnienia szabatu została dołączona motywacja religijna – postulat święcenia szabatu – lecz jest to motywacja wtórna, choć wkrótce zyskuje znaczenie decydujące”<sup>11</sup>. Schemat siedmiu dni zawarty w późniejszej relacji o stworzeniu świata przeniesiony został z już wcześniej praktykowanego święcenia szabatu, a nie odwrotnie. Jednak to uzasadnienie religijne szabatu zyskało z czasem znaczenie decydujące i wpłynęło w decydujący sposób na zwiększenie świętości szabatu – dnia ustanowionego i praktykowanego przez samego Stwórcę. Z tym właśnie związany jest wzrastający coraz bardziej rygo-

<sup>11</sup> J. Gründel, *Rozważając Dekalog*, Warszawa 1978, s. 71.

ryzm wymagań związanych z święceniem szabat. Oto szabat jest, jak podkreślają teksty, *rozkoszą, dniem świętym Jahwe, dniem czcigodnym* (Iz 58,13), dlatego zakazy związane z szabatem stają się coraz liczniejsze i coraz bardziej surowsze. W ten sposób szabat, pierwotnie dzień odpoczynku, dzień uwolnienia od znoju pracy, staje się bardziej ciężarem niż wyzwoleniem człowieka. „Wielu Żydów pozwoliło się zmasakrować przez Syryjczyków, byle tylko nie znieważyć szabat u obronę własną (1 Mch 2,32-38; 2 Mch 6,11; 15,1)”<sup>12</sup>. W tej sytuacji, niebezpiecznej dla Żydów, przywódca powstania Matatiasz zdecydował, że w szabat wolno się bronić, jeżeli się jest zaatakowanym (1 Mch 2,39-41). „W szabat, jak zauważa Marian Filipiak, przerywano jednak pościg za wrogiem, przerywano też podział łupów zdobytych na polu walki (2 Mch 8,26-28)”<sup>13</sup>. Według Józefa Flawiusza esseńcyzy „w każdy szabat, o wiele bardziej surowo niż inni Judejczycy, wystrzegali się jakiegokolwiek pracy: nie tylko, że przygotowywali posiłki dzień wcześniej, by nie musieli rozpałać ognia tego dnia (por. Wj 35,3), ale nie ośmielali się nawet przenosić sprzętu na inne miejsce lub iść z potrzebą”<sup>14</sup>.

Chrystus nie odrzucił szabat, sam go zachowywał: *Przybył też do Nazaretu, gdzie się wychował, i jak zwykle wszedł w szabat do synagogi i zgłosił się do czytania* (Łk 4,16). Tak samo uczniowie Jezusa początkowo również zachowywali szabat (Mt 28,1; Mk 15,42; 16,1; J 19,42). Jak dowiadujemy się z innych tekstów ewangelijnych Chrystus odrzucił jednak zdecydowanie narosłe w ciągu wieków rygorystyczne przepisy, którymi obwarowano szabat: *Szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabat* (Mk 2,17) – nauczał Jezus. Zasada sformułowana przez Jezusa ujmuje proporcje Prawo – Człowiek całkiem inaczej, aniżeli czynili to judaistyczni legaliści, którzy stawiali Prawo niemal na równi z bóstwem i nie dostrzegali w ogóle człowieka. Jezus głosił, że zachowania szabat ustępuje przed przykazaniem miłości (Mt 12,5; Łk 13,10-16; 14,1-5; Mk 3,4). Po uzdrowieniu w szabat człowieka z uschniętą ręką, Jezus pytał: *Czy w szabat należy czynić dobrze czy źle? Ratować życie czy zabijać? Lecz oni milczeli* (Mk 3,4).

W gminie chrześcijańskiej<sup>15</sup> „szabatem” stał się pierwszy dzień tygodnia – niedziela, jako pamiątka zmartwychwstania Chrystusa, dzień Pański (Dz 20,7; Ap 1,10)<sup>16</sup>. Ale tym samym dzień odpoczynku stał się również dniem kultu,

<sup>12</sup> M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 99.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>14</sup> Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska* II, 147.

<sup>15</sup> Gminy judeochrześcijańskie przestrzegały wszystkich zasad judaizmu łącznie z szabatem (Dz 2,1.46; 3,1; 10,9; Ga 4,9-11; Kol 2,16), natomiast gminy rekrutujące się z elementu pogańskiego zwyczajom szabatowym się przeciwstawiły (Ga 4,10; Kol 2,18; Rz 14,5). W gminach założonych przez św. Pawła szabat nie przestrzegano.

<sup>16</sup> Izraelski szabat był dniem odpoczynku po pracy, chrześcijańska niedziela, otwierając tydzień, jest dniem odpoczynku przed pracą. Myśli biblijnej bardziej odpowiada idea odpoczynku po pracy: Jahwe „odpoczął” po sześciu dniach stwarzania.

„Dniem Pańskim” i ten aspekt zaczął dominować. Odpowiadało to szabatowym nabożeństwom w synagogach z okresu późnego judaizmu. Tak oto dzień odpoczynku stał się również dniem kultu – „świętowanie” w dawnym znaczeniu odpoczynku po pracy zostało zepchnięte na drugi plan. Warto tu przytoczyć opinię niemieckiego biblisty Alfonsa Deisslera: „My, chrześcijanie, powinniśmy od nowa zastanowić się nad naszą niedzielą z punktu widzenia starotestamentalnego szabatu. Nie powinno się jej traktować jedynie pod kątem pójścia do Kościoła, lecz dostrzegać w niej także obietnicę wyzwolonego człowieczeństwa”<sup>17</sup>.

#### 4. Formy obrzędowe szabatu

O nadchodzącym szabacie<sup>18</sup> powinien Żyd myśleć przez cały tydzień, już od pierwszego dnia tygodnia (niedzieli). Gdy tylko zobaczy coś odpowiedniego na szabat, co można przechować, należy to kupić. Takiego produktu kupionego z myślą o szabacie nie wolno spożyć wcześniej (chyba, że mógłby się zepsuć). Na szabat kupuje się tylko produkty najlepsze, najdroższe. Podstawowymi artykułami szabatowymi są: dwie białe świece, co najmniej dwie chałki (chała, l. mnoga chałot, oznacza bułkę), dwa bochenki pszennego chleba oraz butelkę wina gronowego. Ten, kto przez cały tydzień musiał się zadowalać chlebem żytnim, na cześć szabatu wypiekał pszenne białe chleby. Wino może być czerwone, białe albo zrobione z rodzynek. Na szabat należy się ubrać w świąteczne szaty oraz biżuterię. Stroju nabytego na szabat nie wolno używać przy innych uroczystych okazjach – najważniejszą uroczystą okazją jest bowiem szabat.

Bezpośrednie przygotowania do szabatu obejmują różne prace porządkowe (pranie, prasowanie) oraz prace kuchenne (gotowanie, smażenie, pieczenie). Bezpośrednie prace dla szabatu można rozpoczynać już w czwartek w południe. W piątek powinny one być zakończone przed zapaleniem świec szabatowych. W czasie szabatu niedozwolone jest bowiem przygotowywanie posiłków przeznaczonych na ten dzień. Wszystkich dorosłych Żydów obowiązuje kąpiel w czwartek wieczorem w domu, a następnie w piątek rano w łaźni rytualnej, a jeśli takowej nie ma, można tego dokonać w domu, zanurzając trzykrotnie w wodzie całe ciało wraz z głową. Kąpiel musi być zakończona przed zapaleniem świec szabatowych.

Na szabat należy dodatkowo przygotować co najmniej dwa dania ciepłe, ale należy je przygotować w piątek przed zapaleniem świec szabatowych; powinny

<sup>17</sup> A. Deissler, *Jam jest twój Bóg, który cię wyzwolił*, s. 54; R. Krawczyk, *Dekalog. Kodeks etyki społecznej Starego Testamentu*, Siedlce 1994, s. 55.

<sup>18</sup> Obrzędy szabatowe opracowano na podstawie następujących prac: A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989; S.Ph. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999; N. Kameron-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2000; B.W. Matysiak, „*Małe święta*” starożytnego Izraela, s. 68–70.

one być dostatecznie ciepłe aż do obiadu sobotniego (poprzez nieustanne podgrzewanie na zakrytym ogniu). Nieumiejętne przygotowanie posiłków jest obrazą dla szabatu. Posiłki piątkowe powinny być mniej obfite, aby uroczysta wieczerza szabatowa lepiej smakowała; brak apetytu w czasie takiej wieczerzy byłby znieważeniem szabatu.

Świece szabatowe zapala się przed zachodem słońca, ale można też trochę wcześniej – zgodnie z zasadą: lepiej wcześniej niż później, jeśli nie mamy niezbędnych danych pozwalających – samodzielnie obliczyć czas zapalania świec szabatowych, należy po prostu obserwować słońce: kiedy zaczyna się chować za wysokimi drzewami lub budynkami na horyzoncie, to znak, że należy już zapalić świece. Jednak zapalenie ich już po zachodzie słońca, powodowałoby wadliwość szabatu.

Świece szabatowe przygotowuje do zapalenia mężczyzna (Żyd, który ukończył 13 lat), a zapala je kobieta (Żydówka, która ukończyła 12 lat) i ona też błogosławi światło szabatu, odmawiając przepisaną modlitwę hebrajską. Jeśli jest matką, błogosławi również swoje dzieci. Jeśli Żyd uczestniczył w uroczystościach szabatowych w synagodze, wówczas po powrocie do domu, ojciec i matka błogosławią swoje dzieci, kładąc im dłonie na odkrytych głowach i wypowiadając biblijne błogosławieństwo, którego umierający Jakub udzielił synom Józefa: *Niech ci Bóg uczyni tak, jak Efraimowi i Manassesowi* (Rdz 48,20). Zaś do dziewcząt kierują słowa: „Niechaj uczyni ci Bóg, jak uczynił pramatkom Sarze, Rebecce, Racheli i Lei”<sup>19</sup>.

Świece zapala się w pomieszczeniu, w którym odbędzie się wieczerza szabatowa, a po zapaleniu nie wolno ich nigdzie przenosić. Zapala się co najmniej dwie świece, zaczynając od tej, która znajduje się po prawej stronie. Świece powinny być przynajmniej tak długie, by paliły się do końca wieczerzy. Jeśli okaże się, że były za krótkie i dopalają się w czasie wieczerzy, bezpośrednio od dopalającej się świecy zapalić należy następną.

Z chwilą odmówienia błogosławieństwa nad zapalonymi świecami, stają się one światłami szabatowymi, a dla kobiety, która je zapaliła, zaczął się już siódmy dzień tygodnia, czyli święty szabat, natomiast inni domownicy znajdują się jeszcze w szóstym dniu tygodnia, dlatego kobieta ta nie może już brać udziału w przygotowaniach do szabatu; może więc wcześniej od innych domowników oderwać się całkowicie od przedświątecznej krzątaniny. Wszelkie dodatkowe oświetlenia (lampy, żarówki) w domu lub mieszkaniu należy zapalić przed świecami szabatowymi. Mężczyzna nie powinien zapalać świec szabatowych. Jeśli nie ma w domu kobiety ani w sąsiedztwie niezamężnej kobiety żydowskiej, która by mu mogła zapalić szabatowe świece, powinien udać się na wieczerzę szabatową do krew-

<sup>19</sup> Tekst tych błogosławieństw podają za: S.Ph. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, s. 95.

nych, znajomych lub do jakiegokolwiek rodziny żydowskiej przestrzegającej szabatu. Jeśli i to jest niemożliwe – wolno mu zapalić świece i obchodzić uroczystość we własnym domu.

Po zachodzie słońca, tuż przed wieczerzą szabatową, odbywa się tzw. kiddusz, tj. poświęcenie, błogosławienie wina (lub soku z winogron) – a jeśli go nie ma, przedmiotem błogosławieństwa są tylko chałki szabatowe lub bochenki chleba pszennego. Błogosławieństwa dokonuje mężczyzna (a jeśli go nie ma, to kobieta) i on też próbuje błogosławionego chleba i wina. Kiddusz powinien odbywać się w tym samym pokoju, w którym pali się światło szabatowe – lecz nie jest to warunek konieczny do jego ważności.

Błogosławione przedmioty – kielich (złoty, srebrny lub szklany), dwie całe chałki osłonięte białą serwetą oraz solniczka<sup>20</sup> lub dwa całe bochenki chleba – umieszczone są na stole nakrytym białym obrusem lub białą serwetą. Dwie chały chleba symbolizują podwójne porcje pokarmu cudownie zsyłanego w każdy piątek Żydom na pustyni po ucieczce z Egiptu. Osłona chlebów jest symbolem rosy, która pokrywała pokarm na pustyni.

Bezpośrednio przed nalaniem wina, kielich powinien być starannie wytarty. Po błogosławieństwie osoba sprawująca kiddusz pierwsza próbuje wina, a następnie podaje kielich pozostałym uczestnikom zaczynając od mężczyzn. Jeśli w kidduszu uczestniczą goście spoza rodziny, to osoba sprawująca kiddusz, zanim sama go spróbuje, odlewa błogosławione wino do małych kieliszków, ale mogą oni je wypić dopiero po tym, jak osoba sprawująca kiddusz wypije rytualny łyk z dużego kieliszka. Po wypiciu wina wszyscy myją ręce, odmawiając nakazaną modlitwę, po czym najpierw osoba sprawująca kiddusz, a potem pozostali uczestnicy, odłamują kawałek chleba i zjadają go. W sobotę rano przed posiłkiem obowiązkowy jest drugi kiddusz szabatowy (w domu lub w synagodze, jeśli takowa się znajduje). Jeśli nie ma wina lub tak sobie życzą uczestnicy, poranny kiddusz może być spełniony nad niewielkim kieliszkiem wódki, nie wolno jej jednak użyć, jeśli wśród uczestników znajdzie się choć jedna osoba, która z jakichkolwiek przyczyn nie może brać wódki do ust.

W szabat obowiązują każdego Żyda trzy uroczyste posiłki: wieczerza szabatowa (w wigilię szabatu), śniadanie szabatowe oraz wieczerza na zakończenie szabatu. W czasie tych posiłków podanych na nakrytym białym obrusem stole, śpiewa się hymny szabatowe. Posiłki należy spożywać w tym pomieszczeniu, w którym zapalano światła szabatowe i w którym odbywa się kiddusz. Niezależnie od uroczystych posiłków można i należy jeść do woli, gdyż w czasie szabatu nie wolno być głodnym. Spożywa się także mniej uroczysty, lecz obfity obiad.

<sup>20</sup> Sól jest symbolem trwałości i nieprzemijalności, stąd: *Każdy dar należący do ofiary pokarmowej powinien być posolony* (Kpł 2,13; Lb 18,19; 2 Krn 13,5).

Zdarza się w miesiącach zimowych, gdy dzień jest krótki, że ktoś może już nie mieć apetytu na posiłek wieczorny na zakończenie szabatu. Nie wolno jednak uchylić się całkowicie od tego posiłku – gdyż jest on obowiązkowy; należy zjeść przynajmniej kawałek chleba.

Chociaż doba szabatowa kończy się w sobotę wraz z zachodem słońca i ukazaniem się na wieczornym niebie trzech gwiazd, święto szabatowe trwa nadal aż do początku zmroku. Za początek zmroku uważa się ten moment, kiedy światło zapalanej świecy wystawionej na dwór przy bezchmurnym niebie zaczyna dawać cień. Uroczystość zakończenia szabatu można rozpoczynać trochę później – w myśl zasady: lepiej później niż wcześniej. Uroczystość ta zaczyna się od zapalenia świec szabatowych i odmówienia specjalnej modlitwy i błogosławieństwa. Jeśli w domu nie ma mężczyzny, modlitwę odmawia kobieta i ona też dokonuje błogosławieństwa. Wraz z ostatnimi słowami błogosławieństwa kończy się święto szabatu. Światło świec w tym momencie przestaje być światłem szabatowym.

W ciągu mniej więcej dwudziestu pięciu godzin trwania szabatu<sup>21</sup> nie wolno wykonywać żadnych zwyczajnych, codziennych prac. Żyd musi w tych godzinach odrzucić wszelkie myśli o sprawach świata i swym udziale w życiu społecznym, aby w pełni uświadomić sobie, że jedynie Bóg jest stwórcą i panem wszystkiego co istnieje.

Szabat zdaje się być świętem egzotycznym, specyficznym tylko dla bardzo wąskiej grupy ludzi – i to jest prawda. Ale podstawowa idea przenikająca to święto – idea radości opartej na zaufaniu Bogu jest głęboko humanitarna i – nowoczesna! W naszym:

1) laicyzującym się świecie zaczyna brakować ostatecznego punktu odniesienia, na którym człowiek mógłby się oprzeć i powiedzieć: Panie Boże, ufam Tobie we wszystkim i na każdy dzień. Starożytni Żydzi taki punkt odniesienia posiadali i dlatego potrafili święto szabatu obchodzić w radości.

2) zagonionym, skazanym na ustawiczny pośpiech świecie, nawet w święta nie potrafimy oderwać się od naszych codziennych prac, planów, przewidywań. Nie potrafimy, jak w szabat Izraelici, „odrzucić wszystkich myśli o sprawach świata”.

## 5. Szabat i niedziela – inspiracje uniwersalne

Szabat dla Izraelity był czasem wyłączonym z naturalnego biegu rzeczy, Przypomnijmy: nie wolno mu było wtedy przygotowywać ani planować niczego na nadchodzący tydzień – był całkowicie odcięty od zwykłych spraw dnia po-

---

<sup>21</sup> Nie wszędzie i nie zawsze w czasie trwania tej wiekowej tradycji świętowanie szabatu wśród Izraelitów było praktykowane dokładnie według przedstawionego wyżej wzoru.

wszedniego. Okres szabatu stał się przez to symbolem uświęconego czasu odkupienia, które – wedle Żydów – ma nastąpić wraz z nadejściem Mesjasza.

Odpoczynek szabatowy przeżywany w tym duchu był formą świętowania. Właśnie dla podkreślenia związanej z szabatem radości oraz prawdy o „dobroci” stworzonego przez Boga świata nie wolno w tym dniu ani pościć, ani okazywać publicznie żałoby, gdyż mogłoby to zostać odebrane jako negatywne nastawienie do stworzonego przez Boga porządku rzeczy. „Za każdym razem odradza się w człowieku nowy duch szabatowy, który z niewolnika przetwarza go w człowieka zrodzonego wolnym, w czujące się wolnym dziecko Stwórcy”<sup>22</sup>. Odpoczynek szabatowy w Starym Testamencie był przez Boga nakazany i to pod groźbą kary śmierci: *Szabat winien być dla was świętością. I ktokolwiek by go znieważył, będzie ukarany karą śmierci, i każdy, kto by wykonywał pracę w tym dniu, będzie wykluczony ze swojego ludu* (Wj 31,14). Słowa te brzmią niezwykle aktualnie dziś, gdy pracoholizm niszczy nie tylko kariery, ale i życie wielu ludzi. Odpoczynek bowiem to czas uwolnienia od zła, czas miłości, pokoju, świętowania, wytchnienia w Bogu. Potrzeba odpoczynku jest pochodną nauki o stworzeniu; człowiek jako byt stworzony, jest ograniczony i dlatego musi odpoczywać. Człowiek, który przeżywa odpoczynek w Bogu, jest spokojny mimo przeżywanych trudności życiowych. *Nauczycielu, nic Cię to nie obchodzi, że ginimy?* – wołali przerażeni uczniowie Jezusa. *Czemu tak bojaźliwi jesteście? jakże wam brak wiary* (Mk 4,38-40). W Bogu i z Bogiem człowiek może być pełen wdzięczności i ufności, jak dziecko; tak właśnie modlił się starzec Symeon: „Teraz, o Władco, pozwól odejść słudze Twemu w pokoju, według Twojego słowa” (Łk 2,29-32)<sup>23</sup>. Istotną cechą starotestamentalnego szabatu i chrześcijańskiej niedzieli jest regeneracja fizycznych i psychicznych, także duchowych sił ludzkich – niezbędna do tego, by życie miało wartość, by można je przeżywać radośnie nawet w trudzie pracy, ale w duchu ufności i radości. Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii (nr 106) wyraźnie określa, że niedziela, dzień w którym celebrować się eklezjalnie Tajemnicę Paschalną, zmartwychwstanie Chrystusa, jest „najstarszym i pierwszym dniem świątecznym, który należy tak przedstawić i wpoić w pobożność wiernych, aby stał się również dniem radości i odpoczynku od pracy”<sup>24</sup>.

Odpoczynek ma wartość nie tylko autoteliczną (pożądaną dla niej samej) i zdrowotną (regeneracja fizycznych, psychicznych i duchowych sił człowieka), ale

<sup>22</sup> S.Ph. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów* s. 102; zob. też J. Salij, *Odpoczynek w Bogu – obietnica i obowiązek. Sens odpoczynku niedzielnego w myśli św. Tomasza*, Ethos 3-4 (2007), s. 180–190; M. Starowiejski, *Odpoczynek ze świętym Pawłem*, Kraków 2008.

<sup>23</sup> K. Romaniuk, *Biblijna teologia odpoczynku*, Warszawa 1992.

<sup>24</sup> J.D. Santos Trigo, *Nakaz niedzielny: udział w Eucharystii i powstrzymanie się od pracy*, Communio 3 (1995), s. 82.

także instrumentalną, stwarzającą możliwość realizacji ludzkich potrzeb i aspiracji, a taka realizacja jest warunkiem zadowolenia, satysfakcji i radości z życia<sup>25</sup>.

Odpoczynek w Dniu Pańskim jest czasem rekreacji, odnowy, czasem refleksji: „brak refleksji jest podstawową przyczyną naszej powierzchownej i niespokojnej kultury. Ludzie rodzą się, żyją i umierają, gubią się w tłumie bez zrozumienia prawdy o sobie... odczuwają wewnętrzną pustkę i rozczarowanie”<sup>26</sup>.

Odpoczynek w Dniu Pańskim jest też czasem dla rodziny. Codzienna praca rzuca członków rodziny w różne miejsca. Nawał pracy sprawia, że pozbawiamy nasze dzieci rodzicielskiej troski. Niedzielny odpoczynek służy ponownemu spojeniu rodzinnych wzorów sympatii i uczuć. Szczególnie należy dziś podkreślić ten właśnie wspólnotowy wymiar świętowania. Niedziela, podobnie jak szabat, to przeżywanie tego dnia jako uroczystości we wspólnocie. Warto tu przytoczyć słowa o. Jacka Salija: „Laicyzacja współczesnych społeczeństw polega na zaniku wynikających z religii więzi społecznych, na tym, że wiara staje się dla poszczególnych chrześcijan sprawą tylko prywatną”<sup>27</sup>.

Wróćmy do Ewangelii. Gdy uczniowie Jezusa powrócili z ewangelizowania i opowiedzieli Mu *co działali i czego dokonali*, On rzekł do nich: *Pójdźcie wy sami osobno na miejsce pustynne i wypocznijcie nieco* (Mk 6,30-31; zob. też Mk 14,41; Mt 11,28; 26,45)<sup>28</sup>.

Na zakończenie przytoczmy słowa włoskiego biblisty Enzo Bianchi, które oddają idealnie religijny wymiar święta szabat: „Szabat dla człowieka jest nauką wolności i jego przestrzeganie staje się praktykowaniem wolności w historii; ten, kto zachowuje szabat, wchodzi w wolność, do której wezwał go Bóg i sam staje się czyniącym wolność w historii... Historia związku Boga z człowiekiem rozpoczyna się więc od łaski; jej początkiem jest zatem Ewangelia, nie Prawo. Zaczyna się ona od wolności, a nie od zobowiązań, od święta, a nie od listy obciążeń, od radości, a nie od kary i pracy. Oczywiście, człowiek później będzie musiał podjąć pracę, ale zawsze i tylko w odniesieniu do tego początku”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> M. Czerepaniak-Walczak, *Od próżniactwa do zniewolenia. W poszukiwaniu dyskursów czasu wolnego*, w: E. Marynowicz-Hetka (red.), *Pedagogika społeczna*, t. 2, Warszawa 2007, s. 219–236; eadem, *Wychowanie do czasu wolnego. Poszukiwanie miejsca dla homo ludens w świecie homo faber*, w: M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Wychowanie. Pojęcia. Procesy. Konteksty*, t. 2, Gdańsk 2007, s. 303–324.

<sup>26</sup> S. Bacchiocchi, *Odpoczynek człowieka*, Warszawa 1985, s. 245.

<sup>27</sup> J. Salij, *Wiara świętująca i wiara odświętna*, *Chrześcijanin w świecie* 2 (1992), s. 13.

<sup>28</sup> H. Muszyński, *Od szabat do niedzieli*, w: J. Krucina (red.), *Niedziela dzisiaj*, Wrocław 1993, s. 15–17.

<sup>29</sup> E. Bianchi, *Niedziela. Dzień Pana, Dzień Człowieka*, Poznań 1998, s. 32, 53; zob. także: J. Kowalski, *Humanistyczny wymiar niedzieli*, *Chrześcijanin w świecie* 2 (1992), s. 42–53.

## THE SABBATH. REST AS A FORM OF CELEBRATION (SUMMARY)

The author discusses an extremely important problem, namely, the significance of rest in our lives. Nowadays, most people tend to allow little or no time for appropriate and adequate rest in order to maximize their performance and achieve professional goals, which is often done at the expense of their own health. Therefore, the problem of rest, in the biblical sense, deserves special attention. Such an analysis of rest is conducted by the author based on the Israeli Sabbath, which, at present, is a day off work and a holiday. First, the author analyzes the terminology and theological content related to the Sabbath. Then, the theory of the origins and sacralization of the Sabbath is presented. Another important aspect is an attempt to describe the rites and rituals connected with the Sabbath day as a celebration day, and not as an obligation imposed on people. The last part of the work contains the following conclusions about universal inspirations related to the Sabbath: 1. An important aspect of the Old Testament Sabbath (and Christian Sunday) is physical and mental regeneration, which allows people to appreciate the value of their lives and enjoy them during both hard work and the time of rest. 2. Rest has an intrinsic value (a value for its own sake), a health value (physical, mental and spiritual regeneration) and an instrumental value that creates an opportunity to fulfill one's needs and aspirations. 3. Rest (the Sabbath – Sunday) is a time for family and serves to strengthen both family ties and community relations.

## SABBAT. ERHOLUNG ALS EINE FORM DES FEIERNES (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Autor analysiert ein wichtiges Problem der Erholung im Leben des modernen Menschen. Es wird sichtbar, dass die moderne Mentalität, einseitig konzentriert auf die Maximierung der Erfolge, oft um den Preis der Gesundheit, auf die richtig verstandene Erholung verzichtet. Das Problem der Erholung, betrachtet in der biblischen Perspektive, verdient also erhöhte Aufmerksamkeit. Momentan funktioniert der Sabbat als ein arbeitsfreier Tag und ein Festtag. Indem er das so verstandene Problem untersucht, wendet sich der Autor zuerst zur Analyse der Terminologie und des theologischen Inhaltes des Sabbats. Dann wurden auch verschiedene Theorien bezüglich der Herkunft und der Sakralisierung des Sabbats dargelegt. Letztendlich wird versucht, verschiedene rituelle Formen des Sabbats als eines Tages des Feierns und nicht als eine dem Menschen auferlegte Pflicht darzustellen. Es ergeben sich folgende Schlussfolgerungen: 1) Das herausragende Merkmal des alttestamentlichen Sabbats (wie auch des christlichen Sonntags) ist die Regeneration von physischen und psychischen menschlichen Kräften. Dies ist notwendig, damit das menschliche Leben einen Wert hat und in der Arbeitsmühe und in der Erholung mit Freude gelebt wird. 2) Die Erholung ist ein Eigenwert (gewollt um ihrer selbst willen), besitzt aber auch einen gesundheitlichen (Regeneration von physischen, psychischen und geistlichen Kräften) sowie einen instrumentellen Wert, indem sie die Möglichkeiten der Realisierung von Bedürfnissen und Aspirationen eröffnet. 3) Die Erholung (Sabbat – Sonntag) eröffnet eine Zeit für die Familie und dient der Pflege der familiären und gemeinschaftlichen Bande.



KS. ANDRZEJ PRYBA MSF  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## ŚWIĘTOWANIE DNIA PAŃSKIEGO UMOCNIENIEM WSPÓLNOTY KOŚCIOŁA DOMOWEGO

**Słowa kluczowe:** niedziela, dzień Pański, rodzina, Kościół domowy, Eucharystia.

**Key words:** Sunday, the day of the Lord, family, home church, the Eucharist.

**Schlüsselworte:** Sonntag, Tag des Herrn, Familie, Hauskirche, Eucharistie.

### Wstęp

Współcześni ludzie są niezwykle zabiegani. Gorączkowo podejmują wiele wyzwań, które mają swoje źródło we współczesnej świeckiej kulturze. Mentalność hedonistyczno-konsumpcyjna przynagla do szalonej pogoni. W ramach tej mentalności ginie gdzieś niedziela, która winna być przeżywana przez chrześcijan jako dzień Pański. W polskiej rzeczywistości jesteśmy konfrontowani, w przeciwieństwie do niektórych krajów tzw. Europy Zachodniej<sup>1</sup> (Niemcy, Belgia, Holandia), z otwartymi w niedziele i święta supermarketami i galeriami handlowymi. Argumentami najczęściej przytaczanymi za taką regulacją są kwestie ekonomiczne i prawne. Mimo że w przywołanych tu krajach świąteczny charakter niedzieli jest zagwarantowany ustawowo, to jednak widoczne są głębokie przemiany w zachowaniach społeczeństw dotyczących właśnie przeżywania niedzieli jako dnia Pańskiego. Przyczyny upatruje się w ewolucji ekonomiczno-społecznej. Nie dziwi zatem fakt, że w Polsce, która, mimo że mieni się być katolicką, wielu ludzi

---

Adres/Address/Anschrift: ks dr Andrzej Pryba MSF, Zakład Teologii Moralnej i Duchowości, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań, e-mail: pryba@amu.edu.pl.

<sup>1</sup> Niestety, sytuacja w tej kwestii zaczyna się zmieniać również i tutaj. Przykładem może być Francja. Niedziela 16 sierpnia 2009 r., była pierwszym dniem obowiązywania kontrowersyjnej ustawy, która umożliwiła otwieranie supermarketów w strefach turystycznych i w wielkich aglomeracjach miejskich. Zob. <http://finanse.wp.pl/kat,1356,title,Francuskie-supermarkety-od-dzis-otwarte-tez-w-niedziele,wid,11402038,wiadomosc.html?ticaid=1fa8c> (7 XII 2012).

ulega tej mentalności<sup>2</sup>. Zamiast świętować dzień Pański, ulega świeckiej mentalności wolnego weekendu, którego niedziela stała się częścią.

Weekend z kolei, jak zauważa papież Jan Paweł II w Liście apostolskim *Dies Domini* poświęconym świętowaniu niedzieli, jest zjawiskiem społecznym i kulturowym, „w którym nie brak z pewnością elementów pozytywnych, jeśli tylko przyczynia się ono, w duchu poszanowania autentycznych wartości, do rozwoju człowieka i do postępu życia społecznego jako całości. Pozwala ono zaspokoić nie tylko potrzebę odpoczynku, ale także «świętowania», wpisana w ludzką naturę. Niestety, gdy niedziela zatracza pierwotny sens i staje się jedynie «zakończeniem tygodnia», zdarza się czasem, że horyzont człowieka stał się tak ciasny, że nie pozwala mu dojrzeć «nieba». Nawet odświętnie ubrany, nie potrafi już «świętować»”<sup>3</sup>.

Warto zastanowić się więc czym dla chrześcijanina i dla wspólnoty rodziny katolickiej, określanej mianem Kościoła domowego, winno być świętowanie niedzieli? Czy odpoczynek i relaks to elementy celebracji dnia Pańskiego? Podejmując próbę odpowiedzi na te pytania, najpierw zostanie podjęta refleksja na temat dnia Pańskiego, a następnie Kościoła domowego i jego miejsca w budowaniu Kościoła Powszechnego w kontekście świętowania dnia Pańskiego.

## 1. Dzień Pański dniem świętowania dzieła Stwórcy, zmartwychwstania Pana i daru Ducha Świętego

Niedziela już od czasów apostołskich była nazywana dniem Pańskim. Każda niedziela jest bowiem przypomnieniem Wielkanocy. Jest ona również, jak podkreślił Jan Paweł II, w liście o świętowaniu niedzieli: „«Paschą tygodnia», podczas której świętujemy zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i śmiercią, dopełnienie w Nim dzieła pierwszego stworzenia i początek «nowego stworzenia» (por. 2 Kor 5, 17). Jest dniem, w którym z uwielbieniem i wdzięcznością wspominamy pierwszy dzień istnienia świata, a zarazem zapowiedzią «dnia ostatniego», oczekiwanego z żywą nadzieją, w którym Chrystus przyjdzie w chwale (por. Dz 1, 11; 1 Tes 4, 13-17) i Bóg „uczyni wszystko nowe» (por. Ap 21, 5)”<sup>4</sup>. Przywołane tu przez papieża określenie niedzieli, oddaje istotę omawianego zagadnienia. Spróbujmy więc w dalszej części niniejszych rozważań nieco baczniej pochylić się nad poszczególnymi przywołanymi już tu wymiarami jej świętowania.

---

<sup>2</sup> Taki stan pozwala na sformułowanie hipotezy, że powinności wypływające z wiary nie są podejmowane przez ludzi, określających się jako osoby wierzące. Świecki więc sposób myślenia ma coraz większy wpływ na ludzi ochrzczonych. Jeżeli ta hipoteza jest prawdziwa, wymaga to ze strony Kościoła zintensyfikowanych działań ewangelizacyjnych.

<sup>3</sup> DD 4.

<sup>4</sup> DD 1.

Niedziela w doświadczeniu chrześcijańskim jest świętowaniem Paschy Pana, która promienieje blaskiem chwały zmartwychwstałego Chrystusa. To właśnie Jezus Chrystus zmartwychwstał jako *pierwszy spośród tych, co pomarli* (1 Kor 15, 20). To właśnie On zainicjował proces, który sam doprowadzi do końca, gdy przyjdzie powtórnie w chwale. Te zbawcze wydarzenia są wyzwaniem dla uczniów Chrystusa. Mistrz bowiem postawił przed nimi konkretne zadania. Dowodem na to są słowa zapisane w Ewangelii według św. Marka: *Powierzyl swoim uczniom staranie o wszystko* (Mk 13,4). Uczniowie więc nie mogą czekać bezczynnie aż Pan powróci, przeciwnie, powinni w odpowiedzialny sposób podjąć postawione przed nimi zadania<sup>5</sup>. Wobec tego postawmy pytanie: o jakie zadania tu chodzi? Zanim jednak odpowiemy, przeanalizujmy kwestie związane z wydarzeniami związanymi z dniem Pańskim. Najpierw należy zwrócić uwagę na wydarzenia związane z dziełem stwórczym Boga, co wymaga sięgnięcia do początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1, 1). Ponadto dowiadujemy się, że to, co Bóg stworzył, było bardzo dobre<sup>6</sup>. Świat stworzony przez Boga nosi więc w sobie znaki Jego dobroci i jest na tyle dobry, na ile pozostaje z Nim złączony. Domaga się to ze strony człowieka zaangażowania i współpracy. Jest to jedno z zadań, jakie przed człowiekiem zostało postawione. Naprzeciw człowiekowi, w tym dziele, wychodzi Bóg, który jest wzorem do naśladowania. Dowiadujemy się bowiem z opisu dzieła stwarzania, że Bóg jest tym, który pracuje. Wniosek, jaki z tego wydarzenia wypływa, jest następujący: człowiek poprzez pracę ma włączyć się w to dzieło stwórcze zainicjowane przez Boga<sup>7</sup>. Kolejną kwestią, na którą koniecznie trzeba zwrócić uwagę, jest odpoczynek. To Bóg daje przykład człowiekowi. Czytamy o tym w Księdze Rodzaju: *Odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął* (Rdz 2,2).

Co w tym przypadku oznacza odpoczynek? Czy chodzi tu o zwykły brak działania? Jan Paweł II tłumaczy tę kwestię, podkreślając, że odpoczynek uwypukla doskonałość wykonanej dotychczas przez Boga pracy i zachwyt nad wykonanym dziełem. Ten zachwyt Bóg kieruje przede wszystkim ku człowiekowi, z którym pragnie zawrzeć przymierze miłości<sup>8</sup>. Ponadto *Bóg pobłogosławił ów*

<sup>5</sup> Por. A. J. Skowronek, *Zmącona powierzchnia historii*, Tygodnik Powszechny 49 (2012), s. 20.

<sup>6</sup> Zob. Rdz 1, 10. 12. 31.

<sup>7</sup> Omawianą kwestię wyjaśniają Ojcowie Soboru Watykańskiego II, którzy w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele i świecie współczesnym stwierdzają: „Człowiek [...] stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże” (KDK 34). Warto jeszcze w tym miejscu dodać, że efekty zaangażowania człowieka w rozwój i budowanie świata, czyli innymi słowy czynienia sobie ziemi poddaną, są widoczne współcześnie w rozwoju nauki i techniki oraz kultury. Por. DD 9-10.

<sup>8</sup> Zob. DD 11. Por. B. Kant, *Rodzina Boży atom*, Warszawa 1995, s. 74-75.

*siódmy dzień i uczynił go świętym* (Rdz 2, 3). Mamy tu więc do czynienia z Bożym zamysłem, który jest jednocześnie znakiem szczególnej relacji Boga do człowieka<sup>9</sup>. Oczywiście trzeba tu koniecznie dodać, że Bóg nie jest Panem tylko jednego dnia, jakby to mogło sugerować dookreślenie owego dnia, ale jest Panem wszystkich dni człowieka. Do Niego bowiem należy ziemia i czas.

Wracając jednak do dnia odpoczynku, to został on przez Boga naznaczony jako dzień Pański poprzez jego oddzielenie od pozostałych dni. Stąd też nic dziwnego, że na tej podstawie możemy wyartykułować kolejne zadanie, jakie zostało postawione przed ludźmi wierzącymi. Tym zadaniem jest świadomość właściwego znaczenia odpoczynku oraz przeżywanie tego szczególnego dnia zgodnie z Bożym zamysłem czyli w akcie uwielbienia i dziękczynienia wobec samego Stwórcy<sup>10</sup>. Dzień Pański jest dniem, w którym winna się wyrażać szczególna więź człowieka z Bogiem poprzez modlitwę; „w tym dniu człowiek wznosi swój głos do Boga, stając się rzecznikiem całego stworzenia”<sup>11</sup>. Człowiek ma pamiętać o wielkich dziełach Boga oraz ma „odpoczywać w Bogu, oddając Jemu całe stworzenie w postawie uwielbienia, dziękczynienia, synowskiego przywiązania i oblubieńczej przyjaźni”<sup>12</sup>.

Chrześcijanie doceniali to wszystko, co Bóg uczynił w dziele stworzenia, jak również i w historii zbawienia. Jednakże dostrzegali także odmienność i wyjątkowość czasu, który zapoczątkował Chrystus. Stąd też postanowili świętować dzień zmartwychwstania, czyli pierwszy dzień po szabacie, jako ten szczególny dzień odpoczynku. Dodajmy też, że misterium paschalne Chrystusa jest nie tylko zwieńczeniem historii zbawienia, ale jest jednocześnie zapowiedzią paruzji, czyli powtórnego przyjścia Chrystusa w chwale. Dlatego niedzielę nazywano również dniem ósmym, podkreślając jej wyjątkowość i transcendentność. Symbolizowała ona bowiem dzień, który nastąpi. Będzie on trwał bez końca. Niedziela więc, jako dzień ósmy, podtrzymuje i dodaje sił w drodze tym, którzy wierzą w Chrystusa. Ponadto jest niejako ciągłym zwiastowaniem życia wiecznego. Dlatego też dla chrześcijan prawdziwym szabatem jest osoba Jezusa Chrystusa, która przynosi swoim uczniom dar pokoju i Ducha<sup>13</sup>. To zmartwychwstały Jezus wieczorem w dniu Paschy tchnął na Apostołów Ducha Świętego. Był to wielki dar, jakiego im udzielił. Ponadto, pięćdziesiąt dni po zmartwychwstaniu Pana, w niedzielę, Duch Święty zstąpił na zgromadzonych razem na modlitwie Apostołów i Matkę

<sup>9</sup> Komentarz w tej kwestii znajdziemy w *Dies Domini* Jana Pawła II: „Właśnie dlatego nie został umieszczony wśród zwykłych przepisów kultowych, jak wiele innych nakazów, ale jest częścią Dekalogu – «dziesięciu słów» stanowiących filary życia moralnego, zaszczipionego w sercu każdego człowieka” (DD 13).

<sup>10</sup> Por. DD 14.

<sup>11</sup> DD 15.

<sup>12</sup> DD 16.

<sup>13</sup> Por. J 20, 19-23.

Najświętszą ze swoimi darami. To wydarzenie ma ścisły związek z tajemnicą paschalną. Pięćdziesiątnica bowiem dała początek istnieniu Kościoła i jednocześnie permanentnie go ożywia. Każda niedziela jest również Pięćdziesiątnicą tygodnia, „w której chrześcijanie wciąż na nowo przeżywają radosne spotkanie Apostołów ze Zmartwychwstałym, a On ożywia ich tchnieniem swego Ducha”<sup>14</sup>. Dary Ducha Świętego są ciągle udzielane tym, którzy trwają na modlitwie we wspólnocie Kościoła.

To spojrzenie prowadzi nas do przejścia od dnia siódmego do dnia pierwszego, czyli innymi słowy od dnia Pańskiego do dnia Chrystusa<sup>15</sup>. Dopiero teraz, kiedy możemy się odwołać do zmartwychwstania Chrystusa będącego początkiem nowego stworzenia, możemy bardziej zrozumieć sens biblijnej tajemnicy odpoczynku Boga. To właśnie w niedzielę uczeń Chrystusa winien bardziej pamiętać, niż w jakikolwiek inny dzień, o zbawieniu dokonanym w Chrystusie. Winien wracać do swojego chrztu i uświadamiać sobie, że wówczas stał się dzieckiem Bożym i nowym człowiekiem w Chrystusie. Teza ta została wygłoszona niejednokrotnie przez apostoła narodów, który twierdził, że w chrzcie zostaliśmy razem z Nim pogrzebani i jednocześnie w Nim też razem zostaliśmy wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił<sup>16</sup>.

Konkludując należy stwierdzić, że dzień Pański jest dniem, w którym z uwielbieniem i wdzięcznością wspominamy pierwszy dzień stworzenia świata. Jest on zarazem zapowiedzią tego, co ma nastąpić. Ponadto jest cotygodniową paschą Pana oraz cotygodniową Pięćdziesiątnicą, poprzez którą zmartwychwstały Chrystus umacnia czuwających na modlitwie uczniów. Właściwe przeżywanie niedzieli, tj. zgodne z Bożym zamysłem – polegające na świętowaniu pierwszego i ósmego dnia – wprowadza chrześcijan na drogę wiodącą ku życiu wiecznemu.

## 2. Niedziela dniem wspólnoty Kościoła

Niedziela jest dniem zmartwychwstania. Co w praktyce wynika z tego wydarzenia dla poszczególnych ochrzczonych? Jak przeżywać Paschę tygodnia? Na samym początku trzeba podkreślić, że nie chodzi tu jednak o samo wspomnianie wydarzenia z przeszłości, ale o świętowanie żywej obecności Zmartwychwstałego Pana pośród wspólnoty wierzących. Stąd też nie byłoby właściwym wspominać paschalne wydarzenie jedynie w skrytości serca, poprzestając praktycznie na modlitwie indywidualnej. Bycie chrześcijaninem nie oznacza bowiem indywidualnego życia Chrystusem, ale domaga się przynależności do wspólnoty,

<sup>14</sup> DD 28.

<sup>15</sup> Por. DD 17, 26.

<sup>16</sup> Por. Kol 2, 12; Rz 6, 4-6.

która Nim żyje i bycia żywą komórką tej wspólnoty<sup>17</sup>. Trafnie tę prawdę ujął Jan Paweł II w swoim nauczaniu na temat świętowania niedzieli. Podkreślił, że ważne jest, aby ochrzczeni „gromadząc się wyrażali w pełni tożsamość Kościoła jako *ekklesia*, zgromadzenia zwołanego przez zmartwychwstałego Pana, który oddał życie w ofierze, *by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno*” (J 11,52)<sup>18</sup>. Gdy chrześcijanie się gromadzą w niedzielę we wspólnocie modlitewnej, nawiązują tym samym do pierwszej gminy chrześcijańskiej, której członkowie *trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach* (Dz 2,42). Niedzielne zgromadzenie Ludu Bożego ukazuje jednoznacznie swój wymiar eklezjalny. To spotkanie we wspólnocie daje szansę na uświadomienie sobie faktu, że jest ludem odkupionym i miejscem, w którym urzeczywistnia się tajemnica Kościoła. Wówczas widoczna jest również jedność wspólnoty. Jest to także okazja do świadectwa wobec świata.

Ciekawymi refleksjami na temat gromadzenia się wierzących w świątyniach celem sprawowania niedzielnej Najświętszej Eucharystii i świętowania tego dnia dzieli się Wacław Świerzawski. Odwołuje się on do postaci historycznej, jaką jest Osoba Jezusa Chrystusa, Boga i Człowieka. Tego, który był, który jest i który przychodzi po to, by gromadzić rozproszonych ludzi, w celu uczynienia z nich królestwa, a ściślej rzecz ujmując – królewskiego kapłaństwa. Pragnie On bowiem wierzących wszczepić w swoje kapłaństwo, którego istotą jest gromadzenie. Chodzi tu więc o gromadzenie tych, których rozdzielił grzech, aby się wzajemnie miłowali. Konkludując możemy stwierdzić, że gromadzący się na niedzielnej liturgii Mszy św. chrześcijanie czynią to, do czego zobowiązał ich Jezus Chrystus, aby byli jednym ludem miłujących się osób wprowadzających pokój<sup>19</sup>.

Warto jeszcze w ramach podjętych rozważań przywołać ważną prawdę, pomocną w przedstawieniu i analizie podjętego zagadnienia. Chodzi tu o kwestie, które możemy określić mianem fundamentalnych. Pierwsza z nich brzmi następująco: Kościół tak naprawdę „żyje dzięki Eucharystii”<sup>20</sup>. Druga natomiast ukazuje istniejący „związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a samym początkiem Kościoła”<sup>21</sup>. To Chrystus daje się w Eucharystii Kościołowi, budując permanentnie swoje ciało, bowiem *On pierwszy nas umiłował* (1 J 4, 19), jak stwierdził Jan Apostoł. Chrystus pragnie również budować w Kościele jedność. Niedzielna liturgia do tego się skutecznie przyczynia, bowiem w niej wspólnota otwiera się na komunie z Kościołem, „prosząc Ojca, aby «pamiętał o Kościele rozproszonym po całym świecie» i pozwolił mu wzrastać – w jedności wszystkich wiernych

<sup>17</sup> Por. W. Świerzawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982, s. 383.

<sup>18</sup> DD 31.

<sup>19</sup> Por. W. Świerzawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, s. 373–374.

<sup>20</sup> EE 1.

<sup>21</sup> EE 21.

z Papieżem i pasterzami poszczególnych Kościołów – do doskonałej miłości”<sup>22</sup>. Eucharystia jest bowiem pamiątką i więzią miłości oraz znakiem, który inicjuje jedność i wspólnotę. To Chrystus łączy poszczególnych członków wspólnoty Kościoła ze sobą i pomiędzy sobą.

Na tej podstawie możemy stwierdzić za papieżem Benedyktem XVI, że Eucharystia „konstytuuje byt i działanie Kościoła”<sup>23</sup>. Stąd tak ważne jest, aby chrześcijanie brali udział w tym wielkim darze Chrystusa, który pragnie, tym samym, budować swój Kościół urzeczywistniając jedność będącą elementem jego natury.

Niedzielną Eucharystią, która gromadzi wspólnotę wierzących, winna być prawdziwym świętem. Dzień ten jest bowiem szczególnym dniem, jak to zostało już wcześniej wyjaśnione, w którym wierni wezwani są do świętowania i ukierunkowani na głębsze przeżywanie prawd, które Eucharystia ze sobą niesie, tak by uczestnicy tego wydarzenia zostali doprowadzeni do odkrycia nowego wymiaru swojej egzystencji. Ten nowy wymiar życia, jak zaznacza Daniel Bourgeios, jest „racją bycia Eucharystii: chrześcijanie zbierają się w niedzielę, aby ich życie i serca otworzyły się na nowy świat Zmartwychwstania, które za pośrednictwem ciała i krwi Pana objawia się sakramentalnie w «dziś» wspólnoty. Jest więc rzeczą ważną, by nadać temu świętu głęboki sens, porównywalny do radości, która ogarnęła serca Apostołów, kiedy ujrzeli zmartwychwstałego Pana (por. Łk 24, 41)”<sup>24</sup>. Sprawowanie Eucharystii jest bowiem uczestnictwem w spotkaniu ze zmartwychwstałym Chrystusem. To On przybywa na spotkanie ze swoim Kościołem. Dzieje się to podczas liturgii, w trakcie której, dzięki korzystaniu z rytuału, mszału, lekcjonarza, wspólnota kościelna ma dostęp do właściwej symboliki i języka otwierających ją na tajemnicę, która jest upamiętniana. Dlatego też niedzielna Msza św. wymaga liturgicznej aranżacji, właściwego doboru elementów muzycznych, tekstowych oraz symbolicznych<sup>25</sup>.

Można w tym miejscu zapytać, czy znaki obecne w liturgii są dla współczesnych wierzących zrozumiałe? Czy potrafią odczytać prawidłowo ich znaczenie i głęboki sens? Zdarza się, że wierni nie rozumieją, czym jest Eucharystia i po co mają przychodzić do kościoła w każdą niedzielę. Doświadczenie wielu duszpasterzy potwierdza, że część wiernych podchodzi do Mszy św. z nastawieniem magicznym, zakładając automatyczne działanie liturgii, co świadczyłoby o niezrozumieniu jej istoty. Dlatego też ważne jest zdobywanie wiedzy na temat liturgii

<sup>22</sup> DD 34.

<sup>23</sup> Papież zwraca uwagę, że określenie „Corpus Christi” odnosiło się w starożytności chrześcijańskiej tak do Ciała zrodzonego z Dziewicy Maryi, jak też do Ciała eucharystycznego oraz do Ciała, którym jest Kościół. Fakt ten pomaga ludziom wierzącym wzrastać „w świadomości nierozdzielnej więzi między Chrystusem i Kościołem” (SC 15).

<sup>24</sup> D. Bourgeios, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, s. 570.

<sup>25</sup> Por. ibidem, s. 570–571.

Eucharystii, znaków i symboli tam pojawiających się. Przystwojenie tej wiedzy daje szansę poszerzenia i pogłębienia świadomości, a tym samym daje możliwość zrozumienia związku pomiędzy aktualnym życiem a zgromadzeniem eucharystycznym. Ważnym więc zadaniem pastoralnym winna być edukacja i formacja dotycząca niniejszych zagadnień, tak by zaangażowanie poszczególnych osób w przeżywanie Eucharystii – kapłana, jak i świeckich – było jak najgłębsze. Szczególną opieką winna być objęta rodzina, która zbudowana na sakramentalnym małżeństwie zostaje włączona w tkankę Kościoła jako domowy Kościół<sup>26</sup>.

Niedzielną celebracją połączoną z Eucharystią ma żywotne znaczenie, tak dla funkcjonowania wspólnoty kościelnej, jak i dla jej formacji oraz dla wzrostu w wierze poszczególnych osób i wspólnot rodzinnych. Stąd też należy dołożyć starań, aby w ten sposób rozwijać poczucie wspólnoty parafialnej<sup>27</sup>.

### **3. Eucharystia jako centrum świętowania Dnia Pańskiego w Kościołach domowych**

Kościół jest wspólnotą Ludu Bożego zespolonego miłością Ojca i Syna, i Ducha Świętego, która dzięki działaniu tego Ducha ma tworzyć rodzinę dzieci Bożych<sup>28</sup> oraz jedność jej członków. Sakramentalne małżeństwo i rodzina, która z niego się wywodzi jest określana mianem Kościoła domowego. W tych dwóch przywołanych rodzajach wspólnoty ujawnia się Misterium Trójcy Świętej. Ponadto Kościół i rodzina to dwie wspólnoty, które powstały z Bożego postanowienia i są one istotne dla całej ludzkości. Rodzina jest tą wspólnotą podstawową, Kościół natomiast stanowi, rzecz można, wspólnotę ostateczną, bo to w niej mają zgromadzić się wszyscy zbawieni, by wielbić Miłość Trójjedyną. Życie duchowe Kościoła winno mieć swoje przedłużenie w Kościele domowym, w którym Kościół żyje w ziemskiej codzienności<sup>29</sup>. Sobór Watykański II przypomniał: „W tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładów winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowe”<sup>30</sup>.

Rodzina jest wspólnotą życia i miłości, i to nie tylko w wymiarze doczesnym, ale również i wiecznym. Dzieje się tak dzięki temu, że rodzina została włączona w wielką wspólnotę, jaką jest rodzina Kościoła<sup>31</sup>. Jeśli więc rodzina jest określana mianem Kościoła domowego, czy też Kościoła w miniaturze winna ona urze-

<sup>26</sup> KK 11.

<sup>27</sup> Por. KL 42.

<sup>28</sup> KK 6.

<sup>29</sup> Por. B. Mokrzycki, *W domowym Kościele*, Warszawa 1989, s. 10–11.

<sup>30</sup> KK 11.

<sup>31</sup> Por. J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999, s. 49.

czywistniać naturę Kościoła, czyli „musi sama w sobie odzwierciedlać najistotniejsze, jej właściwe elementy rozwoju życia i miłości całego Kościoła Chrystusowego”<sup>32</sup>. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* czytamy: „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>33</sup>. Warto przywołać jeszcze jedną myśl zaczerpniętą z soborowego nauczania, w której stwierdza się, że całe dobro duchowe Kościoła zawiera się w Najświętszej Eucharystii, „to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom i w ten sposób zaprasza i pobudza, żeby samych siebie, swoją pracę i wszystkie rzeczy stworzone wraz z Nim składali w ofierze”<sup>34</sup>. Rodzina zatem jako Kościół domowy winna żyć Eucharystią, która jest sakramentem miłości. Ma on więc tak wiele wspólnego z miłością mężczyzny i kobiety złączonych sakramentalnym węzłem. „Eucharystia jest sakramentem naszego Odkupienia. Jest sakramentem Oblubieńca i Oblubienicy”<sup>35</sup>. Eucharystia utwierdza więc jedność i miłość sakramentalnych małżonków. Sakrament ten wzmacnia węzeł małżeński, dzięki udziałowi w wewnętrznej jedności eucharystycznej, jaka zachodzi pomiędzy Chrystusem i Kościołem, czyli pomiędzy Oblubieńcem i Oblubienicą. Rozwinięcie tego wątku możemy znaleźć w rozważaniach papieża Benedykta XVI, który zwraca uwagę na kwestię dotyczącą wzajemnego wyrażenia zgody, która czyni z męża i żony wspólnotę życia i miłości. To wzajemne wyrażenie zgody w Chrystusie ma również wymiar eucharystyczny, ponieważ „miłość małżeńska jest znakiem sakramentalnym miłości Chrystusa do swego Kościoła, miłości, która ma swój punkt kulminacyjny w Krzyżu, który jest wyrazem Jego «zaślubin» z ludzkością, a zarazem źródłem i centrum Eucharystii”<sup>36</sup>. Przywołana tu więc łącząca Chrystusa z Kościołem jest wierna i nierozzerwalna. Znajduje ona swój wyraz także w Eucharystii, łączy się bowiem z podstawową antropologiczną zasadą, która polega na definitywnym związku jednego mężczyzny z jedną kobietą i na odwrót, jednej kobiety z jednym mężczyzną. Tu znajdujemy też najgłębszą podstawę nierozzerwalności, jaką powinna się odznaczać miłość autentyczna małżonków. W Eucharystii napotykaemy i ten element, ponieważ „Eucharystia wyraża nieodwracalność miłości Boga w Chrystusie do swego Kościoła”<sup>37</sup>.

Eucharystia powinna więc odgrywać w życiu sakramentalnym małżonków i rodziny chrześcijańskiej kluczową rolę. I tak się dzieje pośród tych, którzy świadomie przeżywają swoje chrześcijaństwo i dążą do świętości zgodnie ze

<sup>32</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>33</sup> KK 1.

<sup>34</sup> DK 5.

<sup>35</sup> MD 26; Por. Ef 5, 31-32.

<sup>36</sup> SC 27.

<sup>37</sup> SC 29.

swoim powołaniem. Doceniają wagę Eucharystii, która jest pokarmem na życie wieczne. Stąd niedzielna celebracja eucharystyczna jest dla nich centralnym punktem dnia Pańskiego. To tu, podczas braterskiego spotkania we wspólnocie, gdzie obecny jest Chrystus ze swoim ciałem i krwią, duszą i bóstwem, pragną się z Nim jednoczyć w duchu wiary przez godne przyjęcie Go w Najświętszym Sakramencie. Eucharystia jest więc umocnieniem dla nich w pielgrzymiej wędrówce do domu Ojca. Daje ona przedsmak tej radości, która będzie panowała podczas uczyty eschatologicznej. W Eucharystii bowiem „małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie”<sup>38</sup>. Ponadto Eucharystia jest źródłem dynamizmu i apostołatu rodziny chrześcijańskiej. Stąd też sami małżonkowie winni się umacniać na drodze wiary, korzystając z daru Mszy św., aby móc się dzielić z innymi tym doświadczeniem. Rodzice zaś w tym duchu mają wychowywać swoje dzieci do udziału w niedzielnej celebracji eucharystycznej poprzez przystępowanie wraz z nimi do jednego stołu Słowa i Chleba życia<sup>39</sup>. Przykład rodziców jest tu nie do przecenienia. Stąd też tak ważną jest postawa pełna szacunku, tak dla Bożego Słowa, jak i dla Ciała i Krwi Pańskiej.

Właściwa postawa rodziców przekłada się na inne sfery życia. Rodzice winni kształtować w dzieciach właściwe postawy w tym względzie. Będzie to oznaczać w praktyce, że przeżywając niedzielę, należy umiejętnie i rozsądnie korzystać ze środków masowego przekazu. Dobór programów przeznaczonych dla dzieci powinien być przemyślany. Warto też spędzić niedzielę we wspólnocie rodzinnej bez telewizji<sup>40</sup>. Potrzeba bowiem czasu na dialog, wspólne przebywanie ze sobą, radowanie się, modlitwę. Nie do przecenienia jest kultywowanie dobrej tradycji świętowania niedzieli jako dnia Pańskiego w gronie rodzinnym. Spotkanie we wspólnocie Kościoła celebrującej święte misteria, następnie budowanie wspólnoty rodzinnej przy wspólnym niedzielnym posiłku, odpoczynek i relaks, to charakterystyczne wymiary świętowania dnia Pańskiego w rodzinie katolickiej. Ponadto, nie powinno w tym dniu zabraknąć dzielenia się swoim doświadczeniem wiary, opowiadań biblijnych i hagiograficznych. Modlitwa w rodzinie powinna być stałym, naturalnym elementem życia, szczególnie pielęgowanym w dniu poświęconym Panu. Dobrze by było, aby pojawiła się tego dnia modlitwa wstawiennicza, w którą włączone są dzieci.

<sup>38</sup> FC 57.

<sup>39</sup> Por. DD 36. Skutkiem Eucharystii winno być zjednoczenie wierzących z Chrystusem, jak również pomiędzy sobą. Autentyczne i osobowe doświadczenie Chrystusa obecnego w Eucharystii w praktyce bowiem owocuje konkretną postawą miłości chrześcijańskiej. W przypadku małżonków będzie ono umacniać ich sakramentalną jedność, co w praktyce ma bezpośrednie przełożenie na życie rodzinne. Por. Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kraków 1974, s. 556.

<sup>40</sup> Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1994 r.*, w: Jan Paweł II, *Rodzino, co mówisz o sobie?* Kraków 1995, s. 34–35.

Rodzina pełni w Kościele ważną rolę – jest „jaśniejącym znakiem obecności Chrystusa i Jego miłości także dla ludzi stojących «daleko», dla rodzin, które jeszcze nie wierzą, dla tych rodzin chrześcijańskich, które już nie żyją konsekwentnie wedle otrzymanej wiary”<sup>41</sup>. Dlatego też rodzina powinna wrócić do głębokiego przeżywania Eucharystii, ponieważ z niej czerpie ona siłę do podejmowania konkretnych zadań, wypływających z małżeńsko-rodzinnego powołania. Stąd też centrum świętowania dnia Pańskiego winna być Eucharystia, dająca uczestniczącym w niej osobom właściwy zadatek na dalszą wędrówkę życia.

### Podsumowanie

Niedziela to szczególny dzień. Określany jest on mianem dnia Pańskiego, dnia pierwszego i ósmego, paschy i Pięćdziesiątnicy tygodnia. Szczegółowość tego dnia nawiązuje do wielkich dzieł Bożych: stworzenia, zmartwychwstania Pana i zesłania Ducha Świętego. Ten dzień jest poświęcony Bogu. Człowiek ma świętować i odpoczywać, oddając cześć Trójjedynemu Bogu. Wierzący w Chrystusa natomiast winien przyjmować zaproszenie zmartwychwstałego Pana, który zwołuje swoich uczniów do wzięcia udziału w niedzielnym zgromadzeniu liturgicznym. Zmartwychwstały Chrystus pragnie w ten sposób gromadzić w jedno rozproszone dzieci Boże. Ponadto posyła On tym, którzy gromadzą się na modlitwie we wspólnocie Kościoła, Ducha Świętego ze swoimi darami. Takie świętowanie dnia Pańskiego wprowadza chrześcijan ku życiu wiecznemu. Jest ono bowiem doświadczeniem żywej obecności zmartwychwstałego Pana pośród wspólnoty wierzących. Przeżywają oni wówczas to, co przeżywali chrześcijanie w pierwszej gminie Kościoła, stając się ludem miłujących się wzajemnie osób. To doświadczenie daje szansę na odkrycie nowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Jest on możliwy wówczas, kiedy wchodzi się w celebrację eucharystyczną w sposób świadomy i z właściwym wewnętrznym nastawieniem.

Szczególne miejsce w Kościele zajmuje Kościół domowy, który określany jest również jako Kościół w miniaturze. Wspólnota ta ma przeżywać niedzielę w pogłębiony sposób, spotykając się na modlitwie i na łamaniu chleba we wspólnocie Kościoła. Eucharystia umacnia ich nierozzerwalną więź oraz pogłębia miłość wzajemną. Ponadto odnawia i nieustannie ożywia przymierze małżeńskie. Daje siłę do realizacji powołania małżeńsko-rodzinnego.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 54.

## CELEBRATING THE LORD'S DAY STRENGTHENS HOME CHURCH COMMUNITY (SUMMARY)

Sunday is a day devoted to God. Community of the Church recalls the first day of the existence of the world with thanksgiving and worship. This is the day of the Lord. According to God's plan, it is also a day of rest. The Creator separated Sunday from the other days. Thus, it has become a determinant for the proper functioning of man in his earthly existence. But in order to be experience the Lord's Day in this manner, it is necessary to be aware of the proper meaning of rest and man should live it in the act of praise and thanksgiving to the Creator himself. The Lord's Day is the day when man should express his human relationship with God through prayer. Especially on this day we are to remember the great works of God and we should take a rest in God in an attitude of thanksgiving, praise, filial attachment and spousal friendship. In addition, Sunday is also Passover and Pentecost, when the faithful celebrate Christ's victory over sin and death and the outpouring of the Spirit Paraclete with His gifts. Sunday is a special day and in its centre there should be the Eucharist which is of great importance for the functioning of the ecclesial community. A special place in the community of the Church is the home church, which is also called the Church in miniature. This community has to live Sunday in a manner characteristic of the Universal Church, meeting in prayer and the breaking of bread in the communion of the Church. Thus the family as a home church should live with the Eucharist, which is the sacrament of the love of the Bridegroom and the Bride. It strengthens the unity and sacramental love of spouses. Celebration of the Lord's Day on the basis of the celebration of the Eucharist helps to strengthen individuals and individual marital-family community.

## DAS FEIERN DES HERRENTAGES ALS EINE STÄRKUNG FÜR DIE GEMEINSCHAFT DER HAUSKIRCHE (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Sonntag ist ein Gott geweihter Tag, an dem die Gemeinschaft der Kirche mit Danksagung und Lobpreis des Schöpfungswerkes gedenkt. Dieser Tag ist auch der Tag des Herrn. Nach dem göttlichen Plan ist das auch ein Tag der Erholung, da dieser Tag vom Schöpfer von den anderen ausgesondert wurde. Damit wurde er ein Hinweis auf eine richtige Lebensweise des Menschen während seiner irdischen Existenz. Damit dieser Tag so erlebt werden kann, ist zuerst das richtige Bewusstsein der Bedeutung von Erholung sowie des Begehens dieses Tages in der Haltung des Lobpreises und der Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer notwendig. Am Herrentag soll auch die besondere Beziehung des Menschen zu Gott durch das Gebet zur Sprache kommen. An diesem Tag soll der Mensch ganz besonders der Großtaten Gottes gedenken sowie in Gott ruhen in der Haltung der Dankbarkeit, Anbetung, kindlicher Verbundenheit und bräutlicher Freundschaft. Der Sonntag ist auch ein Paschafest, ein Pfingsten der Woche, an dem die Gläubigen den Sieg Christi über Sünde und Tod sowie die Ankunft des Heiligen Geistes mit seinen Gaben feiern. Im Zentrum des Sonntags sollte also die Eucharistie stehen, die eine grundlegende Bedeutung für das Funktionieren der kirchlichen Gemeinschaft hat. Einen besonderen Platz in der Gemeinschaft der Kirche gebührt der Hauskirche, die auch „Kirche im Kleinen“ bezeichnet wird. Ihre Gemeinschaft soll den Sonntag in der für die ganze Kirche charakteristischen Weise feiern, indem sie sich zum Gebet und Brotbrechen in der kirchlichen Gemeinschaft versammelt. Die Familie soll als die Hauskirche aus der Eucharistie leben, die ein Sakrament der Liebe zwischen Bräutigam und Braut ist. Sie stärkt die Einheit und die Liebe der sakramental verbundenen Eheleute. Das Feiern des Herrentages auf der Grundlage der eucharistischen Zelebration führt zur Stärkung der einzelnen sowie auch der ehelich-familiären Gemeinschaften.

MARIA PIECHOCKA-KŁOS

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## *VIS COMICA* W KOMEDIACH PUBLIUSZA TERCENCJUSZA AFERA

**Słowa kluczowe:** *vis comica*, Terencjusz, komedia, igrzyska, teatr.

**Key words:** *vis comica*, Terence, comedy, games, theatre.

**Schlüsselworte:** *vis comica*, Terentius, Komödie, Spiele, Theater.

W starożytnym świecie rzymskim zarówno w tradycji pogańskiej, jak i chrześcijańskiej, organizowanie widowisk o charakterze rozrywkowym było zjawiskiem częstym i bardzo popularnym. Każdego roku organizowano imprezy widowiskowe z wielkim rozmachem. Wstęp na widowiska był całkowicie bezpłatny, a niekiedy stawały się one dodatkowo okazją do rozdawania pieniędzy i zboża ludowi<sup>1</sup>. Na ich organizację nie szczędzono środków finansowych i dokładano wszelkich starań nie tylko po to, aby zadowolić żądnych zabawy Rzymian. Należy pamiętać, że starożytni traktowali także różnego rodzaju widowiska jako skuteczną broń polityczną. Wśród wpływowych Rzymian, bez względu na epokę historyczną, nie brakowało głosów, że warto wydać majątek tylko po to, aby osiągnąć zamierzony cel w postaci chociażby objęcia urzędu publicznego czy złagodzenia napięć społecznych<sup>2</sup>. Zdarzało się, że poniesione nakłady finansowe na organiza-

---

Adres/Address/Anschrift: dr Maria Piechocka-Kłos, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: mayphi@wp.pl.

<sup>1</sup> W epoce cesarstwa nastąpił nagły „przyrost” świąt w kalendarzu rzymskim, czego naturalnym skutkiem było wprowadzanie nowych widowisk przez kolejnych cesarzy. Rzymianie taki rozwój wydarzeń akceptowali. Lud wówczas, zdaniem m.in. poetów, potrzebował tylko dwóch rzeczy. Potrzeby te wyraził między innymi starożytny poeta Juwenalis (10, 80-81), który jest autorem zawołania „chleba i igrzysk” (łac. *panem et circenses*). Słowa te jednak padły w ponurym kontekście, kiedy to autor opowiadał o zabijaniu ludzi na arenie, maltretowaniu ciał i odmowie pochówku ciała Sejanusa. Podobną myśl, choć bardziej pozytywnie, wyraził Fronton (*Principia historiae* 17), który twierdził, że lud rzymski w posłuszeństwie jest w stanie utrzymać tylko „przydział zboża i widowiska” (*annona et spectaculis*). M. Kocur, *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w antycznym Rzymie*, Wrocław 2005, s. 86.

<sup>2</sup> O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1968, s. 259.

cję spektakli doprowadzały niemalże do bankructwa ich fundatorów<sup>3</sup>. Takie zaangażowanie w sprawę może zaświadczać, że w starożytnym Rzymie wymiar polityczny igrzysk mógł dominować nad religijnym<sup>4</sup>. Ich organizacja leżała w kompetencji oficjalnego urzędnika (*curator*), początkowo republikańskiego<sup>5</sup>, a następnie cesarskiego<sup>6</sup>. Mając więc na uwadze te wszystkie aspekty, można stwierdzić, że Rzym był sceną rozmaitych przedstawień<sup>7</sup>. Lud rzymski chętnie oglądał walki gladiatorów, wyścigi rydwanów, polowania na zwierzęta, inscenizowane bitwy morskie oraz występy cyrkowe i teatralne. Tego typu widowiska zwykle były organizowane podczas świąt zwanych *ludi* (igrzyska)<sup>8</sup> i gromadziły tłumy pogan, a później i chrześcijan, w cyrku, amfiteatrze lub teatrze. Bez wątpienia rzymskie igrzyska raczej nie przypominały greckich olimpiad ani Dionizjów, ani tym bardziej współczesnych przeglądów festiwali sztuk teatralnych<sup>9</sup>. Jednak należy pamiętać, że wszystkie antyczne widowiska, a więc i te organizowane w Rzymie, rozpoczynały się widowiskową procesją i składaniem ofiar, trwały wiele dni i odbywały się w różnych miejscach<sup>10</sup>. Rzymskie widowiska teatralne, w przeciwieństwie do greckich, choć organizowane w trakcie dni świątecznych, nie były jednak ściśle związane z życiem religijnym obywateli i miały charakter

<sup>3</sup> W źródłach pochodzących z ok. II w. p.n.e. nie odnajdujemy żadnych wzmianek o ograniczeniach prawnych lub zwyczajowych, nakładanych na fundatorów igrzysk w kwestii sumy, jaka powinna być przeznaczana na ich organizację. Politycy o dużych ambicjach politycznych mogli wydawać tyle, ile chcieli albo ile udało im się pozyskać od swoich zwolenników. Senat starał się powstrzymać obywateli przed zbyt wielkimi wydatkami. Następnie z woli Augusta na organizację *ludi* z własnej kasy można było wydać tylko taką sumę, jaką na ten cel przeznaczało państwo. Pomimo tego że później sumę tę zwiększono do stawki trzykrotnie większej niż ta dokładana z państwowego skarbcza, i tak prawo to nie było przestrzegane. M. Kocur, *We władzy teatru*, s. 90. Por. także Seneka, *O dobrodziejstwach* 2, 21,5, w: *Pisma filozoficzne II*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1965, s. 135–136.

<sup>4</sup> M. Kocur, *We władzy teatru*, s. 90.

<sup>5</sup> W okresie republiki za organizację i finansowanie igrzysk-widowisk byli odpowiedzialni m.in. pretorzy i edylowie, którzy w zamian liczyli na popularność i sympatię ludu. Organizację świąt publicznych dofinansowywano także w pewnej części ze skarbu państwa. Jednak owa dotacja (łac. *lucar*) nie była w stanie pokryć rzeczywistych kosztów przedsięwzięcia. Por. M.T. Cynceron, *O prawach* 3,3,7, w: idem, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 153; M.T. Cicero, *Cicero do Attyka* IX, 12, w: idem, *Listów Marka Tulliusza Cyncerona ksiąg ośmiornio*, przeł. E. Rykaczewski, t. 1, Poznań 1873, s. 718; Seneka, *O dobrodziejstwach* 2, 21,5, s. 135–136.

<sup>6</sup> W okresie wczesnego cesarstwa program igrzysk, choć wzbogacony, był podobny do tych organizowanych w czasach republiki. Jednak w *Imperium Romanum* fundatorem wszystkich ważniejszych igrzysk był sam cesarz. Zob. M. Clavel-Lévêque, *L'empire en jeux. Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris 1984.

<sup>7</sup> F. Dupont, *L'acteur-roi ou le théâtre dans la Rome antique*, Paris 1985, s. 19–40; zob. także M. Kocur, *Wstęp*, w: idem, *We władzy teatru*, s. 15.

<sup>8</sup> *Ludi* (igrzyska) – rzymskie święta, zaliczane do tzw. świąt niestałych. Ich obchodom towarzyszyły zwykle widowiska organizowane w cyrku, amfiteatrze (*ludi circenses*) lub teatrze (*ludi scaenici*). Miały charakter zupełnie rozrywkowy. Ich przygotowania pochłaniały ogromne sumy pieniędzy, gdyż występowały w nich zawodowi aktorzy i gladiatorzy. Zob. O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, s. 257–266.

<sup>9</sup> M. Kocur, *We władzy teatru*, s. 86.

<sup>10</sup> M. Kocur, *Wstęp*, s. 18.

czysto widowiskowy<sup>11</sup>. W Rzymie *ludi scaenici* (widowiska sceniczne) zupełnie zatraciły charakter kultowy. Dodatkowo między teatrem lub typem jakiegoś teatralnego przedstawienia nie istniał żaden związek z konkretnym bóstwem lub konkretnym kultem<sup>12</sup>. Pomimo to nigdy nie były organizowane oddzielnie, bez związku z innymi uroczystościami religijnymi, czy to publicznymi (*ludi publici*), czy prywatnymi (*ludi privati*)<sup>13</sup>. Niemniej jednak zachowane świadectwa potwierdzają, że teatr od momentu jego wprowadzenia<sup>14</sup> szybko zdominował program igrzysk<sup>15</sup>. Do teatru rzymskiego przychodzili, bez względu na epokę historyczną, wszyscy chętni do oglądania widowisk scenicznych. Publiczność stanowili zarówno ludzie bogaci, jak i biedni. Do teatru chodzili więc cesarze, senatorowie, ekwicy, obywatele rzymscy (poganie i chrześcijanie), niewolnicy, a nawet dzieci<sup>16</sup>.

Uwagę w niniejszym artykule skupiono na przedstawieniach teatralnych, a konkretnie na sztukach komediowych autorstwa Publiusza Terencjusza Afera, które zgodnie z założeniami tekstu przeanalizowano pod kątem zawartej w nich siły komicznej (*vis comica*). Otóż Terencjusz był autorem, który żył, tworzył i wystawiał swoje sztuki prawie dwieście lat przed narodzeniem Chrystusa; był czytany, komentowany, opracowywany, wydawany, przepisany i wystawiany, nie tylko przez całą starożytność, ale również średniowiecze, aż do czasów nowo-

<sup>11</sup> Por. O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, s. 293.

<sup>12</sup> M. Kocur, *Wstęp*, s. 18.

<sup>13</sup> Związek teatru z życiem religijnym państwa stał się m.in. powodem wydania zakazu uczestnictwa w widowiskach dla chrześcijan za panowania pierwszych chrześcijańskich cesarzy. Szerzej na temat: M. Piechocka-Kłós, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, Olsztyn 2010.

<sup>14</sup> Historycy, badający okres późnej republiki, uważają, że po raz pierwszy aktorzy zadebiutowali na scenie podczas *ludi Romani* w 364 p.n.e. Zostali sprowadzeni z Etrurii w czasie wielkiej zarazy, aby dzięki ich pomocy przebłagać bogów. Podczas *ludi Romani* (wówczas na wystawienie sztuk teatralnych poświęcono jeden dzień w czasie trwania świąt) w 240 p.n.e. zadebiutował również Livius Andronicus. M. Kocur, *We władzy teatru*, s. 85.

<sup>15</sup> W programie igrzysk od roku 190 p.n.e. widowiska teatralne grano co najmniej przez 9 dni (*ludi Romani* – 4; *ludi Apollinares* – 2; *ludi plebei* – 1; *ludi Megalenses* – 2). Już w 180 p.n.e. na tego rodzaju rozrywkę przeznaczano aż 14 lub nawet 24 dni, jeśli uwzględnić również sztuki grane podczas igrzysk pogrzebowych. Z kolei na przełomie II i I w. p.n.e. na potrzeby widowisk teatralnych zarezerwowano 28 z 36 dni regularnych igrzysk. W roku 44 p.n.e. w ciągu aż 42 z 59 dni igrzysk, aktorzy tragiczni podczas pogrzebu Cezara przypomnieli widzom sztuki dawnych pisarzy. Jednak za rekordowy w tej kwestii uznaje się rok 354 n.e., kiedy to przez 101 ze 175 dni wystawiano sztuki teatralne. Szerzej na temat: ibidem, s. 84–85. Zob. także W.D. Lebek, *Livius Andronicus und Naevius: Wie konnten sie von ihrer dramatischen Dichtung leben?*, w: G. Manuwald, *Identität und Alterität in der frühromischen Tragödie*, Würzburg 2000, s. 64–68; L.R. Taylor, *The opportunities for dramatic performances in the time of Plautus and Terence*, Transactions of the American Philological Association 68 (1937), s. 284–304.

<sup>16</sup> Co ciekawe, mimo ogromnej popularności widowisk teatralnych, aktor wśród Rzymian, choć podczas wystawiania sztuki sprawował niepodzielną władzę nad publicznością, był przez nią oklaskiwany, to jednak w codziennym swoim życiu przez tych samych ludzi był pogardzany, ponieważ każdy, kto stawał na scenie był automatycznie wykluczany z grona obywateli. Różnice w tej kwestii pomiędzy Rzymem a Grecją były fundamentalne. M. Kocur, *Wstęp*, s. 17.

żytnych i współczesnych. Jego sztuki oceniane jako *scripta elegantissima*<sup>17</sup>, czytano i wystawiano w czasach tradycji pogańskiej, jak i chrześcijańskiej<sup>18</sup>. Bez wątpienia właśnie, m.in. zawarta w tych sztukach *vis comica*, nie tylko miała wpływ na popularność tego komediopisarza przez stulecia, ale również „odcisnęła” się na procesie rozwoju komedii jako gatunku literackiego w późniejszych wiekach<sup>19</sup>.

Przed przystąpieniem do szczegółowej analizy tekstów tego rzymskiego komediopisarza w kontekście prezentowanego tematu, należy pokusić się o próbę ustalenia czynników budujących ową siłę komiczną w komediach antycznych. Polem badań w tym kontekście stała się więc m.in. fabuła, postacie oraz język.

Rzymski komediopisarz Terencjusz, który w literaturze rzymskiej znany jest pod przydomkiem Afer, żył w II w. p.n.e.<sup>20</sup> Wiadomości na temat jego życia i twórczości czerpiemy przede wszystkim z dzieła *O sławnych mężach* (łac. *De viris illustribus*) autorstwa Swetoniusza<sup>21</sup>. Wiadomo, że do Rzymu przybył z rzymskiej prowincji w Afryce i być może pochodził z samej Kartaginy. Jednak źródła nie podają w jakich okolicznościach przybył do Rzymu. Będąc niewolnikiem, otrzymał staranne wykształcenie w domu senatora Terencjusza Lukana, który zafascynowany jego urodą i talentem obdarzył go wolnością. Po wyzwoleniu znajomość z patronem i zdolności z pewnością ułatwiły mu dostęp do literackiego koła Scypionów<sup>22</sup>.

Zachowało się sześć jego komedii<sup>23</sup>, które zostały wystawione w latach 166–160. Są to: *Andria* (*Dziewczyna z Andros*), *Hecyra* (*Teściowa*), *Heauton-*

<sup>17</sup> O komediach Terencjusza, jako o utworach o wysokiej kulturze słowa, mówił już rzymski retor, pedagog i krytyk literacki – Kwintylijan (zm. 96 n.e.).

<sup>18</sup> Za najstarszy, zachowany do naszych czasów rękopis sztuk Terencjusza jest uważany *Codex Vaticanus Latinus 3226* (znany również pod nazwą *Codex Bembinus*), który datuje się na przełom IV i V w. n.e.; M. Brożek, *Wstęp*, w: Publiusz Terencjusz Afrykańczyk, *Komedie: Eunuch, Bracia, Teściowa*, przeł. M. Brożek, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. XXXVIII.

<sup>19</sup> T. Sinko, *Terencjusz i nowożytna komedia mieszczańska*, Meander IX (1954), s. 375–388; E. Skwara, *Plaut i Terencjusz w polskiej komedii oświeceniowej*, Poznań 1996.

<sup>20</sup> Literatura podstawowa: K. Morawski, *Historia literatury rzymskiej za rzeczypospolitej*, Kraków 1909, s. 142–161; M. Schanz, C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, t. 1, München 1974, s. 103–124; M. Cytowska, H. Szelest, L. Rychlewska, *Literatura rzymska. Okres archaiczny*, Warszawa 1996, s. 217–281; M. Brożek, *Terencjusz i jego komedie*, Wrocław 1960, M. Swoboda, *Studia scaenica Plautina et Terentiana*, Poznań 1966, E.J. Kenney, *Latin Literature*, Cambridge–London–New York 1982, s. 80–83, 116–127, 814–820.

<sup>21</sup> Na temat życiorysu Terencjusza zob. M. Brożek, *De vita Terentii Suetoniana*, Eos L (1959/60), s. 109–126. O Terencjuszu pisał także Warron w dziele biograficznym *Imagines* oraz w pracach *De actionibus scaenicis i De comoediis Plautinis*.

<sup>22</sup> Szerzej na temat kariery Terencjusza: H.N. Parker, *Plautus vs. Terence: Audience and Popularity Re-examined*, American Journal of Philology 117, 4 (1996), s. 585–617; M. Cytowska, H. Szelest, L. Rychlewska, *Literatura rzymska*, s. 217–218.

<sup>23</sup> Wybrane wydania i przekłady polskie: P. Terenti Afri, *Comoediae*, A. Fleckeisen (rec.), Lipsiae 1905; K. Tymieniecki, *Pisma (Komedie z P. Terencjusza tłumaczone)*, t. 1–2, Warszawa 1817; P. Terencjusz, *Komedie (Niewiasta z Andros i Eunuch)*, przeł. J. Wolfram, Warszawa 1885; P. Terencjusz Afrykańczyk, *Komedie: Eunuch, Bracia, Teściowa*, przeł. M. Brożek, Wrocław–Warszawa 1971.

*timorumenos* (*Sam siebie karzący*), *Eunuchus* (*Eunuch*), *Phormio* (*Formion*), *Adelphoe* (*Bracia*). Sztuki te oparte są na greckiej komedii nowej<sup>24</sup>. Zaliczane są do *fabula palliata*<sup>25</sup> i noszą greckie tytuły. W czterech z nich komediopisarz wzorował się na Menandrze<sup>26</sup>, a w pozostałych dwóch na Apollodorze z Karystos<sup>27</sup>. Bez wątplenia jednak Terencjusz nie ograniczył się jedynie do przetłumaczenia tych sztuk z greckiego oryginału na łacinę. „Afer” dowolnie zmieniał strukturę scen zaczerpniętych z greckich tekstów, włączał nowe oraz stosował kontaminację<sup>28</sup>.

Prowadząc badania nad twórczością Terencjusza, możemy ustalić wiele szczegółów na temat każdej zachowanej jego sztuki. Pod tym względem ciekawy materiał badawczy stanowią zachowane w rękopisach sztuk Terencjusza didaskalia<sup>29</sup>. Zapisy te tworzą coś w rodzaju metryki scenicznej każdej sztuki<sup>30</sup>. W oparciu o didaskalia możemy ustalić m.in. porządek chronologiczny wystawienia ich na scenie<sup>31</sup>. Dzięki tym danym za najstarszy, zachowany, utwór sceniczny Terencjusza uważa się, wystawioną w 166 p.n.e, komedię *Andria*. Rok później wystawiono *Hecyrę* (po raz pierwszy), w 163 – *Heautontimorumenos*, a w 161 – *Eunucha*. Owe cztery sztuki zostały pokazane widzom podczas *ludi Megalenses*<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Komedie nowa – odmiana greckiej komedii, powstała w IV–III w. p.n.e. Charakteryzował ją pogłębiony obyczajowy realizm. Uważa się, że grecka komedia nowa oraz rzymska *fabula palliata* dały początek komedii psychologiczno-obyczajowej, łączącej komizm sytuacji (komedia sytuacyjna) z komizmem charakterów (komedia charakterów). Zauważa się stopniową rezygnację w karnawałowych elementach typu sprośny żart, a także bezkompromisowej satyry. Szerzej na temat zob. K. Bartol, J. Danielewicz, *Komedie grecka od Epicharma do Menandra*, Poznań 2011, s. 38–41.

<sup>25</sup> *Fabula palliata* – rzymska komedia oparta na greckich wzorach (tłumaczenia, parafrazy greckiej komedii nowej, kontaminacja sztuk greckich) i grana w greckich kostiumach (*pallium* – grecki rodzaj płaszcza). Zob. M. Cytowska, H. Szelest, L. Rychlewska, *Literatura rzymska*, s. 40.

<sup>26</sup> Menander – grecki komediopisarz z Aten, żył w 342–293/292 p.n.e.

<sup>27</sup> Apollodoros z Karystos, grecki komediopisarz, żył w III w. p.n.e.

<sup>28</sup> Kontaminacja nie była rzadkością w rzymskiej literaturze. Stosował ją Newiusz (rzymski poeta, zmarł ok. 201 p.n.e), Enniusz (rzymski poeta, żył w 239–169 p.n.e) i Plaut (rzymski komediopisarz, żył w latach ok. 250–184 p.n.e). Choć Rzymianie przejęli pomysł na teatr od Greków, to nie należy zapominać o tym, że zaadaptowali go na swoje potrzeby. Wiadomo, że czerpali z ustnych tradycji rodzimych oraz sięgali do kultury popularnej. Zob. M. Kocur, *Wstęp*, s. 19. Ponadto Cynceron w tym kontekście napisał o rzymskich autorach (Enniusz, Pakuwiusz, Akejsz i inni) „[...] byli naśladowcami w prawdzie nie słów, ale myśli poetów greckich [...]”. M.T. Cynceron, *Księgi Akademickie* 1, 3, 10, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 18.

<sup>29</sup> D. Klose, *Didaskalien und Prologe des Terenz*, Bamberg 1966.

<sup>30</sup> W każdej komedii w didaskaliach zamieszczano zazwyczaj informacje na temat imienia autora i tytułu łacińskiego, podawano imię autora i tytuł oryginału greckiego, na podstawie którego oparto sztukę łacińską. Ponadto podawano również imię głównego aktora oraz imię osoby wykonującej muzykę do spektaklu. M. Brożek, *Wstęp*, s. XXXIII–XXXIV.

<sup>31</sup> Porządek chronologiczny za: M. Brożek, *Terencjusz i jego komedie*, s. 92.

<sup>32</sup> *Ludi Megalenses*, tj. Wielkie Święta, w Rzymie obchodzono ku czci Rei-Kybele, czyli Wielkiej Macierzy Bogów (*Magna Mater*) od 4 do 10 kwietnia. Uroczystości uświetniano m.in., organizując igrzyska w cyrku (*ludi circenses*), a od 194 p.n.e. również przedstawienia w teatrze (*ludi scaenici*). Zob. T. Zieliński, *Religia Cesarstwa Rzymskiego*, Toruń 2000, s. 201–252; D. Musiał, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 146–164.

We wrześniu 161 r., podczas *ludi Romani*<sup>33</sup>, na scenie zaprezentowano także sztukę *Phormio*. Z kolei w 160 r. aż trzy razy na scenie oklaskiwano sztuki Terencjusza. Podczas obchodów *ludi funebres*<sup>34</sup>, urządzonych na cześć Emiliusza Paullusa wystawiono komedie *Adelphoe* i ponownie *Hecyrę* (po raz drugi)<sup>35</sup>, która również w tym samym roku doczekała się, podczas *ludi Romani*, wystawienia po raz trzeci<sup>36</sup>. To dowodzi, że komedie były przedstawiane publiczności zarówno podczas ekstatycznych ceremonii na cześć bogini Kybele oraz bogów kapitolinckich, jak również podczas uroczystości pogrzebowych. Informacje te pozwalają wyciągnąć wniosek, że nie wiemy, jakie były kryteria doboru sztuk do programu konkretnych świąt<sup>37</sup>.

W komediach Terencjusza zwraca uwagę prosta forma fabuły. Wymienione dzieła tego komediopisarza są realistycznym obrazem życia domowego zamożnego ateńskiego mieszczaństwa, którego źródłem utrzymania jest głównie handel oraz dochody pochodzące z posiadłości ziemskich<sup>38</sup>. Najbliższe otoczenie tej warstwy społecznej tworzyły wówczas hetery, stręczyciele, lichwiarze, żołnierze, pochlebcy, pasożyty i niewolnicy.

Bez wątplenia w tym społeczeństwie, to ojciec pełnił w ateńskiej rodzinie najważniejszą rolę. To on podejmował wszystkie najważniejsze decyzje dotyczące pozostałych członków rodziny<sup>39</sup>. Na mocy tej władzy, zanim małżeństwo syna lub córki zostało zawarte, ojciec sprawdzał pochodzenie, stan majątkowy, znaczenie, opinię publiczną, jaką cieszył się kandydat lub kandydatka mająca wejść do rodziny (Simon i Chremes: *Andria*; Chremes i Demfion: *Phormio*).

W czasie, kiedy ojcowie dbali o dobro i pomyślność rodziny, młodzieńcy rujnowali ojcowski majątek na wymagające kochanki (Klitifon-Bakchida: *Heautontimorumenos*; Fedria-Taida: *Eunuchus*) lub starali się wyłudzić od nich pie-

<sup>33</sup> *Ludi Romani* – święto poświęcone bogom kapitolinckim: Jowiszowi, Junonie i Minerwie. Rzymianie obchodzili je od 4 do 19 września. O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, s. 253–266; idem, *Kalendarz starożytnych Greków i Rzymian*, Warszawa 1951, s. 32.

<sup>34</sup> *Ludi funebres* – termin „igrzyska pogrzebowe”, w formie żartu, pojawia się u Plauta w komedii *Nawiedzony dom*. Istnienie igrzysk pogrzebowych, w trakcie których wystawiano przedstawienia teatralne, potwierdzają źródła. Zob. M. Kocur, *We władzy teatru*, s. 114–115.

<sup>35</sup> M. Leigh, *Comedy and the Rise of Rome*, Oxford 2004, s. 158.

<sup>36</sup> Bynajmniej nie wyjątkowa popularność sztuki była powodem, że zaplanowano wystawić ją aż trzy razy w ciągu pięciu lat. Dwie pierwsze próby nie powiodły się, ponieważ przerwano grę aktorów na scenie z powodu pokazów linoskoczków i walk bokserskich za pierwszym razem, a pokazów gladiatorów za drugim. Dopiero za trzecim razem udało się aktorom komedię *Hecyra* zagrać do końca. O powodach aż trzykrotnego wystawienia tej komedii dowiadujemy się już z prologu sztuki. *Hecyra*, Prolog III, 33–42, w: P. Terencjusz Afrykańczyk, *Komedie: Eunuch, Bracia, Teściowa*, s. 233.

<sup>37</sup> M. Kocur, *Wstęp*, s. 18.

<sup>38</sup> M. Cytowska, H. Szelest, L. Rychlewska, *Literatura rzymska*, s. 223.

<sup>39</sup> W starożytnym Rzymie taką władzę nad członkami rodziny posiadał *pater familias* (ojciec rodziny). Wobec członków własnej rodziny posiadał prawo życia i śmierci. Szerzej na temat: A. Dębifski, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 2011, s. 163–164, 181–184.

niądze na wykupienie ukochanej kobiety z rąk chciwego stręczyciela, aby ją móc poślubić (Fedria-Pamfila-Dorion: *Phormio*; Eschinus i Ktezyfon-Bakchida-Sannion: *Adelphoe*). Zatem główną tematyką jego sztuk są przede wszystkim perypetie miłosne młodych Ateńczyków zakochanych bez pamięci w heterach, które ostatecznie okazują się wolnymi dziewczętami (Pamfil-Glycerium: *Andria*; Cherea-Pamfila: *Eunuchus*)<sup>40</sup>.

Zakochanemu i zrozpaczonemu, z powodu braku środków na realizację życiowych planów, młodzieńcowi zwykle w jego miłosnych rozterkach pomaga zaufany niewolnik<sup>41</sup> (Dawus-Pamfil: *Andria*; Syrus-Klitifon: *Heautontimorumenos*; Parmenon-Fedria: *Eunuchus*; Geta-Antifon i Fedria: *Phormio*; Syrus-Eschinus i Ktezyfon: *Adelphoe*). Takie zachowanie młodzieńców było podłożem konfliktu międzypokoleniowego między młodzieńcem i starcem (Simon-Pamfil: *Andria*; Laches-Pamfil: *Hecyra*; Menedem-Klinia: *Heautontimorumenos*; Fedria-Chremes i Antifon-Demifon: *Phormio*; Demeasz-Ktezyfon i Eschinus: *Adelphoe*), który za wszelką cenę chciał zapobiec finansowej katastrofie rodziny<sup>42</sup> (Chremes i Menedem: *Heautontimorumenos*; Demeasz: *Adelphoe*).

Terencjusz w swoich komediach zwraca uwagę także na istniejące wówczas problemy społeczne. Na przykład na relacje młodych ze starymi<sup>43</sup> (*Hecyra*, *Heautontimorumenos*, *Phormio*), rozpad instytucji małżeństwa wobec rosnącego wpływ heter<sup>44</sup> (*Hecyra*, *Heautontimorumenos*, *Eunuchus*) oraz wychowanie młodzieży<sup>45</sup> (*Hecyra*, *Heautontimorumenos*, *Eunuchus*, *Adelphoe*).

Przeprowadzone badania w zakresie fabuły pozwalają stwierdzić, że we wszystkich sześciu komediach autorstwa Terencjusza *vis comica*, tj. siła komiczna, w odniesieniu do postaci, oparta jest m.in. na trio *senex-servus-adolescens*<sup>46</sup>. Właśnie te trzy postacie budują coś w rodzaju osi, na której oparta jest cała fabuła dzieła.

<sup>40</sup> „Wiesz, że w Pamfili rozpoznano obywatelkę?!” (Cherea do Parmenona) – *Eunuch* V, 1036, w: P. Terencjusz Afrykańczyk, *Komedie: Eunuch, Bracia, Teściowa*, s. 111.

<sup>41</sup> „Parmenonie! Nieraz mi, wiesz, obiecałeś: Znajdź, Chereo, tylko jakiś Obiekt miłości: wnet poznasz, postaram się, mą przydatność” (Cherea do Parmenona). *Ibidem*, II, 307–309, s. 28; „Tę mi teraz zdobądź siłą, sprytem, prośbą – Wszystko jedno, bylebym ją dostał w ręce!” (Cherea do Parmenona). *Ibidem*, II, 319–320, s. 29.

<sup>42</sup> „[...] Wspólnym błędem wszystkich jest, żeśmy na starość zbyt troskliwi o mienie”. *Bracia* V, 953–954, w: P. Terencjusz Afrykańczyk, *Komedie: Eunuch, Bracia, Teściowa*, s. 221.

<sup>43</sup> „On, który niczego Nie wstydzi się, nie boi nikogo i prawo Żadne go nie kępuje!” (Demeasz do Mijcjo) – *ibidem*, I, 84–86, s. 128; „Zrozumiała rzecz. Bo każda z was chce, owszem, syna żenić, I robi się, co wam samym odpowiada, a gdy żonę Za waszą sprawą już pojmą, za waszą sprawą jej nie chcą” (Laches do Sostraty) – *Hecyra* II, 240–242, s. 247.

<sup>44</sup> „Powtarzałaś, że nie zniesiesz, by twa córka żoną była Chłopca, co kocha heterę, noce spędzą poza domem”. *Ibidem*, IV, 538–539, s. 274.

<sup>45</sup> „[...] Dawnom ja, przed tobą, wiedział, że ma heterę, Myrrino. Alem tego nigdy za grzech nie miał u młodych: to wszystkim Wrodzone” (Fidyp do Myrriny). *Ibidem*, IV, 541–543, s. 274.

<sup>46</sup> E. Sánchez Cristóbal, *Función dramática del servus en Terencio*, Faventia XI, 2, 1989, s. 29.

Bez wątpienia jednak, co bez trudu daje się zauważyć po ich lekturze, element komiczny w tym aspekcie jest w komediach Terencjusza dość zredukowany. Autor zrezygnował z przerysowanych bufonńskich postaci, które, aby wzmocnić siłę komiczną, mogłyby współzawodniczyć z niewolnikami w obscenicznych sytuacjach lub grubiańskich żartach. Zamiast sięgać po rubaszne żarty, Terencjusz zdecydował się efekt komiczny swoich dzieł budować na relacjach łączących bohaterów komedii. Typowa więc dla jego dzieł staje się sytuacja, kiedy niewolnik musi znaleźć się w konfrontacji ze swoimi właścicielami, czyli starcem lub młodzieńcem. Wątki komiczne oparte na takim typie relacji, zgodnie z założeniami autora, pozwoliły zachować wszystkim postaciom godność oraz uniknąć niechcianej przez Terencjusza nuty lekceważenia<sup>47</sup>. Potwierdza to subtelność i kultura, z jaką Afer przedstawił wszystkie postacie w swoich sztukach. Terencjusz nie drwi ze starca i nie wystawia go na pośmiewisko (Simon: *Andria*; Chremes: *Heautontimorumenos*), zaś młodzieńca nie ukazuje tylko i wyłącznie z typowymi dla młodzieńczego wieku wadami, ale podkreśla i jego zalety (Pamfil: *Andria*; Pamfil: *Hecyra*)<sup>48</sup>. Cechą znamioną dla twórczości Terencjusza jest również postać niewolnika, który, pomimo że wzmocnia siłę komiczną w dziełach w sposób znaczący, zachowuje umiar w swojej zuchwałości i chytryści<sup>49</sup>. Wnikliwsza analiza zastosowanego zabiegu w dziele, wskazuje, że postacią kluczową budującą siłę komiczną u Terencjusza jest właśnie niewolnik<sup>50</sup>. Postać ta ogrywa istotną rolę, gdyż oprócz rozśmieszania widza (Parmenon: *Hecyra*), niewolnik także intryguje (Syrus: *Heautontimorumenos*), opowiada (Geta: *Phormio*), a nawet moralizuje (Parmenon: *Eunuchus*). Z pewnością jednak podstawową funkcją dramatyczną niewolnika, mającego bezpośredni wpływ na natężenie *vis comica* w dziełach tego rzymskiego komediopisarza, jest funkcja komiczna tej postaci. Częsty śmiech widzów wywołuje również postać niewolnika intryganta. Dla pełnego zrozumienia badanego zagadnienia nie można wykluczyć zdaje się żadnej z tych czterech typów postaci, w jakie wcielał się niewolnik.

Co ciekawe, na przekór tradycji scenicznej, Terencjusz zdecydował się również innowacyjnie wprowadzić do swoich komedii typ postaci raczej dotąd niespotykanych w tym gatunku literackim, takich jak: *socrus bona* – dobra teściowa<sup>51</sup> (Sostrata:

<sup>47</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>48</sup> M. Cytowska, H. Szelest, L. Rychlewska, *Literatura rzymska*, s. 281.

<sup>49</sup> Na przykład niewolnik Dawus, który nie chce być oskarżony o krzywoprzysięstwo, nie wyróżnia się cechami przynależnymi bezczelnemu niewolnikowi. *Andria* IV, 625–819.

<sup>50</sup> P.P. Spranger, *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz*, Stuttgart 1986.

<sup>51</sup> „Ja stąd na wieś wraz z twym ojcem decyduję się usunąć. Niech nie wadzi wam obecność moja, zniknie wszelka trudność Wstrzymująca Filumenę od powrotu [...]”. *Hecyra* IV, 586–588, s. 277.

*Hecyra*), *bona meretrix* – szlachetna hetera<sup>52</sup> (Taida: *Eunuchus*; Bakchida: *Hecyra*) lub wierny niewolnik utrzymujący dom swej pani<sup>53</sup> (Geta: *Adelphoe*).

Co charakterystyczne, komediopisarz nie wprowadził na scenę postaci wolnych kobiet, ponieważ matki i córki w ateńskich rodzinach nie brały udziału w życiu publicznym. Na zewnątrz zazwyczaj były reprezentowane przez ojca, brata lub innego krewnego z rodu. Zazwyczaj o kobietach mówią inne postacie, ale na scenie daje się czasami słyszeć ich głosy dobiegające ze środka domu (Pamfila (postać niema): *Eunuchus*; Bakchida (postać niema): *Adelphoe*)<sup>54</sup>.

Zatem należy przyjąć, że autor ograniczył element humoru i komizmu, a w zamian pogłębił charakterystykę bohaterów swoich komedii, których charaktery kształtują się wraz z przebiegiem akcji na scenie. Widz więc ma szansę na samodzielną ocenę każdej obserwowanej przez siebie na scenie postaci, gdyż autor nie narzuca mu z góry ustalonego sądu czy stereotypu na temat bohatera lub sceny<sup>55</sup>. Każda zatem jego postać, na wzór normalnego człowieka, łączy w sobie zalety i wady jednocześnie. Nikt przecież, jak w codziennym życiu, nie jest tylko zły lub tylko dobry. Co prawda komediopisarz nie pozbawił swoich postaci pewnych śmieszności, jednak zastosowanie tych wszystkich zabiegów, zmierzało przede wszystkim do podniesienia poziomu moralnego wystawianych sztuk.

O chęci stworzenia przez Terencjusza wyrafinowanej komedii świadczy również język<sup>56</sup>, jakim napisał swoje dzieła. W komedii antycznej, np. u Plauta, *vis comica* jest wzmacniana chociażby przez wulgarny język. Terencjusz natomiast zdecydowanie unika wulgarnego języka, przepelnionego seksualnymi konotacjami lub grubiańskimi wyrażeniami. Takim językiem nie mówi żadna jego postać<sup>57</sup>. Bohaterowie jego komedii mówią wytwornym tonem konwersacji rzymskich warstw wykształconych<sup>58</sup>. Nie oznacza to jednak, że Terencjusz w ogóle nie stosuje innych

<sup>52</sup> „I cieszę się, że mi tyle dała powodów radości. Innym nie w smak to heterom; bo nie w naszym interesie, by kochanek nasz w małżeństwie miał przyjemność”. Ibidem, V, 833–835, s. 297.

<sup>53</sup> „Ten Geta [...] Zarabia na nie, cały dom sam utrzymuje” (Hegion do Demeasza). Zob. *Bracia* III, 480–481, s. 169.

<sup>54</sup> „Litości, ludzie! Bo już nie wytrzymam z bólu! Ty Junono-Lucyno, pomóż! Ratuj, błagam!” (Pamfila krzyczy wewnątrz domu). Ibidem III, 486–487, s. 170.

<sup>55</sup> W komediach Terencjusza zdarza się, że postacie pod wpływem toczących się wydarzeń, zmieniają się na scenie, np. surowy i gburowaty Demeasz (*Adelphoe*) zmienia całkowicie swoją postawę życiową i metodę wychowawczą, na bardziej łagodną, zaś do tej pory ufny starzec Simon (*Andria*) wietrzy wszędzie podstęp. Za kolejny w tej kwestii przykład może posłużyć młodzieniec Pamfil (*Hecyra*), który ostatecznie zakochuje się w poprzednio odrzuconej przez siebie żonie lub początkowo surowy ojciec Menedem, nieco łagodniejszy i popada w pobłażliwość po ucieczce syna Klinii do wojska (*Heautontimorumenos*).

<sup>56</sup> W prologu sztuki *Heautontimorumenos*, w wersie 46, padają słowa *pura oratio* w kontekście dbałości autora o poprawność języka sztuki.

<sup>57</sup> E. Sánchez Cristóbal, *Función dramática del servus en Terencio*, s. 45; J.N. Adams, *The latin sexual vocabulary*, Londres 1982.

<sup>58</sup> Z uwagi na czystość i wytworność języka, komedie Terencjusza już w starożytności zostały wprowadzone do programu szkół. Ponadto autor i jego dzieła stały się przedmiotem badań uczonych i komentatorów już w I w. p.n.e. Zainteresowanie tym komediopisarzem nie słabło również w średniowieczu.

zabiegów słownych, np. inwektyw, które kierują pod swoim adresem osoby występujące w sztuce<sup>59</sup>. Jednak wszystkie wyzwiska, jakimi obrzucają się bohaterowie w jego dziełach są zdecydowanie rzadziej wypowiedane przez postacie komedii i oczywiście mniej wulgarne niż są np. u Plauta. W momencie, kiedy jednak Afer decyduje się je wprowadzić do fabuły dzieła, dba o to, aby nie były one zanadto przesadzone, ubarwione oraz nie stwarzały wrażenia, że autor się nimi bawi<sup>60</sup>. W tekście pojawiają się one jednak nie tylko po to, aby wzmocnić efekt komiczny, ale przede wszystkim w celu wyrażenia bardzo silnych i natężonych emocji<sup>61</sup>.

Zatem Terencjuszowski komizm słowny jest zdecydowanie inny od Plautyńskiego. Celem Afera nie jest wywołanie gromkiego śmiechu, lecz ironicznego uśmieszku. Jednak wielu krytyków zajmujących się twórczością Terencjusza odmawia temu autorowi efektu ironii, ponieważ ich zdaniem pisarz efekt ten zbyt słabo zaznacza w swoich dziełach<sup>62</sup>. Lektura komedii Terencjusza potwierdza, że Afer, choć nie ujawnia publiczności od razu wszystkich wątków sprawy, bez wątpienia jednak te, które wprowadza, wystarczająco szeroko wyjaśniają wszystkie zależności, których głównym zadaniem jest podtrzymanie atmosfery „zawieszenia”, w trakcie trwania, której możliwa jest analiza całej sytuacji pod kątem zapisanej w niej ironii. W jaki sposób komediopisarz osiągnął ten efekt? Przede wszystkim Terencjusz starał się uzyskać go, bazując na pomyłce któregoś z bohaterów i na tym fundamencie budował komizm sytuacyjny. Za przykład może tu posłużyć chociażby nieustanna prowokacja niewolnika, który uporczywie krąży wokół powstałego problemu niemalże od początku jego zaistnienia, kiedy to jeszcze sami główni zainteresowani nie zdają sobie z niego sprawy, aż do jego zakończenia<sup>63</sup>.

Zamiast wulgarnego słownictwa oraz rubasznego i bezpośredniego humoru, jakiego do bawienia widza używał Plaut, Terencjusz stawia na subtelność w sytuacjach komicznych. Na przykład Parmenon, niewolnik w dziele *Eunuchus*, prezentuje Gnatonowi – pochlebcy i Trazonowi – żołnierzowi, przebranego za eunucha Cherea – młodszego brata Fedrii<sup>64</sup>. Niewolnik zapewnia ich, że ów eunuch dorównuje pod względem wychowania i edukacji wolnemu, młodemu

W tej epoce Terencjusz był ulubionym autorem szkolnym, zaś w czasach humanizmu wydawane były liczne życiorysy komediopisarza, wydania i tłumaczenia jego dzieł oraz wyciągi sentencji zaczerpniętych z jego dramatów. Dopiero w XIX w. Terencjusz utracił swoje miejsce w kanonie lektur szkolnych. Szerzej na temat: M. Brożek, *Wstęp*, s. XXXIV–LIV.

<sup>59</sup> „Wychoź z domu, zbrodniarzu! Jeszcze ty się zbiegu, Opierasz? Marsz mi naprzód, zły nabytku” (Fedria do Dorusa). Zob. *Eunuch* IV, 68–69, s. 66.

<sup>60</sup> E. Sánchez Cristóbal, *Función dramática del servus en Terencio*, s. 45.

<sup>61</sup> P.J. Miniconi, *Les termes d'injure dans le théâtre comique*, REL 36 (1958), s. 159–175.

<sup>62</sup> E. Sánchez Cristóbal, *Función dramática del servus en Terencio*, s. 45; G.E. Duckworth, *The Nature of Roman Comedy*, Princeton 1953, s. 305.

<sup>63</sup> E. Sánchez Cristóbal, *Función dramática del servus en Terencio*, s. 45.

<sup>64</sup> *Eunuch* III, 469–474, s. 47.

obywatelowi<sup>65</sup>. Takie i podobne sceny zawarte w tym dziele wcale nie należą do rzadkości. Podobne sytuacje możemy odnaleźć w większości komedii.

Dużą siłą komiczną ma również motyw, będący interesującą wariacją tematu, kiedy to niewolnik, a nie jak zwykle starzec, pada ofiarą oszustwa<sup>66</sup>. W komedii *Eunuchus* takim przykładem oszukanego niewolnika jest Parmenon. Kolejnymi oszukanymi niewolnikami są Parmenon z komedii *Hecyra*<sup>67</sup>, któremu bez przerwy powierzane są misje z bezsensownymi poleceniami oraz Byria i Geta, którzy nieświadomie i zupełnie poważnie powtarzają nieprawdziwe informacje w dziełach *Andria* i *Adelphoe*.

Poddając analizie czynniki budujące siłę komiczną w Terencjuszowskich komediach, należy także wskazać motyw strachu przed zasłużoną karą<sup>68</sup> (Geta: *Phormio*; Parmenon: *Eunuchus*)<sup>69</sup>. Terencjusz używa tego motywu, ale w odróżnieniu od Plauta lub Menandra nie przerysowuje go, ponieważ jego bohaterowie np. nie wypróżniają się pod siebie ze strachu (Dawus: *Andria*)<sup>70</sup>.

Podsumowując, komedia antyczna, aby mogła być za taką uznana, musiała spełnić kilka czynników, które budują tradycyjną definicję komedii<sup>71</sup>. Przed wszystkim więc miała przedstawiać życie zwyczajnych ludzi. Już Arystoteles pisał: „Skoro więc poeci przedstawiają naśladowczo ludzi działających, którzy z natury rzeczy są albo dobrzy, albo źli, przedstawiają ich bądź jako lepszych, bądź jako gorszych, bądź jako takich jakimi są w rzeczywistości”<sup>72</sup>. Ponadto autor, budując wątki, musiał unikać motywów, w których jej bohaterowie mogliby popaść w niebezpieczne sytuacje. Kolejnym założeniem antycznej komedii miałyby być zapewnienie publiczności kształcenia oraz, jak przystało na dzieło tego gatunku, szczęśliwe zakończenie. Tak więc celem komedii antycznej nie było jedynie wprowadzenie zabawnych czy prześmiewczych elementów.

Zdawać by się mogło, że suma wyżej wymienionych czynników budujących siłę komiczną powinna zdecydować o powodzeniu komedii. Jednak pomimo licznych zabiegów autorów, mających na celu osiągnięcie sukcesu przez sztukę, czynnikiem decydującym o powodzeniu przedstawienia była jednak reakcja publiczności. Zdarzało się, że niekiedy publiczność rzymska nad widowisko teatral-

<sup>65</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>66</sup> E. Sánchez Cristóbal, *Función dramática del servus en Terencio*, s. 45.

<sup>67</sup> „No, ten pan mój, na Polluksa, usługi me mało ceni, Jeśli po nic mnie tam posłał, gdzież dzień cały próżno stracił”. *Hecyra* V, 879–800, s. 295.

<sup>68</sup> „Zginałem! Strach – język drętwieje [...]” (Parmenon, widząc Demeasza). Zob. *Eunuch* V, 977, s. 104.

<sup>69</sup> E. Schild, *Die dramaturgische Rolle de Sklaven bei Plautus und Terenz*, Basel 1917, s. 85–86; P.P. Spranger, *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz*, AAWM 8 (1960), s. 84–87.

<sup>70</sup> E. Sánchez Cristóbal, *Función dramática del servus en Terencio*, s. 46.

<sup>71</sup> A. Barbieri, *La vis comica in Terenzio*, Arona 1950, s. 9; G.E. Duckworth, *The Nature of Roman Comedy*, s. 300.

<sup>72</sup> Arystoteles, *Poetyka* II, 1448a, przeł. H. Podbielski, Wrocław 1983, s. 7.

ne, o czym wspomniano powyżej, przedkładała igrzyska w cyrku albo pokazy zręczności i opuszczała teatr przed zakończeniem sztuki. W związku z tym, aby zyskać przychylność widzów w prologu, zamieszczano prośbę do publiczności, aby przedstawienie przyjęła z życzliwością.

### VIS COMICA IN THE COMEDIES OF PUBLIUS TERENTIUS AFER (SUMMARY)

During *ludi gladiator* fights, the Romans enjoyed chariot races, wild hunts, staged sea battles and circus and theatre performances. Terence's comedies were also put on the stage during these games. Six of his plays, which the Roman people applauded as spectators in the years 166–160 BC, have been preserved to date. They are: *Andria* (*The Andrian Girl*), *Hecyra* (*The Mother-in-Law*), *Heauton timoroumenos* (*The Self-Tormentor*), *Eunuchus* (*The Eunuch*), *Phormio*, *Adelphoe* (*The Brothers*). According to the assumptions of the text, all these plays have been analyzed with regard to the comic force (*vis comica*) they contain. The plot, characters and language of his plays have become an area of research in this context. The reason for choosing Terence and his comedies for the present research is the fact that he is an author who has been read, commented upon, analyzed, published, copied and staged – not only throughout antiquity, but also from the Middle Ages to modern times. His plays were read and staged in both the times of pagan and Christian traditions. The *vis comica* they contain has undoubtedly contributed to the great popularity of Terence and interest in his works throughout centuries. The conducted research has also confirmed that this writer also influenced the process of development of comedy as a literary genre in later centuries.

### VIS COMICA IN DEN KOMÖDIEN VON PUBLIUS TERENTIUS AFER (ZUSAMMENFASSUNG)

Während der Ludien haben die Römer gerne die Kämpfe der Gladiatoren, Wettkämpfe der Streitwagen, Jagd auf Tiere, dargestellte Meereskämpfe sowie Zirkus- und Theaterdarbietungen angeschaut. Während dieser Spiele wurden auch Komödien von Terentius aufgeführt. Bis zu unseren Zeiten sind sechs seiner Theaterstücke erhalten, denen das römische Volk in den Jahren 166–160 mit Beifall beigewohnt hat: *Andria* (*Das Mädchen aus Andros*), *Hecyra* (*Schwiegermutter*), *Heautontimoroumenos* (*Der Selbstpeiniger*), *Eunuchus* (*Der Eunuch*), *Phormio* (*Der Prozessierer*), *Adelphoe* (*Brüder*). Alle diese Theaterstücke wurden gemäß der Textabsicht im Kontext der in ihnen enthaltenen komischen Kraft (*vis comica*) analysiert. Das Untersuchungsfeld bildet in diesem Kontext die Fabel, die Gestalten sowie die Sprache der Stücke. Der Grund der Wahl von Terentius und seiner Komödien für die präsentierte Untersuchung war die Tatsache, dass er ein Autor ist, der gelesen, kommentiert, untersucht, herausgegeben, abgeschrieben und aufgeführt wurde, nicht nur während des ganzen Altertums, sondern auch im Mittelalter bis hin zur Neuzeit und Moderne. Seine Stücke wurden sowohl in der Zeit der Paganen als auch der christlichen Tradition gelesen und aufgeführt. Zweifellos war für die so große Popularität von Terentius und das Interesse für sein Werk über die Jahrhunderte hinweg die darin erhaltene *vis comica* ausschlaggebend. Die durchgeführten Untersuchungen haben die Tatsache bestätigt, dass dieser Komödienschriststeller die Entwicklung der Komödie als eine literarische Gattung in späteren Jahrhunderten beeinflusst hat.

Ks. MAREK JODKOWSKI

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## DNI ŚWIĄTECZNE DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W XIX WIEKU

**Słowa kluczowe:** „dzień ślubowany”, świętowanie, pielgrzymki warmińskie (łosiery), Prusy Wschodnie, Niemcy w XIX wieku, diecezja warmińska.

**Key words:** „vowed day”, celebration, Warmian pilgrimages, East Prussia, Germany in the 19<sup>th</sup> century, The Diocese of Warmia.

**Schlüsselworte:** „der gelobte Tag”, Feiern, ermländer Wallfahrten, Ostpreußen, Deutschland im 19 Jh., Diözese Ermland.

Katolickie diecezje w Królestwie Prus na początku XIX w. wymagały przeprowadzenia nowego podziału terytorialnego, który korespondowałby z granicami państwa i wychodziłby naprzeciw oczekiwaniom katolików pozbawionych do tego czasu właściwej opieki duszpasterskiej. Regulację tę zainicjował papież Pius VII, ogłaszając w 1821 r. bullę rozpoczynającą się od słów *De salute animarum*. Pastoralnej opiece rządców diecezji poddano wówczas katolików, którzy mieszkali na obszarach diaspory o dominującej konfesji ewangelickiej. Bulla jednak nie rozwiązywała wszystkich problemów. Korektę granic poszczególnych diecezji przeprowadzano kilkakrotnie w XIX w.<sup>1</sup> Należy także zaznaczyć, że w granicach państwa pruskiego znalazły się ponadto tereny o ukształtowanej, wielowiekowej tradycji katolickiej, która stanowiła ważny element życia społecznego. Jednym z jej aspektów były tzw. święta nakazane, w których wierni mieli obowiązek uczestniczenia we Mszy św. oraz powstrzymywania się od prac określanych wówczas jako służebne.

Rokowania, mające na celu uznanie uroczystości katolickich jako ustawowych dni świątecznych obowiązujących w całym Królestwie Prus, stały się jed-

Adres/Address/Anschrift: ks. dr Marek Jodkowski, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: ksma-rekj@wp.pl.

<sup>1</sup> Por. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 15–19; R. Traba, *Kościół rzymskokatolicki*, w: S. Salmonowicz (red.), *Historia Pomorza*, t. 4, (1850–1918), cz. 2, *Polityka i kultura*, Toruń 2002, s. 473–474.

nym z głównych problemów w relacji państwo – Kościół po ogłoszeniu wspomnianej bulli papieskiej, mimo że wstępna ankieta dotycząca obchodzonych świąt została wysłana do lokalnych diecezji już w sierpniu 1819 r.<sup>2</sup> Niestety, władze państwowe traktowały postulaty zgłaszane przez katolików z dużą rezerwą. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Janusza Jasińskiego, który stwierdził, że państwo w tamtym czasie zamiast być arbitrem, stało się z reguły stroną w sporach, a nierzadko ich inspiratorem<sup>3</sup>. Ponadto różnice dzielące poszczególne diecezje, dekanaty, a nawet parafie odnoszące się zarówno do doboru uroczystości, jak i sposobu ich świętowania przekreślały możliwość jednogłównego dążenia do wprowadzenia ogólnopruskiego porządku ustawowych dni świątecznych. Należy nadmienić, że w Münster i Paderborn dni świątecznych, wolnych od pracy było 19, zaś w jednej z części diecezji trewirskiej tylko cztery<sup>4</sup>. Na dodatek przemiany gospodarcze oraz decyzje związane z przeniesieniami pracowników administracji państwowej skutkowały zróżnicowaniem lokalnych społeczności w aspekcie konfesyjnym. Partycypacja w obchodach uroczystości kościelnych, których wyznawcy innej konfesji nie uznawali za dni świąteczne, co niejednokrotnie odzwierciedlało się w lokalnym prawodawstwie, mogła prowadzić do niezrozumienia i konfliktów. Sytuację tę starały się wykorzystać władze państwowe, które z jednej strony dostrzegały dysproporcje dotyczące liczby dni świątecznych obchodzonych przez katolików, z drugiej natomiast były dalekie od analizy przyczyn takiego stanu rzeczy. Zdaniem Fryderyka Wilhelma III dobór uroczystości we wszystkich parafiach Królestwa Prus miał zostać ujednoczony. Ostateczne ich zestawienie zostałyby przedłożone papieżowi do aprobaty<sup>5</sup>.

Projekt takich świąt, które jako dni wolne od pracy miały obowiązywać na terenie całego królestwa, przygotował jesienią 1823 r. przysły biskup Trewiru – Josef von Hommer<sup>6</sup>. Warto wspomnieć, że był on od 1817 r. wikariuszem generalnym części diecezji trewirskiej, która leżała po prawej stronie Renu<sup>7</sup>. Został następnie subdelegowany przez biskupa warmińskiego Józefa Hohenzollerna do wprowadzenia postanowień zawartych w bulli *De salute animarum* odnoszących się do diecezji trewirskiej. Można powiedzieć, że miał doświadczenie, które umożliwiało mu rozeznanie sytuacji związanej z traktowaniem przez władze

<sup>2</sup> Zob. GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, IV. Sekt. 1. Abt. XIV. Nr. 4. Bd. 1, k. 3.

<sup>3</sup> J. Jasiński, *Kościół katolicki i ewangelicki oraz związki wyznaniowe*, w: G. Labuda (red.), *Historia Pomorza*, t. 3, (1815–1850), cz. 2, *Zagadnienia polityczne, narodowościowe i wyznaniowe*, Poznań 1996, s. 71.

<sup>4</sup> GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, IV. Sekt. 1. Abt. XIV. Nr. 4. Bd. 1, k. 4v.

<sup>5</sup> Ibidem, k. 21.

<sup>6</sup> Ibidem, k. 3v.

<sup>7</sup> F.W. Bautz, *Hommer Josef*, w: idem (oprac. i wyd.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 2, Herzberg 1990, k. 1019; M. Persch, *Josef von Hommer (1824–1836)*, w: M. Persch, Bernhard Schneider (wyd.), *Geschichte des Bistums Trier*, Bd. 4: *Auf dem Weg in die Moderne 1802–1880*, Trier 2000, s. 68.

państwowe obchodów uroczystości kościelnych na obszarach diaspory katolickiej<sup>8</sup>. Zestawienie dni świątecznych opracowanych przez wspomnianego biskupa-nominata zostało rozesłane za pośrednictwem Ministerstwa Wyznań, Oświaty i Medycyny do rządów diecezji, którzy mieli zaopiniować wspomniany koncept<sup>9</sup>. Znalazły się w nim następujące uroczystości: Nowy Rok, Poniedziałek Wielkanocny, Wniebowstąpienie Pańskie, poniedziałek w ramach uroczystości Zesłania Ducha Świętego, Boże Ciało, święto Apostołów Piotra i Pawła, Wniebowzięcie Matki Bożej, Wszystkich Świętych, Narodzenie Pańskie i święto św. Szczepana<sup>10</sup>. Było ich zatem dziesięć. Biorąc pod uwagę obszary diaspory nadreńskiej – liczba oficjalnie celebrowanych świąt miała wzrosnąć, jednak biskupom innych diecezji wydawała się zaskakująco mała. Warto przytoczyć kilka opinii ówczesnych rządów lokalnych Kościołów, które obecnie znajdują się w granicach państwa polskiego. Arcybiskup gnieźnieński i poznański Tymoteusz Gorzeński pisał, że wśród uroczystości Pańskich wymienionych przez biskupa trewirskiego z pewnością przez nieuwagę pominięto Objawienie Pańskie. Poza tym wśród świąt obowiązujących powinny znaleźć się uroczystości maryjne, wśród których prymas wymienił: „Poczęcie Maryi, Matki Bożej Gromnicznej, Zwiastowanie, Wniebowzięcie i Narodzenie”. Nie mogło zabraknąć również diecezjalnych uroczystości patronalnych św. Stanisława (8 maja) i św. Wojciecha (23 kwietnia)<sup>11</sup>. Biskup wrocławski Emmanuel Schimonsky skonstatował z kolei, że Josefowi von Hommerowi udało się wiele osiągnąć dzięki przedłożonej propozycji dziesięciu uroczystości kościelnych, które miałyby charakter świąt państwowych. Wierni w powierzonej mu diecezji partycypowali dotychczas w uroczystej celebracji jedynie czterech świąt. Zdaniem pasterza wrocławskiego diecezje w tzw. starych prowincjach pruskich straciłyby bardzo wiele, jeśli omawiany projekt dni świątecznych zostałby zaaprobowany przez władze w Berlinie. Biskup postulował zwiększenie liczby świąt, opierając swój wywód na rozumowych argumentach, posiłkując się przy tym tradycją teologii biblijnej. Wyjaśniał, że celebracja święta Poczęcia Maryi przypadająca na porę zimową, dzięki czemu nie zostałyby przerwane prace na polu. Święta Objawienia Pańskiego, Oczyszczenia Maryi, Zwiastowania Maryi zawierały wiele odniesień do Pisma św., natomiast Wielki Piątek był obchodzony również przez inne denominacje chrześcijańskie. O uroczystym charakterze Dnia Pokuty współdecydowały z kolei wcześniej władze państwowe. Kolejne święta wymienione przez biskupa, a mianowicie Wniebowzięcie Maryi, Narodzenie Maryi czy święta patronalne mogły być z politycznych względów

<sup>8</sup> GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, IV Sect. 1. Abt. XIV. Nr. 4. Bd. 1, k. 3. Por. M. Persch, *Josef von Hommer (1824–1836)*, s. 69–70.

<sup>9</sup> GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, IV Sect. 1. Abt. XIV. Nr. 4. Bd. 1, k. 21.

<sup>10</sup> Ibidem, k. 5.

<sup>11</sup> Ibidem, k. 29.

(przez co rozumiano również aspekty ekonomiczne) przeniesione na przypadającą po nich niedzielę<sup>12</sup>. Z Pelplina nadeszła odpowiedź sugerująca utrzymanie obchodów związanych ze wspomnieniami świętych, które miały dotychczas szczególną rangę, a mianowicie: „świętych Apostołów Piotra i Pawła, Wszystkich Świętych, św. Szczepana i Poczęcia Maryi”. Obowiązek uroczystej celebracji wskazanych uroczystości potwierdził już 29 kwietnia 1788 r. papież Pius VI. Zdaniem rządcy diecezji chełmińskiej należało uszanować także świąteczny charakter Uroczystości Pańskich: Zwiastowania Maryi, Narodzenia Pańskiego, Obrzezania Pańskiego, Objawienia, Ofiarowania w Świątyni, Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia, jak również Zesłania Ducha Świętego, czy święta Wieczery Pańskiej, które zapewniały chrześcijanom „pociechę i pouczenie”<sup>13</sup>.

Biskup warmiński Józef Hohenzollern, mając na względzie z jednej strony zwiększenie liczby świąt nad Renem, a z drugiej ograniczenie staropruskiego porządku świątecznego, podał 11 września 1824 r. propozycję trzynastu uroczystości, które – uznane przez państwo – zyskałyby charakter świąt ogólnie obowiązujących: „Narodzenie Pańskie, św. Szczepana, Nowy Rok, święto Trzech Króli, Oczyszczenie Maryi, Poniedziałek Wielkanocny, Wniebowstąpienie Chrystusa, poniedziałek w ramach uroczystości Zesłania Ducha Świętego, Boże Ciało, świętych Piotra i Pawła, Wszystkich Świętych i Poczęcie Maryi”. Obchody pozostałych świąt, takich jak Wniebowzięcie Maryi, Narodzenie Maryi, rocznica poświęcenia kościoła, święto patronalne kościoła oraz święto patrona diecezji miały zostać przeniesione na następującą po nich niedzielę. Biskup zaznaczył również, że dotychczas święto patrona diecezji warmińskiej – Andrzeja Apostoła – obchodzono w dzień jego liturgicznego wspomnienia. Podobnie traktowano uroczystość św. Wojciecha – patrona Prus, łącząc te obchody z celebracją Dnia Pokuty<sup>14</sup>.

Kilka lat później, w 1835 r. nadprezydent prowincji pruskiej Theodor von Schön pisał do ministra spraw wyznaniowych, oświaty i medycyny w Berlinie – Karla von Altensteina, że poza świętami uroczyście obchodzonymi przez większość chrześcijan (Narodzenie Pańskie, Wielkanoc, dwa dni Zielonych Świątek, Nowy Rok, Wniebowstąpienie), katolicy w administrowanej przez niego prowincji nie wykonują „prac publicznych” również w święto Trzech Króli, Oczyszczenia Maryi, Zwiastowania Maryi, św. Wojciecha (Dzień Pokuty), Bożego Ciała, świętych Piotra i Pawła, Wszystkich Świętych, Poczęcia Maryi, a w diecezji warmińskiej również w święto św. Andrzeja Apostoła – drugiego patrona diecezji. Dobór powyższych świąt obowiązujących zresztą na obszarze Kościoła chełmińskiego i warmińskiego, zaaprobowany przez króla Fryderyka Wilhelma II, został ogłoszo-

<sup>12</sup> Ibidem, k. 35–36.

<sup>13</sup> Ibidem, k. 51.

<sup>14</sup> Ibidem, k. 34–34v.

ny jako cytowane wcześniej brewe papieskie i podany do publicznej wiadomości już 18 lipca 1788 r.<sup>15</sup>

Kwestie dotyczące innych świąt, uroczyscie obchodzonych w Kościele warmińskim, pojawiły się przypadkowo w korespondencji między władzami diecezji a urzędami administracji państwowej. Wikariusz kapitulny, przyszedł biskup pomocniczy diecezji warmińskiej, Antoni Frenzel<sup>16</sup> zwrócił się 10 lutego 1837 r. z prośbą do władz państwowych o zaaprobowanie uroczystych obchodów święta Przemienienia Pańskiego w Starym Targu, które obchodzono zgodnie z liturgicznym kalendarzem, a więc 6 sierpnia. Nieco wcześniej bowiem dzierżawca miejscowego folwarku wniósł skargę do rejencji kwidzyńskiej, dotyczącą zapewne powstrzymania się katolików od pracy na roli we wspomniane święto. Rejencja kwidzyńska poinformowała 11 września 1834 r. ówczesnego biskupa warmińskiego Józefa Hohenzollerna, że proboszcz ze Starego Targu nie miał prawa ogłaszać uroczystych obchodów Przemienienia Pańskiego, jeśli przypadały one w dzień powszedni. Biskup, mimo protestów ze strony diecezjan, dążył do wyciszenia sprawy<sup>17</sup>. Po jego śmierci na nowo pojawiła się inicjatywa prawnego uregulowania wspomnianej uroczystości w Starym Targu. Ks. Antoni Frenzel w liście do rejencji kwidzyńskiej z 29 grudnia 1836 r. użył w tej sprawie kluczowego argumentu, aby przekonać państwowych decydentów o słuszności roszczeń warmińskich diecezjan. Napisał mianowicie, że uroczyste obchody Przemienienia Pańskiego w Starym Targu należą do miejscowych „dni ślubowanych” (*gelobte Tage*)<sup>18</sup>, a te przecież nie zostały zniesione przez prawo państwowe. Zaznaczył także, że kościelne uroczystości, których nie wymieniono w brewe papieskim z 1788 r. przeniesiono w diecezji warmińskiej na przypadającą po nich niedzielę. W taki sposób obchodzono również święta patronalne parafii. Ks. A. Frenzel podkreślił jednak, że Przemienienie Pańskie w Starym Targu nie było świętem patronalnym parafii. Celebrowano je uroczyscie już przed 1788 r. i w księgach wizytacyjnych figurowało pod nazwą wspomnianego „dnia ślubowanego”<sup>19</sup>.

Wikariusz kapitulny diecezji warmińskiej liczył się z faktem, że użyty powyżej termin nie będzie znany państwowym urzędnikom, dlatego starał się go zdefi-

<sup>15</sup> GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, IV Sekt. 1. Abt. XIV. Nr. 4. Bd. 2, k. 144–144v.

<sup>16</sup> Por. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2000, s. 78.

<sup>17</sup> GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, IV Sekt. 1. Abt. XIV. Nr. 4. Bd. 3, k. 14–14v.

<sup>18</sup> Tłumaczenie niejednoznacznego wyrażenia *gelobte Tage* jako „dni ślubowane” wynika ze znaczenia, jakie nadawano tym dniom w tradycji warmińskiej. Por. także R. Hildebrand, H. Wunderlich (oprac.), *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 5, Nachdruck der Erstausgabe 1897, München 1984, k. 3043–3046. Obraz Przemienienia Pańskiego znajdował się w ołtarzu głównym starotarskiej świątyni już w 1749 r., co mogło być dowodem szczególnej roli tego święta we wspomnianej miejscowości w XVIII w. Zachowały się ponadto informacje o sprzedaży świec w czasie opisywanej uroczystości. Por. J. Wiśniewski, *Parafia Stary Targ na przestrzeni wieków (XIII–XXI)*, *Studia Elbląskie* 7 (2006), s. 13, 18.

<sup>19</sup> GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, IV Sekt. 1. Abt. XIV. Nr. 4. Bd. 3, k. 14v.

niować. Stwierdził on, że „dni ślubowane” stanowiły dla danej wspólnoty kościelnej przypomnienie ważnego wydarzenia, np. uwolnienie z wielkiego nieszczęścia albo ratunek przed zagrażającym niebezpieczeństwem. Wskutek pobożnych ślubów złożonych przez przodków, które ukonstytuowały omawiane święta, kolejne pokolenia postrzegały je jako dni komemoratywne. „Dzień ślubowany” traktowano jako sprawę sumienia danej wspólnoty kościelnej. Wikariusz kapitulny posunął się nawet do stwierdzenia, że próby wprowadzenia zakazu świętowania „dni ślubowanych” mogłyby zakończyć się przemocą (sic!). Aby tego uniknąć, ks. Frenzel sugerował rejencji kwidzyńskiej podjęcie kroków prawnych, które usankcjonowałyby lokalne święto parafian Starego Targu<sup>20</sup>. W tej sprawie rejencja kwidzyńska poprosiła nadprezydenta Theodora von Schöna o podjęcie odpowiedniej decyzji. Nadprezydent nie zaaprobował wspomnianych obchodów w dotychczasowej formie i nakazał władzom diecezjalnym poinstruować proboszcza z Starego Targu – ks. Aloisa Żurawskiego – że dotychczasowe niezgodne z prawem uroczyste obchodzenie święta Przemienienia Pańskiego należy przenieść na niedzielę przypadającą po 6 sierpnia<sup>21</sup>.

Ks. Frenzel starał się jednak ponownie przekonać władze państwowe o zasadności utrzymania w diecezji warmińskiej „dni ślubowanych”. Dowodził, że miejscowe wspólnoty traktują celebrację takich dni jako „moralny obowiązek”. O ile bowiem od ugruntowanych w kościelnej tradycji uroczystych obchodów świątecznych mogły udzielić dyspensy władze kościelne, o tyle przywiązanie do świętowania „dni ślubowanych” pozostawało kwestią sumienia. Z żalem konstatawał, że zabrania się katolikom obchodów takich świąt, które nawiasem mówiąc powstały w „zamierzchłych czasach” w wielu parafiach katolickich na obszarze diecezji pruskich<sup>22</sup>.

Przesłana wymiana korespondencji do Berlina wzbudziła zainteresowanie urzędników Ministerstwa Wyznań, Oświaty i Medycyny. W liście z 23 lutego 1837 r. poproszono wikariusza kapitulnego diecezji warmińskiej o przedłożenie „dni ślubowanych”, które obchodzono w pozostałych parafiach. Ks. Antoni Frenzel poprzedził zestawienie komentarzem, który świadczył o głębokiej religijności charakteryzującej ludność diecezji warmińskiej. Oprócz bowiem wspomnianych świąt (obchodzonych w dni powszednie), z którymi było związane powstrzymanie się od prac służebnych, w większości parafii obchodom szczególnych dla danej społeczności dni nadawano również religijny charakter. Mógł on wiązać się z uroczystą celebracją Mszy św. bądź wyłącznie udziałem wiernych we Mszy św., po której rozpoczynano pracę<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Ibidem, k. 16–16v.

<sup>21</sup> Ibidem, k. 14v, 17.

<sup>22</sup> Ibidem, k. 15–15v.

<sup>23</sup> Ibidem, k. 35–35v.

Z zestawienia załączonego przez ks. Frenzla wynikało, że w dekanacie olsztyńskim „dni ślubowane” obchodzono tylko w Nowym Kawkowie, a przypadały one w całej parafii 20 stycznia, natomiast dodatkowo w pojedynczych miejscowościach opisywanej placówki duszpasterskiej – 15 lutego i 15 sierpnia. W dekanacie braniewskim, w parafii Płoskinia omawiane święta obchodzono w Wielki Czwartek oraz w piątek po oktawie Bożego Ciała. Wybrane miejscowości tej parafii świętowały „dni ślubowane” we wspomnienie św. Jana Chrzciciela (powstrzymując się od prac służebnych), podobnie jak mieszkańcy Chruściela z parafii w Wierznie Wielkim. Dla parafian Tolkowca takim dniem był piątek przed Zielonymi Świątkami. W dekanacie dierzgońskim, w parafii Stary Targ, jak wspomniano powyżej, świętowano w ramach złożonych ślubów Przemienienie Pańskie. W dekanacie dobromiejskim, w parafii orzechowskiej „dniem ślubowanym” ustanowiono święto św. Jakuba Apostoła (25 lipca), a w filialnym kościele w Jesionowie – wspomnienie św. Walentego (14 lutego). W parafii Piotraszewo uroczystości celebrowano pierwszy czwartek w okresie Wielkiego Postu. Z kolei parafia Bieniewo brała udział w uroczystych obchodach „dni ślubowanych” w piątek w oktawie Zielonych Świątek, we wtorek w oktawie Bożego Ciała oraz w święto Nawiedzenia Maryi. Wymienionym celebracjom towarzyszyły organizowane w te dni pielgrzymki. W parafii Wapnik przypadały one (wraz z pielgrzymkami) we wtorek w oktawie Bożego Ciała i w sobotę w czasie oktawy Narodzin Maryi. W Ełdytach Wielkich uczestniczono w uroczystej Mszy św. z okazji złożonych ślubów w pierwszą środę maja (powstrzymując się tego dnia od prac służebnych). W parafii Głotowo mieszkańcy Cerkiewnika w podobny sposób obchodzili dzień 30 lipca. Dla mieszkańców parafii Kwiecewo „dniem ślubowanym” był 13 lipca, natomiast parafianie Wilczkowa celebrowali sobotę w oktawie Bożego Ciała jako dzień wolny od pracy, którego to dnia odbywano także pielgrzymkę<sup>24</sup>.

W dekanacie lidzbarskim, w parafii Rogóż uroczystości celebrowano 8 maja i 26 lipca jako pamiątkę złożenia ślubów. W parafii lidzbarskiej tego rodzaju święta przypadały 21 lipca i 9 sierpnia, natomiast w Krekolach – ósmego dnia po Bożym Ciele, 25 lipca i 29 września. W Wozławkach omawiany dzień miał miejsce 25 lipca, zaś w Kiwitach – 22 lipca i 9 września. Parafia Żegoty świętowała wspomniane uroczystości 2 lipca i 16 sierpnia, zaś Kłębowo – 24 czerwca i 2 lipca. W Ignalinie „dni ślubowane” przypadały 2 lipca i 21 lipca, natomiast w Babiaku – 17 stycznia oraz w Wielki Czwartek. W dekanacie pieniądzeńskim, w parafii Pluty wspomniane uroczystości celebrowano w święto św. Michała (29 września). Parafia Henrykowo obchodziła te dni w święto Nawiedzenia Maryi, a pojedyncze miejscowości parafii dodatkowo we wspomnienie św. Jerze-

<sup>24</sup> Ibidem, k. 36–36v.

go (23 kwietnia) i w piątek po Bożym Ciele. W Osetniku „dni ślubowane” miały miejsce w święto św. Jerzego, w sobotę po Wniebowstąpieniu Chrystusa, w uroczystość Nawiedzenia Maryi i Narodzenia Maryi. Wielki Czwartek oraz święto św. Marka jako „dni ślubowane” celebrowały tylko niektóre miejscowości parafii. W Długoborze świętowano je w piątek po Wniebowstąpieniu Chrystusa, zaś wybrane miejscowości parafii również Nawiedzenie Maryi i Wielki Czwartek. Parafianie piotrowieccy świętowali „dzień ślubowany” we wspomnienie św. Anny<sup>25</sup>.

W dekanacie reszelskim, w parafii Sątopy „dzień ślubowany” (znany jako „Brandtag”) przypadał w oktawie Bożego Ciała. Parafianie Grzędy uroczycie obchodzili w ramach złożonych ślubów wspomnienie św. Marii Magdaleny. W Paluzach celebrowano owe dni we wspomnienie św. Anny, św. Rocha oraz w piątek przed świętem św. Michała, natomiast w Bisztynku – w święto Nawiedzenia Maryi oraz w dwa piątki w ciągu roku<sup>26</sup>.

W dekanacie jeziorańskim, w parafii Jeziorany „dniem ślubowanym” był dzień św. Rocha, zaś w Biesowie – święto Nawiedzenia Maryi oraz św. Jakuba Apostoła (25 lipca). Parafianie Prosit celebrowali omawiane dni we wspomnienie św. Jana Chrzciciela, święto Nawiedzenia Maryi i wspomnienie św. Anny. W parafii Lutry „dniem ślubowanym” było wspomnienie św. Rocha. Ten sam dzień świętowali parafianie Radostowa, natomiast mieszkańcy Studzianki dodatkowo św. Jakuba Apostoła<sup>27</sup>. W dekanacie barczewskim, w parafii Barczewo mieszkańcy miasta oraz wsi Ruszajny obchodzili to święto w piątek po św. Marcynie. Parafianie Barczewka, w zależności od miejscowości omawiany dzień celebrowali albo we wspomnienie św. Jana Nepomucena (16 maja), albo św. Antoniego Padewskiego (13 czerwca), św. Bonawentury (14 lipca), św. Rocha (16 sierpnia), Podwyższenia Krzyża Świętego (19 września) bądź św. Bartłomieja. W Lamkowie obchodzono dwa „dni ślubowane” jako dni wolne od pracy<sup>28</sup>.

Wikariusz kapitulny ks. Antoni Frenzel na stawiane po raz kolejny pytanie dotyczące czasu powstania „dni ślubowanych” odpowiedział ministrowi spraw wyznaniowych, oświaty i medycyny, że niemal wszystkie (oprócz jednego) powstały przed wcieleniem Warmii do Królestwa Prus<sup>29</sup>. Ostatecznie władze pruskie w 1838 r., powołując się na brewe papieskie z 1788 r., nakazały przenieść „dni ślubowane”, jeśli przypadają one w ciągu tygodnia, na następującą po nich niedzielę<sup>30</sup>.

Tradycja opisanych powyżej świąt stanowi inspirację do poszukiwania odpowiedzi dotyczących ich genezy i charakteru. Warto w tym miejscu odnieść się do słów Marii Zientary Malewskiej, którą w *Słowniku Warmii* zacytował Jan Chłosta.

<sup>25</sup> Ibidem, k. 36v–37.

<sup>26</sup> Ibidem, k. 37.

<sup>27</sup> Ibidem, k. 37–37v.

<sup>28</sup> Ibidem, k. 37.

<sup>29</sup> Ibidem, k. 42.

<sup>30</sup> Ibidem, k. 44–45v.

Stwierdziła ona mianowicie, że po wojnach szwedzkich na początku XVIII wieku Warmię ogarnęła dżuma, która pochłonięła w przybliżeniu jedną trzecią jej mieszkańców. Wówczas dotknięta nieszczęściami ludność uciekała się do Boga i świętych patronów oraz czyniła śluby ofiarne głównie ze świec, które zanoszono do sanktuariów<sup>31</sup>. Owe śluby mogły wiązać się z ukonstytuowaniem „dni ślubowanych”. Należy także przyznać rację J. Chłóście, który z tradycji historycznej przywołanej przez M. Zientarę-Malewską wywodzi genezę warmińskich łosier, czyli pielgrzymek do miejsca odpustowego<sup>32</sup>. Refleksja naukowa przeprowadzona przez Janusza Jasińskiego stanowi z kolei potwierdzenie słów cytowanej poetki warmińskiej, że łosiery posiadały różny charakter w zależności od wskazanej parafii. Analizując informacje przekazane w 1816 r. przez proboszczów warmińskich władzom diecezjalnym, wyróżnił on przyczyny, którymi kierowali się mieszkańcy danej miejscowości, biorąc udział w przebłagalnych pielgrzymkach. Należały do nich m.in. intencje o odwrócenie zarazy (Franknowo, Jeziorany, Kwiecewo, Reszel, Rogóż, Wrzesina, Żegoty), ustąpienie pomoru bydła (Orzechowo, Paluzy, Żegoty, Ignalin) oraz innych plag i nieszczęść (Biesowo, Bisztynek, Lutry, Orzechowo, Prosiły, Reszel). Motywem łosier mogła być także prośba o pomoc doczesną oraz zbawienie (Gietrzwałd, Sząbruk)<sup>33</sup>. Nie wolno pominąć również opinii Janusza Hochleitnera, który początki łosier datuje na koniec XVI w.<sup>34</sup> Łączy on ponadto w wielu przypadkach łosiery z kiermasami, czyli uroczystością odpustową<sup>35</sup>. Niewiele jednak „dni ślubowanych”, które opisał ks. Frenzel, miało wymiar pątniczy; z reguły nie były one także uroczystościami odpustowymi. Niestety, wikariusz kapitulny diecezji warmińskiej nie przeprowadził ich wnikliwej charakterystyki. W związku z tym nie można jednoznacznie stwierdzić, że uczestnictwo we Mszy św. oraz powstrzymywanie się od prac służebnych stanowiły główne elementy wypełnienia ślubów, złożonych przez wiernych konkretnej parafii bądź tylko miejscowości. Być może integralnym elementem takiego dnia była jednak łosiara? Czyżby zatem ks. Frenzel zrezygnował z dodatkowych adnotacji dotyczących charakteru pątniczego „dni ślubowanych”, ponieważ zawierałby informacje nieistotne lub oczywiste?

Wprawdzie retorykę przekazu wikariusza kapitulnego charakteryzuje lapidarność, jednak rzuca on nowe światło na problematykę pobożności Warmiaków.

<sup>31</sup> J. Chłosta, *Słownik Warmii*, Olsztyn 2002, s. 167.

<sup>32</sup> Ibidem. Zob. także A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, s. 152.

<sup>33</sup> J. Jasiński, *Pielgrzymki do Świętej Lipki od schyłku XVIII do początku XX wieku*, w: idem (red.), *Między Prusami a Polską. Rozprawy i szkice z dziejów Warmii i Mazur w XVIII–XX wieku*, Olsztyn 2003, s. 181–182.

<sup>34</sup> Zob. J. Hochleitner, *Warmińskie łosiery*, Borussia 18/19 (1999), s. 358.

<sup>35</sup> Zob. Ibidem, s. 362; J. Hochleitner, *Kultura religijna wsi warmińskiej na przełomie XIX/XX wieku na przykładzie twórczości ludowej oraz tradycji lokalnych pielgrzymek*, Studia Elbląskie 7 (2006), s. 47–48.

Zmusza bowiem do szukania powiązań między omawianym „dniem ślubowanym” a innymi warmińskimi zwyczajami, jak np. fundowaniem kapliczek i krzyży przydrożnych. M. Zientara-Malewska stwierdziła, że stawiano je w ramach składanych ślubów<sup>36</sup>. Ten rys pobożności warmińskiej dostrzegł również Janusz Jasiński<sup>37</sup>. Czyżby zatem powszechnie praktykowane w diecezji warmińskiej w XIX i XX w. łosiery<sup>38</sup> i tradycja fundowania kapliczek oraz krzyży przydrożnych stały się głównym nośnikiem tradycji związanej ze zniesionym przez państwo „dniem ślubowanym”?

W 1860 r. władze kościelne zainicjowały starania mające na celu wprowadzenie uroczystych obchodów święta św. Andrzeja Apostoła do parafii, które znalazły się w granicach diecezji warmińskiej po 1821 r. Pomyślną decyzję w tej sprawie wydano już 30 stycznia 1861 r.<sup>39</sup> Niestety, Wschodniopruski Trybunał w Królewcu uzależnił udział katolickich urzędników w obchodach takich świąt, jak wskazane uroczystości patronalne diecezji, od decyzji ich przełożonych. W praktyce uroczystości św. Andrzeja Apostoła odebrano charakter dnia świątecznego, wolnego od pracy. Decyzję trybunału podtrzymał 11 marca 1862 r. minister sprawiedliwości August von Bernuth<sup>40</sup>. Reakcja biskupa warmińskiego Józefa Ambrożego Geritza była natychmiastowa. W liście do ministra spraw wyznaniowych, oświaty i medycyny – Heinricha von Mühlera – wyraził swój żal z powodu zranienia uczuć religijnych katolików, a także nieuszanowania parytetów wyznaniowych. Powołując się na rozporządzenie gabinetowe z 5 lipca 1832 r. dotyczące świąt w prowincji nadreńskiej oraz reskrypt Ministerstwa Sprawiedliwości z 12 kwietnia 1850 r., biskup warmiński przekonywał, że urzędnicy katoliccy w niemal jednowyznaniowych powiatach braniewskim, lidzbarskim, olsztyńskim i reszelskim mieli prawo do uroczystego świętowania takich dni, jak obchody patronalne diecezji<sup>41</sup>. Stanowisko ministra spraw wyznaniowych, oświaty i medycyny, poparte opinią Ministerstwa Sprawiedliwości było jednak nieugięte. Do ustawowych dni świątecznych, jak już stwierdzono w przywołanym wcześniej reskrypcie z 12 kwietnia 1850 r., zaliczano jedynie siedem uroczystości obchodzonych zarówno przez katolików, jak i ewangelików, wśród których nie figurowało święto patrona diecezji<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> M. Zientara-Malewska, *Warmio moja miła*, Warszawa 1959, s. 36; zob. także J. Hochleitner, *Kultura religijna wsi warmińskiej na przełomie XIX/XX wieku*, s. 37.

<sup>37</sup> Por. J. Jasiński, *Maryjne kaplice i kapliczki przydrożne na Warmii w XIX wieku*, w: idem (red.), *Między Prusami a Polską. Rozprawy i szkice z dziejów Warmii i Mazur w XVIII–XX wieku*, s. 205–206.

<sup>38</sup> Por. M. Falk, *Warmińskie łosiery jako przejaw religijności na przykładzie parafii Sętał koło Olsztyna*, SW 10 (1973), s. 87–113; J. Hochleitner, *Warmińskie łosiery*, s. 362–363; W. Piwowarski, *Łosiery do Gietrzwaldu*, SW 14 (1977), s. 153–175.

<sup>39</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, s. 159.

<sup>40</sup> GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium, IV Sekt. 1. Abt. XIV. Nr. 4. Bd. 4 (8.05.1862).

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ibidem, (27.06.1862), (7.07.1862). Dopiero 25.01.1892 r. została wydana decyzja przez rząd Prus Zachodnich o dniu wolnym w święto Andrzeja Apostoła dla uczniów mieszkających na obszarze diecezji warmińskiej. Zob. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, s. 159.

Z pewnością władze państwowe w podobny sposób potraktowały obchody święta św. Wojciecha – głównego patrona diecezji warmińskiej, skoro Kongregacja Obrzędów wydała 15 września 1893 r. na prośbę biskupa Andrzeja Thiela dekret przenoszący wspomnianą uroczystość na czwartą niedzielę po Wielkanocy<sup>43</sup>. Tego samego roku ogłoszono również rozporządzenie opublikowane na łamach „Pastoralblatt für die Diözese Ermland”, w którym wyjaśniano zasady przenoszenia odpustów parafialnych na najbliższą niedzielę<sup>44</sup>.

\* \* \*

Dni świąteczne były dla mieszkańców diecezji warmińskiej okazją do manifestowania własnej pobożności i przywiązania do wartości ugruntowanych w wierze. Obrazowały one nie tylko specyfikę Warmii, ale inicjowały tworzenie bogatej tradycji, inspirowanej rokiem liturgicznym i lokalnymi zwyczajami. Wypełnienie ślubów składanych Bogu, w których partycypowała dana społeczność, poza wspólnotową celebracją, stawało się sprawą sumienia jej członków. Świętowanie tych dni było zatem czymś więcej niż wypełnieniem religijnego obowiązku. Z pewnością gruntowało tożsamość warmińskich katolików w dziewiętnastowiecznym, wielowyznaniowym państwie pruskim.

## FESTIVE DAYS OF THE DIOCESE OF WARMIA IN THE 19<sup>TH</sup> CENTURY (SUMMARY)

After the announcement of the papal bull *De salute animarum* in 1821, apart from the issue of reorganization of the diocese, the state authorities were concerned with the introduction of a general Prussian order of festive days that would be valid in every parish. The task of developing a project of such a list of holidays was assigned to the future Bishop of Trier – Josef von Hommer. He prepared a proposal of ten holidays only. This number was regarded as unsatisfactory by the Catholic bishops of the so-called Old Prussian dioceses. Giving an opinion on the above-mentioned project, the Bishop of Warmia, Joseph Hohenzollern, presented a list of thirteen religious festivals which were to become official state holidays. Regardless of the negotiations in progress, the inhabitants of the Diocese of Warmia in the mid-1930s celebrated Christmas, Easter, two days of Pentecost, New Year, the Ascension Day, the Epiphany, the Purification of the Blessed Virgin Mary, the Annunciation, Saint Adalbert's Day (Day of Penance), Corpus Christi, Saint Peter and Paul Day, All Saints' Day, the Immaculate Conception and Saint Andrew the Apostle Day. The order of these festivals, announced as a papal brief in 1788, was approved by King Frederick

<sup>43</sup> Ibidem, s. 158. Zob. także J. Obląk, *Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej*, SW 3 (1966), s. 38–39. Warto dodać, że w 1914 r. przywrócono dzień 23 kwietnia jako datę obchodów wspomnianego święta patronalnego. Zob. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, s. 159.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 152.

William II. Other holidays celebrated in the Diocese of Warmia were the so-called “vowed days” (gelobte Tage). They were introduced before the incorporation of Warmia to the Kingdom of Prussia. They usually occurred on weekdays, when no work regarded as menial was done. In some places, the church celebrations were accompanied by a pilgrimage. In 1838, the celebration of the “vowed days” was moved to the Sundays immediately following them.

## FEIERTAGE IN DER DIÖZESE ERMLAND IM 19. JAHRHUNDERT (ZUSAMMENFASSUNG)

Nach der Veröffentlichung der päpstlichen Bulle *De salute animarum* im Jahr 1821 versuchte die Staatsregierung eine allpreußische, für jede Pfarrei verpflichtende Festtagsordnung einzuführen. Mit der Aufgabe, eine solche Festtagsordnung auszuarbeiten, wurde der zukünftige Bischof von Trier, Joseph von Hommer, beauftragt. In seinem Vorschlag haben lediglich zehn solche Feste Eingang erhalten. Mit dieser geringen Zahl waren die katholischen Bischöfe der altpreußischen Diözesen nicht zufrieden. In seinem Gutachten zu diesem Vorschlag hat der Bischof von Ermland, Joseph Hohenzollern, eine Reihe von dreizehn Festtagen aufgezählt, die den Rang der staatlichen Festtage erhalten sollten. Unabhängig von voranschreitenden Verhandlungen haben die Einwohner der Diözese Ermland in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhundert Weihnachten, Ostern, zwei Pfingsttage, den Neujahrstag, die Himmelfahrt, sowie die Tage Heilige Drei Könige, Reinigung Mariens, Maria Verkündigung, heiliger Adalbert (Bußtag), Fronleichnam, heilige Petrus und Paulus, Allerheiligen, Maria Empfängnis und heiliger Andreas Apostel feierlich begangen. Die Ordnung dieser Feste, verkündigt 1788 als ein päpstliches Breve, wurde von König Friedrich Wilhelm II. approbiert. Zu Festtagen, die in der Diözese Ermland begangen wurden, gehörten auch sog. „gelobte Tage“. Sie wurden noch vor der Eingliederung von Ermland ins Preußische Reich eingeführt. Sie fielen gewöhnlich auf Werktage, an denen jene Arbeiten nicht gemacht wurden, die man damals als Dienstarbeiten bezeichnet hat. In manchen Ortschaften wurden die kirchlichen Feierlichkeiten durch eine Wallfahrt begleitet. 1838 wurde die Verlegung der gelobten Tage auf den darauffolgenden Sonntag von der Regierung geboten.

STEFAN ILOAIE

Faculty for Orthodox Theology

Babeş-Bolyai University in Cluj-Napoca/Romania

DER ABSTIEG DES GEISTES INS HERZ:  
DAS GEBET DES HERZENS IN DER ÖSTLICHEN  
CHRISTLICHEN TRADITION.  
EINE EINFÜHRUNG

**Słowa kluczowe:** modlitwa Jezusowa, modlitwa serca, modlitwa, duchowość wschodnia, hezychazm.

**Key words:** Jesus prayer, prayer of the heart, prayer, eastern spirituality, Hesychasm.

**Schlüsselworte:** Jesusgebet, Gebet des Herzens, Gebet, östliche Spiritualität, Hesychasmus.

Im christlichen Osten, ausgehend von den Worten „Betet ohne Unterlass“, haben die Mönche schon im 5.–6. Jahrhundert das so genannte „Gebet des Herzens“ oder „das Jesusgebet“ entwickelt<sup>1</sup>. Mit der Zeit erhielt dieses Gebet eine Vielzahl von Varianten, die alle sehr kurz sind. Die heute am besten bekannte Formel übernimmt das Gebet des Zöllners aus dem Evangelium (Lukas 18, 13): *Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir Sünder*. Eine kürzere Variante ist: „Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner“; auf Griechisch: „Kyrie Christe, eleison me“.

---

Adres/Address/Anschrift: Prof. Stefan Iloaie, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeş-Bolyai, 18, Avram Iancu Square, 400124 Cluj-Napoca (Romania), e-mail: stefaniloaie@yahoo.com.

<sup>1</sup> Literaturhinweise: A. Bloom, *Schule des Gebets*, übers. v. W. Herbstrith, München <sup>2</sup>1981; M. Dietz (Hrsg.), *Kleine Philokalie. Betrachtungen der Mönchsväter über das Herzensgebet*, Zürich 1996; F. Jalics, *Kontemplative Exerzitien – Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Würzburg <sup>10</sup>2006; E. Jungclaussen (Hrsg.), *Das Jesusgebet*, Regensburg 2001; E. Jungclaussen (Hrsg.), *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, Freiburg 2000; P. Köster, *Die Übung des Herzensgebets nach der Tradition der Ostkirchen*, St. Ottilien 2007; A. Rosenberg (Hrsg.), *Die Meditation des Herzensgebets. Ein christlicher Weg der Meditation – mit einer Einführung in Methode und Praxis*, übers. v. R. Birchler, München 1983; M. Schneider, *Das Herzensgebet. Eine Einführung zur Theologie und Praxis des Jesusgebets*, Köln <sup>3</sup>2005; D. Tibi, *Auf der Suche nach dem unablässigen Gebet. Eine Hinführung zum Jesusgebet*, in: *Geist und Leben* 81 (2008), S. 202–213; K. Ware, „How Do We Enter the Heart?“, in: J. S. Cutsinger (Hrsg.), *Paths to the Heart, Sufism and the Christian East*, Bloomington, Indiana 2002.

Was auch immer ihre Tätigkeit war: hatten die Mönche ihren Geist fürs Beten frei zu halten. Das Gebet galt als erste und unverzichtbare Arbeit, die ohne Unterlass stattfinden musste. Diese ständige Meditation bedeutete die kontinuierliche Wiederholung eines Verses oder eines kurzen Gebetes, zur Sicherung der Konzentration des Geistes und zur Vermeidung der Zerstreung der Gedanken. Die Asketen betonten die Notwendigkeit sowohl des ständigen Betens, entsprechend der Mahnung des Apostels Paulus: *Betet ohne Unterlass* (1 Thessalonicher 5, 17), als auch des geheimen Betens, aufgrund der biblischen Mahnung: *Du aber, wenn du betest, geh in dein Kämmerlein und schließ deine Türe zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen; und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten* (Matthäus 6, 6). Die Kirchenväter erklären, dass dieses Kämmerlein das Herz ist.

Das Gebet des Herzens basiert auf *einem Grundsatz* (Anrufung des Namens Jesu) sowie auf *einer Methode* (Wiederholung dieses Namens und die Fixierung des Geistes auf das Herz).

*Die Anrufung* des Namens geht von dem menschlichen Bedürfnis aus, sich möglichst oft an Gottes zu erinnern. Der Name bezieht sich auf die Person, der Name *ist* sogar die Person, die er benennt. Die vorsichtige, ruhige und unerlässliche Wiederholung des Göttlichen Namens führt im Menschen zur Wiederbelebung der geistigen Kräfte. Gregor von Nazianz (330–389/390), einer der bedeutendsten Kirchenväter, schreibt: „Wir müssen öfter an Gott denken als wir atmen“<sup>2</sup>, und der Johannes Chrysostomus (347–407) mahnt: „Sei unerlässlich im Namen Jesus Christus, damit dein Herz den Herren aufnehmen kann, und der Herr dein Herz in sich aufnimmt, so dass die beiden Eines werden“<sup>3</sup>. Die Nennung des Namens Gottes macht Gott gegenwärtig, anwesend: „das Aussprechen des Namens Gottes erweitert im Herzen des Menschen die Verkörperung“ Christi<sup>4</sup>.

Die bewusste, kontrollierte und unerlässliche *Wiederholung* des Gebetes ist eigentlich eine Inkantation und „hilft dem Geist sich von widersprüchlichen Gefühlen, dem Ausbruch der Gedanken und Bilder und von allen auditiven oder visuellen psychischen Erscheinungen zu befreien“<sup>5</sup>. Sehr oft unterstützt ein langsames und kontrolliertes *Atmen* das Gebet, entspannt und hilft so mit, den menschlichen Geist im Mittelpunkt seiner Bemühungen zu bewahren. Der schwierigste Teil der Gebetspraxis ist es aber, *den Geist ins Herz absteigen zu lassen*.

<sup>2</sup> „Die fünf theologische Reden“ – Wort 27, *Patrologia Graeca* 36, 16, accurate et recognoscite J.-P. Migne, 1858. Siehe zum Beispiel J. Barbel, *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar (Testimonia. Schriften der althristlichen Zeit, 3), Düsseldorf, Patmos Verlag, 1963, oder *Nicene and Post Nicene Fathers*, Second Series, volume VII: *Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen*, T&T Clark, Edinburgh, S. 286.

<sup>3</sup> „Epistula ad Abbatem 268“, P.G. Nicolopoulos, Αί εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμενοι ἐπιστολαί, Athens: Tsiveriotis, S. 455–478, (*Codex Vaticanus* gr. 658). Es ist fast sicher aber, dass der Text nicht zu Johannes Chrysostomos gehört.

<sup>4</sup> J. Biès, *Athos. Le Montagne transfigurée*, Paris, 1997, S. 206.

<sup>5</sup> *Ibidem*, S. 205.

## Das Herz im Verständnis der östlichen Spiritualität<sup>6</sup>

Das Herz wird einerseits als eine physische Realität verstanden – das Organ in unserer Brust – und andererseits als psychisches und spirituelles Symbol. Im biblischen Sinne versteht man im Osten unter Herz nicht Gefühle und Emotionen. Die biblische Anthropologie gibt dem Herzen eine spirituelle Bedeutung: Das Herz ist die innere Realität der Person, wo die Gedanken des Geschöpfes geboren werden und aufbewahrt werden (Daniel 2, 30), und auch der Ort, wo der wirkliche Dienst an Gott stattfindet (I Könige 12, 23).

Das Herz bezeichnet die Verinnerlichung unserer menschlichen Persönlichkeit in ihrer vollkommenen geistlichen Tiefe. Der Begriff muss aber weit gefasst werden: Das Herz ist das primäre Zentrum der ganzen Person, die Grundlage unseres Wesens, die Wurzel und die Quelle unserer ganzen inneren Wahrheit<sup>7</sup>. Indem wir die Bedeutung des Herzens im geistlichen Leben erfassen, werden wir auch die Beharrlichkeit der östlichen Spiritualität besser verstehen in Bezug auf die Aufforderungen der Beschützung des Herzens, das Hören auf das Herz, die Reinheit des Herzens, das Gebet und die Aufmerksamkeit die dem Herzen gewidmet werden, sowie auch die Anwesenheit Gottes im Herzen des Menschen.

„Achte auf dein Herz“ ist eine im östlichen Christentum durchaus bekannte Aussage. Sie hat zuerst einen negativen Sinn: *alle schlechten Gedanken von aussen zu entfernen*, das Herz zu heilen, das Herz durch Wachsamkeit zu heilen<sup>8</sup>. Danach folgt der nächste Schritt, die *Rückkehr des Herzens nach Hause*. Durch die Entfernung aller Leidenschaften wird der zerstreute oder von Leidenschaften betroffene Geist den Weg zurück an seinen rechtmäßigen Ort finden, zum Herzen. Dies ist genau das, was das Gebet des Herzens erreichen möchte.

## Der Geist im Verständnis der östlichen Spiritualität

Der christliche Osten hat die Bedeutung der Vernunft und deren Rolle im Verständnis der Welt, des Menschen und Gottes niemals bestritten. Es wurde aber immer wieder betont, dass es gefährlich ist zu versuchen, all dies aus-

<sup>6</sup> Die beste und kürzeste Synthese der östlichen Spiritualität, die eine gute Einführung zum Verständnis des Herzensgebet bietet, ist: Jean Guillard, *Kleine Philokalie zum Gebet des Herzens* von, Zürich 1957. Hier finden wir Texte von Wüstenväter, Evagrius Ponticus, Makarius der Große von Ägypten, Diadochus von Photike, Barsanuphius und sein Schüler Johannes, Isaak von Ninive, Johannes von der Leiter (Klimakos), Symeon der Neue Theologe, Gregor der Sinait, Kallistos und Ignatios Xanthopoulos u.a.

<sup>7</sup> K. Ware, „*How Do We Enter the Heart?*“, S. 7.

<sup>8</sup> T. Špidlík S.J., *La Spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière* (Orientalia Christiana Analecta 230), Roma, 1998, S. 150.

schließlich mit der Vernunft zu begreifen. Die Behandlung dieses Problems war sehr wichtig – denn die Osteuropäer waren unter dem Einfluss der antiken griechischen Philosophie für spekulatives Denken anfällig. Dies hatte Fehler und Häresien zur Folge, gegen die die ganze, aber vor allem die östliche Kirche im ersten christlichen Jahrtausend zu kämpfen hatte. In diesem Kontext, aber auch um das Gebet zu verinnerlichen und das Gebot des unablässigen Betens zu erfüllen, haben die Geistlichen das Gebet des Herzens entwickelt als einen vollkommenen Akt der Vereinigung des Geistes mit dem Herzen.

Hierbei ergibt sich eine Besonderheit *des Geistes* und dessen Beziehung zum *Herzen*. Hier sind einige Situationen dargestellt, die sich aus dieser ganzheitlichen Sicht ergeben. Nach diesem Ansatz liegt das Wesen der Seele im Innersten des Herzens, nicht im Gehirn oder in der Vernunft. Der heilige Gregor Palamas (1296–1359), einer der größten Praktiker und der wichtigste Theoretiker des Gebetes des Herzens, meinte, das *Wesen* des Geistes befinde sich im Herzen, dessen Tätigkeit aber im menschlichen Gehirn.

Durch das Gebet entfernt der Geist alle seinem Wesen fremden Dinge. Sobald der Geist ins Herz absteigt, kann sich die Vernunft anderen Sachen widmen, ohne sich aus dem Herzen zu entfernen.

### **Die Vereinigung des Geistes mit dem Herzen im Gebet**

Das Gebet des Herzens wird auch als geistiges, unablässiges oder inneres Gebet bezeichnet. Es geht um das Gebet, das der Geist im Herzen spricht und das hilft, im Herzen den *ständigen Gedanken* an Jesus Christus zu festigen. Dieses Gebet reinigt und segnet die Gedanken und Gefühle und treibt alles Tun zur Erfüllung der Gebote Gottes. Die meisten Praktiker und Theoretiker des Gebetes behaupten, dass der Geist der *Gottesdiener* (der Dienende, der Diener) ist, und das Herz der *Altar*, auf dem das heilige Opfer des Gebetes an Gott dargebracht wird.

In unserer Zeit wird immer öfter der Beitrag der Vernunft für die Entwicklung des Menschen und der Humanität betont, was manchmal zur Trennung der Vernunft von dem Gefühl führt. Das Gebet des Herzens ermahnt uns, die Überbewertung der Vernunft zu vermeiden und unsere Gedanken und Erfahrungen durch den Filter des Herzens gehen zu lassen. Dieses Gebet, auch als „reines Gebet“ bezeichnet, zielt auf die Vereinigung von Vernunft und Herz. Die Praktiker dieses Gebetes, darunter sehr bekannte östliche, aber auch westliche Heilige, haben gezeigt, dass es keinesfalls ausreicht, wenn im Gebet und in dem tiefen Verhältnis mit Gott der Geist oder das Herz getrennt bleiben. Ein Gebet, das nur mit dem Geist gebeten wird, ist ein kaltes Gebet; nur ein Gebet, das aus dem Herzen kommt, ist ein gefühlvolles Gebet.

Es ist festzuhalten, dass diese Begegnung nicht durch die Erhebung des Herzens in den Geist stattfindet, sondern durch den Abstieg des Geistes ins Herz. Das bedeutet, es ist nicht das Herz, welches seine Ruhe im Geiste findet, sondern eher umgekehrt: Der Geist findet seine Ruhe im Herzen, das heißt: in dem Herzen, das eng mit Gott verbunden ist, den es sucht.

Die östlichen Kirchenväter sprechen von einer Öffnung des Geistes hin zur Unendlichkeit Gottes; aber der Geist findet diese Öffnung gerade im Herzen. Es ist der Geist, der sich im Herzen ausruht. Der Geist findet hier die Unendlichkeit Gottes. Es muss nicht das Gefühl durch das Denken „abgekühlt“ werden, sondern gerade das vom Herzensgefühl erwärmte Denken in seiner wirklichen Verbindung mit der göttlichen Unendlichkeit gibt diesem Gefühl den genauen Inhalt. Der ins Herz abgestiegene Geist trifft hier nicht mehr mittels der Ideen auf Gott, sondern dadurch, dass er Gottes Gegenwart empfindet, was auch die wirkliche Prüfung der Gedanken erlaubt. Das heißt, die Vernunft kann Gott nicht so begreifen, wie es das Herz kann. Im Verhältnis des Menschen zu Gott ist das Herz für den Geist eine Art Sinnesorgan, das für die Herstellung eines Gleichgewichtes notwendig ist.

Durch das Gebet des Herzens wird deutlich, dass die Vernunft Gott nicht so begreifen kann, wie es das Herz vermag. Es gibt Augenblicke, in denen entweder die Vernunft oder das Herz aktiver arbeitet und unsere Wahrnehmung über die Wirklichkeit der Existenz Gottes und seines Wirkens in der Welt mehr von der Vernunft oder mehr vom Herzen beeinflusst wird. Das in dieser Gebetspraxis vorgeschlagene Ideal ist, uns nicht nur vernünftige „Bilder“ von Gott zu machen, sondern die Bemühungen des Geistes mit denen des Herzens zu vereinen. Wenn „die Gegenwart“ Gottes im Geiste ein „vernünftiges Verständnis“ hervorruft, so ist seine Gegenwart im Herzen das „Erlebnis“ dieser Gegenwart. Der Abstieg des Geistes ins Herz führt dazu, dass die vernünftige Idee von Gott ihre Überlegenheit gegenüber dem Erleben Gottes im Herzen aufgibt. Der Geist gibt die Überzeugung auf, dass er die höhere Wissensform vermittelt. Es wird auch angenommen, dass das Denken an Gott die Begegnung mit Ihm oder das direkte Verhältnis zu ihm beeinträchtigen kann. Somit nehmen die Wirklichkeit und das Erleben Gottes im Herzen die Stelle der vernunftmäßigen Erkenntnis ein und prüfen sie gleichzeitig. Die Idee stellt sich nicht mehr zwischen uns und Gott<sup>9</sup>. So ist man zu der Ansicht gekommen, dass die körperlichen Sinne die Werkzeuge sind, welche die Wahrnehmung und das Spüren der Wirklichkeit erlauben, mit der wir in Kontakt treten. Das Herz ist dabei für den Geist die „Schnittstelle“ für das Verhältnis zu Gott. In der Folge dieser Erfahrung wird die Begegnung Gottes als unendliche Freude, als Licht empfunden. Man sagt, dass es dieses Licht ist,

<sup>9</sup> D. Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit* (coll. Théophanie), Paris, 1981, S. 53.

welches das die Apostel auf dem Taborberg gesehen haben – das taborische Licht.

Das unvollständige Verständnis des Verhältnisses zwischen Geist und Herz führt für die meisten von uns dazu, dass wir das platonische Schema anwenden und zwischen *Herz* und *Geist* unterscheiden. Aber die östliche christliche Tradition behauptet, dass es wünschenswert ist, wenn es im Menschen eine einzige gemeinsame Tätigkeit des Geistes und des Herzens gibt, die sich in zwei verschiedenen aber sich ergänzenden Richtungen entwickelt:

a) Das Bewahren des Herzens vor leidenschaftlichen Gedanken durch die Mahnung des Geistes;

b) Das gereinigte Herz wird zum Altar der glühenden Gegenwart Gottes.

Beim Beten muss der Geist leer werden, ohne sich von Gedanken oder Empfindungen verführen zu lassen. Diese nicht-diskursive Wahrnehmung der Gegenwart Gottes wird öfters in den griechischen Quellen durch den Begriff *hesychia* beschrieben, welcher Ruhe und innere Stille bedeutete (von hier auch die Begriffe „Hesychasmus“ und „Hesychast“).

In dem Gebet des Herzens ist es nicht wichtig, dass wir die Wörter aussprechen, obwohl es vor allem anfangs notwendig ist, die Wörter laut zu sprechen. Die Wörter bilden nicht mehr einen Gegenstand der Reflektion für den, der sie ausspricht. Sie stehen nicht mehr zwischen uns und Gott, sondern der Mensch spricht damit Gott an, der sich in seinem Herzen befindet. Die Gegenwart Gottes füllt alles aus und beherrscht alles. Die Aufmerksamkeit richtet sich nicht auf die Wörter, sondern auf Gott. Normalerweise haben diese Wörter die Eigenschaft, ein Gespräch zu etablieren. Im Gebet aber kann dieses Gespräch auch ohne Wörter stattfinden.

### **Das Gebet des Herzens heute**

In dem Wunsch, das Gebet oft und sehr oft zu verrichten, bis hin zum permanenten Gebet – unabhängig der physischen oder geistigen Tätigkeit – wird das Gebet heute nicht nur von Geistlichen, sondern auch von gewöhnlichen Gläubigen getätigt, die von ihrem Beichtvater dazu aufgefordert werden. Es sind aber nicht viele, die das Gebet konstant beten.

Das Jesusgebet ist für die orthodoxen Christen von großer Wichtigkeit, aber nicht für sich alleine, sondern nur in Verbindung mit der heiligen Schrift und der Liturgie, also in der Gemeinschaft der Kirche und in lebendiger Kommunion mit Christus. Außerhalb dieses Rahmens bringt es keinen tiefen und dauerhaften spirituellen Nutzen. Das Gebet findet in Verbindung mit den täglichen Tätigkeiten des Menschen statt, nicht getrennt davon.

Das Gebet des Herzens wird unter Anleitung eines Beichtvaters begonnen. Niemand sollte sich allein an das Erlernen dieses Gebetes wagen. Schritt für Schritt führt der Seelsorger eine innere Überprüfung des Lernenden durch und verfolgt dessen spirituellen Werdegang, damit sich der Schüler vor Bösem hütet und tugendhaft lebt. Es wird empfohlen, dass das Gebet anfangs gesprochen wird bis es später dann still gebetet werden kann.

Das Gebet richtet sich entweder nach der Atmung oder auch nach dem Herzrhythmus. Wenn es sich nach der Atmung richtet, wird beim Einatmen „Herr Jesus Christus“ gebetet und beim Ausatmen: „erbarme dich meiner“. Danach fängt man von Anfang an. Wenn es sich nach dem Herzrhythmus also nach dem bewussten Wahrnehmen der Herzschläge richtet, wird ein Wort für jeden Herzschlag formuliert: „Herr“, „Jesus“, „Christus“, „Erbarme Dich“, „meiner“. Dann fängt man von vorne an.

Zu Anfang der Praxis dieses Gebetes wird es in Etappen gebetet: Anfangs einige Dutzend mal am Tag, nach zwei-drei Wochen einige Hundert Mal am Tag; danach einige Tausend Mal am Tag. Letzten Endes ist die Anzahl unbedeutend. Sehr erfahrene Menschen, deren Zahl eher gering ist, verrichten dieses Gebet unablässig, sogar im Schlaf oder bei anderen Tätigkeiten. In diesen Fällen wird das Gebet von den Herzschlägen weitergetragen, unbewusst sogar. „Das Blut betet von selbst“ in diesen Menschen. Sie erreichen ein sehr hohes Niveau der *Hesychia*, das heißt der „Ruhe des Körpers und der Seele, der Abwesenheit der Gedanken und Sorgen“, der Annahme der Wirklichkeit – unabhängig von ihrer Natur – sowie des Gleichmut.

Hier einige Zeugnisse von Gläubigen, die das Gebet des Herzens ständig aussprechen: „Wenn der Geist ins Herz hinabsteigt durch den Eingriff des Heiligen Geistes, spürt man etwas Erhabenes, Göttliches, Unbeschreibliches, eine heilige Liebe zu Gott. Diese Liebe füllt das Herz und Freudentränen fließen aus den Augen, ohne jede Anstrengung; denn du spürst, dass du in deinem Herzen auf Gott und die heilige Dreieinigkeit gestoßen bist. Du wahnst dich im Himmel, vergisst alles Körperliche und Weltliche. Auch wünschst du Dir, dass dieses Glück die nie verlässt“.

„Der Geist muss still sein und das Gebet im Rhythmus des Herzens anhören. Wenn die Herzschläge nicht mehr zu fühlen sind, muss der Gläubige das Gebet im Geist verrichten, bis der Heilige Geist das Herz erneut bewegen wird. Es ist also der Geist, der das Gebet des Herzens «unterhält» und schützt [...]“<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> <http://www.crestinortodox.ro/sfaturi-duhovnicesti/un-lucrator-mirean-rugaciunii-iisus-121234.html> (10 XI 2012).

\* \* \*

Der heutige Mensch ist sehr mit dem vernünftigen Verstehen Gottes, der Welt und seiner selbst beschäftigt. Das Gebet des Herzens schlägt diesem Menschen die Wiederentdeckung einer vergessenen Verbindung vor, die Verbindung zwischen dem Geist und dem Herzen, damit es im Gewissen des Menschen, in seinem täglichen Leben und seiner Welt mehr Ruhe, Harmonie und Erfüllung gibt. Das heißt: Mehr Anwesenheit Gottes.

ZEJĆSCIE UMYSŁU W GŁĄB SERCA. „MODLITWA SERCA”  
W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TRADYCJI WSCHODNIEJ.  
WPROWADZENIE  
(STRESZCZENIE)

W chrześcijaństwie wschodnim, zgodnie z Jezusowym *Nieustannie się módlcie*, mnisi opracowali niemal od początku tak zwaną „modlitwę serca” czy „modlitwę Jezusową”. Modlitwa ta miała wiele wersji, wszystkie z nich bardzo krótkie. Dziś najbardziej znana wersja zawiera się w formule: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem”. W naszym świecie, w którym udział rozumu w rozwoju człowieka i ludzkości jest coraz bardziej potwierdzany, nawet do tego stopnia, że oddziela się rozum od uczuć, modlitwa serca jest zalecana jako rezygnacja z dominacji rozumu i kontrola naszych myśli i doświadczeń poprzez „przefiltrowanie” ich przez serce. To nie serce znajduje odpoczynek w umyśle, ale umysł znajduje odpoczynek w sercu, i to w głębi serca, ściśle zjednoczonej z głębią Boga, będącym „przedmiotem” ludzkich poszukiwań. Umysł, który „zszedł” na poziom serca, spotyka Boga nie poprzez idee, ale przez doświadczenie Jego obecności. To ono pozwala na sprawdzenie w rzeczywistości tego, co umysł myśli. Oznacza to, że rozum nie jest w stanie zrozumieć Boga w taki sposób, jak czyni to serce. W kontekście relacji człowieka z Bogiem serce jest dla umysłu rodzajem narządu, niezbędnego do osiągnięcia równowagi. Współczesny człowiek jest bardzo niespokojny w kwestii racjonalnego zrozumienia Boga, świata i siebie. „Modlitwa serca” oferuje mu ponowne odkrycie zapomnianej relacji wskazując, że pomiędzy umysłem i sercem, w sumieniu człowieka, w jego codziennej egzystencji i w świecie może istnieć więcej spokoju, więcej harmonii i spełnienia. A tym samym – więcej Boskiej obecności.

THE DESCENT OF MIND INTO THE HEART “THE PRAYER  
OF THE HEART” IN THE EASTERN CHRISTIAN TRADITION.  
AN INTRODUCTION  
(SUMMARY)

In Eastern Christianity, and starting from the Gospel words “pray without ceasing”, the monks have developed almost from the beginning the so-called “prayer of heart” or “Jesus prayer”. In time, this prayer had many versions, all of them very short ones. Today, the most renowned version is found in the formula: “Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me, the sinner”. In our world, in which the contribution of reason to the development of “man” and humanity is more and more asserted, even to the extent of separating reason from sentiment, the prayer of the

---

heart is advising us to give up the apparent superiority of reason and to censor our thoughts and experiences, filtering them through the heart. It is not the heart which finds its rest into the mind, but rather the mind finds its rest in the heart – into the depth of the heart closely united with the depth of God, the “object” of its search. The mind descended in the heart does not encounter God any more through ideas, but through the experience of His presence, which allows it to verify in reality what the mind thinks. This means that reason cannot comprehend God in the way the heart can, that – for the relationship of man with God – the heart is for the mind a kind of sense organ necessary for accomplishing equilibrium. Contemporary man is very anxious about the *rational* understanding of God, of the world and of himself. The prayer of the heart offers to this man the rediscovery of a forgotten relationship, that between mind and heart, in order that within the conscience of man, within his daily existence and within the world may exist more peacefully, harmoniously and with fulfillment – more divine presence.



RYSZARD HAJDUK CSsR  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

VON DEN HINDERNISSEN AUF DEM WEG DES EVANGELIUMS  
ZU DEN HEUTIGEN MENSCHEN

- Słowa kluczowe:** ewangelizacja, Ewangelia, Kościół, duszpasterstwo, przepowiadanie, społeczeństwo, duch czasów.
- Key words:** evangelization, Gospel, Church, pastoral care, preaching, society, spirit of the times.
- Schlüsselworte:** Evangelisation, Evangelium, Kirche, Seelsorge, Verkündigung, Gesellschaft, Zeitgeist.

Die Kirche existiert in der Welt, um das Evangelium zu verkünden – die Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus, den Messias und auferstandenen Herrn. Die Verkündigung der Heilsbotschaft an die ganze Welt ist die Aufgabe der Kirche schlechthin, ihre wahre Mission und ein Ausdruck ihres authentischen Wesens: „Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren, d.h. um zu predigen und zu unterweisen, Mittlerin des Geschenkes der Gnade zu sein, die Sünder mit Gott zu versöhnen, das Opfer Christi in der heiligen Messe immer gegenwärtig zu setzen, welche die Gedächtnisfeier seines Todes und seiner glorreichen Auferstehung ist?<sup>1</sup> Die Evangelisierung, in deren Zentrum das Heilsgeheimnis Jesu Christi steht, ist ein vielschichtiger Prozess, der folgende Elemente beinhaltet: „Erneuerung der Menschheit, Zeugnis, ausführliche Verkündigung, Zustimmung des Herzens, Eintritt in die Gemeinschaft, Empfang der Zeichen und Einsatz im Apostolat“<sup>2</sup>. Sie vollzieht sich in einem spezifischen sozio-ideologischen Kontext, der sich sowohl auf die Form der Weitergabe des Evangeliums auswirkt als auch bestimmte Schwierigkeiten bei der Kommunikation der göttli-

---

Adres/Address/Anschrift: ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR, Katedra Teologii Praktycznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: reichhart@wp.pl.

<sup>1</sup> EN 14.

<sup>2</sup> Ibidem, 24.

chen Offenbarung hervorruft. Um fruchtbringend das Evangelium des Heils in Jesus Christus zu verkünden, muss sich die Kirche sowohl mit der gegenwärtigen kulturellen Situation kritisch auseinandersetzen<sup>3</sup>, als auch eine Kritik am zeitgenössischen Christentum üben<sup>4</sup>. Sie muss sich beider Aspekte bewusst sein, was die Evangelisation fördert, und was versucht das Wachstum der Saat des Evangeliums aufzuhalten (cfr. Mt 13,24-42). Sie muss sich bemühen, die Hindernisse aus dem Weg des Evangeliums zu den heutigen Menschen zu beseitigen, damit das heilende Wort Gottes alle menschlichen Herzen erreichen kann (cfr. Lk 3,4).

Unter den Faktoren, die dem Werk der Evangelisierung entgegenwirken, kann man externe Hindernisse ausmachen, die sowohl aufgrund der Veränderungen in den gesellschaftlichen und philosophischen Konzepten als auch unter dem Einfluss der wirtschaftlichen Mechanismen und axiologischen Veränderungen entstehen. Außer dem christenfeindlichen Zeitgeist gibt es auch interne Hindernisse, die im Leben der Kirche und ihrer Mitglieder auftauchen und die Motivation und Begeisterung für die Verkündigung des Evangeliums schwächen. Dazu zählen irrtümliche theologische Einsichten, Einschränkungen in der zwischenmenschlichen Kommunikation und Passivität der kirchlichen Gemeinschaften.

Der Artikel will nur einen kleinen Beitrag leisten zu einem immer aktuellen und zentralen Thema in der Kirche: die Evangelisierung der Welt. Das Ziel der folgenden Darstellung der Hindernisse für die Evangelisation ist es, zu einer Reflexion über die Heilssendung der Kirche einzuladen; sie soll dazu führen, dass alles, was der frohen Botschaft Christi im Wege steht, möglichst vollständig entschärft wird. Obwohl die Liste der Hindernisse gewiss nicht vollständig ist und konkrete Lösungsvorschläge fehlen, wie man auf sie evangeliumsgemäß reagieren soll, will der Aufsatz zu einer besser durchdachten und pastoraltheologisch besseren Praxis beitragen.

## 1. Externe Hindernisse

Die Evangelisation findet immer in einer konkreten Gesellschaft und Kultur statt. Sie benötigt sowohl die sozialen Strukturen als auch die kulturellen Ausdrucksformen, die eine verständliche Weitergabe der christlichen Offenbarung an die Zeitgenossen ermöglichen. Die Verkündigung der Botschaft vom Heil in Christus stößt aber auf den gesellschaftlichen und kulturellen Widerstand, der vom Zeitgeist und von den sozialen Veränderungen ausgelöst wird. Indem seine Ursachen erkannt und analysiert werden, öffnet sich eine Chance für eine gelungene Inkulturation des Evangeliums in das Leben der Menschen von heute.

<sup>3</sup> EIE 58.

<sup>4</sup> LNE 7.

### 1.1. Antichristlicher Zeitgeist

Zu den externen Hindernissen, die die Verkündigung des Evangeliums erschweren, gehört die gegenwärtige Ideologie, die den Zeitgeist stark beeinflusst. Sie stützt sich auf den sogenannten Postmodernismus, d.h. auf die heute herrschende Denkweise, die auf der sozialen, philosophischen und kulturellen Ebene zum Vorschein kommt. Der Postmodernismus lehnt die großen Metanarrationen ab, die den Sinn der Weltexistenz erhellen und die Legitimität von bestimmten sozialen Institutionen, politischen Praktiken, ethischen Prinzipien und Lebensanschauungen bekräftigen<sup>5</sup>. Zu derartigen Metanarrationen gehört auch das Christentum, das seit Jahrhunderten als die Grundlage für die Organisation und das Verständnis der Welt gedient hat, dessen Quelle das Evangelium und die christliche Tradition gewesen ist<sup>6</sup>. In einem durch den Postmodernismus voreingenommenen intellektuellen Kontext gibt es keinen Platz für die christliche Botschaft, die als veraltete, erschöpfte, unwirksame und sogar schädliche Realitätsinterpretation ihren Legitimationsanspruch längst verloren hat.

Die Postmodernisten bestreiten die Existenz einer universellen Wahrheit und damit lehnen sie auch die göttliche Wahrheit ab, die sich in Jesus Christus offenbart hat und durch die Kirche verkündet wird. Sie argumentieren, dass das, was wir wissen, nicht als objektive Wahrheit anerkannt werden kann, weil es nur idealisierende, subjektive Interpretationen und ein kreatives Wortspiel gebe. Aus diesem Grunde habe es keinen Sinn, über eine objektive Wahrheit zu sprechen. Die Menschen seien nicht imstande, zur endgültigen Gewissheit zu kommen und von daher sei alle menschliche Erkenntnis relativ. Was man entdeckt habe und wisse, könne immer in Frage gestellt werden<sup>7</sup>. Wenn also das Christentum sagt, dass es eine absolute Wahrheit gebe und es diese den Menschen vermittelt, verübe es einen Angriff auf ihre Freiheit und ihr Recht zu entscheiden, was richtig und was nicht richtig ist. Es ist offensichtlich, dass solche Auffassungen die evangelisierende Kirche mit ihrer von Gott offenbarten Botschaft in der heutigen Gesellschaft unerwünscht machen.

Es ist zwar nicht das vorrangige Ziel der kirchlichen Verkündigung, die humanen Werte zu verteidigen, sondern die göttliche Wahrheit zu predigen<sup>8</sup>; die Kirche ist jedoch auch verpflichtet, die Werte zu fördern, die sich aus der Bot-

<sup>5</sup> J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Manchester (MI) 1984, S. XXIV.

<sup>6</sup> S. Wielgus, *Postmodernizm*, in: R. Czekalski (Hg.), *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, S. 33; J.V. Correa, *Evangelizar la Posmodernidad desde América Latina*, Santafé de Bogotá 2000, S. 29; B.C. Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*, Augsburg Fortress 2005, S. 1–5.

<sup>7</sup> S. Wielgus, *Postmodernizm*, S. 36.

<sup>8</sup> K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Freiburg i. B. 1993, S. 117.

schaft des Evangeliums vom Heil in Jesus Christus ergeben. Christliche Werte wie die Achtung jedes Einzelnen, das Wohlwollen allen Menschen gegenüber und die menschliche Solidarität sind zugleich die tiefsten humanen Werte, denen sich die postmoderne Axiologie oft widersetzt, indem sie den Materialismus und Hedonismus, die uneingeschränkte Freiheit, absolute Toleranz und egoistische Selbstverwirklichung propagiert<sup>9</sup>. Außerdem – wie es Roland Inglehart behauptet – reduziert das Gefühl der materiellen Sicherheit, die die hoch entwickelten Gesellschaften kennzeichnet, den Bedarf an klaren moralischen Regeln, die ihre Wurzeln im christlichen Glauben haben. Wenn die Menschen über ihre Zukunft besorgt sind, unter Armut leiden oder Gefahr laufen, ihren Besitz zu verlieren, sind sie eher bereit, nach Trost und Hilfe im Glauben zu suchen. Wenn sie sich vollständig geschützt fühlen, brauchen sie weniger strenge religiöse Grundsätze und sind williger, die kulturellen und sittlichen Veränderungen zu akzeptieren<sup>10</sup>.

Die Kommunikationsschwierigkeit bei der Verkündigung des Evangeliums ergibt sich auch aus der Tatsache, dass viele von den Zeitgenossen das Christentum für uninteressant und nutzlos halten. Die Menschen sind häufig bereit, eine bestimmte Religion nur dann zu akzeptieren, wenn sie dadurch einen praktischen Vorteil im Leben bekommen. Die heidnischen Nationen – wie es Ludwig Mödl bemerkt – haben sich für das Christentum nicht deswegen entschieden, weil sie den neuen Glauben ihren alten heidnischen Traditionen gegenüber als inhaltsreicher, sinnvoller und damit überzeugender empfunden haben, sondern weil sie durch die Annahme des Christentums eine höhere Ebene ihrer kulturellen Entwicklung erreichen konnten. Erst dann waren sie imstande, tiefer in die Inhalte des Glaubens hineinzuschauen, die dadurch in ihrem Leben mehr und mehr an Bedeutung gewannen<sup>11</sup>. Auch heute sind oft praktische Gründe dafür ausschlaggebend, ob ein Mensch das Evangelium annimmt oder ablehnt.

Der Postmodernismus hat für die Proklamation des Evangeliums ein bestimmtes Klima geschaffen, das Papst Johannes Paul II als „neue Kultur“ beschrieben hat, „deren Merkmale und Inhalte oft im Gegensatz zum Evangelium und zur Würde der menschlichen Person stehen“<sup>12</sup>. Es ist eine „Kultur des Todes“, die die Wahrheit über den Menschen ablehnt und seine unantastbare Würde vielerweise verletzt, indem sie die Abtreibung, künstliche Befruchtung und Euthanasie fördert. Eine solche inhumane Welt und antichristliche Kultur sind ein Ergebnis des sich nicht nur in Europa immer stärker verbreitenden Laizismus, dessen

<sup>9</sup> LNE 6; J.F. Kavanaugh, *Following Christ in a Consumer Society*, New York 2006, S. 13; R. Hajduk, *Rodzina irlandzka w dobie triumfu „celyckiego tygrysa”*, in: idem (Hg.), *Rodzina – „gatu nek ginący”?*, Kraków 2008, S. 98.

<sup>10</sup> R. Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1998, S. 63.

<sup>11</sup> L. Mödl, *Wenn's ums Überleben geht*, Klerusblatt 84 (2004), S. 201.

<sup>12</sup> EiE 9.

Koryphäen das Evangelium im Namen der religiösen Neutralität des Staates gezielt aus dem öffentlichen Leben zu verbannen suchen. Dazu verwenden sie die Massenmedien, die ihre Benutzer durch spektakuläre, stark emotional gefärbte Aufnahmen, die Gleichstellung von „neu“ mit „gut“, simplifizierende Lösungsvorschläge von lebenswichtigen Problemen oder unseriösen Personennustern in eine virtuelle Welt einführen, wo es für das Evangelium und die mit ihm übereinstimmenden Werte keinen Platz mehr gibt<sup>13</sup>. Die in dieser Weise propagierte antichristliche Kultur stellt die Botschaft vom Heil in Christus als überflüssig dar, denn die Wahrheit des Evangeliums ist mit einer verzerrten Wahrnehmung der Realität unvereinbar.

## 1.2. Neue Strukturen des gesellschaftlichen Lebens

Aufgrund der Veränderungen in der modernen Gesellschaft kommt es zur sogenannten sozialen Differenzierung, die es der Kirche schwer macht, das Evangelium fruchtbringend zu predigen<sup>14</sup>. Sie ist in allen Lebensbereichen zu finden: in Familien und Bildungseinrichtungen, in der Öffentlichkeit, in wissenschaftlichen Gremien, in interkulturellen und interreligiösen Organisationen, etc. Die soziale Differenzierung oder Pluralisierung besteht darin, dass sich das gesellschaftliche Leben in einen Komplex von unabhängigen Systemen (z.B. die Wissenschaft, Arbeitswelt, Politik, Erziehung, Kultur, Kommunikation) verwandelt, zwischen denen sich der Mensch sein ganzes Leben lang ständig bewegen muss<sup>15</sup>. In jedem System gelten verschiedene Muster, Werte und Wege zum Verständnis der menschlichen Existenz. Diese Vielfalt ergibt sich aus dem Pluralismus der Erfahrungen, die zu einem Pluralismus der Interpretationen und damit auch zum Pluralismus der Ansichten und Lebensentwürfe führt. In dieser Situation wird der christliche Glaube zu einer von vielen Weltanschauungen, die als gleichwertig mit anderen Denkweisen betrachtet wird.

Die soziale Differenzierung führt zur Individualisierung, die darin besteht, dass sich der moderne Mensch bei der Suche nach seinem Existenzsinn und Platz in der Welt auf die Unterstützung seiner Familie oder Umwelt nicht mehr verlassen kann<sup>16</sup>. Indem der Einzelne von einem sozialen System zum anderen wandert oder seinen Wohnort wechselt, ist er gezwungen, seine bedeutsamen Lebensentscheidungen allein zu treffen. Der heutige Mensch ist nie sicher, ob seine Ent-

<sup>13</sup> H. Albrecht, *Die Religion der Massenmedien*, Stuttgart 1993, S. 109; P. Zimmerling, *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen 2003, S. 135.

<sup>14</sup> Eie 8.

<sup>15</sup> F.-X. Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i. B. 2011, S. 83.

<sup>16</sup> Z. Bauman, *Phylna nowoczesność*, Kraków 2006, S. 50; R. Bucher, *Pluralität als epochale Herausforderung*, in: H. Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, B. I, Mainz 2000, S. 94.

scheidungen richtig sind, denn er hat keine Möglichkeit, sich auf die in der Geschichte bewährten Muster zu berufen oder sich die Erfahrungen seiner Nächsten zunutze zu machen. Dies alles verursacht ihm Schmerzen, lässt ihn seine eigene Identität nicht aufbauen und führt zur Orientierungslosigkeit in der Wirklichkeit.

Der Prozess der Individualisierung wirkt sich auf die Haltung des Einzelnen gegenüber dem Evangelium und der christlichen Tradition aus<sup>17</sup>. Von ihren religiösen Wurzeln getrennte Menschen behandeln das Christentum als eine unter vielen Möglichkeiten, ihr religiöses Leben zu gestalten. Mit der Lehre der Kirche gehen sie selektiv um. Sie erstellen eine Art „religiöse Collagen“, d.h. bauen ihre eigenen Glaubenssysteme auf, die mittels der aus der christlichen Tradition, anderen Religionen und säkularen Überzeugungen stammenden Elemente gebastelt werden. In diesem Fall stößt die Verkündigung des Evangeliums auf den Widerstand, den die selektive, auf Subjektivierung, Individualisierung und Privatisierung basierende Religiosität leistet<sup>18</sup>.

In der ausdifferenzierten und individualisierten Gesellschaft fühlen sich die Menschen isoliert und haben den Eindruck, dass sie nicht in der Lage seien, einen Sinn für ihre eigene Existenz zu finden und ihre Lebensaufgaben zu erfüllen. Mit einer skeptischen Haltung den Forderungen des Evangeliums gegenüber, die ihnen wie eine Reihe von archaischen Inhalten vorkommen, lehnen sie das „tote Christentum“ ab, das sie nicht mehr zu einem eifrigen und enthusiastischen Handeln animieren könne<sup>19</sup>. Aus diesem Grund wenden sie sich anderen (Pseudo-) Religionen zu, um dort im Chaos des Alltags Orientierung zu finden. Darauf weist die heutige Popularität von Esoterik, Spiritismus, Okkultismus, Gnosis und therapeutisch bzw. fundamentalistisch orientierten religiösen Gruppen und Sekten hin<sup>20</sup>.

Sowohl die soziale Differenzierung als auch die Individualisierung des modernen Lebens wirken sich auf die Situation der Familien aus und erschweren damit die Evangelisation auf einem ihrer wichtigsten Felder, „in dem das Evange-

---

<sup>17</sup> P.L. Berger, *Facing up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religion*, New York 1977, S. 190; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. B. 1992, S. 142–145.

<sup>18</sup> W. Piwowarski, *Zmiana miejsca i roli w społeczeństwie*, in: K. Górski (Hg.), *Kościół w Polsce w warunkach wolności. Zagrożenia i szanse*, Warszawa 1993, S. 13; M. Mettner, *Religion und Markt, Erlebnisgesellschaft und City-Religiosität*, in: S. Schaaf, M. Mettner (Hg.), *Religion zwischen Sinnsuche, Erlebnismarkt und Fundamentalismus. Zu Risiken und Nebenwirkungen von ICF und anderen christlichen Trendgemeinschaften*, Zürich 2004, S. 7; R. Boguszewski, *Polak – na zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989–2008 na podstawie badań CBOS*, *Więź* 9 (2008), S. 24.

<sup>19</sup> J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, Kraków 1999, S. 337.

<sup>20</sup> D. Funke, *Religion als Geborgenheit?*, *Theologie der Gegenwart* 2 (1989), S. 95; J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością*, Kraków 1997, S. 167; M. Libiszowska-Żółtkowska, *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, *Studia Socjologiczne* 3/4 (1993), S. 108; R. Hajduk, *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, Kraków 1996, S. 50; K. Koch, *Kirche ohne Zukunft?*, S. 28.

lium ins Leben übersetzt wird und in welchem daher dieses Evangelium aufleuchtet<sup>21</sup>. Wenn der Einfluss der Tradition und der auf dem christlichen Fundament entstandenen sozialen Normen auf das menschliche Leben geschwächt wird, ist der Mensch frei, unter den Formen des Zusammenlebens zu wählen; infolgedessen hat man es mit der Pluralisierung des ehelichen und familiären Lebens zu tun<sup>22</sup>. Jeder Einzelne entscheidet, ob und in welcher Form seine Familie gegründet wird. Immer tiefer sinkt die Zahl der Eheschließungen und wächst die Zahl von Trennungen und Scheidungen. In den wohlhabenden Industrieländern wird die Familie nicht mehr hoch genug geschätzt und durch die sozialen und politischen Institutionen auch nicht hinreichend unterstützt<sup>23</sup>. All dies schränkt die Weitergabe der Botschaft des Evangeliums ein – vor allem, wenn sie an die junge Generation gerichtet ist. Dabei muss man bemerken, dass die Glaubensvermittlung kein Problem auf der Ebene der Kommunikation mit Kindern und Jugendlichen ist. Was sie erschwert, ist die Haltung der Erwachsenen<sup>24</sup>. Es ist ihre religiöse Ignoranz und die respektlose Herangehensweise an das Leben nach der christlichen Lehre, die das größte Hindernis bei der Weitergabe des Evangeliums darstellen. Wenn die christlichen Eltern ihr Glaubensleben nicht ernstnehmen, entmutigen sie die jüngere Generation, Christus als den Herrn ihres Lebens anzunehmen; denn nur eine reife Religiosität der Erwachsenen und ihre Offenheit für die Wahrheit des Evangeliums ist in der Lage, junge Menschen vom Wert des Christentums zu überzeugen. Leben die Eltern ihren Glauben, lässt sich ihr Kind natürlicherweise vom Evangelium begeistern und fängt an, sich die christliche Praxis der Liebe zu eigen zu machen.

## 2. Interne Hindernisse

Eine kritische Sicht der Gegenwart bedeutet auch gleichzeitig eine Selbstkritik des Christentums, das in vielen Ländern die Kultur mitgestaltet und berufen ist, auf die Herausforderungen der Epoche eine klare Antwort im Sinne Christi zu geben. Die evangelisierende Kirche muss feststellen, was von ihrem Inneren ausgeht und sich für die Verkündigung des Evangeliums als hinderlich erweisen

<sup>21</sup> EN 71.

<sup>22</sup> J. Mariański, *Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie a przemiany społeczno-moralne w Polsce*, *Etos* 3/4 (2004), S. 166.

<sup>23</sup> P. Donati, *Famiglia e cittadinanza europea: come figurare i diritti della famiglia nell'Unione europea?*, in: L. Leuzzi, G.P. Milano (Hg.), *La famiglia in Europa*, Siena 2006, S. 63–64; R. Hajduk, *Rodzina i jej współczesny kontekst-społeczno ideowy*, in: idem (Hg.), *Rodzina – „gatunek ginący”?*, S. 14–15.

<sup>24</sup> N. Mette, *Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 2 (2008), S. 122; H. Derroitte, *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético*, Santander 2004, S. 99–102.

kann. Diese Erkenntnis beginnt mit der Bestandsaufnahme der eigenen inneren Verfassung und damit auch mit der Aufdeckung der Faktoren, die die Erfüllung des Auftrags der Evangelisation hemmen. Dazu gehören die Verbreitung der theologischen Irrtümer, eine mangelnde Kommunikationsfähigkeit der evangelisierenden Christen und antimissionarische Ausrichtung der Pfarrgemeinden und kirchlichen Gemeinschaften.

### 2.1. Irreführende Auslegungen der kirchlichen Lehre

Den Eifer der Verkündigung schwächen theologische Irrtümer, die durch die Repräsentanten der Kirche verbreitet werden. Sie betreffen die außerordentliche Bedeutung der christlichen Religion, die die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche lehrt<sup>25</sup>. Die Evangelisation hat ihre Berechtigung in dem Glauben, dass die christliche Religion ein sehr kostbares Geschenk Gottes ist. Diese Überzeugung ergibt sich aus dem Studium der Heiligen Schrift und wird von der durch die Jahrhunderte vermittelten kirchlichen Lehre bestärkt. Deshalb verkündet die Kirche in der Welt die von Jesus Christus empfangene Heilsbotschaft und ist von ihrer Natur her eine evangelisierende Gemeinschaft.

Die moderne Kultur ist jedoch nicht damit einverstanden, dass sich eine menschliche Gemeinschaft in einer privilegierten Beziehung zu Gott befindet. Nach einigen Ansichten gebe es kein *depositum fidei* und keine Instanz wie das *Magisterium Ecclesiae*, die in der Lage sei, maßgeblich zu bestimmen, was Gottes Offenbarung enthält. Auch viele Katholiken denken, dass die christliche Religion lediglich eine menschliche Schöpfung sei. Es sei der Mensch selber, der sich bemühe, in die göttlichen Geheimnisse einzudringen. Gott habe aber kein Volk erwählt und mit seiner Offenbarung bevorzugt. Jeder könne in gleichem Maße und auf seine eigene Weise zur Wahrheit über Gott gelangen<sup>26</sup>. In der Welt, aber auch unter den Christen verbreitet sich der so genannte religiöse Egalitarismus, der besagt, dass Jesus zwar der Erlöser der Christen sei, aber andere Religionen auch ihre eigenen „Retter“ wie Buddha, Krishna oder irgendwelche mythischen Figuren haben. All dies vermindert die Motivation für die Evangelisierung, denn es gibt keinen Grund, das Evangelium zu verkünden, wenn das Christentum nur für eine von vielen gleichwertigen Religionen gehalten wird.

Es gibt auch Meinungen, dass alle christlichen Gemeinschaften das gleiche Maß an Legitimität haben. Die Kirche Christi bestehe dann aus verschiedenen Konfessionen, von denen keine behaupten dürfe, die ganze Wahrheit über Gott zu lehren. Niemand sei so vollkommen, dass er das Monopol auf die volle Wahrheit

<sup>25</sup> DI 3.

<sup>26</sup> A. Dulles, *Current Theological Obstacles to Evangelization*, in: S. Boguslawski, R. Martin (Hg.), *The New Evangelization. Overcoming the Obstacles*, Mahwah 2008, S. 14–15.

habe, während die Betrachtung der Wahrheit aus verschiedenen Aspekten dazu beitragen könne, dass man ihr näher komme<sup>27</sup>. Darum glauben viele Katholiken, dass es keine große Bedeutung habe, welcher Konfession man angehöre. Es wird manchmal behauptet, es wäre der Wille Jesu Christi, dass sich die christlichen Gemeinschaften gegenseitig ergänzen. In der Tat aber ist die Kirche Christi, in der irdischen Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, voll verwirklicht nur in der katholischen Kirche, die den Auftrag Jesu erfüllt, die Menschen mit der Wahrheit des Evangeliums zu erleuchten<sup>28</sup>. Gott hat sich in vollendeter Weise in Jesus Christus offenbart, der die Kirche gegründet und beauftragt hat, diese „ganze Wahrheit“ (Joh 16,13) in der Welt zu proklamieren. „Und diese endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist der tiefste Grund, weshalb die Kirche ihrer Natur nach missionarisch ist. Sie kann nicht davon absehen, das Evangelium, d.h. die Fülle der Wahrheit, die Gott uns über sich selbst zur Kenntnis gebracht hat, zu verkünden“<sup>29</sup>. Andere christlichen Gemeinschaften sind als Mittel des Heils zu sehen, „deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet“<sup>30</sup>.

Nicht selten wird die Evangelisation mit einem Drang zur Domination der Kirche in der Gesellschaft oder mit Indoktrination gleichgestellt<sup>31</sup>. Aus diesem Grunde verbreiten einige Katholiken die Meinung, dass nur eine „stille“ Präsenz der Kirche in der Öffentlichkeit erwünscht sei, indem die Christen ihr Glaubenszeugnis durch den Dienst an den Bedürftigen und durch den Verzicht auf den Besitz der materiellen Güter ablegen<sup>32</sup>. Der Raum, in dem die Kirche frei handeln darf, wird auf den Bereich der in geschlossenen Räumen gefeierten Liturgie und der gesellschaftlich nützlichen, diakonischen Arbeit begrenzt. All das erinnert an die Epoche der Aufklärung; in diesem Zeitalter war die staatliche Obrigkeit bereit, nur die für den Staat nützliche kirchliche Tätigkeit zu akzeptieren. Unter diesen Umständen ist heute kein Platz für die durch das Evangelium inspirierte prophetisch-ethische Mission der Kirche, die sich in ihrem Handeln vordergründig nach den sozialen Bedürfnissen der Menschen orientieren muss, wenn sie im öffentlichen Leben noch einigermaßen beachtet werden will<sup>33</sup>.

Es gibt keine Evangelisierung ohne die Bereitschaft zum Dialog und ohne die Fähigkeit, die Gesprächspartner mittels logischer Argumente zu überzeugen. In der heutigen egalitären Kultur scheint der Dialog nur möglich zu sein, wenn die

<sup>27</sup> J. Eska, *Kościół otwarty*, Kraków 1963, S. 91.

<sup>28</sup> LG 8; DI 16.

<sup>29</sup> RMi 5.

<sup>30</sup> UR 3.

<sup>31</sup> K. Lehmann, „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“. *Zum Auftrag der Kirche angesichts verletzlicher Ordnungen in Gesellschaft und Staat*, Pfarramtsblatt 11 (1997), S. 335.

<sup>32</sup> J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, S. 339.

<sup>33</sup> R. Hajduk, *Apologetyka pastoralna*, Kraków 2009, S. 15–16.

Parteien so flexibel sind, dass sie ihre eigenen Meinungen immer modifizieren oder sich sogar von ihnen ganz abwenden können. Man behauptet, wenn die Partner mit der Überzeugung aufeinandertreffen, dass sie die endgültige und unbestreitbare Wahrheit besitzen, sei der Dialog nicht möglich. Daher sei es notwendig, mit Kompromissbereitschaft in den Dialog einzutreten. Wer einen Dialog führen wolle, müsse bereit sein, Kompromisse zu schließen. Für die Katholiken ist jedoch der Zweck des Dialogs kein brauchbarer Kompromiss, sondern ein Konsens in der vollen Wahrheit<sup>34</sup>. Die Wahrheit darf nicht dem Dialog untergeordnet werden, sondern der Dialog soll den Weg für die Kommunikation der Wahrheit öffnen. Auf die Wahrheit darf man weder verzichten noch sie durch Kompromisse verkürzen. Darum schließt der Dialog die Verkündigung des Evangeliums nicht aus, sondern umfängt es als die Quelle der Wahrheit. Diesbezüglich können sich die Dialogparteien gegenseitig befragen und ihre Positionen erklären. Es besteht daher kein Grund, dass die Gläubigen in den Dialog mit Zweifel an der Wahrheit des Evangeliums eintreten müssen. Dialog in der Evangelisation bedeutet nie ein Streben nach irgendwelcher „Verbrüderung“ mit der gegen Christus kämpfenden Welt oder eine naive Anpassung an die vom Hedonismus und Konsumismus beherrschte irdische Realität. Jeder echte Dialog dient immer der Suche nach der Wahrheit und ihrer Anerkennung, die den Gehorsam gegenüber den sich aus ihr ergebenden Verpflichtungen verlangt<sup>35</sup>.

Neben den fehlerhaften ekklesiologischen Interpretationen der kirchlichen Lehre gibt es auch Irrtümer im Bereich der Eschatologie, die auf den Vorgang der Evangelisation Einfluss nehmen. Einige kirchliche Kreise sind der Meinung, dass es in der Verkündigung keinen Platz mehr für die „letzten Dinge“, d.h. für Tod und Letztes Gericht, Hölle und Fegefeuer gebe. Die Evangelisatoren dürfen bloß über den Himmel predigen, weil er das ultimative und universelle Menschenrecht sei. Es gibt eine weit verbreitete Überzeugung, dass jeder Mensch (außer vielleicht ein paar Ausnahmen) in den Himmel komme. Im Gegensatz zur Lehre des Evangeliums glaubt man, dass „breit und einfach der Weg sei, der zum Heil führe und fast jeder gehe ihn. Eng sei aber der Weg, der in die Hölle führe und kaum jemand gehe ihn“<sup>36</sup>.

Es gibt auch Priester und Theologen, die oft fälschlicherweise die Gläubigen anweisen, dass die Hölle nur ein mittelalterlicher Aberglaube sei und eine fiktive Realität beschreibe, die nicht zur christlichen guten Nachricht passe. So wird die Botschaft Jesu verstellt, denn der Kampf mit dem Satan und die Furcht vor der

<sup>34</sup> A. Dulles, *Current Theological Obstacles to Evangelization*, S. 17.

<sup>35</sup> K. Lehmann, *Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute*, in: E. Garhammer (Hg.), *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, Würzburg 2006, S. 14; R. Hajduk, „Czynić prawdę“. *Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej*, Olsztyn 2010, S. 197–198.

<sup>36</sup> R. Martin, *Who Can Be Saved? What Does Vatican II Teach? A Response to Cardinal Dulles*, in: S. Boguslawski, R. Martin (Hg.), *The New Evangelization*, S. 27.

Hölle sind von zentraler Bedeutung im Evangelium<sup>37</sup>. All das erzeugt im Herzen der Christen Bedenken bezüglich der authentischen Lehre der Kirche und macht in ihren Augen die Evangelisation überflüssig, da man annimmt, dass niemand Gefahr laufe, von Gott auf ewig getrennt in der Hölle zu bleiben.

## 2.2. Fehler in der Kommunikation des Evangeliums

Die gute Nachricht vom Heil in Jesus Christus erreicht die Empfänger nicht, wenn sich die Evangelisatoren nicht dessen bewusst sind, was das Wesen ihrer Sendung ausmacht. Sie müssen darauf bedacht sein, dass sie die Verkündigung des Evangeliums nicht auf eine Auslegung des Inhalts der katholischen Glaubenswahrheiten und der christlichen Prinzipien des sittlichen Lebens reduzieren. Sie haben die Aufgabe, die Menschen zur Begegnung mit der Wahrheit zu führen, die in Jesus Christus personifiziert ist. Darum müssen sich die Evangelisatoren bemühen, den Menschen Christus zu zeigen<sup>38</sup>. „Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluß oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt“<sup>39</sup>. In der Verkündigung des Evangeliums tauchen Verzerrungen auf, wenn bei der Weitergabe der Wahrheit Christi ein nicht für die heutigen Menschen verständlicher Code verwendet wird. Dieses Problem tritt auf, wenn die Verkündigung des Glaubens auf die Wiederholung der schwierigen theologischen Formulierungen beschränkt wird, die in den offiziellen kirchlichen Dokumenten gewöhnlich vorkommen. Die Weitergabe des Glaubens ist auch unwirksam, wenn die christliche Lehre „recycelt“ wird, damit sie der gerade herrschenden Mode entspricht<sup>40</sup>. Schwierigkeiten mit der Kommunikation der christlichen Wahrheit treten auch dann auf, wenn die Verkündiger des Evangeliums nicht davon überzeugt sind, dass sie dem Menschen etwas wesentliches zu sagen haben, d.h. die erlösende und heilende Wahrheit über seine Existenz – wer der Mensch wirklich ist, was er tun muß, um wahrhaft Mensch zu sein, was seinem Sterben Sinn gibt und wie er den Weg über den Tod hinaus gehen kann<sup>41</sup>.

Ein anderes Hindernis bei der Evangelisation entsteht, wenn man versucht, über die Freuden und Nöte des modernen Menschen „von außen“, also aus einer Distanz zu den echten menschlichen Angelegenheiten zu sprechen. Ohne eine Teilnahme an den Nöten und Sorgen, Freuden und Erwartungen der heutigen Menschen können die Verkündiger des Evangeliums vor ein großes Problem

<sup>37</sup> A. Dulles, *Current Theological Obstacles to Evangelization*, S. 20; A. Laun, *Das große Schweigen. Abschied vom Teufel, Hölle adieu...*, Komma 87–88 (2011), S. 108–113.

<sup>38</sup> VD 59.

<sup>39</sup> DCE 1.

<sup>40</sup> D.V. Twomey, *The End of Irish Catholicism?*, Dublin 2003, S. 70.

<sup>41</sup> SpS 6.

gestellt werden – entsprechende Worte zu finden, um überzeugend und klar von Jesus und der existentiellen und praktischen Bedeutung seiner Lehre zu sprechen. Die Weitergabe des Glaubens leidet solange an „chronischem Versagen“, bis sie das Ergebnis von Gesprächen mit den Menschen wird, sodass sie in den Worten der Evangelisatoren einen Widerhall von ihren eigenen Worten erkennen<sup>42</sup>.

Der irische Theologe D. Vincent Twomey ist überzeugt, dass die christliche Proklamation des Evangeliums zuerst an die menschliche Phantasie appellieren muss, die die Fähigkeiten des menschlichen Verstandes übersteigt<sup>43</sup>. Nicht der Verstand mit seinem diskursiven Denken wendet sich „gegen“ das Christentum, sein Hauptgegner ist die Phantasie. Das Christentum soll den Menschen auf der Ebene der Phantasie antworten, indem es eine mit der Wahrheit des Evangeliums übereinstimmende Vision des Lebens darstellt, die den arbeitsmüden, desorientierten und durch das Böse geknechteten Menschen Beistand, Orientierung und volle Freiheit in Christus anbietet. Die Verkündiger der Wahrheit Gottes müssen sich auf diese menschliche Fähigkeit einlassen und mit einer lebendigen, bildhaften Sprache ihre Herzen erreichen.

Damit die Menschen die gute Nachricht von der Erlösung annehmen, muss diese mit Leidenschaft vermittelt werden. Wenn die Evangelisation des Eifers und der Begeisterung beraubt wird, hebt sich die Heilsbotschaft von anderen Nachrichten nicht mehr ab, die in der Öffentlichkeit kreisen und so gut wie keine Aufmerksamkeit mehr erregen. Die Menschen wenden sich an Eiferer und Enthusiasten mit dem Wunsch, ihre Leidenschaft zu teilen. Diejenigen, die von dem begeistert sind, was sie vermitteln, können auch andere begeistern und zur Nachahmung bewegen. Die Leidenschaft des Kommunikators weist die Empfänger darauf hin, wo und wie ihre Träume zu verwirklichen sind<sup>44</sup>. Wenn sie in der Haltung der Evangelisatoren fehlt, wird es für die Menschen schwierig zu glauben, dass das Evangelium ihre tiefsten Sehnsüchte am besten erfüllen kann.

Die Botschaft von der Erlösung erreicht die Welt nicht, wenn sich ihre Verkündiger nicht von den Befürchtungen befreien, dass sie durch die Proklamation des christlichen Glaubens das Prinzip der Toleranz verletzen<sup>45</sup>. In dieser Beziehung sind die Christen oft zu vorsichtig. Manchmal lähmt sie die Angst, stärker auf die Argumente der anderen philosophischen Positionen zu reagieren, um deren Fehler zu enthüllen. Es kommt vor, dass sie sich in den Diskussionen hinter irgendwelchen Plattitüden verstecken oder gar das leugnen, was wahr ist,

---

<sup>42</sup> T. Radcliffe, *The Sacramentality of the Word*, in: K. Pecklers (Hg.), *Liturgy in a Postmodern World*, London – New York 2003, S. 142.

<sup>43</sup> D.V. Twomey, *The End of Irish Catholicism?*, S. 65–66.

<sup>44</sup> E. Mistewicz, *Marketing narracyjny. Jak budować historię, które sprzedają*, Gliwice 2011, S. 76 u. 99.

<sup>45</sup> K. Lehmann, „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“, S. 334.

damit sie nicht in Verdacht geraten, dass sie zum Fundamentalismus neigen oder intellektuell rückständig sind. Die Evangelisation verliert an Schwung, wenn die Evangelisatoren vorsichtshalber „die Tiefe des Wassers ermessen, bevor sie hineinspringen“. Es bedeutet, dass die Kirchenvertreter den Politikern ähnlich werden, die die Form und den Inhalt ihrer Auftritte häufig von der öffentlichen Meinung abhängig machen. Viele Politiker fürchten um ihre Popularität; den evangelisierenden Christen aber sollten derartige Befürchtungen fremd sein. Sie dürfen nicht mit dem Strom schwimmen, d.h. sich nach der politischen Korrektheit richten. Wenn die Angst vor dem Verlust der Popularität die Verkündiger beherrscht, kann die Kirche ihre evangelisatorische Sendung nicht erfüllen, denn ihre Stimme verstummt in der Öffentlichkeit und das Evangelium verliert seine Bedeutung sowohl im sozialen als auch im individuellen Leben<sup>46</sup>.

### 2.3. Mangelndes Missionsengagement der kirchlichen Gemeinschaften

Wenn sich die Evangelisation auf die rein sprachliche Kommunikation beschränken würde, könnte das Evangelium von den Menschen nur als eine Philosophie oder Utopie wahrgenommen werden. Es ist daher notwendig, den verkündeten Worten Glaubwürdigkeit durch ihr Verhältnis zu der durch sie gestalteten Wirklichkeit zu verleihen, in der man leben kann und die leben läßt<sup>47</sup>. Die beste Antwort auf die existentiellen Fragen des modernen Menschen ist das Zeugnis, d.h. das authentische christliche Leben. Die Evangelisation basiert auf der Harmonie zwischen dem verkündeten Glauben und dem alltäglichen Leben, so dass die Menschen im Christentum die gewünschte Antwort auf die Frage finden, wie man zwischenmenschliche Beziehungen stärken und heilen kann<sup>48</sup>.

Bereits in den 50er Jahren wies der deutsche Theologe Viktor Schurr darauf hin, dass die Wirksamkeit der evangelisatorischen Bemühungen in erster Linie vom Ambiente abhängt, in dem die Menschen leben<sup>49</sup>. Es scheint unmöglich zu sein, dass das Evangelium im alltäglichen Leben eine dauerhafte Frucht bringt, wenn die Adressaten der kirchlichen Verkündigung weiter in einer Umwelt leben, die vom antichristlichen Geist gekennzeichnet ist. Deshalb muss die Verkündigung des Evangeliums bereits Hinweise enthalten, die es den Menschen ermöglichen, sich über die Vorteile zu informieren, die ihnen eine aktive Rolle im Leben der Pfarrei, Zugehörigkeit zu Pfarrgemeinschaften bieten und eine Möglichkeit, neue

<sup>46</sup> D.V. Twomey, *The End of Irish Catholicism?*, S. 70.

<sup>47</sup> VD 97.

<sup>48</sup> M. Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, Milan 1988, S. 212; K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, Geist und Leben 1 (2009), S. 30.

<sup>49</sup> V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums*, Salzburg 1957, S. 317–321.

Pfarrgruppen zu gründen, die das menschliche Wachstum im Glauben fördern und zu Schulen des Lebens in der wahren *Communio* werden<sup>50</sup>.

Zu den schwierigsten Barrieren, auf die die Evangelisation in der heutigen Zeit stößt, zählt die ausschließliche Fokussierung auf die intellektuelle Dimension der Glaubensvermittlung, ohne ihren existenziellen und gemeinschaftlichen Aspekt zu berücksichtigen. Die Evangelisation darf nie auf die Vermittlung von Wissen beschränkt werden, sondern sie muss immer ein das ganze Leben umfassender Prozess, eine Reinigung und Erneuerung des menschlichen Daseins sein; dies aber kann nur in einem christlichen Umfeld geschehen. Um diesen Standpunkt zu untermauern, verweist Joseph Kardinal Ratzinger auf Cyprian von Karthago, der erzählt hat, dass er vor seiner Bekehrung und Taufe nicht imstande war sich vorzustellen, wie man als Christ leben konnte, ohne sich an die Sitten der Zeit anzupassen. Für den heiligen Cyprian wurde es möglich – dank der Gnade Gottes – durch den Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen, die ein in der damaligen Gesellschaft alternatives Modell der Existenz verwirklicht haben<sup>51</sup>.

Damit die Evangelisation die gewünschten Früchte auf der gemeinschaftlichen Ebene bringen kann, muss man den „katholischen Konsumismus“ überwinden<sup>52</sup>. Er besteht darin, dass sich die Gläubigen ausschließlich mit sich selbst beschäftigen und sowohl die spirituellen als auch die materiellen Nöte ihrer Mitmenschen vernachlässigen. Sie gehen nur deswegen in die Kirche, weil sie dort alles empfangen, was auf dem Weg zum Himmel notwendig ist. Jene Pfarrei, die ihr seelsorgliches Engagement darauf beschränkt, konzentriert sich lediglich auf die Bedürfnisse seiner Mitglieder. Es fehlt dann die Zeit, Energie und Ressourcen, um sich für das Ambiente zu öffnen und mit denen eine Verbindung anzuknüpfen, die nach dem Evangelium leben wollen.

Ein weiteres Problem ist die Lebensqualität der Pfarrgemeinden, vor allem der Mangel an Gastfreundschaft oder ein falsches Verständnis davon. Die Gastfreundschaft ist die schwierigste Form der Liebe, weil sie die ganze Person beansprucht<sup>53</sup>. Die Gastfreundschaft besteht nicht nur darin, dass man den menschlichen Bedürfnissen entgegenkommt oder Gelegenheit schafft, den Menschen einen Gefallen zu tun. Sie darf auch nicht bloß auf Begegnungen und Gespräche reduziert werden. Die Gastfreundschaft stellt ein Mittel der Evangelisation dar, wenn in den christlichen Gemeinden lebendige Beziehungen unter den Gläubigen entstehen, die sich dessen bewusst sind, dass die Kirche durch ihre brüderliche

<sup>50</sup> R. Hajduk, *Nawrócenie jako cel działalności misyjnej redemptorystów*, Studia Redemptorystowskie 2 (2004), S. 223.

<sup>51</sup> J. Ratzinger, *Comunicazione e cultura: nuovi percorsi per l'evangelizzazione nel Terzo Millennio*, Nuova Umanità 1 (2003), S. 52.

<sup>52</sup> R. Rivers, *From Maintenance to Mission. Evangelization and Revitalization of the Parish*, in: S. Boguslawski, R. Martin (Hg.), *The New Evangelization*, S. 86–87.

<sup>53</sup> L. Giusani, *Il miracolo dell'ospitalità*, Casale Monferrato 2003, S. 28.

Liebe auf die Umgebung einladend wirken soll. Eine so verstandene christliche Gastfreundschaft ist eine der wichtigsten konkreten Formen der Kommunikation der Wahrheit. Dadurch werden das Christentum und die Kirche für alle verfügbar und ein gesundes individuelles und soziales Leben wird unterstützt. Die so verwirklichte christliche Gastfreundschaft wird zum Zeugnis, das die Welt evangelisiert, indem sie die christliche Substanz der menschlichen Gesellschaft neu macht<sup>54</sup>.

### 3. Schlussbemerkungen

I. Das Erkennen sowohl externer als auch interner Hindernisse bei der Evangelisation trägt dazu bei, dass der Prozess der Verkündigung der Botschaft vom Heil bewusster und ertragreicher verlaufen kann. Wer seine Möglichkeiten kennt, aber auch objektive Zustände, in denen er handeln soll, kann seine Tätigkeit sinnvoller planen und infolgedessen gezielter handeln. Alle Barrieren und Grenzen, die er erkennt, entmutigen ihn nicht, sondern fordern ihn zu einer realitätsnahen Praxis heraus. Diese schöpft letztendlich ihren Wert nicht aus den evangelisatorischen Erfolgen, sondern aus der Treue zu dem von Christus erhaltenen Auftrags, in alle Welt zu gehen und alle Völker zu seinen Jüngern zu machen (cfr. Mt 28,19). Die Kirche ist verpflichtet, das Evangelium zu verkünden; sie kann aber nicht die volle Verantwortung dafür tragen, ob die Menschen es annehmen oder nicht<sup>55</sup>.

II. Die externen Hindernisse gehören zum Ambiente, in dem die Kirche ihr heilbringendes Handeln fortsetzt. Sie lassen sich gewöhnlich nicht abschaffen, denn die Kirche hat einen geringen Einfluss auf die Massenmedien, Politik, Bildungsprogramme, etc. Darum tut sich die Kirche schwer, dem Zeitgeist eine neue Qualität oder den gesellschaftlichen Veränderungen eine andere Richtung zu geben. Natürlich schließt das nicht aus, dass die Laienchristen durch ihr christliches Zeugnis im Laufe der Zeit die sozialen Strukturen und Machtinstitutionen, das Familienleben und die Öffentlichkeit immer mehr beeinflussen. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass es auch antichristliche Gruppierungen gibt, die die Kirche bekämpfen und sie in der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens behindern. Dabei ist es wichtig, dass sich die Kirche unter den laizistischen Angriffen aus der Öffentlichkeit nicht zurückzieht, sondern die christliche Heilsbotschaft und die evangelischen Werte mutig proklamiert. Die Antwort auf die Aggressivität der laizistischen Kreise soll eine Einladung zum Dialog mit allen Menschen guten Willens und die Bereitschaft sein, in einer menschenfreundlichen apologeti-

<sup>54</sup> Conferenza Episcopale Italiana, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia. Nota pastorale*, Roma 2004, 13; LNE 8.

<sup>55</sup> J. Marins y Equipo, *Modelos de Iglesia. CEB en America Latina*, Bogotá 1976, S. 55.

schen Haltung das Zeugnis von der Hoffnung zu geben, die in den Jüngern Christi ist (cfr. 1. Petr 3,15).

III. Die Kirche muss immer allen voran selbst evangelisiert werden. Die beste Weise, die internen Hindernisse zu beseitigen, ist die Rückkehr zur Wahrheit des Evangeliums, die durch das Lehramt der Kirche unter Assistenz des Heiligen Geistes zu jeder Zeit aufs Neue erhellt wird. Neben der Treue zum Glaubensschatz der Kirche ist auch ein dem Evangelium gemäßes Verhalten der Christen wichtig, die gegenüber der Welt von Christus Zeugnis geben. Es geht also um die Orthodoxie und die Orthopraxie, die weder auseinandergehen noch gegeneinander ausgespielt werden dürfen<sup>56</sup>. Die Umkehr der Christen im Sinne des Evangeliums führt zur Entstehung von neuen Strukturen der kirchlichen Gemeinschaften, die dadurch ihre Anziehungskraft verstärken und eine gesunde soziale Basis bieten an Menschen, die ihr Leben nach dem Vorbild Christi gestalten wollen.

## O PRZESKODACH NA DRODZE EWANGELII DO WSPÓŁCZESNYCH LUDZI (STRESZCZENIE)

Głoszenie dobrej nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie jest łaską i właściwym powołaniem Kościoła, jego najgłębszą tożsamością (por. EN 14). Aby wypełnić swoje posłannictwo, Kościół musi mieć na uwadze kontekst społeczno-ideowy, który wywiera wpływ zarówno na kształt przekazu Ewangelii, jak i stwarza konkretne trudności w komunikowaniu ludziom prawdy chrześcijańskiej. Można do nich zaliczyć przeszkody zewnętrzne, na które Kościół nie ma bezpośredniego wpływu. Wśród nich istotną rolę odgrywa postmodernizm, który jako ideologia odrzuca chrześcijaństwo i promuje myślenie relatywistyczne. Inne przeszkody zewnętrzne to zmiany w postawach ludzkich wynikające z takich procesów społecznych, jak społeczne zróżnicowanie oraz indywidualizacja. W ewangelizacji przeszkadzają także czynniki wewnętrzne, czyli zjawiska występujące w życiu Kościoła i jego członków, które osłabiają motywację i studzą zapał do proklamacji słowa Bożego. Należą do nich takie przeszkody, jak rozpowszechnianie błędnych poglądów teologicznych, braki w komunikacji międzysobowej oraz bierność wspólnot kościelnych. Poznanie zewnętrznych oraz wewnętrznych czynników utrudniających prowadzenie dzieła ewangelizacji pozwala na bardziej świadome i owocniejsze głoszenie dobrej nowiny współczesnym ludziom.

## OBSTACLES IN THE WAY OF THE GOSPEL TO THE PEOPLE OF TODAY (SUMMARY)

The proclamation of the good news of salvation in Jesus Christ is the grace and vocation proper to the Church, its deepest identity (cf. EN 14). To fulfill its mission, the Church must take into account the socio-ideological context that affects both the shape of the message of the Gospel

<sup>56</sup> CT 22.

---

and creates specific difficulties in communicating the Christian truth to people. They include external obstacles, which the Church cannot directly influence. Among them, an important role is played by postmodernism which, as an ideology, rejects Christianity and promotes moral relativism. Other external obstacles are changes in human attitudes resulting from social processes, such as social differentiation and individualization. Evangelization is also hindered by internal factors, that is, phenomena occurring in the life of the Church and of her members that undermine motivation and dampen enthusiasm for the proclamation of the word of God. These include obstacles such as a promotion of erroneous theological views, shortcomings in interpersonal communication and the passivity of ecclesial communities. The knowledge of the external and internal factors hampering the work of evangelization allows a more conscious and fruitful proclamation of the good news to the people of today.



Ks. KAROL JASIŃSKI  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## MAN AND RELIGIOUS EXPERIENCE

**Słowa kluczowe:** człowiek, doświadczenie religijne, Bóg, wiedza, uczucia.  
**Key words:** man, religious experience, God, knowledge, emotions.  
**Schlüsselworte:** Mensch, religiöse Erfahrung, Gott, Wissenschaft, Gefühle.

Man, as a complex being, has been examined in many different ways. The object of this study is not only his ontic structure, but also his cognitive ability, moral subjectivity, participation in society and culture-creating activity. One aspect of this is the religiosity of man, which can take different forms and be formed on different foundations. In addition to having a specific set of religious beliefs, targeting specific moral standards and participation in the liturgical and social life of the community of believers, an important element of religiosity may include having of some kind of religious experiences (mystical). A man believes that they are usually associated with the experience of existence and the immediate presence of the Absolute, usually captured in terms of personal being. However, how is this in reality? What, or who, is experienced by a man in a religious experience?

The purpose of this paper is to show that the direct object of religious experience is certainly not God. This conclusion can be based on the results of various forms of human religious experience. So what is it? Below are four basic ways to interpret this phenomenon. It is manifested as a form of expression of the subconscious (W. James), ritual-moral involvement (C. Taylor), noumenal experience (R. Otto, J. Hick) and as a cognitive act (P. Moskal). This paper is based on the analysis of the main works of the above-mentioned authors. It is worth noting that although that they belong to different schools of philosophy, the results of their studies appear to be similar.

It should also be noted that the following discussion takes place at a purely philosophical level. There is always the possibility of what in theology is called “the action of grace”. Without denying the possibility of extraordinary intervention of God, it must be admitted that both conditions derived from faith and from reason lead us to the same conclusion expressed in our thesis.

### Religious Experience as an Expression of the Subconscious

One of the first authors to study the religious experiences of people belonging to different religions and cultures was the American pragmatist William James. The main feature of his analysis was to give a naturalistic (psychological) explanation of the phenomenon of religion and its various manifestations. An understanding of religious experience is associated with the concept of religion. He distinguished between institutional and personal religion. The first type of religion is somehow adopted by a man in a form according to tradition and custom. However, this was not of interest to James. Rather, he focused on personal religion, which is based on the feelings, acts and experiences of individuals relating to something that, in their opinion, is considered to be divine. This divinity is understood in a broad sense as something supreme, ultimately powerful and primordial<sup>1</sup>.

According to James, the source of religion lies therefore in some type of feelings. Reason plays only a supporting role. This approach is associated with the belief that only human feelings give the possibility of experiencing this mystery as an essential dimension of the world. If man only used reason, this would be unrealistic. The perception of this mystery, however, is important because, as we will see further, it is a specific source of religious experience<sup>2</sup>.

At the core of religion is the inner emotional experience. What it is? James seems to include suddenly-emerging feelings of happiness and a sense of power<sup>3</sup>. They are a consequence of the different elements present in our psyche: hallucinations of a supernatural world, a sense of purpose, sudden thoughts, experiences of unity and spiritual peace, inspirations, visions, ecstasy and the gift of languages<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, transl. J. Hempel, Warszawa 1958, p. 7–8, 28–30, 33; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1982, p. 276; M. Piróg, *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Katowice 2011, p. 20, 30–31.

<sup>2</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, p. 391–392, 456; P. Gutowski, *Subiektywne doświadczenie czy więź wspólnotowa? William James i Charles Taylor o religii*, in: Ch. Garbowski, J.P. Hudzik, J. Kłos (ed.), *Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje*, Warszawa 2012, p. 126.

<sup>3</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, p. 45–46, 74–75.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 56–65, 66–67, 109, 116, 260, 432.

James also assigns an important role in the early religious experience to negative spiritual states, which include melancholy, discouragement, fear, sadness, despair, disgust, anger, distrust, doubt, suspicion, anxiety and a sense of sin. When experiencing these situations, a person wishes to get rid of them which, in turn, can lead to some type of religious experience (conversion)<sup>5</sup>. James points out, however, that the simultaneous presence of positive and negative human conditions is often evidence of a personality split between the ideal and the real state. In order to overcome it, one should go in the direction of unification. This unity, however, is not always associated with religious experience, because the process of integration can also move in a different direction<sup>6</sup>.

Religious experience involves a sense of internal energy and happiness that cannot be explained by reason because the range is limited only to the surface of the mental condition. However, factors that form the foundation of religious experience are derived from the deepest layers of a human being. According to James, in trying to explain them we must follow our instincts<sup>7</sup>. The result of the presence of instincts in human nature are mystical states of consciousness which are the root of religious experience. These states are characterized by four mystical qualities: no expression, cognitive ability, instability and passivity. They can take many forms, including: understanding of the importance of something, feeling of being somewhere, dreams, liberating thoughts, states of peace and joy, feeling the presence of someone, passion, vision and specific beliefs<sup>8</sup>. Thus, the phenomenal film and mystical states of religious experience are similar, according to James. Despite this, he seems to distinguish them by linking the first with instincts and the other with the world of human emotions based on instincts.

Clarifying his views, James stresses that the instincts belonging to a shallower layer do not constitute the deepest part of human nature. This, in fact, is controlled by the subconscious mind, which plays a decisive role in religious and mystical experience. It is at the subconscious level that man can communicate with the deity, understood as the spirit of life and power. Religious experience can then take two basic forms. On one hand, this would entail the submission of the subconscious self to the power of the conscious self, on the other hand, the entry of some content from the unconscious to the conscious realm<sup>9</sup>. The human

<sup>5</sup> Ibidem, p. 135–137, 149, 185, 192, 459; L. Dupre, *Inny wymiar. Filozofia religii*, transl. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, p. 86.

<sup>6</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, p. 156–157, 161–162; M. Piróg, *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, p. 38–41.

<sup>7</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, p. 68–70; P. Gutowski, *Subiektywne doświadczenie czy więź wspólnotowa?*, p. 128.

<sup>8</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, p. 344–348, 358–362, 374; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, p. 281.

<sup>9</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, p. 92–94, 193–194, 437, 465–466; M. Piróg, *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, p. 61–64.

subconscious is, in fact, a conglomeration of memories, thoughts and feelings revealing themselves in consciousness. James leaves open the question of participation of a divine being in this process. He believes that its presence is not necessary. However, if a divine being participates in this process, it will only make use of this data subconsciously<sup>10</sup>. It seems that James understands God as a consciousness which is the basis for other consciousnesses and is expressed in them. Our finite consciousness is essential for His constitution and He includes them. God is the most inner-self in this view<sup>11</sup>.

So we see that James does not want to deny the existence of God. Its presence is not necessary for someone's religious experience through which one experiences the transformation of his life, because they can be explained only by reference to the natural world of the subconscious. However, believers can instinctively identify that world with the divine being that causes a positive impact in the life of human being<sup>12</sup>.

It is worth adding that James analyzes the question of God's existence and the veracity of religious experience not only on an intellectual level, but especially in the context of the pragmatic theory of truth – according to which the practical implications of claims are very important. Especially when they open new perspectives for a man and have an impact on his life<sup>13</sup>.

### Religious Experience as Ritual-Moral Involvement

The Canadian philosopher Charles Taylor, one of the most famous modern thinkers, has a special kind of polemic view of W. James. He believes that the views of the American pragmatist respond well to certain trends occurring in Western Christianity in the last centuries. Their expression was the appreciation of the personal religious commitment<sup>14</sup>. These changes in the area of religion are somehow the result of the modern understanding of the human being, whose identity is characterized by three main features: interiority (as having an internal depth), affirmation of ordinary life (family and professional life) and an expressive concept of human nature as a source of moral and religious life<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, p. 212–213, 217, 222–223, 248; M. Piróg, *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, p. 42.46.

<sup>11</sup> M. Piróg, *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, p. 168–169.

<sup>12</sup> W. James, *Doświadczenia religijne*, p. 466–467; Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, p. 80.

<sup>13</sup> M. Piróg, *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, p. 80–91.

<sup>14</sup> Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, transl. A. Lipszyc, Kraków 2002, p. 11–13.

<sup>15</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, group transl., Warszawa 2001, p. 4–5; M. Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Katowice 2010, p. 143.

It seems that Taylor cannot accept these trends, and chooses to focus on the two other currents that exist in Christianity. The first seeks to highlight a complementarity between personal involvement and participation in the worship of the community<sup>16</sup>. The second tends to emphasize the need for the filling of God's commandments delivered through Revelation. According to Taylor, there is nothing to prevent the implementation of the traditional commandments combined with personal commitment. Moreover, the combination of these two elements should be the human ideal<sup>17</sup>.

By linking the religious experience with the ritual and moral life of the community, Taylor raises four main objections to the concept of James. First, the American pragmatist recognizes this experience only through the prism of the individualistic Protestant tradition. Second, in the description and explanation of religious experience, he does not venture beyond that individualism – the belief that man does not need a religious community in his relationship with God. Third, James does not take into account that this community is built on the sacramental signs and moral practices as a specific form of religious experience. In the end, the dismissive attitude of James to theology and the impossibility of verbalization of religious experience leads to its complete elimination. According to Taylor, a certain type of religious experience is possible only in the situation of sharing it with other people<sup>18</sup>.

Taylor holds that the problem of modern times is that religious life has taken on the form described by W. James. Thus, there has been a trend towards individualism in the spiritual and moral dimension, where the main feature is the need for expression<sup>19</sup>. Therefore, religious life, which involves man and the whole range of experiences associated with it, should not only be the object of his free choice, but it has to speak to him and be relevant in the context of his personal spiritual and religious development. Emphasizing the individualism of the religious experience leads to relaxation and, consequently, breaks ties with the religious community. This community imposes a framework on man in which he cannot live, because he perceives this framework as an obstacle to an authentic relationship with God and the different forms of expression in everyday life. It should be noted that the link between man and the divine essence is reduced to the level of passionate emotions and feelings. It rejects the reliance on reason and is limited to its dependence on something higher and free disclosure of emotions associated with this fact<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, p. 14.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 16–17.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 22–27; P. Gutowski, *Subiektywne doświadczenie czy więź wspólnotowa?*, p. 126–127, 129.

<sup>19</sup> Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, p. 63; P. Gutowski, *Subiektywne doświadczenie czy więź wspólnotowa?*, p. 132–134.

<sup>20</sup> Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, p. 73–74, 76–77.

Taylor, however, cannot be reconciled with such a situation. Therefore, he seems to emphasize that man needs to experience religious community based on the sacraments and a particular form of life. He also reminds us that original, personal insights and spiritual experiences demand continuation and deepening and this is possible only through formal religious practices. In addition, they serve an important function in the disciplining of man in his spiritual development. In addition, a bond with a particular religion or church community is important for yet another reason – human identity. Man is a being who wants to know who he is. That is why he is looking for an item, even religious, to serve him in the process of self-determination, both in the personal and social realms<sup>21</sup>.

In terms of community and the specific forms of religious life, it is worth bearing in mind (especially in the case of Taylor) the fact of religious pluralism. In this context, an important issue seems to be the dialogue between communities of different religions. This results from Taylor's concept of human nature, where the essence of man is the ability to engage in dialogue. In addition, it demands the very nature of religion. In every religion there is a recognition of the absolute. However, this diagnosis is culturally conditioned. Religious expressions are never the final word and no religious tradition is the only one. For this reason, each of them requires an openness and a rejection of ethnocentrism<sup>22</sup>.

### Religious Experience as a Noumenal Experience

The classical approach to religious experience as acts in the noumenal sphere of man and the world can be found in "Holiness", the famous book of the German phenomenologist of religion, Rudolf Otto. He understands religious experience as a feeling of the total superiority of what he calls "the numinosum". There is primarily some irrational element in the numinosum, which is unknowable by concepts. However, Otto adopted a conceptual approach towards this existence. He characterized it as a kind of power piercing the depth of the human soul, as a mysterious being, which not only causes fear in man, but it can also attract and delight<sup>23</sup>.

Otto, relating to the intuition of Kant, defines the numinous as a pure *a priori* category. It does this not only because the conceptual description of this mysterious force is not based on sensory experience, but also because the fe-

<sup>21</sup> Ibidem, p. 85–89.

<sup>22</sup> M. Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, p. 147–150.

<sup>23</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, transl. B. Kupis, Wrocław <sup>2</sup>1993, p. 39–55, 59–67; L. Dupre, *Inny wymiar*, p. 318–319.

elings associated with it are embedded in the depths of the soul and, therefore, characterized by purity, like the Kantian forms of intuition and categories<sup>24</sup>. So we see that Otto interprets religious experience in terms of feelings (horror or fascination), which evoke a mysterious force to be present in the human soul. His analysis refers to the tradition which has its origin in the thought of "I". Kant based the division of the world into two spheres: noumena (things-in-themselves) and phenomena (phenomena). Religious experiences are on the noumenal level. Their expression is not only morality in the strict sense, but also certain human feelings.

The spirit of Kant's philosophy is not unusual for the analytic philosopher John Hick. According to him, a believer bases his beliefs on certain types of religious experience, which a non-believer does not have<sup>25</sup>. Hick believes that any experience is conceptual in nature, which requires interpretation by means of concepts ("experience-as"). This conceptual approach to the subject is not something purely theoretical, but should serve practical purposes by the adoption of a critical stance against it, which is appropriate to its meaning. That sense has not only individual things, but also the world as a set of them. Living in the world, man is in a space of meanings which are organized in a hierarchical manner. It should be noted that a lower level of meaningfulness of the world determines the presence of a higher level. What, then, is this hierarchy? At the lowest level, we have to deal with the physical sense which the moral and religious sense is based on. The most interesting (for us) religious sense comes into play when our experience of the world and things are interpreted by religious concepts<sup>26</sup>.

According to Hick, these religious concepts are valid for man when they are based on relevant experience. This is the reason for religious beliefs, but it does not constitute the proof of truth in the strictest sense. So when a man experiences various existential events in his life and interprets them as signs of God's action demanding an appropriate response from him, he then has a reasonable basis for doing so, in order to be convinced of God's intervention in his life. Of course, this experienced religious meaning is dependent on the variety of spiritual traditions in which the people were raised and where they live. These traditions relate primarily to the different concepts of God, which give meaning to human life and action. Hick believes that there are no true or false religious experiences and beliefs associated with them. The cognitive situation of every religious person is similar. For this reason, it should be assumed that all of these experiences are based on the genuine experience of any one reality. Hick refers here to the Kantian distinction: noumenon (the reality) and the phenomenon (a phenomenon)

<sup>24</sup> R. Otto, *Świętość*, p. 131–134; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, p. 251–255.

<sup>25</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, transl. M. Kuniński, Kraków 1994, p. 183.

<sup>26</sup> P. Sikora, *Wielość religii a debata realizm/antyrealizm religijny*, *Diametros* 29 (2011), p. 94.

recognized by cognitive forms and categories. On this basis, he makes the distinction between transcendent reality as the postulated basis of particular forms of religious experience and the phenomenal manifestations of this reality – different objects of the human experience described conceptually in terms carrying religious meaning accordance with a certain tradition<sup>27</sup>.

### Religious Experience as a Cognitive Act

The Polish neo-Tomist Piotr Moskal begins his analysis of religious experience from a fundamental question – whether God, existing as a being outside of the knowing subject – is the direct object of a cognitive act? In trying to solve this problem, he refers to the metaphysical-anthropological reflection of Thomas Aquinas. In his view, because of the psycho-physical unity of a human being, a suitable subject of knowledge must have a material character. God, due to His spiritual character, however, does not satisfy this condition and cannot be known by the senses. What is more, even after death a man cannot know God directly. A transformation of the human mind is required, the divine essence is not suitable for human cognitive abilities because of the absolute transcendence. This transformation of the human intellect is done through so-called “*lumen gloriae*” (“light of glory”), through which God is seen. In addition, a person needs something else, so that the essence of God is knowable to him. Due to the above-mentioned transcendence of the divine being, unable to be approached with ideas and concepts, man needs the very essence of God. It updates the human intellect and enables humans to see it through it. God becomes a kind of cognitive form for the human intellect. We cannot forget about the necessary condition for the possibility of all this processes, which is the separation of man from all natural cognitive forms (impressions, ideas, concepts) present in his mind because of the connection of intellectual and sensual cognition. The separation is done only in two cases: either by death or so-called “ecstasy” (separation of intellect and senses)<sup>28</sup>.

So if a man is not capable of using his natural powers in the direct experience of God as a personal being, in this connection, the question arises – what is the proper object of knowledge in a religious experience?

In order to answer this question, Moskal analyzes the mystical testimonies derived from the Christian tradition (Teresa of Avila, Faustina Kowalska, Marcelina Darowska). On this basis, he comes to the conclusion that the object of direct experience is not the existence or the presence of God. Even the expression

<sup>27</sup> J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, p. 181–196.

<sup>28</sup> P. Moskal, *Doświadczenie religijne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, p. 679.

“face-to-face” relating to the direct relationship between God and man in these documents must be regarded as merely a metaphorical phrase<sup>29</sup>.

In the realm of the divine-human relations there may, therefore, be no question of any type of immediacy (which also excludes the inference) or any opaque signs. God is an object of religious experience solely as the survival of the cognitive content and it is only in this sense that can we talk about the experience of divine being. In view of the fact that this content can be interpreted differently, God is also understood in different ways, depending on the particular culture. In his typology of specific items of religious experiences, Moskal emphasizes that religious experience may include the following items: subjective states of consciousness (belief or certainty of the existence and presence of the divine); states and organic-affective experience as a manifestation of God; sensual, imaginative or intellectual forms of cognition as a way of revelation; opaque signs (books, liturgical signs and symbols) as markers of God’s presence; anthropological and cosmological facts understood as the work of God and certain religious activities related to God. Moskal strongly emphasizes that in none of these cases, however, do we have to deal with the experience of God as the direct object of this experience<sup>30</sup>.

### Conclusion

These analysis were designed to show that the direct object of human religious experience is never a personal God. Many believers very often have this conviction. Such a conclusion is based on analysis of various forms of human spiritual experiences of representatives of various philosophical traditions. The present discussion is limited to the presentation of the results of only four important thinkers. W. James interprets the religious-mystical experience in terms of the feelings of happiness as a result of the sudden impact of the subconscious realm on the consciousness realm and the expression of the variety of contents stored in its depths. C. Taylor recognized spiritual experience as a particular way of human life in a religious community, whose existence and functioning is based on specific activities (rites) and cultural procedures according to specific rules revealed by God and transmitted by tradition. R. Otto and J. Hick bring the religious experience to the survival of a mysterious reality to which we have access through the emotions (Otto) or by supernatural interpretation of the world, expressed in religious terms (Hick). Finally, P. Moskal argued that the direct experience of God is impossible because of human cognitive conditions and radical transcendence of the divine essence. The act of religious experience is,

<sup>29</sup> P. Moskal, *Czy istnieje Bóg? Zarys filozofii Boga*, Pelplin 2002, p. 25–34.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 35–36.

for him, an acceptance of the different contents (states of consciousness and body, cognitive forms, physical signs, cosmological-anthropological facts and religious activities).

It is evident that none of these philosophers, through an analysis of written testimonies, came to establish a direct presence of God in an act of religious experience. The latter rather consists in having certain feelings and deeds, the appearance of cognitive contents and insights and the occurrence of facts and items that appear in a supernatural context. With this in mind, the problem of the existence of the Absolute as the object of these experiences remains. In the opposite case, it is possible to claim that these religious experiences are a form of projection of man and nothing more. In addition, there would be one more difficulty. Some thinkers stress the importance of direct interpersonal relationships between God and man as the foundation of religion and the spiritual growth of believers. In this situation, we would not really talk about an interpersonal relationship, because it would be tantamount to a “subject-object” relationship. Only a mediated relationship between the divine and the human being would be permissible.

Two important issues still evident in these analysis should be emphasized. First, all cases of religious experience are marked by individualism. It remains out of the reach of the community. An exception are the views of Taylor and Moskal, who emphasize the role of public worship in the formation and maintenance of a spiritual experience. In general, however, these states have a place within the human body and their intelligibility and communicability is limited. Therefore, they would not have any social function. The second important issue is the emotional dimension of these experiences. In most cases, these experiences are brought into the private sphere of violent emotions and feelings. These, in turn, have a lack of stability and they are often illusory. In this situation, the credibility of these experiences could come into question. It seems, therefore, that a very important issue would be the perception of cognitive elements.

Despite many uncertainties, there is no denying that the human spiritual search has been accompanied by various forms of religious experiences for centuries. Thanks to them, man can sometimes find a lost sense of his own existence, or build a certain type of religion upon them. Despite the fact that a man does not experience the divine essence directly, he is convinced that through them divine-human communication is possible in some ways. Religious experiences are a special space, labeled with an existential mystery which we can sense on the basis of our natural cognitive powers. Only a sense of faith can offer us more access to this mystery. However, contact with this mystery sometimes contributes to the transformation of man. It seems, therefore, that this “metanoia” is a kind of proof of the supernatural origin of these experiences and their significance for man.

## CZŁOWIEK I DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE (STRESZCZENIE)

Artykuł dotyczy problemu doświadczenia religijnego rozpatrywanego z punktu widzenia refleksji filozoficznej. Przeprowadzone w nim analizy mają na celu ukazanie, że bezpośrednim przedmiotem religijnego doświadczenia człowieka nie jest nigdy osobowy Bóg. Z takim bowiem przekonaniem możemy się spotkać bardzo często u osób wierzących. Do takiego wniosku upoważnia analiza różnych form duchowych przeżyć człowieka, której podjęli się przedstawiciele niektórych tradycji filozoficznych. W niniejszych rozważaniach ograniczono się do prezentacji wyników badań jedynie czterech ważnych myślicieli. W. James interpretuje doświadczenie religijno-mistyczne w kategoriach uczucia szczęścia, będącego wynikiem nagłego oddziaływania na ludzką świadomość sfery podświadomej i różnych treści zmagazynowanych w jej głębiach. Ch. Taylor ujmuje doświadczenie duchowe jako określony sposób życia człowieka we wspólnocie religijnej, której istnienie i funkcjonowanie oparte jest na określonych czynnościach (rytach) kultycznych oraz postępowaniu według konkretnych reguł objawionych przez Boga i przekazanych przez tradycję. R. Otto i J. Hick sprowadzają doświadczenie religijne do przeżycia tajemniczej rzeczywistości noumenalnej, do której mamy dostęp za pośrednictwem uczuć wywoływanych przez nią w człowieku (Otto) lub dzięki nadprzyrodzonej interpretacji świata wyrażonej w siatce pojęć religijnych (Hick). W końcu P. Moskal, dla którego bezpośrednie doświadczenie Boga jest niemożliwe z racji ludzkich warunków poznawczych oraz radykalnej transcendencji istoty boskiej, sprowadza doświadczenie religijne do aktu przeżycia różnych treści przedmiotowych (stanów świadomości lub ciała, form poznawczych, znaków materialnych, faktów kosmologiczno-antropologicznych i czynności religijnych).

## DER MENSCH UND SEINE RELIGIÖSE ERFAHRUNG (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel beleuchtet das Problem der religiösen Erfahrung, betrachtet vom Standpunkt der philosophischen Reflexion aus. Die Untersuchungen zeigen, dass das direkte Objekt der menschlichen religiösen Erfahrung niemals ein persönlicher Gott ist. Dieser Überzeugung begegnet man bei den Gläubigen sehr oft. Eine solche Folgerung gestattet die Analyse der verschiedenen Formen der menschlichen spirituellen Erfahrungen, welche für Vertreter einiger philosophischer Traditionen charakteristisch ist. In der gegenwärtigen Diskussion wird diese Problematik lediglich auf vier bedeutende Denker eingeschränkt. W. James interpretiert religiös-mystische Erfahrung im Zusammenhang des Glücksgefühls als Folge einer plötzlichen Einwirkung des Unterbewusstseins auf das Bewusstsein und einer Vielzahl von Inhalten, die in der menschlichen Tiefe gespeichert sind. Ch. Taylor behandelt die spirituelle Erfahrung als eine spezifische Weise des menschlichen Lebens in der religiösen Gemeinschaft, deren Existenz und Funktionsweise auf den speziellen Aktivitäten (Riten) und kultischen Verfahren ruht, die von Gott geoffenbart und durch die Tradition übermittlelt wurden. R. Otto und J. Hick begrenzen die religiöse Erfahrung auf das Erleben einer noumenalen, geheimnisvollen Wirklichkeit, auf die der Mensch durch die Emotionen (Otto) oder durch die übernatürliche Deutung der Welt in den weltlichen Begriffen (Hick) einen Zugriff erhält. Schließlich bestreitet P. Moskal die direkte Erfahrung Gottes, weil dies die menschlich kognitiven Voraussetzungen und die radikale Transzendenz des göttlichen Wesens unmöglich machen. Er begrenzt die religiöse Erfahrung auf unterschiedliche Inhalte (Zustände des Bewusstseins und des Körpers, kognitive Formen, physische Zeichen, kosmologisch-anthropologische Zustände und religiöse Aktivitäten).



Ks. TOMASZ KRAJ  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

WHAT FUNDAMENTALS DO NATURAL LAW AND BIOLOGY  
HOLD IN COMMON?  
THE NORMATIVE SIGNIFICANCE OF BIOLOGICAL PRINCIPLES

**Słowa kluczowe:** prawo naturalne, błąd naturalistyczny, *cogito, ergo sum*, scjentyzm, parametry biologiczne, dobro moralne.

**Key words:** natural law, naturalistic fallacy, *cogito, ergo sum*, scientism, biological parameters, moral good.

**Schlüsselworte:** Naturrecht, naturalistischer Fehlschluss, *cogito, ergo sum*, Szientismus, biologische Parameter, moralisches Gut.

In 1968 Pope Paul VI promulgated his encyclical letter *Humanae vitae*, which identifies contraception as an immoral detriment to permissible intercourse in marriage. The encyclical was met with strong opposition not only from the laity but also from some theologians. Since the Pope founded his encyclical on the basis of the natural law, the dissenting theologians accused the Pope of the error of “physicalism”, i.e. “a definite tendency to identify the demands of the natural law with physical and biological processes”<sup>1</sup>. According to them, because man is a rational being, he should not adhere mindlessly to biological processes which are proper to non-rational beings like animals. Similar opposition to the notion of the natural law is represented by some scientists who think that the natural law as it is taught by the Magisterium of the Roman Catholic Church is nothing more than biological processes which gained the attribute of moral norms. A prominent proponent of this position is Joseph Fletcher, the Director of the bioethics program at the National Institutes of Health (USA). He writes: “The idea of natural law is

---

Adres/Address/Anschrift: ks. dr hab. Tomasz Kraj, Katedra Teologii Życia, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków, e-mail: krtomasz@poczta.onet.pl.

<sup>1</sup> Ch. E. Curran, *Directions in Fundamental Moral Theology*, Notre Dame, Ind. 1985, quoted in: D. James, *Sexual Morality: The Perverted Faculty” Argument*, <http://www.faith.org.uk/publications/MagOldIssues.htm#MarApl06> (3 XI 2012).

one that I think is not a viable concept when it comes to the gene pool... Suppose we really knew how to treat cystic fibrosis or some other very burdensome disease and didn't do it because of the belief that people had a right to an untampered genetic patrimony. Then, you met a person twenty-five years later and did the Golden Rule thing and said, 'Well, you know, we could have treated you for this, but we wanted to respect your right to your untampered genetic patrimony. Sorry.' It doesn't take a highfalutin ethicist to realize that's just plain wrong. You violate one of the basic principles of morality, namely that you want to treat a person as you would want to be treated"<sup>2</sup>. However, the strongest position contrary to what is ascribed to the Roman Catholic Church is today represented by transhumanists. They do not attribute any meaning whatsoever to biological processes. They regard the physicality of the human being as though it were a raw material which should be transformed within processes which promote a new and improved being, a "post-human" being. What the transhumanists intend to do is not yet feasible within the current possibilities of technology. Nevertheless, people usually arrive at such an extreme position starting from something smaller and frequently insignificant. Namely, they start from the rejection of the moral significance of certain biological processes. However, it would be erroneous to think that the reason for rejecting the ethical significance of some biological processes does not have a philosophical basis. On the other hand, if one were to surmise that the acceptance of the moral significance of some biological parameters is merely a result of adherence to some "traditional" way of thinking which tends to preserve the ways our ancestors thought about the world<sup>3</sup> and to the rules which have long governed the moral conduct of the majority of people in Western civilization, he would again be mistaken. The challenge facing Catholic bioethicists is that of trying to explain the moral significance of biological processes without being accused of physicalism, i.e. they must profess the true moral teaching of the Church and how it happened that in some forms of moral reasoning biological parameters are not important for moral choices.

### **Modern philosophy, empirical science and the human body**

The search for the philosophical basis for the devaluation of the biological "part" of man in moral choices leads to Descartes and his philosophy. His basic precept "cogito, ergo sum" describes man as a being in which the mind decides

---

<sup>2</sup> G. Stock, *Redesigning Humans. Choosing our genes, changing our future*, Boston–New York 2003, p. 132.

<sup>3</sup> Thus, it would be regarded as merely a form of nostalgia for a time and a world in which the moral teaching of the Church was not subjected to the sharp criticism it faces in the modern world.

for itself about its own identity. “I think, therefore I am” means that in human existence the spiritual trait and not bodily trait (of the former view) of the human being is his more important characteristic. The human body is composed of matter. It is a machine which is ordered by reason<sup>4</sup>. If one wishes to apply Catholic teaching to this way of thinking about man, he would argue that in the Cartesian view of man his body ceases to be part of the human subject<sup>5</sup>. The body is a material, even a raw material, which might be used by man (identified with his/her reason) to actualize the ideas which appear in his/her mind. It is possible that Descartes, who presented his ideas while living in a Christian milieu, was not fully aware of the all consequences of his view. However, his ideas opened a new perspective<sup>6</sup>. It comprises not only the ideas of transhumanists, but also some other concepts concerning man which appreciate the human mind while depreciating both the human body and the biological parameters which govern its functioning. The gender ideology which appreciates man’s self-concept (in regard to his or her sexuality) decides his/her gender-specific attributes. This ideology regards the biological dimension of human sexuality as being insignificant and is a good example of what “cogito, ergo sum” means today.

Nevertheless, we also need to realize that the idea expressed by Descartes became a basis for the development of empirical science. This development has provided mankind with many great advances. Nobody dares to negate it. However, as a side effect the development generated an infatuation with this science and its methodology. As a result, empirical science became regarded as the “only” science or at least the only science worthy of human effort and the only

<sup>4</sup> Descartes identified the human subject with his mind. “To begin this way is to treat the body and the material world of which it is a part as pure *objects* set over against the mind in dualistic opposition, to be understood as knowable only extrinsically and superficially in a merely mechanical way, describable in purely mathematical terms”. B. Ashley, *Theologies of the Body. Humanist and Christian*, Braintree, Massachusetts 1985, p. 270. About the consequences of Cartesian idea of man, see: T. Kraj, *Granice genetycznego ulepszenia człowieka (Acceptable Limits of Genetic Enhancement in Humans)*, Kraków 2010, p. 244–247.

<sup>5</sup> H.T. Engelhardt Jr., *Human Nature Technologically Revisited*, Social Philosophy & Policy 8 (1990), 180–191; K. Bayertz, *GenEthics. Technological Interventions in Human Reproduction as a Philosophical Problem*, Cambridge 1994, p. 213.

<sup>6</sup> P. Ramsey, *Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control*, London 1970, p. 159; R.A. McCormick, *How Brave a New World? Dilemmas in Bioethics*, London 1981, p. 284; D.J. Kevles, *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*, Harmondsworth 1986, p. 263–264; L. Melina, *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Casale Monferrato 1996, p. 39: “La biotecnologia applicata all’uomo è forse il punto estremo che può raggiungere l’impresa globale della scienza moderna. [...] Il progetto scientifico e tecnologico prende per oggetto ormai il suo stesso autore, in un *intento prometeico*, che si riassume nell’idea forza della manipolabilità integrale dell’essere umano. L’essere dell’uomo è semplicemente una materia che può venire plasmata e utilizzata dalla libertà, secondo fini e progetti del tutto arbitrari. Mediante la biotecnologia l’uomo diventa programmatore e creatore di se stesso”.

serious source of human knowledge. Thus, classical philosophy (i.e. that which acknowledges classic metaphysics) and especially theology were moved to the margins of human knowledge<sup>7</sup>. Various forms of contemporary scientism so common today<sup>8</sup> and particularly so common in the field of bioethics are a good testimony of what many people involved in scientific research think of classic philosophy and theology<sup>9</sup>.

The devaluation of such philosophy and theology has largely resulted in rejection of their subjects as well. Since empirical science is unable to recognize such realities as e.g. the human person, nature, purposefulness, or the truth of things, scientists simply contend that they are either not recognizable or do not exist. If somebody restricts his or her worldview to what empirical science with its methods of cognition is able to recognize, one will find that the reasoning which is based on what is “not recognizable” is incomprehensible. That is why the only “logical” explanation for moral obligation as it is taught by the Church with reference to the natural law seems to be its being based on physical (biological) parameters. The critics of that teaching think it is a form of physicalism or of the natural fallacy which consists in an illegitimate transition from “is”, i.e. from the naturally existing biological processes, to “ought”, i.e. to a moral duty to preserve those processes<sup>10</sup>. In order to explain this misunderstanding one needs first to say a few words about the natural law as it is taught by the Magisterium of the Church.

---

<sup>7</sup> The mutual relationship between empirical science and metaphysics is presented by E. Agazzi, *Considerazioni epistemologiche su scienza e metafisica*, in: C. Huber (ed.), *Teoria e metodo delle scienze*, Roma 1981, p. 311–340.

<sup>8</sup> M. Stenmark, *What is scientism?*, *Religious Studies* 33 (1997), no. 1, p. 15–32.

<sup>9</sup> G. Stock, *Redesigning Humans*, pp. 88, 132, 174–175; B. McKibben, *Enough. Staying Human in an Engineered Age*, New York 2004, p. 195.

<sup>10</sup> The problem of transition from “is” to “ought” is also known as “Hume’s Guillotine” or “the is-ought problem” or “Hume’s law”. “Hume argued that one cannot make a normative claim based on facts about the world, implying that normative claims cannot be the conclusions of reason”, i.e. that normative claims may not be based on positive premises. See: Anon, *Hume’s Guillotine*, <http://www.philosophy-index.com/hume/guillotine/> (14 XII 2012). However, not all ethicists agree with what Hume says. E. Sgreccia notices that everything depends on the meaning of a “positive premise”. If it is an empirical statement like: “Many people steal or commit adultery”, it does not result in a normative statement that to steal or commit adultery is something people “ought” or “ought not” to do. However, if it is a statement which is not exclusively empirical but also has a metaphysical dimension like: “This embryo is a man” i.e. the embryo is a being which has its own dignity and inviolable rights, we have a completely different situation. Such a statement makes a normative claim which requires a proper attitude towards that embryo. In the latter case the positive premise is a basis for a normative claim. A problem arises when somebody rejects both metaphysics and its subject. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, Milano 1994, p. 74–78.

### **What is the natural law and how does it work?**

The classic definition of the natural law states that it is the rational creatures' participation in the eternal divine law<sup>11</sup>. According to St. Thomas Aquinas, who gave us this definition, the source of this law is not deontological, i.e. the norms of the natural law are not based exclusively on divine authority. "Law is something that pertains to reason, since both law and reason function as 'a rule and measure of acts' [...] directing man to his last end of happiness. [...] Law is thus defined in relationship to happiness not in relationship to obligation"<sup>12</sup>. Hence, according to Aquinas, the goal of human life and effort is to gain happiness. However, this goal is not attainable without conscious participation in some good actions. That is why the natural law is oriented towards good actions. The first and most fundamental norm of this law is: "do good and follow it, avoid what is evil". The good that man should do and follow is not something he established in an arbitrary way, "but in a manner that accords with the nature God has designed him with"<sup>13</sup>. The notion of nature used in this case is not the same as that used by those who dispute the moral teaching of the Church. It is the metaphysical notion of nature, which is the basic principle of existence and functioning. Such nature is common to all human beings. However, man is not only a spiritual creature, he is a unity of spirit and body. The biological processes make up an essential part of his nature. Reason may attempt to use the body and its biological processes as a tool or a raw material to achieve some intellectual purposes or subjectively appointed goals, but this is a violation of human nature.

### **How does the natural law work?**

The natural law is a moral precept. Although its norms may be expressed verbally, it is not promulgated anywhere. The norms are recognized through rational inclination. Y. Simon shows how such an inclination works and how man can gain knowledge through it. "Suppose you are in business, and a would-be partner has a project beneficial to you, to him, and even to community at large. Now when business projects are so wonderful, there is usually something wrong with them. But you cannot see anything wrong, the projects appear perfect. The fellow is very smart, it is probably not for the first time that he is telling that story. So you do not see the 'gimmick,' but you can 'smell' the fellow. Indeed, judgments by way of inclination are often expressed by this metaphor. 'Are you going

---

<sup>11</sup> W. May, *An Introduction to Moral Theology*, Huntington 2003, p. 73.

<sup>12</sup> D. James, *Sexual Morality*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

to make a deal?’ ‘No.’ ‘And why not?’ ‘Because the fellow, excuse me, stinks.’ There is an inclination in the honest conscience of the man trained in justice which makes him sensitive to the unjust even when he is completely unable to explain his judgment. [...] Pressed for an explanation, the man ponders and finally says, ‘Yes, I can tell you why’<sup>14</sup>. Y. Simon concludes: “Does knowledge by inclination exclude knowledge by rational evidence? Certainly not; it precedes it. Natural law is known by way of inclination before it is known by way of cognition”<sup>15</sup>. A similar observation is made by W. May who says that “natural law, therefore, is something that we ourselves naturally bring into being by the spontaneous exercise of our own intelligence as ordered to action. It is something that we bring into being by our doing [...], not something enabling us to bring something into being by our own doing”<sup>16</sup>.

The natural law which orders us to do good and to avoid evil works well together with man and his nature which is spiritual and bodily at the same time. That is why that law exists in man in two ways: “in precepts and in man’s inclinations. [...] Strictly speaking, the natural law is ‘in’ man when he grasps the eternal law as law by knowing it as precepts. In a derivative sense, the natural law is ‘in’ man by the fact that the eternal law imprints ‘inclinations’ to acts and ends in man’s nature”<sup>17</sup>. The natural law conducts man towards happiness which consists in the fullness of being, known also as human personal fulfillment. The fullness of being is in being the human being as much as it is possible according to the plans God has for us, i.e. “according to the nature God has designed us with”. Thus we do not achieve the goal of our lives when we postpone what is “written” in our nature. We do achieve that goal when we follow the inclinations proper to our human nature by ordering them according to the requirements of the right reason which we identify with the precepts of the natural law. The important feature of those inclinations is their biological dimension. Practical reason, which conducts us in our moral life, perceives the aims of natural human inclinations as goods to be pursued. However, those goods are proper to man as a spiritual/ /bodily creature. Thus, the good of man may not be gained without reflecting on both the spiritual and bodily dimensions of the human being and both dimensions have their part in the way man achieves his good.

Two examples seem to be useful to illustrate this issue. The most basic inclination is the one which tends to preserve the human life. It is very closely linked to the associated inclination, which is to preserve human health. Both, life

<sup>14</sup> Y. Simon, *The Tradition of Natural Law. A Philosopher’s Reflections*, New York 1992, pp. 128, 130.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>16</sup> W. May, *An Introduction to Moral Theology*, p. 74.

<sup>17</sup> D. James, *Sexual Morality*.

and health are perceived by practical reason as goods to be pursued. Let us focus first on human health, which is used as an example by J. Fletcher. The natural law which is “brought into being” in this situation tells us that we should pursue the intrinsic good of health. Thus, we should always do what is necessary to preserve or recover human health. In this case we would cure the genetic disorder instead of leaving it ‘untampered with’ as J. Fletcher thinks the natural law requires, because we understand that we cannot achieve the good of human health without curing this disorder. To refrain from tampering with genetic make-up in such a situation is in no way a moral imperative. It is or is not such an imperative only as a constitutive part of the human good. If its being ‘untampered with’ threatens human health, we should ‘tamper with’ it. If its being ‘untampered with’ conditions good human health and its being ‘tampered with’ threatens good human health, as it is in the case of the new proposals of genetic enhancement, we should leave it ‘untampered with’.

We notice the same rule in the other human inclination, namely that of preserving the life of the human species, and particularly in what concerns human sexuality. We should also order this inclination in a manner not proper to animals, but proper to rational beings, i.e. within the stable and loving relationship of matrimony which is necessary for the upbringing and education of children. A stable marriage requires love which is based on the mutual self-giving of the spouses which occurs in a special way in the marital act. The contraception of the marital act creates a flaw in the mutual self-giving of the husband and wife. The act of full self-giving becomes deficient because fertility is excluded. While it may seem that the contraceptive action does not change the marital act significantly, it changes the internal structure of that act making it a separative act rather than a unitive one. The statistics also confirm that the rate of divorces among couples who practice contraception is much higher than that among those who practice the form of natural family planning which includes periodic abstinence<sup>18</sup>. Contraception also makes the ordering of the sexual inclination according to the requirements of responsible parenthood unnecessary. Thus, it devalues the virtue of marital chastity. This virtue promotes the self-governing of the husband and wife, i.e. that he/she “possesses” him/herself which is a fundamental condition for self-giving, which is so important to infuse into and nourish in marriage. Thus the contraceptive act, i.e. an act which damages the internal structure of the marital act, results in various forms of evil which are destructive for the spouses and their life together. Fertile marital intercourse does not change that structure, and it is the only way which preserves some specifically marital goods and steers clear of the evil linked to the distorted form of that intercourse.

---

<sup>18</sup> Ibidem.

The preservation of the integrity of the marital act does not mean that biological processes proper to it become moral norms on their own. These processes gain their moral significance since they make up a crucial part of the form of marital intercourse which preserves and develops some important human goods as well as helps to avoid the various forms of evil linked to the contracepted act. The fertile act is not the imitation of animal sexuality (i.e. biological animal processes), because the notion of the good that is proper to human sexuality is absent from the animal behaviors.

The two examples, one concerning the preservation of human health and the second one involving marital intercourse, show us that some biological processes may have moral significance. However, the moral significance is not an intrinsic part of the biological process except as it constitutes an integral part of some important human good. The biological processes are essential to the attainment of particular human goods as well as to the avoidance of some forms of evil. The same rule concerning a mutual relationship between human goods and the biological dimension of man (i.e. whether we should preserve some biological processes or not) works within any other moral issue.

In conclusion I would like to point out that the discussion of any philosophical or theological issue requires a good knowledge of the contrary position. If one disputes a misinterpretation of his opponent's position, he may propound his own concepts, but he will never actually address the real differences between himself and his opponent, since the differences brought into the argument do not actually exist. This very much applies to the contemporary discussion of the natural law as it is presented by the Magisterium of the Roman Catholic Church. This teaching is not a case of physicalism or natural fallacy. It is rather a well grounded and logically sound moral concept.

## CO PRAWO NATURALNE MA WSPÓLNEGO Z BIOLOGIĄ? MORALNA NORMATYWNOŚĆ PARAMETRÓW BIOLOGICZNYCH (STRESZCZENIE)

Wielu ludziom słyszącym o prawie naturalnym kojarzy się ono z prawami, jakimi rządzi się przyroda. Tymczasem definicja prawa mówi, że jest to *ordinatio rationis*. Także prawo moralne, którym powinien się kierować człowiek, winno mieć charakter rozumny. Wydaje się zatem, że rozumność tego prawa nie może się ograniczać jedynie to „odczytywania” praw przyrody po to, by im przypisać znaczenie normatywne. Traktowanie prawidłowości biologicznych jako zobowiązujących uważane jest za wypaczenie idei prawa, za jego fałszywe ujęcie, co zresztą odzwierciedla nazwa takiego błędu: byłoby to zafałszowanie naturalistyczne. Tymczasem w swoim nauczaniu moralnym Magisterium Kościoła mówi o prawie naturalnym i o normatywnym znaczeniu pewnych prawidłowości (parametrów) biologicznych, a jednocześnie zaprzecza oskarżeniom o zafał-

szowanie naturalistyczne. W nauce o odpowiedzialnym rodzicielstwie jest mowa o uszanowaniu naturalnego rytmu płodności, o odrzuceniu antykoncepcji; w bioetyce natomiast raz mówi się o zachowaniu zastanych parametrów biologicznych, innym razem o ich zmianie. Rozwiązanie tych kwestii można znaleźć w klasycznej teorii prawa naturalnego, opracowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Jest tam mowa o tym, co to jest prawo naturalne, jak je poznajemy oraz w jaki sposób prawidłowości biologiczne stają się moralnie zobowiązujące. Dzieje się to dzięki odniesieniu do pojęcia dobra, które zawsze powinno być przedmiotem wyboru moralnego.

## WAS HAT NATURRECHT MIT DER BIOLOGIE GEMEINSAM? DIE SITTLICHE NORMATIVITÄT DER BIOLOGISCHEN PARAMETER (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Begriff des Naturrechtes wird bei vielen mit den Naturgesetzen in Verbindung gebracht.

Die Definition des Rechtes bezeichnet es jedoch als *ordinatio rationis*. So soll auch das Naturrecht, das eine Richtschnur für menschliches Handeln bilden soll, einen vernünftigen Charakter haben. Es scheint, dass sich die Vernünftigkeit des Naturrechtes nicht lediglich auf das „Ablesen“ der Naturgesetze beschränken kann, um ihnen dann eine normative Bedeutung zuzuschreiben. Das für verbindlich Halten der biologischen Gesetzmäßigkeiten muss eher als eine Verfälschung der Rechtsidee betrachtet werden, was im Begriff des naturalistischen Fehlschlusses zum Ausdruck kommt. Das Magisterium der Kirche nimmt zwar in seinen Verlautbarungen auf die normative Bedeutung einiger biologischer Parameter Bezug, weist jedoch gleichzeitig den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses von sich. In der Lehre von der verantwortlichen Elternschaft ist von der Beachtung der natürlichen Fruchtbarkeitsrhythmen und der Ablehnung der künstlichen Verhütung die Rede; in der Bioethik spricht man dagegen einmal von der Beachtung der biologischen Parameter, ein anderes Mal von ihrer Veränderung. Eine Lösung für dieses Problem findet man in der Naturrechtslehre vom hl. Thomas von Aquin. Er definiert den Begriff des Naturrechtes, wie es erkannt werden kann und auf welche Weise biologische Parameter verbindlich werden können. Es ist möglich durch den Vermittlungsbegriff des Guten, das immer das Objekt der moralischen Wahl sein soll.



SYLWIA GÓRZNA

Instytut Historii i Politologii

Akademia Pomorska w Słupsku

## DIALOG Z ISLAMEM W NAUCZANIU PAPIEŻA PAWŁA VI

**Słowa kluczowe:** dialog międzyreligijny, islam, Paweł VI, pokój, Sobór Watykański II.

**Key words:** interreligious dialogue, Islam, Paul VI, peace, Second Vatican Council.

**Schlüsselworte:** interreligiöser Dialog, Islam, Paul VI., Friede, II. Vatikanisches Konzil.

*Ponieważ Bóg pierwszy rozpoczął zbawczy dialog, bo „On pierwszy nas umiłował? (1 J 4,10) dlatego trzeba, byśmy pierwsi dążyli do dialogu z ludźmi i nie czekali, aż inni nas do tego wezwą<sup>1</sup>.*

### Wprowadzenie

Papież Paweł VI, imię świeckie Giovanni Battista Montini, ur. w 1897 r. w Concesio (Włochy), zm. w 1978 r. w Castel Gandolfo (letnia rezydencja papieża we Włoszech). W 1920 r. otrzymał święcenia kapłańskie<sup>2</sup>. W Rzymie kontynuował studia i tam też podjął pracę w Kurii. Pius XII (pontyfikat w latach 1939–1958) mianował go arcybiskupem Mediolanu w 1954 r., zaś Jan XXIII (pontyfikat w latach 1958–1963) w 1958 r. kardynałem<sup>3</sup>. Powołany na Stolicę Piotrową 21 czerwca 1963 r.<sup>4</sup> Od początku pontyfikatu chciał kontynuować linię polityczną swojego poprzednika<sup>5</sup>.

---

Adres/Address/Anschrift: dr Sylwia Górzna, Zakład Archiwistyki i Studiów Regionalnych, Akademia Pomorska w Słupsku, ul. Arciszewskiego 22A, 76-200 Słupsk, e-mail: sylwiagorzna@wp.pl.

<sup>1</sup> ES 72 (AAS 56 [1964], s. 609–659); por. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 200.

<sup>2</sup> S. Chille, *Paweł VI*, w: H. Witczyk (red.), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, t. 3, Kielce 2000, s. 200.

<sup>3</sup> N. Lemaître et al., *Słownik kultury chrześcijańskiej*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 1997, s. 232.

<sup>4</sup> K. Meissner, *Zapomniana encyklika Wielkiego Papieża*, W drodze 11 (1995), s. 69; zob. T. Michel, M. Fitzgerald (red.), *Recognize the Spiritual Bonds which Unite Us. 16 years of Christian – Muslim Dialogue*, Vatican City 1994, s. 7; M. Gryczyński, *Poczet papieży*, Poznań 2006, s. 246–247.

<sup>5</sup> L. Ring-Eifel, *Światowa potęga Watykanu. Polityka współczesnych papieży*, tłum. T. Sotowska, Warszawa 2006, s. 121.

Paweł VI uważał, że pontyfikat Jana XXIII oznaczał odnowę katolicyzmu, pojawienie się opatrnościowej zdolności dialogu ze wszystkimi ludźmi w perspektywie ich zbawienia. Twierdził, że Jego poprzednik potrafił dostrzegać elementy pozytywne we współczesnym świecie, a nie tylko negatywne. Po jego śmierci natychmiast ożywił Sobór Watykański II<sup>6</sup>, który wyraził swój szczególny szacunek m.in. w stosunku do islamu, wielbiącego jednego Boga i uznającego ojcostwo patriarchy Abrahama<sup>7</sup>.

### Dialog w nauczaniu Pawła VI i na Soborze Watykańskim II

Dopiero Paweł VI nadał rangę dialogowi, wprowadzając go do języka kościelnego. Na otwarcie II sesji Soboru 29 września 1963 r., przywołał go na oznaczenie jednego z czterech celów Soboru<sup>8</sup>. Mówił wówczas o Kościele katolickim, że „sięga wzrokiem” poza horyzont chrześcijaństwa. Przemówienie, zdaniem komentatorów, stanowiło zapowiedź nowej postawy katolików wobec niechrześcijan<sup>9</sup>. Jednym z najważniejszych wystąpień chrześcijańskich była prośba o przebaczenie, z jaką wówczas zwrócił się do braci odłączonych. Po tym wystąpieniu opór wobec *mea culpa* (łac. *moja wina*) zelżał<sup>10</sup>.

Podczas czwartej sesji Soboru, 28 października 1965 r., uchwalono bezprecedensowy dokument: Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (DRN)<sup>11</sup>. W numerze 3. DRN stwierdza się, że Kościół katolicki z szacunkiem odnosi się do muzułmanów<sup>12</sup>, którzy czczą jednego Boga, zaś Jezusa jako proroka<sup>13</sup>. Czytamy w nim, że: „Jeżeli w ciągu wieków wiele

<sup>6</sup> R. Latourelle, *II Sobór Watykański*, tłum. J. Kalina-Lis, Znak 5 (1999), s. 153.

<sup>7</sup> J. Orlandis, *Kościół katolicki w drugiej połowie XX wieku*, tłum. P. Skibiński, Radom 2007, s. 60; zob. M. Nazir-Ali, *Conviction and Conflict. Islam, Christianity and World Order*, New York 2006.

<sup>8</sup> J. Zablocki, *Kościół i świat współczesny. Wprowadzenie do soborowej konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*, Warszawa 1986, s. 258–259.

<sup>9</sup> J. Urban, *Kościół rzymskokatolicki wobec islamu*, w: K. Gładkowski (red.), *Świat po 11 września 2001 r.*, Olsztyn 2003, s. 81–82.

<sup>10</sup> L. Accatoli, *Kiedy papież prosi o przebaczenie. Wszystkie „mea culpa” Jana Pawła II*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Kraków 1999, s. 33, 37.

<sup>11</sup> Treść tego dokumentu zob. J. Groblicki, E. Florkowski (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986, s. 334–338; zob. S.J. Żurek (red.), *Pokój dla świata. Znaczenie dialogu międzyreligijnego (w kontekście „Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate Soboru Watykańskiego II”) dla społeczności polskiej i ukraińskiej oraz Kościoła w Europie Środkowowschodniej (1965–2005)*, Lublin 2006.

<sup>12</sup> F. Gioia, *The Catholic Church and Other Religions*, w: W. Teasdale i G.F. Cairns (red.), *The community of religions: voices and images of the Parliament of the World's Religions*, New York 1999, s. 85.

<sup>13</sup> W. Mysłek, M. Nowaczyk (red.), *Kościół współczesny. Dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1985, s. 205; zob. E.I. Cassidy, *Rediscovering Vatican II. Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*, New York 2005, s. 125–263.

powstawało sporów i wrogości między chrześcijanami i mahometanami, święty Sobór wzywa wszystkich, aby wymazując z pamięci przeszłość szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność<sup>14</sup>.

Papież podkreślał, że Kościół katolicki musi prowadzić dialog, jednak inaczej powinien zwracać się do całej ludzkości, inaczej do ludzi wierzących w Boga, niezależnie od wyznania, a jeszcze inaczej do chrześcijan odłączonych od wspólnoty. Za nieunikniony warunek wszelkiego dialogu uważał dobrą ludzką wolę<sup>15</sup>. W samej religii widział czynnik dialogu Boga z ludźmi, samo Objawienie uważał jakby za dialog<sup>16</sup>. Dialog Pawła VI to dużo więcej niż dialog, a w papieskim ujęciu stawał się on źródłem wszystkiego, osią, tajemnicą, sumą myśli, światem możliwości<sup>17</sup>.

Według papieża dialog, ogarniając wszystkich ludzi, należy prowadzić w trzech grupach i płaszczyznach: 1) chrześcijanie nienależący do Kościoła rzymskokatolickiego, 2) wyznawcy wszystkich religii niechrześcijańskich, 3) ludzie niewierzący, ateści<sup>18</sup>. W drugiej płaszczyźnie wprowadził dalsze rozróżnienie, wymieniając wyznawców religii monoteistycznych, nawiązujących do tradycji biblijnej, a następnie religii politeistycznych. Na pierwszym miejscu mówił o wyznawcach judaizmu, na drugim o wyznawcach islamu, zaś na ostatnim wymieniał wyznawców religii azjatyckich i afrykańskich, pomijając ich nazwy<sup>19</sup>. Postrzegał dialog międzyreligijny „jako środek potrzebny do wspólnej działalności dla uzyskania dobrych celów”<sup>20</sup>.

Warto wspomnieć, że Paweł VI podczas modlitwy *Anioł Pański* mówił o konieczności modlitwy za niechrześcijan, szczególnie za tych, którzy wyprowadzają swoją wiarę od Abrahama i którzy są spokrewnieni duchowo z wiarą chrześcijan: Żydów i muzułmanów<sup>21</sup>. Powiedział, zamykając katechezę, że „Matka Boża z pewnością ich kocha i my powinniśmy modlić się do niej za nich”<sup>22</sup>. Stwierdzenie, że Maryja kocha muzułmanów, jest bez wątpienia bezprecedensowa<sup>23</sup>.

<sup>14</sup> DRN 3.

<sup>15</sup> Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, s. 223.

<sup>16</sup> S. Wilkanowicz, *Dialog od różnych stron*, Znak 12 (1967), s. 1574.

<sup>17</sup> J. Guittton, *Dialogi z Pawłem VI*, tłum. L. Rutkowska, Poznań-Warszawa 1969, s. 180.

<sup>18</sup> W. Mysłek, M. Nowaczyk (red.), *Kościół współczesny*, s. 209.

<sup>19</sup> Ibidem; por. J. Orlandis, *Kościół katolicki*, s. 55.

<sup>20</sup> E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000, s. 97, przyp. 53.

<sup>21</sup> E. Sakowicz, *Dialog chrześcijaństwa z islamem w nauczaniu Jana Pawła II*, w: H. Zimoń (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, s. 283.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 283–284, przyp. 63.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 284.

## Dokumenty Pawła VI

Dokumenty, w których Paweł VI poruszał problematykę dialogu międzyreligijnego, to: List<sup>24</sup> apostolski *Spiritus Paracliti* (30.04.1964 r.), List apostolski *Progrediente Concilio* (19.05.1964 r.), encyklika *Ecclesiam suam* (6.08.1964 r.), adhortacja apostolska *Postrema sessio* (4.11.1965 r.), konstytucja apostolska *Panitemini* (17.02.1966 r.), encyklika *Populorum progressio* (26.03.1967 r.), konstytucja apostolska *Regimini Ecclesiae Universae* (15.08.1967 r.), adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975 r.).<sup>25</sup>

Paweł VI w liście apostolskim *Spiritus Paracliti*<sup>26</sup> (nr 4–5) wskazywał na konieczność okazywania przez chrześcijan życzliwości wszystkim ludziom, która powinna być wyrażona przez czyny miłosierdzia. Myśli powinny być skierowane ku wszystkim ludziom i narodom, które oddają cześć jednemu, jedynemu Bogu<sup>27</sup>.

Paweł VI ogłosił list apostolski *Progrediente Concilio*<sup>28</sup> z okazji powołania Sekretariatu dla Niechrześcijan (1964 r.), przemianowanego w 1988 r. przez papieża Jana Pawła II (pontyfikat w latach 1978–2005) na Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego<sup>29</sup>. Dokument ten uświadamia, że każdy, kto zamierza zaangażować się czynnie w dialog międzyreligijny, powinien być do niego odpowiednio predysponowany, a rozważa i roztropność powinna iść w parze z kompetencjami i merytorycznym przygotowaniem<sup>30</sup>.

*Ecclesiam suam* to encyklika mówiąca o „drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji”<sup>31</sup>. Papież stwierdzał w niej, że nikt nie jest obcy sercu Kościoła. Traktowała ona dialog jako obowiązek, który ma wszelkie znamiona uniwersalizmu<sup>32</sup>. Papież umieścił w niej

<sup>24</sup> S. Karczewski, *Jan Paweł II – Encyklopedia Pontyfikatu 1978–2005*, Radom 2005, s. 548 dodaje, że Listy apostolskie to akty zwyczajnej władzy papieskiej, zaś adhortacja (łac. *adhortatio* – upomnienie, zachęta) jest owocem pracy Synodu Biskupów.

<sup>25</sup> E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem*, s. 82; K. Gładkowski, *Muzułmanie w nauczaniu Magisterium Kościoła*, w: W. Nowak, J.J. Pawlik (red.), *Islam w Europie Wschodniej. Historia i perspektywy dialogu. Materiały Konferencji Naukowej w Olsztynie 26 I 2001 r.*, Olsztyn 2001, s. 77.

<sup>26</sup> Tekst listu apostolskiego zob. F. Gioia (red.), *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*, Boston 1997, s. 63.

<sup>27</sup> Por. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem*, s. 82–83.

<sup>28</sup> AAS 56 (1964), s. 560. Treść listu zob. F. Gioia (red.), *Interreligious Dialogue*, s. 63–64.

<sup>29</sup> Zob. S. Górzna, *Polityczny wymiar Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego*, Nurt SVD. *Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy* 2 (2012), s. 44–60; zob. M.L. Fitzgerald, J. Borelli, *Interfaith dialogue: A Catholic View*, New York 2006, s. 13.

<sup>30</sup> Por. T. Michel, M.L. Fitzgerald (red.), *Recognize the Spiritual*, s. 7; E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem*, s. 83–84.

<sup>31</sup> Por. K. Meissner, *Zapomniana encyklika*, s. 69–70; na temat encykliki *Ecclesiam suam* zob. A. Śliwiński, *Ecclesiam suam*, w: R. Łukaszyk (red.), EK, t. 4, Lublin 1983, k. 645–646.

<sup>32</sup> J. Wagner, *Katolicyzm żywy*, Warszawa 1968, s. 121–122.

ludzkość w czterech kregach<sup>33</sup>: 1) cały świat, czyli wszyscy ludzie, 2) wierzący w Boga, 3) chrześcijanie innych niż katolickie wyznań, 4) dialog wewnątrzkościelny<sup>34</sup>. Wskazywała ona, że dzieje zbawienia ludzkiego świadczą o długotrwałym oraz różnorodnym dialogu, który Bóg w sposób przedziwny prowadzi z ludźmi<sup>35</sup>.

Paweł VI podkreślał w niniejszym dokumencie, że dialog zbawienia ma „płynąć z miłości”, nie może być „ograniczony żadnymi warunkami”, ma „pozostawiać całkowitą wolność” tym, z którymi jest prowadzony, ma być „powszechny”, tzn. prowadzony z każdym, kto chce go nawiązać, „podejmowany z własnej inicjatywy” i nastawiony na długie oczekiwanie swych owoców<sup>36</sup>. Dialog traktował jako nośnik ewangelizacji świata<sup>37</sup>. Zwracał z szacunkiem uwagę na „duchowe i moralne wartości znajdujące się w różnych religiach niechrześcijańskich”, wyrażał gotowość współdziałania z nimi, aby rozwijać i strzec „cennych wartości wspólnych w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wykształcenia, nauki, działalności charytatywnej czy ustroju społecznego”<sup>38</sup>. Po tej encyklice rozpoczęła się epoka dialogów z udziałem Kościoła, m.in. ekumenicznych, międzyreligijnych, kulturowych, światopoglądowych, politycznych<sup>39</sup>.

W adhortacji apostołskiej *Postrema sessio*<sup>40</sup> papież zwracał uwagę na misję Kościoła w świecie współczesnym, ukazaną w świetle nauczania soborowego, zaś w konstytucji apostołskiej *Paenitemini* wprowadził zmiany w dyscyplinie pokutnej, podkreślając, że pokuta odgrywa ważną rolę w życiu wiernych różnych religii<sup>41</sup>.

Encyklika *Populorum progressio*<sup>42</sup> została zaadresowana, podobnie jak *Ecclesiam suam*, do „wszystkich ludzi dobrej woli, poruszała problem dialogu cywilizacji, zaś ważne jest szczere pragnienie zbudowania cywilizacji opartej na solidarności ogólnoludzkiej”<sup>43</sup>. Ponadto papież wskazywał w niej na „zbyt wielkie

<sup>33</sup> H.S. Ruppert, F. Arinze, *Building bridges. Interreligious dialogue on the path to world peace*, New York 2004, s. 40 dodaje, że w tej encyklice papież użył wizerunku koncentrycznych kół: Chrystus jest w centrum, a w różnych odległościach wokół tego centrum stoją chrześcijanie, monoteistyczne religie i inne religijne przekonania.

<sup>34</sup> K.A. Parzych, *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, s. 10–11.

<sup>35</sup> J. Urban, *Kościół rzymskokatolicki*, s. 87, przyp. 13.

<sup>36</sup> ES, 73–77.

<sup>37</sup> W. Mysłek, M. Nowaczyk (red.), *Kościół współczesny*, s. 23.

<sup>38</sup> ES, 108; zob. W. Mysłek, *Spoleczno-polityczna doktryna kościoła papieża Jana XXIII i Pawła VI*, Warszawa 1988, s. 447.

<sup>39</sup> A. Skowronek, *Bogactwo wielości w Kościele*, *Więź* 7 (2003), s. 79; tekst encykliki *Ecclesiam suam*, zob. Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 81–114; nauczanie Pawła VI w *Ecclesiam suam* zob. F. Gioia, *The Catholic Church*, s. 85–87.

<sup>40</sup> Treść adhortacji zob. F. Gioia (red.), *Interreligious Dialogue*, s. 79.

<sup>41</sup> E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem*, s. 90–91.

<sup>42</sup> Zob. AAS 59 (1967), s. 257–298.

<sup>43</sup> E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem*, s. 92–93, przyp. 34.

dysproporcje ekonomiczne, społeczne i kulturalne między narodami” jako źródło zagrożenia dla pokoju<sup>44</sup>. Jej fundamentalną treść można streścić w zdaniu: „Nowa nazwa pokoju to rozwój”<sup>45</sup>.

Na mocy konstytucji apostołskiej *Regimini Ecclesiae Universae*<sup>46</sup> została dokonana reforma Kurii Rzymskiej. Potwierdziła ona istnienie w nowych strukturach zreformowanej kurii, Sekretariatu dla Niechrześcijan<sup>47</sup>. Papież sprecyzował cel i sposób funkcjonowania Sekretariatu, do którego „należy poszukiwanie metody i dróg do nawiązania dialogu z niechrześcijanami. Troszczy się więc o to, ażeby chrześcijanie właściwie poznali i oceniali niechrześcijan oraz by ci ostatni mogli wzajemnie właściwie poznać i oceniać naukę i życie chrześcijańskie. Przyjmuje i rozważa dezyderaty ordynariuszów. Zabiega o przygotowanie tych, którzy będą zajmowali się dialogiem. Proponuje, bada i zatwierdza te inicjatywy, które podsuwa doświadczenie (nr 99)”<sup>48</sup>.

Należy podkreślić, że w ramach Sekretariatu powstało Biuro ds. Kontaktów z Islamem, które w 1974 r. przejęło kompetencje istniejącej wcześniej Specjalnej Komisji ds. Stosunków Religijnych z Islamem<sup>49</sup>. Komisja została powołana jako odrębne gremium, ale związane z Sekretariatem, a obecnie z Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego. W zakresie zadań Komisji „jest promowanie i inspirowanie religijnych relacji pomiędzy Muzułmanami i Katolikami, we współpracy z innymi Chrześcijanami”<sup>50</sup>.

W *Evangelii nuntiandi*<sup>51</sup> Paweł VI podkreślał, że problematyka misji i temat religii niechrześcijańskich oraz dialogu z nimi powinien być rozpatrywany łącznie. Kościół otacza te religie szacunkiem, ponieważ są one „znamiennym wyrazem ducha bardzo wielu grup ludzkich; w nich bowiem przejawia się echo głosów tych, którzy przez tysiące lat szukali Boga, wprowadzicie w sposób niedoskonały, ale często szczerze i należycie” (nr 53)<sup>52</sup>.

<sup>44</sup> K. Sidor, *Wzgórze Watykańskie*, Warszawa 1985, s. 236–237; zob. także Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio” o popieraniu rozwoju ludów*, Kraków 1967.

<sup>45</sup> J. Orlandis, *Kościół katolicki*, s. 80.

<sup>46</sup> Tekst konstytucji zob. w: F. Gioia (red.), *Interreligious Dialogue*, s. 80–81.

<sup>47</sup> E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem*, s. 94, przyp. 40.

<sup>48</sup> Por. A. Michałek, *Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego. Rys historyczny*, Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy 1–2 (2008), s. 66, przyp. 23.

<sup>49</sup> A. Wąs, *Kto prowadzi dialog chrześcijańsko-islamski?*, [www.forum-znak.org.pl/index.php?t=sylwa&id=421/](http://www.forum-znak.org.pl/index.php?t=sylwa&id=421/) (15 X 2007).

<sup>50</sup> K. Akasheh, *Nostra Aetate: 40 Years Later*, [www.ewtn.com/library/CHISTORY/chrstnsm-slms.HTM/](http://www.ewtn.com/library/CHISTORY/chrstnsm-slms.HTM/) (25 V 2012).

<sup>51</sup> Zob. AAS 68 (1976), s. 5–76.

<sup>52</sup> Por. E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, w: idem (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 137–138; zob. tekst *Evangelii nuntiandi*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, 180–218; por. H.S. Ruppert, F. Arinze, *Building bridges*, s. 11.

## Pielgrzymki papieskie – spotkania z muzułmanami

Pontyfikat Pawła VI przyniósł przełom w zakresie podróży apostolskich. Papież podróżował także poza kontynent europejski (9 pielgrzymek zagranicznych)<sup>53</sup>. Za czasów tego pontyfikatu i Jana XXIII, papierstwo zaangażowało się w obronę zasad pokojowego współżycia narodów<sup>54</sup>. Paweł VI przywiązywał dużą wagę do związku pokoju i sprawiedliwości, wskazując, że sprawiedliwość staje się podstawą pokoju<sup>55</sup>. Warto wspomnieć o encyklice *Mense maio*<sup>56</sup> poświęconej problemowi pokoju w świecie, mającej znaczenie wewnętrzkościelne<sup>57</sup> i *Christi Matri Rosarii* z 15 września 1966 r., poświęconej pokojowym wysiłkom, zwłaszcza o pokój dla Wietnamu<sup>58</sup>.

Podróż do Ziemi Świętej (4–6 stycznia 1964 r.)<sup>59</sup> miała wieloaspektowe i symboliczne znaczenie. Był to zwłaszcza konkretny krok na drodze ekumenicznej, a szerzej międzyreligijnej. W Izraelu<sup>60</sup> 5 stycznia papież podkreślił, że obejmuje swoją modlitwą wiernych i niewierzących, a przede wszystkim Żydów, uwypuklając ich rolę w dziejach religijnych ludzkości. Spotkał się z patriarchą Athenagorasem (1886–1972) i Szefem amerykańskiego Korpusu Pokoju, Sargentem Shiverem (1915–2011), który przekazał papieżowi depeszę od prezydenta Johnsona<sup>61</sup>. W Betlejem skierował odezwę do świata niechrześcijańskiego i zapelował o pokój do rządów. Ostatnim akcentem wizyty w Jerozolimie było przyjęcie wielkiego muftiego, który przekazał papieżowi pozdrowienia od muzułmanów<sup>62</sup>. W płaszczyźnie politycznej pielgrzymka do Jerozolimy stała się bez wątpienia gestem przyjaźni wobec krajów odwiedzanych<sup>63</sup>.

3 grudnia 1964 r. Paweł VI spotkał się w Bombaju z przedstawicielami religii niechrześcijańskich w auli jednej ze szkół przylegającej do miejscowej kate-

<sup>53</sup> A. Jackowski [et al.], *Wielka encyklopedia geografii świata. Religie świata. Szlaki pielgrzymkowe*, t. 15, Poznań 1999, s. 141.

<sup>54</sup> W. Mysłek, *Spoleczno-polityczna doktryna*, s. 409.

<sup>55</sup> R. Rajceki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, Warszawa 1989, s. 34.

<sup>56</sup> Zob. AAS 57 (1965), s. 353–358; Paweł VI, *Encyklika Mense Maio*, [http://www.kns.gower.pl/pawel\\_vi/mense.htm/](http://www.kns.gower.pl/pawel_vi/mense.htm/) (15 IV 2008).

<sup>57</sup> M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*, Warszawa 1979, s. 116.

<sup>58</sup> R. Rajceki, *Stolica Apostolska wobec uzbrojenia*, s. 31.

<sup>59</sup> Zob. T. Michel, M. Fitzgerald (red.), *Recognize the Spiritual*, s. 7; M.L. Fitzgerald, J. Borelli, *Interfaith dialogue*, s. 120.

<sup>60</sup> W. Chrostowski (red.), *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolekwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24–27 IV 1988*, Warszawa 1992, s. 48. Autor dodaje, że Paweł VI nigdy nie wymienił słowa „Izrael”, co wzbudziło niepokój wśród żydowskich obserwatorów.

<sup>61</sup> Lyndon Baines Johnson – prezydent USA w latach 1963–1969.

<sup>62</sup> Z. Zieliński, *Papierstwo i papież*, s. 231–232; E. Sakowicz, *Abraham i jego wiara w świetle dokumentów Kościoła dotyczących dialogu katolicko-muzułmańskiego*, *Collectanea Theologica* 2 (2002), s. 148. E. Sakowicz dodaje, że w orędziu z Betlejem papież nie nazwał wyznawców monoteizmu po imieniu, bowiem ważniejsze było zwrócenie uwagi na tych, którzy wierzą w Boga Abrahama.

<sup>63</sup> S. Markiewicz, *Polityka Jana XXIII i Pawła VI*, Warszawa 1964, s. 343.

dry. Zwrócił się z apelem, aby ludzie wszystkich ras uznali swoje wzajemne braterstwo i razem przygotowywali lepsze jutro dla całej rodziny ludzkiej<sup>64</sup>. 5 grudnia udał się na przedmieście świątyni Matki Boskiej, czczonej zwłaszcza przez chrześcijan i muzułmanów<sup>65</sup>.

4 października 1965 r. przemawiał przed Zgromadzeniem Ogólnym Narodów Zjednoczonych<sup>66</sup>. Zwrócił się wówczas o poszanowanie i obronę zagrożonych wartości humanistycznych, wyeliminowanie ze stosunków między narodami gwałtu, siły, kłamstwa, egoizmu. Wygłosił apel o pokój do wszystkich narodów: „Pokój! Pokój! Pokój! Nigdy więcej wojny!”<sup>67</sup>. Podkreślał, że Organizacja Narodów Zjednoczonych (ONZ) powinna być mostem między narodami, a żaden naród nie powinien pomiatać drugim. Poruszył m.in. problem wolności człowieka, w tym wolności religijnej<sup>68</sup>. To przemówienie należy do najbardziej znanych przemówień papieża w świecie. Paweł VI zaprezentował się wówczas światu jako dalekowzroczny polityk pokoju i apostoł współpracy między ludźmi ponad wszelkimi podziałami<sup>69</sup>. Politycznie najważniejsza była właśnie podróż do siedziby ONZ<sup>70</sup>.

Pielgrzymka do Fatimy 13 maja 1967 r. miała na celu uproszenie wewnętrznego pokoju dla Kościoła i czystość wiary po Soborze<sup>71</sup>. Wygłoszone przemówienie dotyczyło problematyki jedności Kościoła i pokoju, było gorącym apelem świata o działanie na rzecz rozbrojenia, powszechnego porozumienia i negocjacji<sup>72</sup>.

Paweł VI wielokrotnie wypowiadał się na temat bliskowschodniego konfliktu, dopominając się w swoich wystąpieniach swobodnego dostępu chrześcijan do Miejsc Świętych, zaprzestania działań wojennych oraz respektowania ONZ-owskich rezolucji<sup>73</sup>. Podczas omówionej wizyty w Ziemi Świętej modlił się o „dobrodziejstwo pojednania rodzaju ludzkiego z Bogiem oraz o głęboką i szczerą zgodę między wszystkimi ludźmi”<sup>74</sup>.

Eugeniusz Sakowicz, konsultor Rady do spraw Dialogu Religijnego Konferencji Episkopatu Polski, członek Komitetu do Spraw Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi tej Rady zauważa, że godne uwagi jest przemówienie Pawła VI

<sup>64</sup> M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice*, s. 136.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>66</sup> Zob. AAS 57 (1965), s. 877–885.

<sup>67</sup> K. Sidor, *Wzgórze Watykańusa*, s. 235.

<sup>68</sup> Z. Zieliński, *Papiestwo i papież*, s. 233–234.

<sup>69</sup> M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice*, s. 141, 147.

<sup>70</sup> K. Sidor, *Wzgórze Watykańusa*, s. 235; zob. też Z. Czajkowski, *Ostatnia sesja Vaticanum II*, Warszawa 1966, s. 100–114.

<sup>71</sup> Z. Zieliński, *Papiestwo i papież*, s. 234.

<sup>72</sup> M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice*, s. 150.

<sup>73</sup> G. Ignatowski, *Paweł VI i Jan Paweł I wobec bliskowschodniego procesu pokojowego (1974–1978)*, *Studia Judaica* 1/2 (2009), s. 285, przyp. 27.

<sup>74</sup> J.L. Tauran, *Stolica Apostolska i Ziemia Święta: sprawiedliwość i miłosierdzie*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/sprawiedliwosc\\_milosierdzie.htm/](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/sprawiedliwosc_milosierdzie.htm/) (15 VI 2012).

do przedstawicieli muzułmanów w Turcji (25.07.1967, Istambuł). Papież powtórzył słowa z *DRN* nr 3 i podkreślił fakt powołania oraz wezwania muzułmanów do budowania i ustalania porządku sprawiedliwości oraz pokoju na świecie<sup>75</sup>. Spotykając się z muftim Fikri Yavuzem wyraził swoje uznanie dla islamu i muzułmanów, zaś do rabina Dawida Aseo powiedział, że SWD szuka wspólnych dróg dla chrześcijan i Żydów na bazie Biblii<sup>76</sup>. Innym ważnym gestem było zwrócenie chorągwi spod Lepanto światu muzułmańskiemu<sup>77</sup>.

Paweł VI w czasie swojego pontyfikatu wielokrotnie zwracał się do wyznawców islamu. Wygłosił wiele przemówień do ambasadorów państw oraz polityków państw, w których znaczną część bądź większość mieszkańców stanowią wyznawcy islamu np.: przemówienie do parlamentu Ugandy (Kampala, 1.08.1969 r.), przemówienie do prezydenta Arabskiej Republiki Egiptu (Watykan, 8.04.1976 r.), przemówienie do nowego ambasadora Maroka (Watykan, 4.06.1976 r.)<sup>78</sup>. Zwracając się do nowego ambasadora Pakistanu przy Stolicy Apostolskiej (18.09.1969 r., Watykan) podkreślił fakt zjednoczenia wyznawców obu religii, chrześcijan i muzułmanów, w Abrahamowej wierze<sup>79</sup>.

Sens najdłuższej pielgrzymki na Daleki Wschód w 1970 r., trwającej dziesięć dni, wyjaśnił mówiąc: „[...] Mamy nadzieję, że przez tę podróż umocni się jedność Kościoła katolickiego, że zacieśni się więzy kolegialnej wspólnoty, że ożywi się działalność misyjna Kościoła i przyczyni się do większego porozumienia z innymi religiami w służbie postępu i pokoju [...]”<sup>80</sup>.

29 listopada 1970 r. spotkał się z przedstawicielami innych wyznań i religii, mówiąc wówczas, że jego największym pragnieniem jest przekroczenie tego, co dzieli chrześcijan i niechrześcijan w dążeniu do wspólnego celu<sup>81</sup>.

### Ozędzia na Światowy Dzień Pokoju – inicjatywa Pawła VI

Paweł VI był pierwszym papieżem, który wysunął inicjatywę w 1967 r., aby pierwszy dzień każdego roku obchodzono jako Światowy Dzień Pokoju (ŚDP)<sup>82</sup>. 1 stycznia 1968 r. pierwszy raz obchodzono tę uroczystość w Koście-

<sup>75</sup> W. Kluj (red.), *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 r.*, Poznań 1999, s. 95.

<sup>76</sup> Z. Zieliński, *Papiestwo i papież*, s. 236.

<sup>77</sup> L. Accatoli, *Kiedy papież prosi*, s. 37.

<sup>78</sup> E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem*, s. 101.

<sup>79</sup> Idem, *Abraham i jego wiara*, s. 149.

<sup>80</sup> M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice*, s. 160–161, przyp. 58.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 165; zob. też przemówienia Pawła VI na audiencjach ogólnych w okresie od 27.12.1967 r. – 13.10.1971 r. oraz niektóre przemówienia okolicznościowe w: Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kraków 1974.

<sup>82</sup> F. Gioia, *The Catholic Church*, s. 88.

le katolickim<sup>83</sup>. Ta okoliczność jest okazją do ogłaszania pragmatycznego orędzia politycznego, które przekazywane jest na piśmie wszystkim rządóm świata<sup>84</sup>. Paweł VI ustanowił ŚDP, aby „poświęcić myślóm i postanowieniom, dotyczącym pokoju, szczególną uroczystość w pierwszym dniu roku kalendarzowego”<sup>85</sup>, publikując 11 orędzi na ŚDP (1968–1978)<sup>86</sup>. Tytuły orędzi papieskich na ten Dzień to: „O uroczystym obchodzeniu «Dnia Pokoju»” (1968), „Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju” (1969), „Samowychowanie do pokoju poprzez pojednanie” (1970), „Każdy człowiek jest moim bratem” (1971), „Jeśli pragniesz pokoju, pracuj na rzecz sprawiedliwości” (1972), „Pokój jest możliwy” (1973), „Pokój zależy również od ciebie” (1974), „Pojednanie – drogą do pokoju” (1975), „Prawdziwy oręż pokoju” (1976), „Jeśli chcesz pokoju – broń życia” (1977), „Odrzucamy przemoc, popieramy pokój” (1978)<sup>87</sup>.

### Komisja *Iustitia et Pax*

Za pontyfikatu Pawła VI powołano Papieską Komisję *Iustitia et Pax* (Sprawiedliwość i Pokój – obecnie Papieska Rada *Iustitia et Pax*), której status prawny nadano w *Motu proprio Catholicam Christi Ecclesiam* z 6 stycznia 1967 r.<sup>88</sup> Paweł VI za doktrynalną podstawę działalności tejże Komisji uznał encyklikę *Populorum progressio*<sup>89</sup>. Jej specyfika sprzyjała postawie, którą we Włoszech określa się za pomocą neologizmu *terzomondialismo* (trzecioświatowość). Ta postawa wynika z przekonania, że miejsce Kościoła katolickiego jest po stronie ubogich – społeczeństw i ludów<sup>90</sup>. Komisja przygotowała wiele dokumentów poświęconych zagadnieniu wojny i pokoju, m.in. „Stolica Apostolska a rozbrojenie”<sup>91</sup>, przygotowany w związku z apelem Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 12 grudnia 1975 r., wydała dokumenty w zakresie tematyki praw człowieka, np.: „Kościół i prawa człowieka” (1974 r.)<sup>92</sup> oraz „Ogólna tematyka praw

<sup>83</sup> Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże*, s. 270.

<sup>84</sup> L. Ring-Eifel, *Światowa potęga Watykanu*, s. 39.

<sup>85</sup> J. Kupny (red.), *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 342, przyp. 1103.

<sup>86</sup> S.C. Napiórkowski, *Pośrednia chrześcijańska służba pokojowi*, Chrześcijanin w Świecie 184 (1989), s. 45.

<sup>87</sup> Treść orędzi zob. w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, K. Cywińska i in. (red.), Rzym–Lublin 1987, s. 29–103.

<sup>88</sup> R. Rajcecki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, s. 29, przyp. 69.

<sup>89</sup> S. Bieleń, *Iustitia et Pax*, w: *Leksykon pokoju*, red. J. Kukułka, Warszawa 1987, s. 58.

<sup>90</sup> J. Moskwa, *Prorok i polityk*, Warszawa 2003, s. 96.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 29–30, przyp. 74; treść tego dokumentu zob. *Stolica Apostolska a rozbrojenie*, [www.kns.gower.pl/stolica/stolica.htm](http://www.kns.gower.pl/stolica/stolica.htm) (24 II 2012).

<sup>92</sup> *Kościół i prawa człowieka*, <http://www.kns.gower.pl/stolica/prawa.htm> (24 II 2012).

człowieka”<sup>93</sup> (1973 r.)<sup>94</sup>. W 1971 r. powstał przy niej Komitet na rzecz Pokoju. Jego zadaniem było podejmowanie inicjatyw i prowadzenie pokojowych badań, jak również konsultacji służących pokojowi<sup>95</sup>.

### Zakończenie

Paweł VI miał kontakty z muzułmanami nie tylko na poziomie osobistym, ale także w sferze dyplomatycznej. Był pierwszym papieżem, który otworzył drzwi Watykanu, aby zwiększyć liczbę członków muzułmańskich delegacji. W czasie tego pontyfikatu oficjalne delegacje, nie tylko muzułmańskich dyplomatów, ale również muzułmańskich przywódców religijnych z Egiptu, Iraku, Iranu, Arabii Saudyjskiej i Indonezji, odwiedzały Watykan<sup>96</sup>.

Należy podkreślić, że Paweł VI uzyskał przydomek „Papieża Pokoju”, ponieważ wykorzystywał każdą okazję, by przypomnieć o obowiązku pracy na rzecz pokoju<sup>97</sup>. Na Stolicę Apostolską i papieża coraz częściej zaczęły się kierować oczy ludzi różnych religii<sup>98</sup>.

Jan Wnuk w swoim dziele pt. „Vaticanium II. Episkopat Polski na Soborze Watykańskim”, streszczając nauczanie papieża powiedział „*approfondimento*” (pogłębienie), bowiem „Kiedy się coś zgłębia, znajduje się to, co jest istotne, odrzucając to, co jest przedawnione”<sup>99</sup>. Paweł VI był nie tylko kontynuatorem międzyreligijnego otwarcia Jana XXIII, ale patronował soborowej kodyfikacji tego otwarcia, jak również dbał o to, aby powstały w ten sposób soborowy program międzyreligijny mógł zostać wcielony w życie<sup>100</sup>.

Podsumowując, można powiedzieć, że próby znalezienia porozumienia i pokoju między religiami, w pontyfikacie Pawła VI, mieszczą się w politycznym wymiarze dialogu międzyreligijnego. Przez cały pontyfikat papież podkreślał, że wyznania chrześcijańskie i inne religie powinny ze sobą współpracować na rzecz pokoju między narodami. Harmonijne współistnienie religii ma olbrzymią wagę dla przyszłości świata, a pokojowe współzycie religii można zbudować na wzajemnym zrozumieniu, braterstwie i pojednaniu.

<sup>93</sup> *Ogólna tematyka praw człowieka*, <http://www.kns.gower.pl/stolica/tematyka.htm/> (24 II 2012).

<sup>94</sup> H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, s. 80.

<sup>95</sup> R. Rajceki, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, s. 29, przyp. 71.

<sup>96</sup> T. Michel, M. Fitzgerald (red.), *Recognize the Spiritual*, s. 10-11.

<sup>97</sup> K. Sidor, *Wzgórze Watykanusa*, s. 236.

<sup>98</sup> M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice*, s. 363.

<sup>99</sup> J. Wnuk, *Vaticanium II. Episkopat Polski na Soborze Watykańskim*, Warszawa 1964, s. 15.

<sup>100</sup> S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 108.

## THE DIALOGUE WITH ISLAM IN THE TEACHING OF POPE PAUL VI (SUMMARY)

The opening of the Catholic Church to dialogue with other religions has its roots in the Second Vatican Council (1962–1965). Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions *Nostra Aetate* announced on 28th October 1965 started the process of the Church's re-orientation towards, among others, Islam (number 3 refers to its followers). Noteworthy is the establishment of the Secretariat for Non-Christians (since 1988 the Pontifical Council for Interreligious Dialogue) in 1964 by Pope Paul VI, whose task was to conduct a dialogue with non-Christian believers in God. In 1974, he appointed, within the Secretariat, the Commission for Religious Relations with Islam. This article discusses the teaching of Pope Paul VI, who took up the challenge of the Council, giving importance to the interreligious dialogue, including the dialogue with Muslims. It indicates the areas in which, according to Paul VI, there is a need for dialogue. Especially noteworthy are the documents announced by Pope Paul VI, discussing the problem of this dialogue, including: Encyclical *Ecclesiam Suam* (1964) and *Populorum Progressio* (1967), apostolic exhortations *Postrema sessio* (1965) and *Evangelii nuntiandi* (1975). During the apostolic pilgrimages, among others, to the Holy Land (1964), Fatima (1967) and Turkey (1967), Pope Paul VI appealed for the dialogue, peace and cooperation among people over all divisions. The article also mentions the onset of speeches by Pope Paul VI for the World Day of Peace. It also underlines the appointment of the Pontifical Council for Justice and Peace *Iustitia et Pax*, discusses the specificity of its activity and lists the documents issued by it. Due to the commitment to peace, Paul VI has been nicknamed the „Pope of Peace“. The article emphasizes that the peace activity between religions and peoples during the pontificate of the Pope takes place in the political dimension of interreligious dialogue.

## DIALOG PAULS VI. MIT DEM ISLAM (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Öffnung der Kirche für den Dialog mit anderen Religionen hat ihre Quelle im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965). Mit der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*, die am 28. Oktober 1965 verlautbart wurde, begann der Prozess der Re-orientierung der Kirche u.a. gegenüber Islam (die Nr. 3 bezieht sich auf die Anhänger dieser Religion). Beachtenswert ist im Jahr 1964 die Gründung durch Papst Paul VI. des Sekretariats für Nicht Christen (seit 1988 Päpstliches Rat für den Interreligiösen Dialog), dessen Aufgabe es ist, einen Dialog mit den an Gott glaubenden Nicht Christen zu pflegen. Im Rahmen des Sekretariats wurde 1974 durch Paul VI. eine Päpstliche Kommission für religiöse Beziehungen zu den Muslimen gegründet. Im folgenden Artikel wurde die Verkündigung Paul VI. analysiert, der die Herausforderung des Konzils umgesetzt hat, indem er dem interreligiösen Dialog, darunter auch mit dem Islam, einen entsprechenden Rang verlieh. Es wurden die Ebenen untersucht, auf denen nach Paul VI. der Dialog durchgeführt werden soll. Eine Aufmerksamkeit verdienen folgende, auf den Dialog bezogene Dokumente vom Paul VI: Enzykliken *Ecclesiam suam* (1964) und *Populorum progressio* (1967) sowie apostolische Adhortationen *Postrema sessio* (1965) und *Evangelii nuntiandi* (1975). Während der apostolischen Pilgerreisen u.a. ins Heilige Land (1964), nach Fatima (1967) und in die Türkei (1967) appellierte der Papst um diesen Dialog, sowie um Frieden und Zusammenarbeit zwischen den Menschen über allen Unterschieden hinweg. Die Autorin des Artikels verweist auch auf die von Paul VI. begonnene päpstlichen Reden zum Internationalen Friedens-

---

tag. Sie betont ebenso die Gründung der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* während dieses Pontifikats, analysiert deren Tätigkeit und die veröffentlichten Dokumente. Dank seines Engagements für den Frieden erhielt Paul VI. den Beinamen „Papst des Friedens“. Die Autorin betont, dass das Engagement während des ganzen Pontifikats dieses Papstes für den Frieden zwischen Religionen und Nationen, im Rahmen der politischen Dimension des interreligiösen Dialogs bleibt.



MAGDALENA STACH-HEJOSZ  
Instytut Teologiczny im. Św. Jana Kantego  
w Bielsku-Białej

WOLNA SZKOŁA WALDORFSKA.  
WOKÓŁ RÓŻNIC ŚWIATOPOGLĄDOWYCH  
I DYDAKTYCZNO-METODYCZNYCH

**Słowa kluczowe:** szkoła, światopogląd, antropozofia, różnice, dydaktyka, metodyka, Rudolf Steiner.  
**Key words:** school, worldview, anthroposophy, differences, didactics, methodology, Rudolf Steiner.  
**Schlüsselworte:** Schule, Weltanschauung, Anthroposophie, Unterschiede, Didaktik, Methodik, Rudolf Steiner.

W szkolnictwie od wielu lat poszukuje się nowych metod, środków nauczania i wychowania, które uwzględniałyby potrzeby uczniów oraz nauczycieli. Stąd duże zainteresowanie budzi szkoła waldorfska, wychodząca naprzeciw społecznym oczekiwaniom. W ofercie szkoły gwarantuje się rodzicom integralny rozwój ich dzieci (intelektualny, emocjonalny, duchowy), zaznacza indywidualne podejście do każdego ucznia, dostosowując do niego program nauczania. Przekonuje rodziców, że ich metody pracy motywują dziecko do nauki, ponieważ odwołują się do jego doświadczeń oraz wyobraźni. Nie ma w szkole ocen ani promocji do następnej klasy, stąd też jest szkołą bezstresową. Szczególny akcent kładzie się na rozwój artystyczny, poprzez który wyrabia się w dziecku wrażliwość na otaczający go świat. Przez samych antropozofów, którzy podkreślają jej charakter chrześcijański, szkoła uważana jest za alternatywną.

Rodzice zafascynowani alternatywną propozycją edukacji nie interesują się światopoglądowymi założeniami tejże szkoły. Trudno jest im jednak (bez głębszej analizy i znajomości założeń antropozoficznych) dostrzec w programie nauczania zasadnicze różnice pomiędzy szkołą waldorfską a chrześcijańską. Tak jedna, jak i druga zakłada konieczność nieustannej przemiany, poszukiwania prawdy i wcielania jej w życie, potrzebę integralnego rozwoju (zwłaszcza sfery duchowej),

która doprowadzi w procesie wychowawczym do przemiany człowieka „starego” w „nowego”. Pedagogika waldorska, tak jak pedagogika chrześcijańska, posługuje się wzorem osobowym Jezusa Chrystusa, odwołuje się do Pisma św., wzorów osobowych świętych i błogosławionych. Szkoła mówi o praktykowaniu dobrych uczynków, obchodzi święta chrześcijańskie (Boże Narodzenie, święto Janowe, święto Marcinowe), rozpatruje treści pełne podziwu dla piękna i mądrości porządku Stworzenia.

Pomimo wspólnej terminologii zaczerpniętej z chrześcijaństwa, „treść”, która kryje się pod danym pojęciem, jak i założenia światopoglądowe, są zasadniczo różne dla obydwu szkół.

Mając powyższe na uwadze, w niniejszym artykule postanowiono ukazać zasadnicze założenia światopoglądowe szkoły waldorskiej i wynikające z niego implikacje dydaktyczno-metodyczne. W opracowaniach chrześcijańskich pedagogów brakuje studium, w którym można by znaleźć odpowiedź na następujące pytania: Jakie są zasadnicze różnice światopoglądowe pomiędzy wiarą chrześcijańską a doktryną antropozoficzną? Dlaczego szkoły waldorskiej nie można nazwać chrześcijańską? Jakie formy i metody pracy szkół waldorskich można bez szkody dla uczniów przenieść na grunt szkoły publicznej?

## I. Założenia szkoły waldorskiej

Szkoła waldorska, założona przez Rudolfa Steinera w 1919 r. w Stutttgardzie, zapożyczyła swoją nazwę od fabryki wyrobów tytoniowych Waldorf–Astoria. Na prośbę właściciela fabryki Emila Molta, Rudolf Steiner założył szkołę dla dzieci ubogich pracowników fabryki. Sam tworzył podstawy programu nauczania, dobierał odpowiednich nauczycieli, przeprowadził dla nich wiele kursów, hospitał i regularnie uczestniczył w cotygodniowych szkoleniach dla nauczycieli. W latach, w których kierował szkołą (1919–1924) przeprowadził dla nich ponad 200 wykładów. Wyjaśniał w nich podstawy swojej koncepcji pedagogicznej, a kluczem do jej zrozumienia jest antropozofia.

### 1. Antropozofia jako podstawa edukacji waldorskiej

Określenie *antropozofia* pochodzi od greckiego *anthropos* (człowiek), *sophia* (mądrość). Jest to doktryna, według której najpełniejsza wiedza o świecie, człowieku i Bogu „[...] jest osiągalna za pomocą szczególniejszej intuicji tajemnej, w przeciwieństwie do poznania osiągniętego zmysłami i rozumem”<sup>1</sup>. Antropozofia

<sup>1</sup> R. Waszkinel, *Antropozofia*, w: W. Granat, F. Gryglewicz, M. Krąpiec (red.), EK, t. 1, Lublin 1985, k. 705.

stanowi więc uzupełnienie wiedzy o świecie, która jest niedostępna zmysłom. Sam R. Steiner określał antropozofię jako naukę zajmującą się badaniem świata duchowego. Ta naukowa działalność badacza (jak twierdził w wykładzie wygłoszonym 17 sierpnia 1908 r. w Stuttgarcie) „[...] przenika zarówno jednostronność nauk przyrodniczych, zorientowanych wyłącznie na przyrodę, jak też jednostronność zwykłej mistyki; nauka ta zanim podejmie próbę dotarcia do światów nadzmysłowych, rozwija uprzednio w poznającej duszy siły, które zwykła świadomość i zwykła nauka nie wykorzystuje w sposób aktywny”<sup>2</sup>. Steiner przeciwstawiał się XIX-wiecznemu empirycznemu racjonalizmowi, opartemu na twierdzeniu, że rozum nie jest w stanie pojąć tego, co rzeczywiste obiektywnie, czyli rzeczy samej w sobie. Analizując dzieła I. Kanta doszedł do wniosku, że materializm oferuje człowiekowi złudną pewność poznania natury rzeczy (metodą indukcyjno-empiryczną), co skutkuje jego alienacją ze świata<sup>3</sup>. Uświadomienie sobie egzystencjalnego wyobcowania prowadzi do drugiego ekstremum – w stronę mistyki. Ta droga również nie prowadzi go do istoty prawdy, ponieważ przeżycia mistyczne okazują się skutkiem oddziaływania nieznanego bytu, wobec tego nie mają wartości poznawczej<sup>4</sup>. Obydwie drogi poznania są zewnętrzne wobec podmiotu poznającego, ale mogą stanowić (w swej rozłączności) punkt wyjścia autentycznego poznania. R. Steiner proponował zatem nową drogę poznania rzeczywistości świata nadzmysłowego. Polegała ona na „[...] uruchomieniu i ćwiczeniu sił duchowych człowieka. Metodami podstawowymi tego stylu uprawiania nauki jest koncentracja (kierowanie świadomości wyłącznie na interesujący podmiot poznając treść i utrwalenie tej treści) oraz medytacja («zatopienie» w interesującej treści). Efektem wyżej wymienionych metod jest «rozbudzona świadomość» mogąca wyzwolić się z ciała i partycypować w treściach świata ponadzmysłowego”<sup>5</sup>. Opierając się na własnych doświadczeniach, Steiner był przekonany o możliwości dotarcia do wyższej natury własnej jaźni, stanowiącej furtkę do poznania wyższych światów. Nowa droga antropozoficznego poznania rzeczywistości materialnej i duchowej jest możliwa dla każdego człowieka po odpowiednim przeszkoleniu duchowym.

Aby zrozumieć pedagogikę waldorfską (u podstaw której leży doktryna antropozoficzna) konieczna jest znajomość biografii jej twórcy. Dopiero na tym tle stają się bardziej zrozumiałe tezy i idee steinerowskiej „sztuki wychowania”.

<sup>2</sup> Cyt. za: C. Jaffke, M. Maier, *Języki obce dla wszystkich dzieci. Doświadczenia szkół waldorfskich w nauczaniu najmłodszych*, tłum. M. Głazewski, Kraków 2011, s. 145.

<sup>3</sup> Agnostycyzm I. Kanta zaprzeczał doznaniom Steinera, ponieważ jak pisał później, już w dzieciństwie widział duchowe istoty za pomocą jasnovidzącego postrzegania. Zob. szerzej: ibidem.

<sup>4</sup> R. Steiner, *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów*, tłum. M. Waśniewski, Gdańsk 2012; idem, *Jedna z dróg ku samopoznaniu człowieka. Próg świata duchowego*, tłum. T. Mazurkiewicz, Warszawa 2002.

<sup>5</sup> A. Tomkiewicz, *Rudolf Steiner i jego myśl pedagogiczna*, Paedagogia Christiana 1 (1997), s. 89–90.

Rudolf Steiner urodził się w 1861 r. w Kraljevacu (ówczesne Austro-Węgry, dziś Chorwacja) jako najstarszy syn urzędnika kolejowego Johanna Steinera. Został ochrzczony w Kościele rzymskokatolickim, ale wychowywał się w atmosferze dużej tolerancji religijnej, właściwej dla ówczesnych Austro-Węgiek. W 1879 r. młody Steiner został studentem Politechniki w Wiedniu, gdzie rozpoczął studia matematyczne i przyrodoznawcze. Zafascynowany postacią J.W. Goethego, wydał w 1913 r. kompletny zbiór jego dzieł. Na uniwersytecie w Rostocku otrzymał tytuł doktora filozofii. Nie bez znaczenia dla jego rozwoju duchowego były znajomości i kontakty z F.T. Vischerem (1807–1887) i R. Zimmermannem (1824–1898), W. Neumannem (1837–1919). Jednakże osobą najbardziej znaczącą dla duchowego rozwoju młodego R. Steinera okazał się F. Koguzki (1833–1909), prosty zielarz spod wiedeńskiej wsi, głęboko wtajemniczony w duchowy aspekt natury.

Fundamenty antropozofii Steiner stworzył w latach 1902–1910, jeszcze w ramach Towarzystwa Teozoficznego, którego był pierwszym sekretarzem generalnym<sup>6</sup>. Wtedy też został wolnomularzem w ramach rytu Memphis-Misraim<sup>7</sup>. W tym okresie powstały takie podstawowe dla antropozofii dzieła Steinera, jak: *Przygotowanie do poznania światów nadzmysłowych*, *Jak uzyskać poznanie wyższych światów?*, *Kronika Akaszy*, *Wiedza tajemna w zarysie*. W latach 1903–1908 Steiner wydawał i redagował kolejno dwa pisma: „*Gnosis*”, a następnie „*Lucifer-Gnosis*”. W 1919 r. założył pierwszą szkołę waldorfską, a w 1923 r. w Goetheanum – Wolną Wszechnicę Wiedzy Duchowej. Był jednym z pierwszych Europejczyków, którzy zwrócili uwagę na zagrożenie człowieka i jego naturalne środowisko. Jest prekursorem gospodarstw biodynamicznych, paliwa biodynamicznego, zdrowej żywności, i racjonalnego odżywiania się oraz wegetarianizmu. Zmarł po krótkiej chorobie 30 marca 1925 r.

## 2. Antropozoficzna nauka o człowieku

Przyjęta przez pedagogikę koncepcja człowieka (czyli rozumienie ludzkiej natury jako źródła działania), jest fundamentem każdego systemu pedagogicznego. To ona wyznacza cel pracy pedagoga i determinuje metody, które do niego prowadzą. Jak słusznie podkreśla A. Gondek: „Błąd popełniony na tym etapie,

<sup>6</sup> Założycielką Towarzystwa Teozoficznego była Helena Bławacka, walcząca z terrorem „Boga – Mężczyzny”, prababka feminizmu. Miała duży wkład w założenia ideologiczne (rozwijającego się w drugiej połowie XX w.) ruchu New Age. H. Bławacka była zdeklarowaną hinduską, buddystką, a później rozpoznała liczne publikacje dotyczące kultu szatana, którego czciła jako źródło Światła i Mądrości. R. Steiner przez wiele lat był pod wpływem jej poglądów. Bławacka uważała, że Boga można poznać bez udziału Jego łaski, poprzez odpowiednie techniki i praktyki duchowe, dostępne wybranym, którzy zostaną w ich trakcie oświeceni. Por. M. Piotrowski, *Magia cała prawda*, Poznań 2010, s. 105–109.

<sup>7</sup> Ryt Memphis-Misraim jest jednym z rytów wolnomularskich, mocno osadzonych w okultyzmie, kabale i gnostycyzmie. Por. N. Wójtowicz, *Masoneria. Mały Słownik*, Warszawa 2006, s. 240–241; M.B. Stępień, *Poszukiwanie prawdy. Wolnomularstwo i jego tradycje*, Lublin 2000, s. 98–100.

czyli przyjęcie koncepcji przekłamanej lub niepełnej, pomijającej jakiś istotny komponent ludzkiej natury, skutkuje fałszywymi systemami wychowawczymi, jakie zamiast prowadzić do integralnego rozwoju ludzkiej osoby kończą się zwykle zideologizowanymi formami manipulacji”<sup>8</sup>. Swoista, Steinerowska koncepcja człowieka oparta na założeniach antropozoficznych koncentruje się na trzech fazach rozwoju<sup>9</sup>.

W pierwszej fazie człowiek rodzi się, opuszczając świat duchowy i ponownie wchodzi w życie ziemskie. Kierowany istotami wyższej hierarchii, łączy się ze swoim nowym ciałem. „Ciało człowieka (jak pisze nauczyciel steinerowski) to twór nad wyraz skomplikowany, nie dający się ogarnąć tylko wzrokiem fizycznym, pochodzi w dużej mierze od rodziców. Trzeba je teraz przeobrazić i przetworzyć tak, aby stało się odpowiednim narzędziem i podstawą dla dalszego, indywidualnego rozwoju duszy i ducha”<sup>10</sup>. Zadaniem waldorfskich nauczycieli przedszkolnych jest tak przekształcić ciało dziecka (do czasu zmiany zębów), aby narządy fizyczne przyjęły pewne formy, a ich wzajemne związki, otrzymały określone kierunki i tendencje. Steiner, będąc świadomym, że pewne treści i postawy, do 7 roku życia wnikają w dziecko bez przeszkód, wymaga zatem od nauczycieli, aby wprowadzali je w otoczenie poprzez ich naśladowanie. Naśladując te same zewnętrzne zwroty i gesty nauczyciela, sięga do swego wnętrza, włączając się tym samym w pracę istot duchowych<sup>11</sup>. Dziecko posiada nieświadomą intymną zdolność spostrzegania tego, co wyraża się w ruchu, stąd znaczącą rolę odgrywają w przedszkolach i klasach starszych zajęcia ruchowe (np. eurytmia). W szkole waldorfskiej bajki i baśnie na tym etapie rozwoju to niewyczerpane źródło fantazji i informacji o świecie i ludziach. Poprzez ich opowiadanie włącza się dzieci w proces wychowania religijnego<sup>12</sup>. Dziecko, zdaniem Steinera, do momentu zmiany zębów jest w sposób naturalny *homo religiosus* – człowiekiem religijnym, dlatego ten okres jest szczególnie ważny w przygotowaniu dziecka na późniejsze otwarcie go i przyjęcie wiedzy duchowej o Człowieku Kosmicznym (jako immanentnym aspekcie Bóstwa)<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> A. Gondek, *Psychologia zamiast etyki? O podstawach teorii wychowania*, w: [www.rodzinakatolicka.pl/index.php/I](http://www.rodzinakatolicka.pl/index.php/I) (15 X 2012).

<sup>9</sup> Według R. Steinera, pierwsza faza trwa do 7 roku życia. Człowiek wówczas rozwija się fizycznie (podobnie jak minerały). W drugiej fazie do 14 roku rozwija się ciało eteryczne (jak u roślin), a w trzeciej fazie (do 21 roku życia) ciało astralne jak u zwierząt. Dopiero ciało astralne posiada władze poznawcze. Por. R. Steiner, *Wiedza tajemna, czyli poznawanie wyższych światów*, tłum. W. Uniszewski, Gdynia 1992, s. 21.

<sup>10</sup> E. Łyczewska, *Pierwsze siedem lat życia*, w: J. Prokopiuk (red.), *Wychowanie bez lęku. Pedagogika Steinerowska*, Warszawa 1992, s. 24.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>13</sup> J. Prokopiuk, *Szkice antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego*, Białystok 2003, s. 32.

W drugiej fazie po ukształtowaniu ciała fizycznego, wytwarza się ciało eteryczne i przetwarza w energię psychiczną. Steiner nazywa je ciałem życia. Są to drugie narodziny człowieka. W tym okresie wszystko to, co zostało przyjęte w sposób bierny z otoczenia, należy obrazowo przekształcić<sup>14</sup>. Zadaniem nauczyciela jest przekazać wiedzę nie na drodze trzeźwych rozumowych pojęć, (jak w szkole tradycyjnej) lecz za pomocą symboli, znaków i obrazów. Dlatego znaczące miejsce R. Steiner przypisywał zajęciom plastycznym, muzycznym, a w szczególności eurytmii. Antropozof T. Doktor, przytaczając myśl Steinera, podkreślał: „Nie-skończenie ważne jest dla człowieka, aby tajemnice bytu poznawał w symbolach, zanim ukażą się jego duszy pod postacią praw przyrody”<sup>15</sup>. W symbolikę świata ucznia waldorfskiego wprowadza nauczyciel, który jest ucieleśnieniem prawdy, dobra i piękna. Zaświadcza on własną osobowością to, czego uczy. Dziecko przyjmuje prawdy nie ze względu na nie same, ale ze względu na miłość do swojego nauczyciela.

Faza trzecia, czyli trzecie narodziny człowieka, to budzenie się pierwiastka astralnego „[...] tj. intelektualnego, decydującego o samodzielnym myśleniu i kształtowaniu osobowości człowieka”<sup>16</sup>. Ciało astralne, dusza, duszne jestestwo, związane jest ze światem ludzkich odczuć, uczuć, emocji. Poznanie uczuciowe, powinno wyprzedzać poznanie rozumowe, które ma się wypowiadać na końcu procesu poznania. Myślenie uwarunkowane jest rozwojem sfery uczuciowej. Wszystko, co dociera do człowieka z otoczenia, potrzebuje zmysłów, by mogło dotrzeć do duszy i być przez nią postrzegane. Nauczyciel szkoły waldorfskiej A. Kaniewski, przytaczając myśl G. Glöcklera, jest zdania, że w tym okresie rozwojowym „[...] młody człowiek zbliża się do własnych sił sprawczych, sił kierujących jego losem, gdyż mniej więcej po 19 latach i ośmiu miesiącach, węzeł Księżycowy znajduje się w tym samym miejscu na niebie, w którym znajdował się w momencie jego narodzin”<sup>17</sup>. Cykliczność narodzin człowieka związanych z prawami natury jest widoczna na każdym etapie wychowania i edukacji antropozoficznej. W okresie pierwszych siedmiu lat nauczyciel był przyjacielem, obecnie w okresie dojrzewania ma się stać wzorem do naśladowania, mistrzem i guru. Relacje nauczyciel-wychowanek muszą opierać się na zaufaniu. Zachodzi na tym etapie konieczność wylegitymowania się przed wychowankiem umiejętnością samodzielnego osądu. „Oznacza to, że wychowawca musi z wewnętrzną konsekwencją dążyć do prawdy opartej na znanych wartościach. Należy się domyślać,

<sup>14</sup> T. Doktor, *Pedagogika jako sztuka. Wychowanie dziecka w okresie pomiędzy 7 a 14 rokiem życia*, w: J. Prokopiuk (red.), *Wychowanie bez lęku...*, s. 72.

<sup>15</sup> Cyt. za: ibidem, s. 76.

<sup>16</sup> S. Kunowski, *Antropozofia w wychowaniu*, w: W. Granat, F. Gryglewicz, M. Krapiec (red.), *EK*, t. 1, k. 707.

<sup>17</sup> A. Kaniewski, *Pedagogika wieku między 14 a 21 rokiem życia*, w: J. Prokopiuk (red.), *Wychowanie bez lęku...*, s. 91.

że autor ma na myśli doktrynę antropozoficzną. Ten kto potrafi ten proces przełożyć na język współczesny, będzie traktowany przez młodzież jako wzór<sup>18</sup>.

Konkretyzując powyższe „wolna” szkoła waldorfska nie jest wolna od indoktrynacji. Przekazuje młodemu człowiekowi pewną postawę, na której może on zbudować własny światopogląd, który po zakończeniu szkoły będzie samodzielnie rozwijał. Jest to oczywiście światopogląd antropozoficzny, odrzucający Boga osobowego i Jego łaskę potrzebną do zbawienia. W miejsce Boga osobowego jest postawiony Człowiek *anthropos*, który jest mądry – *sofia* (Człowiek – Bóg), ponieważ wiedzę o nim samym i świecie, jak i Bogu zdobywa za pomocą szczególniejszej intuicji tajemnej. Niebezpieczeństwo szkół waldorfskich opartych na światopoglądzie antropozoficznym polega na tym, iż niektórzy pedagodzy (S. Kawula czy G. Nawrocka) próbują ją nazywać chrześcijańską, licząc na niepełną w tym zakresie wiedzę rodziców i innych polskich pedagogów. „Pedagogika steinerowska jest niewątpliwie pedagogiką chrześcijańską<sup>19</sup>”, przekonuje G. Nawrocka. Chodzi o to (według przytoczonej autorki), aby z religii chrześcijańskiej wydobyć nie sztywne doktryny, ale piękne obrazowe, mityczne chrześcijańskie wątki, które połączą antropozofa, katolika, protestanta, buddystę i inne wyznania<sup>20</sup>. Pomiedzy religią chrześcijańską a doktryną antropozoficzną istnieje światopoglądowa przepaść, której w żaden sposób nie da się przekroczyć. Nie można jednocześnie być antropozofem i chrześcijaninem. Tabelaaryczne ujęcie różnic światopoglądowych przedstawiono w poniższym zestawieniu.

**Podstawowe różnice światopoglądowe występujące w antropozofii i chrześcijaństwie<sup>21</sup>**

Przedmiot odniesienia	Antropozofia	Chrześcijaństwo
Doktryna/religia	Antropozofia jest doktryną lub metodą poznania Boga, świata i człowieka. Ukazuje synkretyzm wielu światopoglądów i różnych religii.	Chrześcijaństwo jest religią wyrażającą swoją wiarę w Jedyne Boga poprzez czynności religijne: kult i modlitwę oraz regułę życia, którą przyjmuje jako świętą i podejmuje próbę jej realizacji w życiu (KKK 1066-1072).
Bóg	W antropozoficznej koncepcji Bóg nie jest osobą, stwórcą świata, ani istotą rozumną. Przenika cały świat, bo jest światem, a nie bytem zewnętrznym wobec niego.	W chrześcijaństwie Bóg jest osobą, Stwórcą świata, istotą miłującą i rozumną. Bóg jest obecny w świecie, ale nie jest światem, jest rzeczywistością immanentną i transcendentną (KKK 31–38, 200–231).

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> G. Nawrocka, *Podstawy pedagogiki Rudolfa Steinera*, w: [www.gnawrocka.com/pdf/rudolfsteiner](http://www.gnawrocka.com/pdf/rudolfsteiner), s. 4 (29 XII 2012).

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Definicje antropozoficzne (religia, Bóg, Jezus Chrystus, życie po śmierci, Pismo św., człowiek, prawo moralne, zbawienie, modlitwa, cierpienie, szatan) zbudowano na podstawie publikacji R. Steinera. Zob. R. Steiner, *Jak osiągnąć poznanie wyższych światów*; idem, *Jedna z dróg ku samopoznaniu człowieka. Próg świata duchowego*; idem, *Wiedza tajemna, czyli poznawanie wyższych światów*. Natomiast definicje chrześcijańskie zostały opracowane na podstawie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002 (skrót: KKK).

Jezus Chrystus	Według R. Steinera, Jezus Chrystus, nie jest jedynym Synem Boga, lecz jedną z wielu boskich istot. Pod pojęciem „Chrystus” rozumie eteryczną siłę słoneczną, która co pewien okres materializuje się w jakimś człowieku, powodując jego nadnaturalny rozwój. Jezus nazywany jest Wielkim Duchem Słonecznym, Duchem Ziemi.	Jezus jest niepodzielnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Jest Jednorodzoną Synem Bożym, który stał się człowiekiem (KKK 464–470).
Życie po śmierci	Antropozofia przyjmuje reinkarnację. Dusza świadoma, po śmierci ciała może wcielić się w nowy byt fizyczny. Jest nową szansą daną człowiekowi dla zrealizowania własnej indywidualności.	Dusza ludzka ( stworzona bezpośrednio przez Boga) stanowi z ciałem ścisłą jedność, może istnieć oddzielnie po śmierci (KKK 992, 997).
Pismo Święte	Biblia interpretowana jest w świetle wiedzy tybetańskiej. Objawienie jest więc poprawiane i będzie uzupełniane.	Biblia stanowi ostateczny (zamknięty, skończony) autorytet w sprawach wiary, jest Słowem samego Boga spisany przez człowieka pod natchnieniem Ducha Świętego (KKK 81–83).
Człowiek	Duch nazywany „ja” lub jaźnią, który potrzebuje ciała, aby się przez nie wyrażać. Jeżeli dusza została oświecona przez wieczną prawdę, tam przejawia się duchowa rzeczywistość. Najwyższą osobowością i prawodawcą jest człowiek, który poprzez reinkarnację (identyfikowaną z ewolucją) rozwinął swoje „energie” aż do osiągnięcia „stanu boskości”.	Człowiek jest osobą stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, ale nie jest Bogiem. Jest istotą złożoną z duszy i ciała. Z jednej strony (poprzez swoje ciało) należy do świata zewnętrznego, z drugiej zaś (dzięki swojej duszy stworzonej przez Boga) jest w stosunku do niego transcendentny (KKK 356-368, 1700–1707).
Prawo moralne	Każda jednostka samadla siebie na własny rachunek stanowi prawo moralne.	Prawo moralne zakłada między stworzeniami rozumny porządek, który ustanowił Stwórca swoją mocą, mądrością dla ich dobra i ze względu na ich cel. Dla chrześcijan jest to 10 Bożych przykazań (KKK 2084–2557).
Zbawienie	Przez zbawienie antropozofia rozumie transformację człowieka docelowo jako ściową. W kolejnej fazie rozwoju po Ziemi na planecie Jowisz człowiek ma otrzymać status anioła nowego rodzaju. Proces tej przemiany przebiega we współpracy człowieka z Chrystusem, jako najwyższą istotą Słoneczną przez szereg wcieleń.	Zbawienie jest stanem, w którym Bóg z bezinteresownej miłości wyrwa człowieka ze stanu grzechu i śmierci do stanu jedności ze sobą i życia wiecznego. Zbawienie jest łaską. Oznacza to, że Bóg udziela zbawienia jako daru niezwiązanego z żadną zasługą. Jednak przyjęcie zbawienia zależne jest od wolnej woli człowieka i od łaski (KKK 1996–2011).
Modlitwa	W modlitwie ma się okazać moc. Modlitwa włada ludźmi, mocami i bogami. Moc modlitwy płynie z dokładnej recytacji i rytmiczności. Modlić się to manipulować siłą. Medytacja jest odmiennym stanem świadomości. Jest to metoda zatopienia się w sobie, która łączy metodę koncentracji i jednoczesnego odprężenia.	Modlitwa to osobowe spotkanie Boga i człowieka, to trwanie w obecności Boga (KKK 2565).
Cierpienie	Poprzez odpowiednie ćwiczenia duchowe, można uzyskać wyższy stan wiedzy i mądrości, świadomości a poprzez to stan wyzwolenia od cierpienia.	Cierpienie związane jest tylko z obecną formą świata. Niesienie krzyża codziennych trudności i współcierpienie chrześcijanina z Chrystusem prowadzi go do zbawienia (KKK 1500–1501).
Lucyfer, demon, szatan	Jeden z pozytywnych duchów. Według R. Steinera, odrzucenie przez człowieka demona, jest niepożądane, szkoda dla jego integralnego rozwoju. Na pozytywny aspekt zła wskazuje sam Demiurg poprzez jego stworzenie.	Szatan, zły duch, który działa w świecie przez nienawiść do Boga i Jego Królestwa w Jezusie Chrystusie. Jego działanie powoduje wielkie szkody – natury duchowej, a pośrednio nawet natury fizycznej (KKK 2850-2854).

Na podstawie powyższej analizy można skonstatować, że doktryna antropozoficzna jest przesiąknięta filozofią wschodu i okultyzmem. Jej nauki posługują się obrazami oraz terminologią chrześcijańską, ale są dalekie od jej rzeczywistości. Jak podkreśla A. Zwoliński, jest ona odmianą gnozy bazującą na teozofii, odwołującą się do chrześcijaństwa<sup>22</sup>.

## II. Koncepcja dydaktyczno-metodyczna

Antropozofia, chociaż nie jest wpisana w siatkę przedmiotów obowiązkowych i nie naucza się jej w szkołach w sposób bezpośredni, to jak twierdzą steinerowcy, jej antropologiczne, epistemologiczne pojęcia kształtują wewnętrznie program nauczania i stanowią dla nauczycieli zespół idei, które wykorzystują w pracy z dziećmi i młodzieżą<sup>23</sup>. Metody pracy, jak i każda treść musi zostać uwewnętrzniona przez nauczyciela, musi ją ożywić najpierw w sobie, pokochać, uczynić ją własną, a dzięki temu potrafi dostosować ją do konkretnego dziecka<sup>24</sup>. Trudno zgodzić się z apologetą tegoż nurtu pedagogiki – S. Kawulą –, który proponuje skupić się na cennych aspektach dydaktyczno- metodyczno-wychowawczych, pomijając całą antropozofię<sup>25</sup>. Neutralna postawa nauczyciela wobec antropozoficznych założeń szkoły waldorfskiej jest niemożliwa, gdyż stanowi ona fundament teoretyczny, praktycznych zadań szkoły wyrażającej się w działaniach dydaktyczno-metodycznych.

### 1. Waldorfski program nauczania

Program nauczania odzwierciedla trzy podstawowe fazy rozwoju dziecka trwających około 7 lat każda<sup>26</sup>. Wszelkie działania pedagogiczne są zróżnicowane odpowiednio do etapu rozwoju, zarówno w sensie oddziaływań wychowawczych, jak i doboru treści oraz metod dydaktycznych. Zdaniem R. Steinera zbyt wczesne

<sup>22</sup> A. Zwoliński, *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*, Kraków 2005, s. 32.

<sup>23</sup> M. Rawson, T. Richter, *Waldorfski program nauczania. Cele i zadania edukacyjne oraz treści nauczania. Wersja angielska*, tłum. E. Łyczewska, M. Świerczek, Kraków 2011, s. 9–18.

<sup>24</sup> E. Łyczewska, *Pierwsze siedem lat życia*, s. 23.

<sup>25</sup> S. Kawula, *Głosy do antropozofii i eurytmii Rudolfa Steinera (1861–1925)*, Edukacja. Studia. Badania. Innowacje 1 (1998), s. 76.

<sup>26</sup> Poszczególne etapy edukacji waldorfskiej obejmują: przedszkole (grupy dla 2 latków, w których udział biorą również rodzice; dzieci w wieku 3–7 lat), szkołę podstawową (od 7 do 14 lat prowadzoną zazwyczaj przez jednego nauczyciela) szkołę średnią (młodzież w wieku od 15 lat do 18/21 lat). Szkoła przez pierwsze osiem lat oferuje wykształcenie ogólnokształcące. W ostatnich czterech latach szkoły średniej prowadzone są zajęcia profilowane zawodowe. Zob. M. Głazewski, *Fenomenologia pedagogiki Steinerowskiej*, w: B. Śliwerski (red.), *Teoretyczne podstawy edukacji alternatywnej*, Kraków 2009, s. 275–297; J. Kiersch, *Tradycja i postęp w pedagogice waldorfskiej*, w: Z. Melosik, B. Śliwerski (red.), *Edukacja alternatywna w XXI wieku*, Kraków 2010, s. 101–107.

nauczanie niesie ze sobą niebezpieczeństwo powstawania deficytów w rozwoju fizycznym w wyniku przedwczesnej intelektualizacji umysłu dziecka. „[...] gdybyśmy świat ujmowali tylko naszą aktywnością wyobrażeniową (intelektualną), stalibyśmy się stopniowo chodzącymi zwłokami i na ziemi rzeczywiście sprawialibyśmy wrażenie zamierających istot. Przed tym zamiarem ratujemy się tylko dzięki temu, że odczuwamy w sobie pęd, aby to co zamiera w pojęciach, ustawnie ożywiać na sposób rzeźbiarsko – plastyczny dzięki fantazji”<sup>27</sup>. Z tego powodu w klasach niższych dominują przede wszystkim zajęcia o charakterze artystycznym (np. eurytmia, malarstwo, gra na instrumencie, śpiew), a dopiero z czasem wprowadzane są przedmioty wymagające racjonalnego myślenia. Większość treści nauczania jest przekazywana w kilku godzinnych cyklach blokowych, jest to tzw. „system epokowy”. Wyzwała on u dzieci i młodzieży większą koncentrację na przerabianym materiale. Pierwszą lekcją w każdym dniu jest lekcja główna, która trwa półtorej godziny. „Rozpoczyna się ona od części muzyczno-rytmicznej, przechodzi w część merytoryczną, podczas której nauczyciel klasowy w formie «żywego słowa» przedstawia materiał lekcji, a kończy częścią narracyjną, gdzie opowiada dzieciom różne historie o tematyce zgodnej ze specyfiką danej fazy rozwojowej ucznia”<sup>28</sup>. Do klasy ósmej uczniowie nie korzystają z prawie żadnych podręczników, zapisują treści w „zeszytach epokowych”, co niewątpliwie utrudnia rodzicom wgląd w przerabiane zagadnienia i treści. Nauczyciele, którzy uczyli w szkole waldorskiej twierdzą, że przekartkowanie zeszytów z czterech pierwszych klas wywołuje uczucie zażenowania. W zeszytach ucznia znajdują się: „[...] obrazki, liczby, figury, symbole, maksymy, mądrości wyrazy, zdania bez przecinków i kropek, ale za to ze złotymi gwiazdeczkami, fragmenty angielskich i rosyjskich tekstów o najwyższym stopniu trudności oraz kunsztownie namalowane figury geometryczne”<sup>29</sup>. Wszyscy uczniowie przed rozpoczęciem lekcji recytują kilka zdań (niektórzy antropozofowie nazywają ją modlitwą), które zawierają zwrot – prośbę do Stworzyciela<sup>30</sup>.

Nauczycielom waldorskim są stawiane wysokie wymagania znajomości doktryny antropozoficznej i opartej na niej koncepcji siedmioletniego, fazowego rozwoju człowieka, a także nauki o prawach ducha. Przesłanki te stanowią podstawę programu nauczania i metodyki pracy tychże szkół. R. Steiner podczas wykładów dla nauczycieli podkreślał znaczenie rozwoju duchowego, który pomo-

<sup>27</sup> R. Steiner, *Sztuka wychowania. Metodyka i dydaktyka*, tłum. M. Szoblik, Gdynia 2005, s. 46–49.

<sup>28</sup> M. Ostolska, *Bajki i baśnie w pedagogice waldorskiej*, w: Sz. Kawala, E. Lewandowska-Tarusik, J.W. Sienkiewicz (red.), *Baśni w terapii i wychowaniu*, Warszawa 201, s. 171.

<sup>29</sup> M. Kayser, P.A. Wagemann, *Uczyliśmy w szkole waldorskiej. O historii i praktyce pewnej pedagogicznej utopii*, tłum. M.S. Szymański, Warszawa 1998, s. 75; por M.S. Szymański, *Na ile wolna jest wolna szkoła waldorska? Rzecz o kolejnej prowokacji*, Edukacja. Studia. Badania. Innowacje 3 (1996), s. 87.

<sup>30</sup> Zob. szerzej: S. Kawula, *Głosy do antropozofii i eurytmii...*, s. 82.

że im ukierunkować ich pedagogiczną aktywność. Pomocą w tym rozwoju jest codzienna medytacja<sup>31</sup>, uczestnictwo w cotygodniowych spotkaniach i wspólne studiowanie antropozoficznych oraz pedagogicznych tekstów R. Steinera<sup>32</sup>. Nie każdy nauczyciel ma odpowiednie predyspozycje do pracy w szkołach waldorfskich. Musi się wykazać takimi niezbędnymi atrybutami, jak: miłość, radość, pogoda ducha, zaangażowanie, cierpliwość, duchowy kontakt z uczniami, służba duchowi szkoły i realizacja tych sił duchowych w praktyce szkolnej<sup>33</sup>.

## 2. Rola i zadania eurytmii

Program nauczania szkoły waldorfskiej różni się od programu dydaktycznego szkoły publicznej. Koncentrując się na wskazaniach R. Steinera rozwija u dzieci w pierwszej kolejności emocje i uczucia, następnie wolę (ukierunkowaną na działanie), a na samym końcu dopiero myślenie i intelekt. Zajęcia artystyczne mają przyczynić się do rozwoju fantazji i prawidłowego kształtowania się sfery uczuciowo-emocjonalno-wolitywnej. Stąd też oprócz przedmiotów tradycyjnych, takich jak język ojczysty (gramatyka, ortografia), matematyka, historia, geografia, chemia, dwa języki obce, przedmioty artystyczne i praktyczne zajmują w programie waldorfskim uprzywilejowane miejsce<sup>34</sup>. Zajęcia artystyczne rozwijają nie tylko analityczno-racjonalną percepcję świata, ale przede wszystkim pojmowanie go w kontekście uczuciowym. W tym celu została stworzona przez R. Steinera (i jego żonę Marię von Sivers) eurytmia. Jest to specyficzna sztuka ruchu, gestu i znaku, która umożliwia uczniom osiągnięcie harmonii ciała i duszy w przeżyciu muzyczno-estetycznym. Określana jest przez eurytmistów jako „widzialna mowa”

<sup>31</sup> Teksty do medytacji w języku polskim znajdują się w: R. Steiner, *Ogólna wiedza o człowieku jako podstawa pedagogiki*, tłum. A. Winiarczyk, Gdynia 2008, s. 184–186.

<sup>32</sup> Nauczyciele są też członkami Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego (TAWP), którego celem jest rozwijanie życia wewnętrznego opartego na prawdziwym poznaniu duchowej strony rzeczywistości. Za takie poznanie Towarzystwo uznaje antropozofię, której podstawy stworzył Rudolf Steiner. W ramach TAWP działają prężnie grupy i koła mieszczące się zwykle przy szkołach lub przed-szkołach waldorfskich. Na terenie Polski są utworzone następujące koła: Gdańskie, Krakowskie, Olsztyńskie, Warszawskie oraz trzy grupy: Białostocka, Śląsko-Dąbrowska i grupa znajdująca się w Bielsku-Białej. Por. <http://www.antropozofia.pl/TAWP/index> (24 X 2012).

<sup>33</sup> Sami nauczyciele waldorfscy piszą: „Duch prowadzący szkołę, potrzebuje organów, przez które może postrzegać życie szkoły i działać inspirująco, wspierając wysiłki nauczycieli i współpracowników oraz rozwój poszczególnych dzieci”. Zob. M. Rawson, T. Richter, *Waldorfski program nauczania. Cele i zadania edukacyjne oraz treści nauczania. Wersja angielska*, tłum. E. Łyczewska, M. Świerczek, Kraków 2011, s. 91.

<sup>34</sup> W szkołach waldorfskich zgodnie z wolą, życzeniem rodziców odbywają się katolickie lekcje religii. Zdaniem A. Posackiego ten fakt można uznać zamaskowanie się czy też za ustępstwo wobec żądań rodziców. Jednak na wszystkich pozostałych przedmiotach zostaje przedefiniowanie religii chrześcijańskiej. Zob. A. Posacki, *Encyklopedia zagrożeń duchowych. Mistyka, ezoteryzm, okultyzm*, t. 2, Radom 2009, s. 196–197.

albo „widzialna pieśń”<sup>35</sup>. Poprzez odpowiednie ruchy ciała, znaki czy układy, „[...] stymulowane są procesy internalizacji treści, pogłębiona zostaje identyfikacja człowieka z określonymi wartościami o charakterze estetycznym i moralnym”<sup>36</sup>. Gesty, znaki, symbole i układy, za którymi kryje się treść, mają zostać w eurytmii uwewnętrznione, a przekazywane wartości przyjęte za „swoje”. Szkoła waldorfska poprzez swój przedmiot nazywany często „sercem szkoły” wprowadza dzieci i młodzież w świat nieznanych im znaków oraz symboli wyrażających się w tańcu. Przyjmując to, że R. Steiner odrzuca istnienie osobowego Boga, a sam praktykuje „podróże astralne”, poza ciałem, które są niebezpieczną techniką spirytystyczną, rodzi się retoryczne pytanie: na jaką rzeczywistość (poprzez eurytmiczne znaki, gesty i symbole) szkoła waldorfska otwiera duchowo młodzież?<sup>37</sup> Znak pełni funkcję informacyjną, ale symbol w odróżnieniu od znaku nie tylko wskazuje, na rzeczywistość poza sobą, ale uczestniczy w rzeczywistości, do której odsyła. Jak słusznie podkreśla J.A. Kłoczowski: „Symbol bowiem nie tylko odsłania nam coś z oznaczonej przez siebie rzeczywistości, także odsłania człowieka, ku któremu się zwraca, czy też mówiąc wyraźniej: który się otwiera na działanie symbolu”<sup>38</sup>. Znany antropozof i gnostyk J. Prokopiuk zaznacza, że eurytmia jest *krewną* antycznych tańców sakralnych. Ma na myśli przede wszystkim tańce staroegipskie i starogreckie<sup>39</sup>. Odziany w zwiewne szaty eurytmista, płasząc po całej sali do przodu i do tyłu, recytuje wiersze oraz tytuły dzieł J.W. Goethego, C.F. Meyera, przywołując wszystkich możliwych bogów z astrologicznego nieba<sup>40</sup>.

W eurytmii nie chodzi zatem o ekspresję własnych uczuć wewnętrznych, lecz o konkretne przetwarzanie mowy i muzyki w odpowiednie gesty, znaki i symbole. Stąd wniosek, że poprzez metody szkoły waldorfskie kształtują i otwierają uczuciowo-wolitywną sferę ucznia, a dzięki mocnym więzom emocjonalnym utworzonym z nauczycielem przekazują „właściwą”, antropozoficzną koncepcję świata i człowieka.

<sup>35</sup> Ch. Jaffke, M. Majer, *Języki obce dla wszystkich dzieci. Doświadczenie szkół waldorfskich w nauczaniu najmłodszych*, Kraków 2011, s. 149.

<sup>36</sup> M. Narzekalik, *Historia i dzień dzisiejszy wolnych szkół waldorfskich*, w: J. Prokopiuk (red.), *Wychowanie bez lęku. Pedagogika Steinerowska*, Warszawa 1992, s. 105.

<sup>37</sup> 28 sierpnia 2012 roku „Frona” opublikowała artykuł pt. *Eurytmia, taniec z szatanem*, w: <http://www.frona.pl/a/eurytmia-czyli-taniec-z-szatanem,21209.html> (20 X 2012).

<sup>38</sup> A.J. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 123.

<sup>39</sup> Jerzy Prokopiuk, dzięki swojemu mistrzowi z Komorowa Robertowi Walterowi, odkrył tajemnicę swojego poprzedniego wcielenia. J. Prokopiuk w XIII w. był dominikaninem z inkwizycji zwalczającej „heretyków” – katarów. Zob. J. Prokopiuk, *Szkice antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego*, s. 183–184, 250.

<sup>40</sup> M. Kayser, P.A. Wagemann, *Uczyliśmy w szkole waldorfskiej. O historii i praktyce pewne pedagogicznej utopii*, s. 46.

### 3. Metody pracy w szkołach waldorfskich

Metoda w nauczaniu szkolnym nigdy nie powinna być stosowana dla niej samej. Jej nośnikiem jest treść, z kolei treść kształcenia wynika z ogólnych celów kształcenia. Stąd też w trafnym pojęciu metody powinno zawierać się odniesienie do treści kształcenia oraz do celów pracy. Metodyka szkół waldorfskich (przede wszystkim w klasach szkoły podstawowej) opiera się w dużej mierze na obrazach, opowiadaniach, legendach i baśniach. Wykorzystuje opowieści Starego Testamentu jako wprowadzenie do dziejów świata i historii kultury. Metodyka obrazu i opowiadań daje dzieciom nie tylko ramy pojęciowe, ale spaja wiedzę filozoficzną, moralną, ze światem emocji. „W przedszkolach waldorfskich opowieści nie tłumaczy się. Po prostu są one powtarzane, aż do momentu nasycenia się”<sup>41</sup>. Opowiadanie jest bardziej obiektywne niż podejście bezpośrednie i moralizatorskie. Powyższe metody pracy przeprowadzają łagodnie dzieci z świadomości imaginatywnej (obrazowej) do abstrakcyjnego, intelektualnego procesu myślenia<sup>42</sup>. Pojęcia wyrażone w sposób obrazowy, wzrastają wraz ze zmieniającym się u dziecka rozumieniem świata. Powyższym metodom pracy Steiner stawia konkretne wymagania: mają one być przedstawione z pamięci i to w możliwie najbardziej obrazowy, ilustrowany sposób z autentycznym zaangażowaniem. Zdaniem Steinera nie chodzi o to, aby pielegnować tylko element artystyczny, lecz o to, aby całe nauczanie wypływało z elementu artystycznego. Całą metodykę (jego zdaniem) należy zanurzyć w elemencie artystycznym<sup>43</sup>. Nauczyciel ma tak barwnie i obrazowo opowiadać, aby u dziecka zrodziły się odczucia zarówno radości, jak i bólu. W ten sposób nauczyciel ogarnia całego człowieka, docierając do jego ciała astralnego<sup>44</sup>.

Na podstawie wykładów Steinera wygłaszanych dla nauczycieli można wnioskować, że metodyka obrazu nie może być przypadkowa lub dowolna. Podaje on przykład, na którym można dziecku wytłumaczyć reinkarnację. Życie ludzkiej duszy po śmierci można pokazać na podstawie obrazu przemiany poczwarki w motyla. Steiner proponuje następujące porównanie „Wyobraź sobie, że sam jesteś taką poczwarką. Twoja dusza jest teraz w tobie, ale później wydobędzie się z ciebie na zewnątrz. Wydobędzie się tak samo jak czyni to motyl, gdy wydobywa się z poczwarki. [...] Jeśli jednak sami nie wierzycie, że motyl przedstawia obraz ludzkiej duszy – niewiele osiągniecie”<sup>45</sup>. Słusznie zauważa K. Prange, że mamy tu do czynienia nie tyle z dowolną metaforą nieśmiertelności, ile raczej z obrazowo pokazaną „prawdą”, do której powróci się na wyższych szczeblach zdobywa-

<sup>41</sup> M. Ostolska, *Bajki i baśnie w pedagogice waldorfskiej*, s. 171.

<sup>42</sup> Zob. szerzej M. Rawson, T. Richter, *Waldorfski program nauczania. Cele i zadania: edukacyjne oraz treści nauczania*, s. 63–78.

<sup>43</sup> S. Steiner, *Sztuka wychowania. Metodyka i dydaktyka*, s. 16.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 25–27.

nia antropozoficznych treści<sup>46</sup>. W szkole waldorfskiej opowiadania, mity, bajki i legendy są przedstawiane, a obrazy wytwarzane. Dobór tych metod jest niezwykle istotny, gdyż pełnią one funkcję motywacyjną pod przyszłe myśli i sądy. Metodyka pracy w szkole waldorfskiej jest oparta na antropozofii i z niej wypływa.

### III. Wnioski i postulaty

Antropozofowie, posługując się pojęciami zaczerpniętymi z chrześcijaństwa zmieniają ich sens, przez co wprowadzają rodziców w światopoglądowy zamęt. Niektórzy z nich ulegają religijnej dezorientacji, gdyż o korzeniach antropozoficznych szkoły waldorfskiej i opartej na niej dydaktyce mówi się mało. Na propozycję szkół waldorfskich otwierają się katolicy rodzice, którzy kontestują system edukacji szkół publicznych, a równocześnie wykazują się autentyczną troską i pragnieniem duchowego rozwoju swoich dzieci. Dlatego należy im pomóc dostrzec prawdę i zrozumieć, że szkoła oparta na doktrynie antropozoficznej będzie zawsze (pomimo swych atrakcyjnych bezstresowych metod) destrukcyjna dla ich dzieci.

Na podstawie powyższej analizy należy stwierdzić, że wszelkie działania dydaktyczno-metodyczne wolnych szkół waldorfskich nie mogą być przenoszone w sposób bezpośredni do dydaktyki szkół publicznych. Sprzeczność światopoglądu chrześcijańskiego z założeniami antropozoficznymi wyklucza również możliwość pracy katolickiego nauczyciela w szkołach waldorfskich. Antropozofia jako droga ludzkiego samozbawienia nie jest do pogodzenia z chrześcijaństwem. Papież Benedykt XV dekretem Świętego Oficjum z 18 czerwca 1919 r. zakazał katolikom wstępowania do towarzystw antropozoficznych. *Katechizm Kościoła Katolickiego* również podkreśla, że „Należy odrzucić wszystkie formy wróżbiarstwa: odwoływanie się do Szatana lub demonów, przywoływanie zmarłych lub inne praktyki mające rzekomo odsłaniać przyszłość. [...] Praktyki te są sprzeczne z czcią i szacunkiem – połączonym z miłującą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu”<sup>47</sup>.

Stanowisko Kościoła katolickiego na temat praktyk okultystycznych i przynależności do Towarzystw Antropozoficznych jest dla katolika jasne, czytelne, a pomimo tego można zauważyć wzrost popularności szkół waldorfskich, które przebiegle potrafiły dopasować się do pedagogicznego gustu epoki<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>46</sup> K. Prange, *Pedagogika absolutna. O Rudolfa Steinera koncepcji wychowania krytycznie*, Kwartalnik pedagogiczny, 3–4 (1998), s. 71.

<sup>47</sup> KKK 2116.

<sup>48</sup> Związek Wolnych szkół waldorfskich obejmuje ponad tysiąc placówek edukacyjnych w świecie, w Europie ponad 700. Pierwsza szkoła w Polsce powstała w Warszawie w roku 1992, następnie w Olsztynie w 1994. W Bielsku Białej – w 1995 r., w Krakowie 2005 r., w Poznaniu – w 2007 r. Zob. Ch. Jaffke, M. Maier, *Języki obce dla wszystkich dzieci. Doświadczenie szkół waldorfskich*, s. 154.

THE FREE WALDORF SCHOOL.  
REFLECTIONS ON WORLDVIEW, DIDACTIC  
AND METHODOLOGICAL DIFFERENCES  
(SUMMARY)

The first Waldorf school was founded by Rudolf Steiner in 1919 in Stuttgart for the children of employees of the Waldorf-Astoria factory. The anthroposophical doctrine created by Rudolf Steiner, which originated on the basis of theosophical thought of a known occultist Helena Bławacka, constitutes the school's worldview basis. The anthroposophical concept of man and the world, accepted by Waldorf education, determines its work methods. Hence, in younger classes the appropriately chosen fables, fairy tales and legends are used, which provide preparation for the future thought and judgments of youth. The most important subject, often called "the school's heart" is eurhythmy. It is a specific art of movement, gesture, sign and symbol, which enables pupils to achieve the harmony of body and soul in aesthetic and musical experience. It is called sacred, initiatory art by the anthroposophers themselves. The fact that the fundamental basis for the Waldorf school is anthroposophy accepting reincarnation, self-salvation, and Satan as a good deity, and Jesus Christ as a sun deity, makes it impossible to align with Christianity.

DIE FREIE WALDORFSCHULE.  
ÜBER DIE WELTANSCHAULICHEN  
UND DIDAKTISCH-METHODISCHEN UNTERSCHIEDE  
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Waldorfschule wurde 1919 in Stuttgart von Rudolf Steiner für die Kinder der Arbeiter der Waldorf-Astoria-Fabrik gegründet. Die weltanschaulichen Grundlage dieser Schule war die anthroposophische Doktrin, die von Steiner, anhand des theosophischen Gedankenguts der bekannten Okkultistin Helena Blavatska, entwickelt wurde. Die von der Waldorfpädagogik angenommene anthroposophische Menschen- und Weltansicht determiniert die Arbeitsmethoden. So verwendet man in den jüngeren Klassen entsprechend ausgewählte Märchen, Sagen und Legenden, welche die Grundlage für zukünftige Ansichten und Urteile der Jugend werden sollen. Das wichtigste Fach, oft bezeichnet als das „Herz der Schule, ist die „Eurhythmie“. Es ist eine spezielle Kunst der Bewegungen, Gesten, Zeichen und Symbole, welche den Kindern die leib-seelische Harmonie im ästhetisch-musischen Erlebnis ermöglichen soll. Von den Anthroposophen wird sie als eine sakrale Initiationskunst bezeichnet. Die Tatsache, dass die fundamentale Grundlage der Waldorfschule Anthroposophie ist, welche die Reinkarnation und Selbsterlösung lehrt und den Satan für eine gute Gottheit, Jesus Christus aber für eine Sonnengottheit hält, ist ausschlaggebend dafür, dass sie sich mit dem Christentum nicht vereinbaren lässt.

---

Aktualne dane statystyczne można znaleźć na stronie: [www.freunde-waldorf.de](http://www.freunde-waldorf.de). Na terenie Republiki Federalnej Niemiec w 1990 r. było ponad 120 szkół (50 000 uczniów). Zob. M.S. Szymański, *Na ile wolna jest wolna szkoła waldorfska?. Rzecz o kolejnej prowokacji*, s. 82. Kadre do polskich szkół i przedszkoli waldorfskich szkoli się w Podyplomowym Studium Edukacji Niezależnej w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych (ISNS), utworzonym przez profesor Uniwersytetu Warszawskiego Marię Ziemiąską (zm. 2010). Zapraszała ona znane osobistości z kręgów antropozoficznych, m. in. Joopa van den Heuvel, który w 1985 r. w Olsztynie prowadził kursy pedagogiczne i letnie spotkania dla ludzi zainteresowanych antropozofią. Zob. M. Dobiasz, *Dzieje antropozofii w Polsce*, w: <http://www.isns.uw.edu.pl/psen.php> (29 X 2012).



Ks. BOGDAN WIKTOR MATYSIAK  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## BABILONSKIE ZAKŁĘCIE PRZECIWIW BÓLOWI ZĘBA

### 1. Tekst i jego transkrypcja

*Kiedy Anu [stworzył niebo],  
niebo stworzyło [ziemię].  
Ziemia stworzyła rzeki,  
rzeki stworzyły rowy.  
Rowy stworzyły bagno,  
bagno stworzyło robaka.  
Placząc poszedł robak do Szamasza,  
przed Ea płyną jego łzy.  
„Cóż dajesz (mi) do jedzenia?  
Cóż dajesz (mi) do wyssania?”  
„Dam ci dojrzałą figę,  
owoc granatu i jabłko!”  
„Co ja zrobię z dojrzałą figą,  
owocem granatu i jabłkiem?  
Podnieś mnie i pozwól mi  
zamieszkać między zębami i szczęką!  
Krew zęba pozwól mi smoktać!  
I korzeń zęba działąsom pozwól mi pożreć!”  
„Włóż kolek i chwyć podstawę!  
Ponieważ to powiedziałeś, robaku  
Niech Ea uderzy cię swoją mocną ręką!”  
Zaklęcie przeciw bólowi zęba.  
Leczenie do tego: zmieszaj razem  
liche piwo i oliwę, wypowiedz nad  
tym trzy razy zaklęcie i połóż na jego ząb<sup>1</sup>.*

*ultu<sup>d</sup> Anum ibnû šamê  
šamû ibnû eršetu  
eršetu ibnû nārāti  
nārāti ibna atappāti  
atappāti ibna rušumta  
rušumta ibnû tūltu.  
illik tūltu ana IGI Šamaš ibakki  
ana pān Ea illaka dimaša  
minâ tattanna ana akālīja  
minâ tattanna ana munzuqīa  
attanakki titta bašīlta  
u armanâ hašhūra  
anāku amminānā titta bašīlta  
u armanâ GIŠ.HAŠHUR  
šuknannima ina birīt sinnī  
u lašhi šūšibanni  
ša sinnima lunzuqa damišu  
ša lašhim luksu kusāsēšu  
sikkata ritēma šēpa sabat  
aššum annâ taqbi tūltu  
limhašaki Ea ina dannati rittišu  
billatu šibirti buqli u šamma tuballal  
šiptu 3-šu ana muhhi tamannu ina  
muhhi šinnišu tašakkan.*

Adres/Address/Anschrift: ks. dr hab. Bogdan Wiktor Matysiak, prof. UWM, Katedra Teologii Biblijnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: matysiakb@tlen.pl.

<sup>1</sup> Tekst na podstawie H. Gressman, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin–Leipzig 1926, s. 133n. Transkrypcja na podstawie *The Assyrian Dictionary I–XVII*, Chicago 1964–1992 [pr. zb.].

## 2. Tabliczka gliniana – opis oraz omówienie tekstu i kolejnych jego wydań

Opowiadanie o robaku, który domaga się od Ea i Szamasza, bóstw babilońskich, by pozwolili wejść mu w usta człowieka i w ten sposób miałby czym się pożywiać, a także stałby się przyczyną bólu zębów, znajduje się na tabliczce glinianej znajdującej się aktualnie w British Museum pod sygnaturą 55547. Tabliczka ma prostokątny kształt i została zapisana dwustronnie wzdłuż dłuższej jej linii. Tekst opowiadania jest podzielony na dwie kolumny; w sumie po obu stronach dokumentu znajduje się 28 linijek tekstu zapisanego babilońskim pismem klinowym<sup>2</sup>.

Opowiadanie o robaku było włączane w rytuał zaklinania bólu zęba czy zębów w ramach jego medycznego leczenia. Po raz pierwszy tekst został opublikowany w 1903 r. w Londynie w drukarni Uniwersytetu oksfordzkiego przez E.A. Wallis Budge, a został skopiowany przez R. Campbela Thompsona<sup>3</sup>. Kilkakrotnie sam tekst był omawiany w różnych publikacjach<sup>4</sup>. W języku polskim tekst znalazł się m.in. w tłumaczeniu książki H.W.F. Saggsa<sup>5</sup>. Niestety, nie został on przytoczony w całości, lecz jedynie jego początek oraz końcowe fragmenty. Z polskich publikacji omawianego tekstu należy wymienić tłumaczenie K. Łyczkowskiej, które ukazało się dwukrotnie<sup>6</sup>. Pierwsza prezentacja tekstu zawierała całą jego wersję, lecz druga jego edycja odnosi się już tylko do fragmentu, który obejmuje prawie dokładnie jego pierwszą połowę. Nie znalazło się miejsce na narzekanie robaka oraz prośbę, by bogowie pozwolili mu zamieszkać między zębami. Nie opublikowano także samego zaklęcia oraz wskazówek do postępowania przy leczeniu dolegliwości, co jest dosyć istotne dla tekstu magicznego.

Prezentowany natomiast powyżej tekst jest pełną wersją babilońskiego zaklęcia magicznego. Wprawdzie omawiane tłumaczenie zostało dokonane na podstawie translacji niemieckiej, niemniej jednak bardzo wiernie odpowiada nowobabilońskiej wersji oryginalnej. Obok wersji polskiej zamieszczona została po raz pierwszy w opracowaniu polskim transkrypcja w języku babilońskim. Zapoznanie się nie tylko z polską wersją tekstu, ale także z jego obszerną interpretacją oraz umiejscowienie go w kontekście historyczno-kulturowym pozwoli dokładniej spojrzeć na interesujące praktyki magiczno-religijne, które jednocześnie zawierały

<sup>2</sup> Opis tabliczki na podstawie ryciny wydanej w CT 17,50.

<sup>3</sup> *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in The British Museum*, London 1903.

<sup>4</sup> Np. F. Köcher, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, Bd. VI, Berlin–New York 1980, Nr 538iv; R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, s. 78.

<sup>5</sup> H.W.F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 271.

<sup>6</sup> Pierwsza jego publikacja tej autorki ukazała się w *Euhemer* 69/70 (1968) 159–162 oraz w pracy zbiorowej w: M. Kapelusz (red.), *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000, s. 51.

wątki medyczne. Na końcu tej prezentacji tekstu dołączona została kopia tabliczki z oryginalnym tekstem babilońskim.

### 3. Objasnienia do tekstu

**Anu** – zwany także w języku sumeryjskim **An**. Jest to sumeryjskie słowo na określenie nieba oraz imieniem własnym boga niebios. Był on pierwszą siłą sprawczą w dziele stworzenia oraz najwyższym przywódcą bogów. Anu uchodził za potomka pary prabóstw Anszara i Kiszar. Był ojcem wszystkich bogów, a jego małżonką była bogini ziemi – Urasz. W Babilonie małżonką Anu była bogini Antu. Mimo że Anu był niemal we wszystkich okresach historii jednym z najważniejszych bogów mezopotamskich, to nie określono dokładnie jego istoty. Prawie w ogóle nie przedstawiano go ikonograficznie i bez żadnych atrybutów. Tylko w późniejszym okresie kasyckim (1570–1157 przed Chr.) oraz nowoasyryjskim (911–609 przed Chr.) przedstawiano symbol Anu, którym była wielorożna tiara. Znakiem zaś klinowym na zapisanie jego imienia była gwiazda przedstawiająca jednocześnie niebo<sup>7</sup>.



**Szamasz** – jest to akadyjska forma sumeryjskiego imienia boga słońca **Utu**. W języku asyryjskim zaś nazywany był *Šamšu* (*šanšu*, *šaššu*). Uosabiał on powracające każdego poranka światło słońca dające ludziom dobroczynne ciepło, które umożliwiało wzrost roślin. W tradycji sumeryjskiej Utu był synem boga księżyca Nany oraz bliźniaczym bratem Inany (Isztar) – najwyższego bóstwa żeńskiego. Utu przedstawiany był jako brodaty mężczyzna z piłą w ręku, wychodzący z drzwi niebios o świcie, by odbyć swą codzienną podróż po nieboskłonie; o zmierzchu wkraczał do wnętrza niebios przez drzwi na zachodnim nieboskłonie. Ponieważ w czasie swej codziennej wędrówki Szamasz (Utu) widzi z góry wszystko, co dzieje się na ziemi, uchodził za boga prawdy, sprawiedliwości i prawa. Jako opiekun prawa i nieprzyjaciel zła Szamasz przybrał także z biegiem czasu wojowniczy aspekt<sup>8</sup>.

**Ea** – to akadyjska forma babilońskiego imienia boga **Enki**. Był on bogiem podziemnego oceanu wód słodkich. Kojarzono go z mądrością, magią oraz ma-

<sup>7</sup> J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 2006, s. 27n.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 217–219.

gicznymi zakłęciami, a także z umiejętnościami i rzemiosłami cywilizacyjnymi. Był synem boga Anu i bliźniaczym bratem boga Adada (sum. Iszkur) – boga burzy, wiatrów i deszczu. Najważniejszym ośrodkiem kultu było miasto Eridu ze świątynią *E-abzu*. Jako dostarczający słodką wodę Enki zawsze był odbierany jako przyjaciel rodzaju ludzkiego, pomagając np. uratować się z niszczących wód potopu. Pomagał także zorganizować kolejne cywilizacje ludzkie. W sztuce Enki przedstawiany był w postawi siedzącej z długą brodą, na głowie z tiarą wielorożną, w plisowanej szacie. Z jego ramion wypływały strumienie życiodajnej słodkiej wody<sup>9</sup>.

W powyższym tłumaczeniu wśród owoców, jakie bóstwa proponują robakowi, podano owoc granatu. Kilka tłumaczeń współczesnych natomiast zamiast niego podaje morelę. Różnica ta wynika z niejasnego rozumienia terminu *armannu* lub *armaniš*, które może oznaczać morelę lub ogólnie jakieś drzewo wydzielające substancję aromatyczną. Na podstawie tekstu oryginalnego można także domyślać się owocu granatu. W podanym wyżej tekście zastosowano tę drugą możliwość<sup>10</sup>.

#### 4. Religia babilońska

Aby lepiej zrozumieć podany na początku tekst zakłęcia, należy przyjrzeć się religii babilońskiej: odczytać jej charakter i właściwości. Jej początki sięgają głęboko w prehistoryczną przeszłość, długo przed wynalezieniem pisma. Niemniej jednak zachowały się do dnia dzisiejszego materialne świadectwa niepisane pradawnych wierzeń z terenu późniejszej Babilonii. Na podstawie danych z okresu przedpiśmiennego i po wynalezieniu pisma można stworzyć obraz religii babilońskiej. Jawi się on częstokroć jako pozornie bezładna mieszanina wierzeń sumeryjskich i semickich, w której dochodzi do wzajemnego przemieszania się dwóch (lub więcej nawet) bóstw i to przy zachowaniu najczęściej dwóch ich imion. To z biegiem czasu doprowadziło do zagmatwanej sytuacji i wręcz do niemożliwości jasnego odczytania takiego czy innego bóstwa<sup>11</sup>. Ostatecznie w 2. tys. przed Chr. doszło do swoistej reformy religijnej, w wyniku której wyraźnie zmniejszono liczbę bogów w panteonie. Praktycznie polegało to na tym, że bóstwa o podobnych cechach i podobnym zakresie działania włączono w bardziej znane i wyżej stojące bóstwo odbierające część na szerszym obszarze kraju<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 65n. Szczegółowe wyjaśnienie oraz dyskusje nad rodzajem owocu wymienionego w zakłęciu zob. I.J. Gelb, *Sumerian and Akkadian Words for „String of Fruits”*, w: G. van Driel (red.), *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus*, Leiden 1982, s. 79–81.

<sup>10</sup> Szczegółowe wyjaśnienie oraz dyskusje nad rodzajem owocu wymienionego w zakłęciu zob. I.J. Gelb, *Sumerian and Akkadian Words for „String of Fruits”*, w: G. van Driel (red.), *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus*, Leiden 1982, s. 79–81.

<sup>11</sup> J. Oates, *Babylon. Stadt und Reich im Brennpunkt des Alten Orient*, Bindlach 1990, s. 204n.

<sup>12</sup> M. Jursa, *Die Babylonier. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München 2004, s. 81n.

Mimo istnienia od najdawniejszych czasów określonego panteonu bóstw, religię sumeryjsko-babilońską można określić jako animistyczną. Oznacza to, że prosty człowiek czuł się otoczony przez nieludzkie istoty i siły, które na niego nieustannie i różnorodnie oddziaływały. Ów człowiek pojmował te tajemnicze siły jako bogów i demonów. Liczba demonów i sił wrogich człowiekowi była bardzo wielka, a wynikało to po prostu z otaczającego człowieka świata. Każde zjawisko przyrodnicze lub fizyczne, jak np. rzeka, góra, ogień, woda, zorza poranna czy wieczorna była widocznym przejawem istnienia i działania demonów, których liczba była nie do ogarnięcia. Przeciwwstawienie się zaś któremuś z nich, o co było bardzo łatwo, ściągało zaraz na danego człowieka karę najczęściej w postaci choroby. Cała rzesza demonów czyhała tylko, by dopaść kobietę w połogu, mężczyznę idącego odludną okolicą, czy samotnie spożywającego posiłek<sup>13</sup>. Ciekawe jest przy tym, że demonów określano tym samym terminem, co bóstwo – *ilu* *lm ilū*, *ilānu* DINGIR, DINGIR.MEŠ.

Człowiek jednak nie był całkowicie bezbronny przed tą swoistą armią złośliwych istot. W sukurs przychodziła religia, w ramach której funkcjonowało kilka obrzędów dokonywanych w obrębie nurtu oficjalnego, jak i ludowego. Należy tu także wymienić różnego rodzaju amulety, noszone tak przez ludzi, jak i (o dziwo!) przez bóstwa. Najskuteczniejszym jednak środkiem do usunięcia skutków ataku demona, czego widocznym znakiem była konkretna choroba, było wezwanie odpowiednio przygotowanego do tego kapłana-egzorcysty, który posługiwał się bądź tylko samymi zaklęciami i obrzędami, bądź stosował odpowiednie środki ówczesnej medycyny. W każdym razie wszystkie te działania były podejmowane w obszarze religijnym<sup>14</sup>.

## 5. Kapłani-zaklinacze (egzorcyci)

Najstarszym i najbardziej znamienitym centrum sztuki zaklinania było miasto Eridu, leżące w południowej Mezopotamii, którego początki sięgają co najmniej 6000 lat przed Chr. Od niepamiętnych czasów znajdowała się w nim świątynia boga Enki-Ea<sup>15</sup>. Przy niej działali głośni na całą Mezopotamię kapłani zajmujący się zaklinaniem demonów; nazywano ich „mądrymi synami Eridu”. W języku asyryjskim i babilońskim nazywano ich *āšipu* (*wāšipu*) i *mašmaššu* (*mašmāšu*). Językiem współczesnym określić ich można jako egzorcystów.

<sup>13</sup> H.W.F. Saggs, *Wielkość i upadek Babilonii*, s. 268.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 271. B.W. Matysiak, *Obraz świata, bóstwa człowieka w kulturach starożytnej Mezopotamii oraz Egiptu*, Olsztyn 2010, s. 16–18.61n.

<sup>15</sup> B.W. Matysiak, *Obraz świata...*, s. 16–18.61n.

Pierwszy z terminów w języku sumeryjskim brzmiał i zapisywano go jako LÚ.MAŠ.MAŠ, LÚ.MAŠ bądź rzadko jako KA.PIRIG, LÚ.ME, LÚ.ME.ME lub też LÚ.MU<sub>7</sub>.MU<sub>7</sub>. Stowarzyszeni byli oni w zrzeszenia, na czele których stał ich przełożony *rab āšipi* (LÚ.GAL.MAŠ.MAŠ), a samą sztukę zaklinania demonów określono jako *āšipūtu*<sup>16</sup>. Termin drugi natomiast jest zapożyczeniem z języka sumeryjskiego, w którym był zapisywany jako MAŠ.MAŠ, NAR.BALAG, KA.PIRIG, LÚ.MAŠ.MAŠ, LÚ.ME.ME. Ich przełożonym, podobnie jak w poprzednim przypadku, był *rab mašmašši* (MAŠ.MAŠ.GAL.GAL.LA) lub *mašmašgallu* (MAŠ.MAŠ.GAL)<sup>17</sup>.

Można tu przypuszczać, że w najdawniejszych czasach zaklinanie demonów nie należało do domeny kapłanów, lecz właśnie do niezwiązanych z nimi charyzmatycznych osób stosujących luźne, nieustalone ściśle rytuały. Dopiero później, z biegiem czasu owi egzorcyści, będąc zrzeszonymi między sobą, zostali włączeni do kolejnej klasy kapłanów babilońskich. Niemniej jednak ciągle kapłan *āšipu* był w pierwszej kolejności zaklinaczem, który nie tylko wyganiał „demon choroby” z dotkniętego nim człowieka, lecz występował także wszędzie tam, gdzie mógł jakiś złośliwy demon się pojawić. Mogło to być podczas uroczystości otwarcia kanału, w czasie budowy domu, podczas sporządzania wyobrażeń bóstw czy też w przypadku śmierci. Istniało powszechne przekonanie, że zaklęcia nie były prywatnymi słowami egzorcyisty, lecz miały boskie pochodzenie, zwłaszcza boga Enki. Tak zatem kapłan zaklinający nie tylko wypowiadał słowa pochodzące od bóstwa, lecz wręcz identyfikował się z nim. To pozwalało być skutecznym w procesie wyganiania demona z zaatakowanego ciała czy obiektu<sup>18</sup>.

Warto także zwrócić uwagę na ubiór egzorcyisty babilońskiego. Zwyczajowym strojem była biała szata utkana z lnu, która poświęcona została w świątyni Enki w Eridu. Biel w tym przypadku miała niewątpliwie symboliczne znaczenie, tzn. przedstawiała ogień, światło i słońce i w sposób oczywisty – czystość. W niektórych przypadkach kapłan-egzorcyista wdziewał szatę czerwoną, gdyż kolor ten był nie tylko demonicznym, lecz także apotropaicznym, odrzucającym. Odpowiedni ubiór wynikał z niebezpieczeństwa wypowiedzania zaklęcia, gdyż kapłan wchodził w bezpośredni kontakt z demonem<sup>19</sup>.

## 6. Miejsce i sposób wykonywania zaklęcia

Najczęstszym miejscem odprawiania rytuału uzdrawiania był dom dotkniętego chorobą. Ważne były przy tym nie tylko odpowiednie modlitwy i zaklęcia, jak

<sup>16</sup> *The Assyrian Dictionary I, Part II*, s. 431–436.

<sup>17</sup> *The Assyrian Dictionary X, Part I*, s. 381.

<sup>18</sup> V. Haas, *Magie und Mythen in Babylonien*, Gifkendorf 1986, s. 165n.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 167.

podane powyżej, lecz także doniosłą rolę odgrywały stosowne do sytuacji rekwizyty. W zależności od rodzaju choroby oraz potrzeby mogły to być zwierzęta czworonożne, ptaki, przedmioty różnego rodzaju, zapalone pochodnie, rośliny czy także środki spożywcze. W przedstawionym rytuale konkretnymi elementami dodatkowymi były złej jakości piwo (*iblakku* lub *hīqu* KAŠ.A.SUD) oraz oliwa, którą używano do nacierania i smarowania (*lubkānu*). Tekst zaklęcia był wypowiedziany najpierw przy dotkniętym chorobą, a recytujący słowa kapłan skierowany był w stronę drzwi, co miało sugerować skierowanie demona choroby w tę właśnie stronę – ku wyjściu<sup>20</sup>.

Najczęściej rytuał odprawiano dwa, trzy razy w ciągu dnia. Uzależnione to było od złośliwości danego demona, co objawiało się intensywnością stanu chorego. Zanim jednak kapłan-egzorcysta przystąpił do odprawiania samego obrządku, dokonywał rytualnych obmyć, ubierał białą szatę i udawał się przed posąg głównego bóstwa, by zanieść do niego odpowiednie modlitwy. Utożsamiał się przy tym z samym bóstwem i wyraźnie wskazywał, że wypowiedziane przez niego słowa nie są jego własnymi, lecz samego bóstwa. Poświadcza to pewien babiloński tekst nawiązujący do Marduka: *šiptu šipat Marduk ašipu šalam Marduk*: „Zaklęcie jest zaklęciem Marduka, egzorcysty, prawdziwego obrazu Marduka”, co zostało zapisane następującymi klinami: MU<sub>7</sub>.MU<sub>7</sub> tu<sub>6</sub>.<sup>d</sup>Asar.ri lú.ka.pirig alam <sup>d</sup>Asal.lú.hi<sup>21</sup>.

Po takiej deklaracji odprawiający ceremonię uwalniania od choroby kapłan *ašipu* upraszał asystencję bóstwa, które powinno sprawić, że jego usta staną się uzdrawiające i uzdrowienie potrzebującemu przyniosą. Kapłan zaklinający chorobę upraszał także, by przy nim stały cztery nawet bóstwa podczas odprawianiu rytuału: po jednym z prawej i lewej strony oraz po jednym z przodu i z tyłu. W sposób szczególny zaś *ašipu* upraszał boga Ea, którego był sługą, o nadzwyczajną jego pomoc. Tak zatem przystąpiwszy do dotkniętego chorobą egzorcysta wyposażony we wszelką możliwą pomoc bóstw wymieniał różne rodzaje demonów, wśród których był także ten odpowiedzialny za konkretną chorobę. Im to przeciwstawiał moc i potęgę swego boga, w wyniku czego moce demona, a tym samym i choroba, osłabiały się, a chory mógł ponownie cieszyć się dobrym zdrowiem<sup>22</sup>.

Na podstawie powyższego widać, jak w starożytnej Babilonii medycyna ściśle i ciągle przeplatała się z religią w jej aspekcie magicznym. Wskazania zatem medyczne stanowiły jednocześnie magiczne formuły, jakie stosowano w każdym przypadku, a słowo magiczne powodowało uleczenie. Stąd też w niektórych okolicznościach kapłan zaklinający włączał w przebieg rytuału opowiadanie lub mit wyjaśniający, skąd się wzięła jakaś roślina lecznicza lub w jaki sposób ją pozyskano. Włączone w rytuał opowiadanie wyjaśniało także, kto konkretnie jest odpowiedzialny za daną chorobę, co pozwalało skutecznie ją przezwyciężyć<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> K. Frank, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, Leipzig 1908, s. 37n.

<sup>21</sup> K. Frank, *Studien zur babylonischen Religion*, Strassburg 1911, s. 23.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 26n.



## RECENZJE I OMÓWIENIA

FORUM TEOLOGICZNE XIV, 2013  
ISSN 1641-1196

Bertrand Russell, *Religia i nauka*, tłum. B. Stanosz, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2011, ss. 203.

Bertrand Russell to jedna z barwniejszych postaci XX w. Filozof i logik, współautor fundamentalnego dzieła *Principia Mathematica*, które pisał razem z inną wybitną postacią filozofii i matematyki, Alfredem N. Whiteheadem. Laureat Nagrody Nobla w 1950 r., eseista i działacz społeczny. Urodził się w 1872 roku i żył 98 lat. Jego dziadek, lord John Russell był za panowania królowej Wiktorii dwukrotnym premierem Wielkiej Brytanii. Rodzina była jedną z najbardziej wpływowych w Imperium Brytyjskim, z tytułem książęcym i wielowiekową historią.

Z jednej strony wybitny umysł, z drugiej postać kontrowersyjna i niejednoznaczna w swoich postawach. Dla zwolenników filozofii analitycznej jest tym, obok którego nie sposób przejść obojętnie. Jego dyskusja z Gottlobem Frege i obalenie koncepcji aksjomatyzacji arytmetyki, pozostaje wciąż „żelaznym kanonem” dla tych, którzy stali się „miłośnikami mądrości” w wydaniu takich myślicieli, jak: K. Twardowski, R. Carnap, G. Frege, W. van Orman Quine czy G. Cantor. Dla innych, awanturnik, człowiek nazbyt często zmieniający poglądy. P. Johnson w dziele *Intelektualiści* tytułuje rozdział jemu poświęcony: *Bertrand Russell: przykład logicznych bzdur*. Odnajdujemy go tutaj jako człowieka uwikłanego w burzliwe życie emocjonalne, a jego „rosnący gniew, przy jednoczesnym braku troski o obiektywne fakty, przypisywanie najpodlejszych motywów tym, którzy mają inne poglądy, oraz oznaki paranoi”<sup>1</sup> ujawniały się dość często w działalności publicznej.

Russel twierdził stanowczo, że główne problemy świata i człowieka da się rozwiązać za pomocą konstrukcji logicznych. Wiele uwagi poświęcał zagadnieniom religii. Sam był przekonany do swych racji ateistą. Otwarcie deklarował stanowczą chęć przyjrzenia się podstawom religii, przeświecenia jej u samych fundamentów<sup>2</sup>. Owocem tego była słynna deklaracja zamieszczona w eseju

---

<sup>1</sup> P. Johnson, *Intelektualiści*, tłum. A. Piber, Warszawa 1988, s. 234.

<sup>2</sup> Por. R. Clark, *Bertrand Russell and his World*, London 1981, s. 13.

*Why I am not a Christian*, w której stwierdził, że świat trzeba podbić własną inteligencją, a nie niewolniczą uległością, która bierze się z przerażenia. Pojęcie Boga, pisał dalej, bierze swój początek ze starodawnego despotyzmu. Jest ono niegodne współczesnych ludzi, a ci, którzy uważają się za nędznych grzeszników, są godnymi pogardy, postępując w sposób, który nie przystoi szanującym się istotom ludzkim<sup>3</sup>.

W 1935 r. B. Russell opublikował książkę pod tytułem *Religion and Science*. W 2011 r. została wydana w Polsce w ramach działalności kwartalnika *Bez dogmatu*. W słowie wstępnym do polskiego wydania, Barbara Stanosz, znana filozof i logik, pisze: „Jest to niezwykła książka; żadna inna nie zasługuje w równej mierze na miano zwięzłego kompendium wiedzy przyrodniczej, historycznej i filozoficznej, która stanowi mocny fundament naukowego, racjonalistycznego i humanistycznego światopoglądu. [...] Opisane przez Bertranda Russella milowe kroki w dziejach nowożytnej nauki nigdy nie tracą swojej światopoglądowej wymowy, a rejestr przeszkód, które przez wiele stuleci piętrzyła przed nauką zinstytucjonalizowana religia, pozostanie zawsze aktualnym znakiem ostrzegawczym przed stagnacją lub nawet regresem kulturowym, jakim grozi ludzkości idea odnowy duchowej pod dyktando jakiegokolwiek kościoła” (s. 7). Na 192 stronach czytelnik znajduje sprawozdanie ze zmagania, a właściwie przeszkód, jakie religia stawiała na drodze rozwoju nauki. Warto zastanowić się, czy podyktowany opis oddaje w pełni, i z należyłą starannością, skalę toczącej się od wieków dyskusji pomiędzy religią i nauką.

Jak przystało na logika, całość rozważań otwierają ważne rozróżnienia metodologiczne. Religia, jak pisze autor, to ten aspekt życia, który związany jest z myślą ludzką od zawsze. Składają się na nią: Kościół (instytucja), zbiór wierzeń oraz kodeks osobistej moralności. Prawdy, którymi kieruje się osoba religijna oparte są na następującym rozumowaniu: Bóg – Stwórca przekazał ludziom wiedzę, która pomoże im osiągnąć po śmierci życie wieczne; do niektórych prawd człowiek może dojść sam, używając własnego rozumu, inne przekazane zostały poprzez objawienie, które tłumaczone jest przez instytucję Kościoła; przyjmując ten sposób wnioskowania, które ma, jak zauważy B. Russell, charakter dedukcyjny, rozpoznane zostają prawdy, w które należy wierzyć. Nauka natomiast opiera się w dużej mierze na obserwacji i opartym na niej rozumowaniu. Na podstawie faktów formułowane są prawa, które pozwalają na przewidywanie tzw. faktów przyszłych. Dzięki temu wiedza służy zapewnieniu „udogodnień i luksusu, który w epoce przednaukowej był nieosiągalny” (s. 12). Zasady ogólne to hipotezy, które albo zostają umocnione poprzez nowe obserwacje, albo odrzucone na sku-

---

<sup>3</sup> Por. <http://ebookbrowse.com/bertrand-russell-collection-of-seven-essays-pdf-d85919200>, s. 47 (22 II 2013).

tek zajścia tych faktów, które przeczą postawionej tezie. Ujawnia się tutaj zasadnicza różnica pomiędzy religią i nauką. Wierzenia pretendują do miana wiecznie obowiązujących, absolutnie pewnych, przekonania naukowe to tylko próby rozwiązania zagadek, co sprawia, że mogą być zastąpione innymi.

Te ważne z punktu widzenia metodologii analizy zostają podsumowane jednoznacznie brzmiącym stwierdzeniem (zaznaczmy: sformułowanym na pierwszych stronach książki): „wierzenia są intelektualnym źródłem konfliktu między religią a nauką” (s. 12). Zauważmy, zdanie to ustawia całość prowadzonych dalej rozważań. Otrzymujemy dwie wiadomości. Pierwsza, pomiędzy nauką a religią istnieje konflikt, i druga, powodem takiego stanu jest jedna tylko strona – religia (wierzenia).

B. Russell rozpatruje następujące rejonu toczącego się sporu: rewolucja kopernikańska, czyli wizja świata, jego struktury, problem ewolucji, zagadnienie związku pomiędzy demonologią, a współczesną medycyną, rozumienie duszy i ciała, ich wzajemnych związków, determinizm i wolna wola, status poznawczy doświadczeń mistycznych, zamysł kosmiczny, czyli pytanie o celowość świata, i wreszcie, związki pomiędzy etyką a badaniami naukowymi. W każdym przypadku schemat prowadzonych badań jest podobny: analiza zagadnienia w kontekście szkód, jakie przyniosła ze sobą działalność Kościoła, próby przewyciężenia, wyzwolenie nauki spod wpływów religii. Przeanalizujemy dwa reprezentatywne przykłady.

Tak zwana rewolucja kopernikańska, dysputa, co do miejsca, jakie zajmuje Ziemia w Układzie Słonecznym, to teren jednego z najbardziej zagorzałych sporów pomiędzy nauką a religią. B. Russell pokazuje, że rozstrzygnięcie tej kwestii przez Mikołaja Kopernika zostało tak naprawdę zapoczątkowane w starożytnej Grecji. Pierwszym naukowcem, który głosił taką naukę był Arystarch z Samos, żyjący w III w. p.n.e. Ptolomeusz jednak poddał w wątpliwość tę koncepcję i jego nauka obowiązywała aż do czasów Kopernika. Myśl ta napotkała jednak na zdecydowany opór ludzi związanych z religią i Kościołem. Jak się dowiadujemy z kart książki, Luter miał wyrazić się o Koperniku jako o „niedowarzonemu astrologu”, a inni dopatrywali się tu próby „zakwestionowania wiary”. Kiedy Galileusz, używając teleskopu stwierdził, że na Słońcu znajdują się plamy, na uniwersytetach zakazano mówić o tym, gdyż mogło to sugerować, że dzieło Stwórcy posiada skazy. Jak dowiadujemy się dalej, niejaki O. Melchior Inchofer, jezuita żyjący na przełomie XVI i XVII w., stwierdził: „Pogląd, iż Ziemia się porusza, jest najbardziej odrażającą spośród wszystkich herezji” (s. 35). Oczywiście przekonania te miały, zdaniem B. Russella, swoje głębsze uzasadnienie – nauka głosząca, że Ziemia się porusza „jest rzeczą ze wszech miar świętą” (s. 35).

Równie zaciekły spór dotyczył badań nad ciałem człowieka, jego chorobami i ich źródłem. Gdzie, jak gdzie, ale właśnie tutaj nauka, jak twierdzi B. Russell, musiała wyzwalac się od wpływu przesądów religijnych. Według tychże choroba

jest albo karą za popełnione grzechy, albo dziełem demona. Oczywiście autor omawianej książki zauważył, że takie stawianie sprawy stało się jednym ze źródeł przysparzających dochodów duchowieństwu. Lekarstwem na chorobę stały się bowiem albo relikwie świętych, które przyciągały szukających uzdrowienia pielgrzymów, którzy często składali stosowne ofiary, albo oddanie na rzecz Kościoła dóbr materialnych. Z czasem Kościół zaczął poszukiwać bardziej wyszukanych metod leczenia. Skoro chory znajdował się pod wpływem szatana, należało go wyrzucić – najlepiej za pomocą egzorcyzmów bądź tortur. Zastosowanie metod naukowych napotkało na zdecydowaną reakcję czynników kościelnych. Chcąc poznać anatomię człowieka, rozpoznać jego fizjologię, należało dokonać sekcji zwłok. Jednak przez długi czas uznawana ona była za czyn grzeszny, ścigany przez Inkwizycję. Szczepienia przeciw epidemiom, to nic innego jak „próba oszukania wyroków bożych” (s. 86), środki znieczulające stosowane podczas porodu, były wystąpieniem przeciw nakazowi boskiemu, wedle którego kobieta ma doświadczać boleści rodzenia. Przedłużeniem tych ingerencji są dzisiejsze próby ingerencji Kościoła w kwestie kontroli urodzeń czy dopuszczalności aborcji. Jednak, jak czytamy, „na głównych polach walki medycyna odniosła zwycięstwo” (s. 89). Podobny schemat, jak już zauważyliśmy, stosowany jest w każdym rozdziale książki.

Niewątpliwą zaletą *Religii i nauki* jest garść mało znanych z historii faktów, które ubogacają wiedzę czytelnika. Któż bowiem słyszał np. o szwajcarskim uczonym o nazwisku Doerfel, który miał wykazać, że orbita komety z 1680 r. była parabolą (s. 42); o zakonniku Thomasie Burnecie, który uważał, że Ziemia prze-grzana słońcem popękała i stąd wzięły się wody, które spowodowały powódź (s. 51); o Josephie Acoscie, który opisywał życie misjonarzy w Indiach, Chinach i Japonii (s. 71). Natrafiamy też na fragmenty, w których autor porusza niezwykle istotne, wręcz metafizyczne kwestie. Jakże doniosłe jest pytanie o miejsce człowieka w świecie. Czy my ludzie mamy prawo uważać siebie za gatunek wyróżniony? Czy rzeczywiście, skoro tworzymy pozytywne wartości, to sami jesteśmy dobrzy? Czy nasza inteligencja, a raczej jej wytwory, czynią świat zawsze lepszym i bogatszym? Logik i zdeklarowany ateista, jakim był według własnych deklaracji B. Russell, potrafi też przychylnie spojrzeć na doświadczenia mistyczne. Dostrzega w nich źródło spokoju i tolerancji, pobudzanie skłonności do poszerzania własnych horyzontów i ograniczania postaw egocentrycznych.

Trudno jednak pominąć dotkliwe usterki, jakie znajdujemy w książce. Autor, gloryfikując naukę, sam niejednokrotnie przyjmuje postawę z gruntu nienaukową. Instytucja Kościoła potraktowana jest tu jak „chłopiec do bicia” – jednostronnie negatywna, wsteczna, antyintelektualna, stojąca na drodze rozwoju ludzkości. Przekonanie to, wyrażone jest nie tylko w sformułowaniach o charakterze polemicznym, ale również emocjonalnym: „duchowieństwo reagowało furia” (s. 35),

„teologowie czynili wszystko, co mogli, by zatruc im życie” (s. 45), „ludzie przestali bać się niezadowolenia Kościoła, a biologowie wkrótce zaakceptowali doktrynę ewolucji gatunków” (s. 65), „wtrącanie się teologii w sprawy natury medycznej trwa do dziś” (s. 87), „komunizm i faszyzm, są dziedzicami teologicznej bigoterii” (s. 140).

Problem, jak się wydaje, bierze się z braku niezbędnego rozróżnienia pomiędzy pojęciami *religia* i *Kościół*. Pierwsze, będące ważnym elementem tytułu książki, ma charakter relacyjny, i wskazuje na więź pomiędzy człowiekiem a Bogiem, drugie jest związane z instytucją, urzędem, formą sprawowania władzy. Kościół w historii to nie tylko ludzie „reagujący furia” czy „zatruwający życie” nauce. To przede wszystkim ludzie głęboko religijni, a także wybitni naukowcy, odkrywający w świecie obecność Istoty Najwyższej. Tego bardziej całościowego i obiektywnego spojrzenia, na tak istotne zagadnienie, jakim jest stosunek religii i nauki wyraźnie brakuje. Sprawia to, że książka tak wybitnego myśliciela, jakim był B. Russell, staje się chwilami bardziej manifestem ateisty, niż rzetelnym namysłem.

Nie sposób jednak pominąć podsumowań zawartych na ostatnich kartach analizowanej książki. Autor słusznie zauważa, że współczesna (dla B. Russella) nauka podejmuje nie tylko refleksję nad otaczającym światem, ale również przyczynia się do postępu technicznego, a nawet ma wymierny na niego wpływ. Efekty namysłu naukowego nie są jednak wyłącznie dobroczynne, co uwyraźniło się jeszcze pełniej w latach po wydaniu *Religii i nauki*. Religia, owszem, stała się „czystsza i pod wieloma względami lepsza” (s. 199), jednak powstają nowe, nastawione krytycznie do współczesności. Rodzą się nowe tereny sporu, których przykładem dla angielskiego filozofa są wydarzenia w faszystowskich Niemczech i komunistycznej Rosji. Stąd apel autora o wolność intelektualną, swobodę badań, praktykowanie tolerancji szczególnie dla mniejszości. W przeciwnym razie powróci nowa „epoka ciemności, tak jak ta poprzednia nastąpiła po wspaniałych czasach antycznych” (s. 203).

Książka B. Russella skłania do refleksji nad zależnościami pomiędzy religią a nauką i wpisuje się w tok współczesnej dyskusji toczącej się w tych obszarach. Zanikające wpływy Kościoła, przynajmniej w kręgu cywilizacji zachodniej, i rodzące się ekstremizmy religijne, stwarzają realne zagrożenie dla przetrwania naszego dziedzictwa kulturowego. Jak mówi B. Russell: „Odkrywanie prawdy często przysparza kłopotów, jednak jest to najwspanialsze dokonanie naszego inteligentnego lecz chimerycznego gatunku” (s. 203). Patrząc na otaczającą rzeczywistość warto, bez emocjonalnych uprzedzeń tę inteligencję odnowić, łącząc odwagę naukowca i religijną troskę o człowieka.

Jean Porter, *Ministers of the Law: A Natural Law Theory of Legal Authority*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans 2010, ss. XVI+368.

Ostatnio ukazuje się coraz więcej opracowań dotyczących problematyki prawa naturalnego, co jest pozytywnym zjawiskiem na rynku wydawniczym. Paradoksalnie, wobec częstego bardziej lub mniej radykalnego negowania, a także zafałszowywania go i pozbawiania charakteru teologicznego, pogłębia się nowa refleksja nad rozumieniem tego prawa oraz jego istotą i znaczeniem dla życia ludzkiego w rozmaitych obszarach indywidualnej i wspólnotowej aktywności. Jean Porter, która od ponad 20 lat jest profesorem teologii moralnej na renomowanym, amerykańskim University of Notre Dame, uchodzi za wyjątkowego znawcę problematyki prawnonaturalnej. Już od studiów i doktoratu na Yale University zajmuje się przede wszystkim Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu i uczestniczy we współczesnych debatach filozoficznych i teologicznych na ten temat. Opublikowała wcześniej m.in.: *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics* (Ontario: Novalis Press – Grand Rapids: Eerdmans 1999) oraz *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law* (Grand Rapids: Eerdmans 2005). Recenzowana tu najnowsza publikacja Jean Porter otrzymała nagrodę amerykańskiego Catholic Press Association za najlepszą książkę roku 2011. Powstała ona w ramach szerszego projektu studiów nad jurysprudencją, kierowanego przez znanego profesora Johna Witte z Emory University w Atlancie. Jej celem jest ukazanie i podkreślenie znaczenia prawa naturalnego dla teorii prawniczej z mocnym akcentem na jego teologiczny wymiar.

W całej pracy odnajdujemy częste odniesienia do klasyków omawianej problematyki, do Arystotelesa, Gracjana czy św. Tomasza z Akwinu, ale także odnotować można odwołania do najnowszych wypowiedzi i publikacji z zakresu jurysprudencji i samego *lex naturalis* (R. Dworkin, H.L.A. Hart, N. MacCormick, J. Raz, J. Finnis, L. Fuller). Wielokrotnie w pracy autorka podejmuje interesujące dyskusje z różnymi poglądami. Choć głównie kierowana jest ona do czytelnika chrześcijańskiego, Porter podkreśla też swoje zainteresowanie teorią prawa w ogóle i niechrześcijańskimi jej autorami (s. XVI i 6).

*Ministers of the Law* z oczywistych powodów będzie pożyteczna zwłaszcza dla prawników i wykładowców prawa. Prawo stanowione bowiem nie może być jedynie wyrazem woli większości w duchu skrajnego pozytywizmu, ale winno wyrażać podstawowe wartości i prawdy, zawarte w naturze osoby ludzkiej, z przekonaniem, że prawo wieczne to ostatecznie „racjonalny plan, przez który Bóg kieruje światem” (s. 58). Tego zrozumienia nie może zabraknąć u tych, którzy regulują życiem społecznym. Porter podkreśla, że istnieją „przedracjonalne normy (moralne), które wywodzą się z naturalnego życia stworzenia” (s. 100). Taka argumentacja służy podkreśleniu, że autorytet polityczny czy prawny opiera

się na autorytecie naturalnym o charakterze moralnym. Autorka poświęca dwa duże rozdziały analizie i opisowi autorytetu w polityce (s. 143–220) oraz w prawie (s. 221–290).

Porter jest świadoma, że w życiu społecznym, z racji jego złożoności, niełatwo jest przełożyć normy prawa naturalnego na sformułowania prawa stanowionego, czego świadomi byli także autorzy średniowieczni. Zarazem jednak życie polityczne, społeczne, system prawny tej czy i innej społeczności są uzasadnione i wymagają szacunku, o ile „służą celom naturalnym i wyrażają wewnętrzną dobroć naszej stworzonej natury” (s. 126). Znaczenie jednostki – osoby ludzkiej – jest tak daleko idące, że również w wymiarze międzynarodowym wartość i godność osoby ludzkiej stoi (powinna stać!) powyżej i przed państwem. Ma to chronić człowieka przed nadużyciami ze strony państwa i jego władzą (por. s. 318–351). W tym kontekście cenne jest u Porter dowartościowanie *ius cogens*, czyli norm prawnych bezwzględnie zobowiązujących, o których pisze zwłaszcza w rozdziale V. Tłumaczy tam, jak takie zasady mogą być wyprowadzane z prawa naturalnego, a następnie jak powinny znaleźć wyraz zwłaszcza na polu praw człowieka i prawa międzynarodowego.

Swoją obszerną pracą Porter z pożytkiem wpisuje się we współczesne debaty na temat rozumienia i znaczenia prawa naturalnego, szczególnie w obszarze jurysprudencki, czemu początek i szczególną inspirację dała głośna praca Johna Finnis *Natural Law and Natural Rights* z 1980 r. Porter wielokrotnie eksponuje teologiczny charakter prawa naturalnego, a więc jego pochodzenie od Boga Stwórcy, który wpisał je w rozumną naturę ludzką. Ponieważ człowiek jest istotą z natury społeczną, prawo naturalne jawi się jako wiążące także na płaszczyźnie życia społecznego, a nie tylko indywidualnego. Według Porter w praktyce społecznej prawo naturalne bardziej szczegółowo może być poznane raczej poprzez analizę konwencji i zwyczajów społecznych, a nie przez aprioryczne, teoretyczne formułowanie jego norm. Co jednak nie oznacza, że prawo naturalne nie daje podstaw do oceny moralnej pewnych zjawisk czy trendów społecznych, co sama Porter czyni (np. gdy ocenia współczesną „wojnę z terroryzmem” – s. 289–290 czy współczesny kapitalizm – s. 300nn). Jednakże trzeba zaznaczyć, że takie, zbyt może nawet nadmierne akcentowanie różnych konwencji życia społecznego może czasem prowadzić do popadnięcia w jakąś formę relatywizmu kulturowego.

Należy podkreślić bardzo dobre rozeznanie Porter w dawnej i współczesnej literaturze filozoficznej, teologicznej i prawniczej, jej kompetencję i umiejętność wyjaśniania trudnych czy delikatnych zagadnień. Nawet jeżeli jej rozumienie prawa naturalnego różni się od szczególnie ważnej dzisiaj koncepcji tzw. nowego prawa naturalnego (J. Finnis, G. Grisez, R. George), a niektóre tezy *Ministers of the Law* budzą wątpliwości czy domagają się wyjaśnień, uważna lektura tego opracowania winna być obowiązkowa tak dla teoretyków i praktyków prawa, jak

i filozofów czy teologów moralnych. Czytelnik z pewnością doceni także standardowo obecny w zachodnich publikacjach obszerny wykaz literatury (s. 353–361), jak też indeks osobowy i rzeczowy (s. 362–368), tym bardziej że w polskiej literaturze pojawiają się one nadal rzadko.

Ks. SŁAWOMIR NOWOSAD, KUL

Ian James, *New French Philosophy*, Cambridge 2012, ss. 221.

Współczesna francuska myśl filozoficzna to bardzo żywy i niezmiernie bogaty rezerwuuar intelektualny, który wciąż rodzi nowe pytania i otwiera nowe horyzonty myślenia, inicjuje i ustala tropy interpretacyjne toczonych debat, jest źródłem inspiracji twórczych daleko przekraczających granice Republiki Francuskiej, a przy tym nie należy zapominać o niezwykle cennym wkładzie w badania historyczno-filozoficzne. Rozmach oraz zróżnicowanie tej filozofii sprawiają, że z ogromnym trudem przychodzi nam ją porządkować, ale też sprawiedliwie wyważyć znaczenie, jakie odgrywają jej prominentni reprezentanci. Powyższe faktory sprawiają, że również w rodzimym kraju spotkamy się z sukcesywnie podejmowanymi próbami opracowań, które w szerokiej, panoramicznej perspektywie zmierzyły się z uaktualnieniem filozoficznej topografii. Dla porządku wymieńmy niektóre z nowszych propozycji systematyzacji. Mówimy tu o tych, które pojawiły już w drugim millenium: Jean-Louis Vieillard-Baron – *La philosophie française*, 2000 r., Denis Huisman – *Histoire de la philosophie française*, 2002 r., wywiady przeprowadzone przez Sébastien Charles’a – *La philosophie française en question*, 2003 r., w pewnym zakresie Guy Petitdemange – *(Philosophes et philosophies du XX siècle*, 2003 r., także pozycje Olivier Dekensa – *La philosophie française contemporaine*, 2006 r., Frédérica Wormsa – *La philosophie française au XXe siècle*, 2009 r., czy Patrice’a Maniglier – *Le moment philosophique des années 1960 en France*, 2011 r.

Każde opracowanie podejmujące „współczesny stan” określonej dziedziny wiedzy musi zostać skonfrontowane z nieubłaganym upływem czasu, gdyż to, co jeszcze niedawno wydawało się zupełnie „ostatnie”, „nowe” a może i „modne”, traci nośność i często przemija, tracąc na aktualności. Również w filozofii bywa, że niektóre nurty czy nazwiska odchodzą w cień nieproporcjonalnie szybciej od niezwykle intensywnego oddziaływania wywieranego za życia (Jean-Paul Sartre). Stąd niezmiernie ciekawe wydają się książki, w których podejmowane są próby zaprezentowania stanu określonego środowiska filozoficznego, a jednocześnie poprzez określoną tytulaturę są równie obiecujące, co zobowiązujące, bowiem za-

wierają frazę „nowa filozofia”. Taką właśnie lekturą jest książka Ian Jamesa. Ten młody badacz z Downing College Cambridge zajmujący się francuską filozofią oraz literaturą ma już na swoim koncie opracowania dotyczące Pierre Klossowskiego, Paula Vrillo czy Jeana-Luca Nancy. Czynniki geograficzny, wyspiarskie pochodzenie autora, jak i jego wiek nie są podkreślone przypadkowo. Dystans środowiskowy mierzony podwójną miarą może, choć oczywiście nie musi, przekładać się na świeżość spojrzenia badawczego. Świeżość, która obiecuje większe wyczulenie na to, co rzeczywiście w filozofii francuskiej najnowsze, ciekawe i być może zapowiadające paradygmatyczne przeobrażenia. Nie przypadkiem już we wstępie James przedstawia wskazówki, które mają uzasadniać chronologiczne punkty opracowania. Bo czym jest, od którego momentu zaczyna się „nowa” odsłona filozofii znad Sekwany?

We Wstępie (*Introductions: The Demands of Thought*) autor podkreśla, że za ambitnym określeniem „nowej filozofii francuskiej” kryje się generacja myślicieli następujących po takich jej tuzach, jak: Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Michel Foucault czy Jacques Derrida. Nazwiska znane, a jednocześnie sugerujące kierunek, w jakim zostaną poprowadzone dalsze rozważania. W tym miejscu przyznajmy jednak, że wymienione nazwiska i dzieła oddziaływały zdecydowanie bardziej na wybrane środowiska powiązane z anglosaskim kręgiem intelektualnej recepcji. W kontrze do tej fascynacji na akademickiej mapie myśli francuskiej znajdowały się one na obrzeżach i z pewnym trudem torowały drogę do instytucjonalnego uznania. Owszem, można śmiało powiedzieć, że były to marginesy zapisane znaczącymi (by nie powiedzieć modnymi) pozycjami książkowymi i jakimś rodzajem mianowania na reprezentowanie (po)współczesności, czemu niejednokrotnie towarzyszył rozgłos związany z czynnym zaangażowaniem w kwestie społeczno-polityczne. Warto jednak przypomnieć, że „filozofia akademicka” rozwijała się w nieufności i dystansie do tych propozycji oraz wytwarzała odrębne hierarchie wyznaczające intelektualne ważności. Akcentując powyższe przesunięcia nie chcemy negować niewątpliwego wpływu wymienionych filozofów, którzy mają niezbywalny udział w określeniu francuskiej współczesności filozoficznej, a jedynie poszerzyć dyskusję o faktycznej panoramie, w jakiej ukuwa się tożsamość tej filozofii. Zwraca uwagę, że dokonany przez Jamesa wybór autorów wyznaczających cezurę, za którą miałyby się znajdować to, co filozoficznie „nowe”, znajduje się bardzo blisko zjawiska *French Theory*, które jednakowoż w jego opracowaniu nie zostało ani wyodrębnione, ani wspomniane. Przypomnijmy, że kryje się za nim specyficznie anglosaska, w dużej mierze twórcza i autonomiczna recepcja twórczości wyżej wymienionych oraz innych wpływowych myślicieli francuskich (F. Cusset, S. Lotringer, S. Cohen, N. Kauppi). Co rozumiały *French Theory* nie stanowi jedyne i podstawowe klucza interpretacyjnego, którego użycie zapewniłoby ujęcie i zrozumienie „nowej filozofii fran-

cuskiej”. Sam James, nie bez słuszności, odwołując się do badań Simona Malpasa, wkłada oddziaływanie wymienionych myślicieli francuskich w konfigurację „postmodernistyczną” lub post-kontynentalną. Wskazane tropy nie wydają się jednak wystarczające i całkowite przemilczenie oddalonego cienia rzucanego przez *French Theory* może dziwić. Na obronę pochodzącego z Anglii Jamesa trzeba uznać fakt, że francuska *pensée* przeobrażona w *theory* pojawiła się i najbardziej intensywnie rozwijała na amerykańskich kampusach powiązanych z wydziałami *Humanities*.

Wybór autorów współtworzących „nowość” filozofii francuskiej ze swej natury jest aktem arbitralnym, choć w przypadku omawianej pracy trudno nie dostrzec, że w przeważającej części ma bezpośredni związek z tym, co przyjęto za stadium uprzednie tej filozofii i stanowiące jej zaplecze intelektualne. Pozostawiamy nieco na boku komentarze interpretacyjne poświęcone wymienionym autorom, które niezwykle trafnie uderzają w centralne miejsca budujące *corpus* ich poszukiwań. Fenomenologiczne otwarcie horyzontu daru w przypadku Jean-Luc Marion, spotkanie filozoficznych pytań o sens z literaturą u Jean-Luca Nancy, problemy z kulturą technologiczną w myśli Bernard Stieglera, odnowienie kontaktu z filozofią Hegla i Heideggera reprezentowane przez Catherine Malabou, rola zwrotu estetycznego u Jacques Rancière’a, neomarksistowska ontologia Alaina Badiou czy odnowienie instancji „transcendentalnej” u François Laruelle’a. To rzeczywiście nowe impulsy w myśli francuskiej, choć można dyskutować nad kluczem przynależności generacyjnej (Lyotard, Nancy, Badiou czy Laruelle urodzili się w latach trzydziestych ubiegłego wieku w niewielkim dystansie czasowym od Deleuze’a, Derridy czy Foucaulta). Nakazuje to zatrzymanie się nad kluczem doboru. W oczywisty sposób zadanie zmierzenia się z tak bogatą i zróżnicowaną spuścizną, jaką zawiera najnowsza filozofia francuska, komplikuje się poprzez jej transdyscyplinarny wydźwięk i wymusza selektywność wyboru. Trudno więc czynić zarzut z konskrypcyjnej arbitralności, natomiast można sobie zadać pytanie, na ile wybór tych a nie innych autorów jako wyznaczników „poprzedniej” generacji francuskich filozofów zaważył na dokonanej selekcji? Co prawda, James wspomina pominiętych w opracowaniu, a przecież znaczących reprezentantów nowego pokolenia filozoficznego, jacy urodzili się w latach czterdziestych i późniejszych (m.in. E. Balibar, J. Bouveresse, M. David-Ménord, Q. Meillassoux czy B. Latour), ale wyraźnie brakuje choćby przyczynkowego przywołania twórców, którzy wraz z upływającym czasem dość krytycznie odnosili się do filozoficznego momentu maja 68 roku a co stanowi wyróżnik nowej filozofii francuskiej. Nie sposób wymienić wszystkich, ale przychodzą do głowy nazwiska Luca Ferry, Alaina Renaut, Alaina Finkielkrauta, André Comte-Sponville’a. Ciekawa jest twórczość filozofów, którzy w pewnych aspektach swoich badań rozwijają filozofię religijną, tym bardziej że jest to grupa zróżnicowana generacyjnie, a jedno-

cznie niezwykle odporna na odmiennie formułowane filozofie różnicy. Na myśl przychodzą dokonania Michela Henry, Claude'a Bruaire, Rémi Brague'a, Jeana-Louis Chrétiena, Francis Jacques'a czy Jean-Yves Lacoste'a.

Warto także zaakcentować znaczenie badań historyczno-filozoficznych o tyle, o ile dotyczą zupełnie bezpośrednio francuskiej współczesności. Od książki-diagnozy postawionej przez Vincent Descombesa zakorzenił się pogląd o heglowskiej skazie wyżłobionej na myśli francuskiej. Skazie, którą zainicjowało heterodoksyjne nauczanie Alexandre Kojève'a. W tym względzie trudno pominąć milczeniem rezultaty badań translatorsko-rekonstrukcyjnych prowadzonych przez Jean-Pierre Labarrière'a i Gwendoline Jarczyk. W głębszym wymiarze jeszcze przednowożytnych i nowożytnych sporów o metafizykę prace Jean-François Courtine'a czy Olivier Boulnois pozwalają lepiej zrozumieć genezę współczesnych, nierzadko niesprawiedliwych i uproszczonych odniesień do klasycznie rozumianej filozofii pierwszej. Pewnie minie jeszcze trochę czasu zanim ulegnie przemodelowaniu spojrzenie na francuską specyfikę w przyswojeniu myśli heglowskiej oraz odnowią się pytania wokół metafizycznych wymiarów filozofowania.

Książka Ian Jamesa zasługuje na uwagę jako jeden z pierwszych głosów doszukujących się elementów nowych oraz nowatorskich w myśli francuskiej z przełomu wieków. Można żywić nadzieję i życzyć autorowi, by kolejne wydania książki były poszerzone o nowe uzupełnienia tematyczne oraz autorskie.

KS. ZDZISŁAW KUNICKI

Gabriele Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. Dorota Jankowska, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2013, ss. 419.

Kolejna książka Gabriele Kuby<sup>1</sup>, niemieckiej autorki, felietonistki, socjologa z wykształcenia, znanej z ciętych ripost i jednoznacznych, niepoprawnych politycznie wypowiedzi, obserwarki współczesności z zamiłowaniem, zawiera wszystko, co jej wielbiciele cenią, a co u jej krytyków wywołuje gwałtowną

<sup>1</sup> Do najbardziej znanych publikacji autorki należą takie pozycje, jak: *Verstaatlichung der Erziehung – Auf dem Weg zum neuen Gender-Menschen*, 2007, *Jakob und Esau – oder die krummen Wege Gottes zum Frieden*, 2011, a także przetłumaczone na język polski: *Harry Potter – gut oder böse?*, 2003 (*Harry Potter – dobry czy zły?*, 2006), *Aufbruch zur Liebe. Für junge Leute, die Zukunft wollen*, 2003 (*Zryw ku miłości. Dla młodych ludzi, którzy chcą mieć przyszłość*, 2007), *Die Genderrevolution. Relativismus in Aktion*, 2006 (*Rewolucja genderowa. Nowa ideologia seksualności*, 2007) czy też *Only you – gib der Liebe eine Chance*, 2009 (*Only you – daj szansę miłości*, 2012).

irytację. Kuby nigdy nie dobierała eleganckich słów i gładkich określeń do zjawisk, które oceniała jako niemoralne, a zatem destrukcyjne, czy wręcz społecznie niebezpieczne. Również ta książka, na którą składa się piętnaście bloków tematycznych, pełna jest jednoznacznych ocen. Trudno jednak zarzucić autorce nierzetelność: Kuby nie tylko komentuje, ale pozwala przemówić faktom. Książka jest bardzo dobrze udokumentowana, a znaczna jej część zawiera komentarz do publikowanych tekstów, czy to oficjalnych dokumentów, jak też wypowiedzi ważnych i wpływowych uczestników toczącego się aktualnie dyskursu. To, że nie mamy tu do czynienia ze spokojną narracją wynika jednak nie tylko z wojowniczego charakteru autorki, ale jest bezpośrednią konsekwencją tematu, jaki jest poruszany – chodzi o kulturowo-polityczny ruch, którego deklarowanym celem jest całkowita zmiana aksjologicznych podstaw cywilizacji euroatlantyckiej. Centralną tezą książki, popartą rozległymi analizami dokumentów i wypowiedzi, jest wskazanie na globalny zasięg i totalitarny rys dokonującej się w ramach propagowania idei gender rewolucji obyczajowej.

W pierwszych rozdziałach Gabriele Kuby odsłania ideowe korzenie globalnej rewolucji seksualnej. Autorka prezentuje coś w rodzaju krótkiego leksykonu postaci, których idee i żądania, połączone z instrumentami politycznymi oraz odpowiednimi warunkami społecznymi, stopniowo doprowadzają do erozji aksjologicznych fundamentów cywilizacji zachodniej. Czytelnik na podstawie wielu szczegółów biograficznych postrzega takich luminarzy przemian obyczajowych, jak np. Margret Sanger, Alfred Kinsey czy Simone de Beauvoir w bardziej krytycznym świetle, niż je ukazuje literatura feministyczna.

Szczególną uwagę autorka przywiązuje do analizy rozwojowi idei feministycznych w kierunku idei gender, którą można określić nie tylko jako radykalizację feminizmu, ale w pewnym sensie jako jego zaprzeczenie, zmierzające ku totalnemu rozmyciu i relatywizacji jakichkolwiek podstaw tożsamości seksualnej poza niczym nieskrepowaną wolnością pojedynczego podmiotu. To w jego gestii leży określanie własnej tożsamości seksualnej (i jej zmiana, jeśli zaistnieje takie pragnienie), natomiast społeczeństwo powinno nie tylko zaakceptować wybór jednostki, ale tak zmodyfikować swoją strukturę, a więc prawo, obyczaje i społeczną komunikację, aby stworzyć miejsce na wszystkie tego typu indywidualne „narracje”. Tym, co różni genderyzm od innych pojawiających się od czasu do czasu idei i dyskursów kulturowych jest jego totalne roszczenie. Według deklaracji protagonistów genderyzmu, które Kuby przytacza i komentuje w obszernych fragmentach, zmiana kulturowa ma być rewolucją typu „top – down”. Celem nie jest zatem zainicjowanie ogólnospołecznej dyskusji, której efektem będą być może zmiany kulturowe i postępująca z nimi w parze modyfikacja prawa. Chodzi raczej o wymuszenie zaprogramowanych przez elity zmian za pomocą wszystkich dostępnych instrumentów, począwszy od medialnych kampanii aż po narzucone

przez organizacje międzynarodowe modyfikacje prawa, dostosowującego jego kształt do rzekomo ogólnie przyjętych standardów. Mówimy zatem o swoistej „genderyzacji” społeczeństwa. W poprzedzającym rozważania autorki słowie wprowadzającym znany nestor niemieckiej filozofii Robert Spaemann stwierdza nie bez racji: tym, co w wyniku tej reedukacji społeczeństw świata ma zostać wyeliminowane z ludzkich umysłów, jest właściwy dla człowieka od tysiącleci zwyczaj rozróżniania mężczyzn i kobiet.

Szerokie społeczno-polityczne tło programu genderyzacji społeczeństw Gabriele Kuby odsłania w rozdziałach IV i VI, prezentując intensywne propagowanie ideologii gender na forum Unii Europejskiej oraz Organizacji Narodów Zjednoczonych. Część swoich rozważań autorka poświęca także kwestii pornografii (rozdział IX) oraz praktyce związków jedнопłciowych (rozdział X).

Na szczególną uwagę zasługuje rozdział V, który Kuby poświęca tzw. *Zasadom Yogyakarta*<sup>2</sup>. Dokument ten, uchwalony w indonezyjskim mieście Yogyakarta w listopadzie 2006 r. przez „międzynarodowy panel ekspertów w zakresie praw człowieka oraz orientacji seksualnej i tożsamości płciowej”, zawiera zbiór 29 zasad, które określają roszczenia pod adresem rządów krajów całego świata. Poprzez oparcie na schemacie fundamentalnych praw człowieka oraz ich cytowanie odnosi się wrażenie, że mamy do czynienia z oczywistymi implikacjami i „dalszym rozwojem” tych praw. Jednak uważniejsza lektura sprawia, że cały katalog stwarza wrażenie nie tyle ochrony praw człowieka, ile próby międzynarodowej legitymizacji i wymuszenia przywilejów małej grupy interesów. Sygnatariusze podchodzą do znanych do tej pory praw człowieka kreatywnie, zgodnie zresztą z *Zasadą 27*, według której każdy ma mieć „prawo do definiowania i omawiania nowych standardów w zakresie praw człowieka oraz starań o ich akceptację”. Owe „nowe standardy” oznaczają w tym wypadku listę uprawnień i postulatów, negujących w pewnych zakresach wszelkie pierwotne katalogi praw człowieka, jak np. Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 1948 r. Wystarczy spojrzeć na *Zasadę 21*, w której uznaje się wprawdzie prawo do wolności sumienia i religii, podkreślając jednak od razu, że nie może być ono przywoływane przez państwo „jako uzasadnienie dla przepisów prawnych, programów bądź praktyk, które pozbawiają równej ochrony prawnej, lub dyskryminują, ze względu na orientację seksualną lub tożsamość płciową”.

Kluczowe dla rozumienia całego katalogu są zawarte w preambule definicje. Jak zaznacza Kuby, w definicji orientacji seksualnej (*sexual orientation*), określonej jako zdolność „każdej osoby do rozwinięcia głębokiego uczuciowego,

<sup>2</sup> Tekst oryginalny: [http://www.yogyakartaprinciples.org/principles\\_en.pdf](http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.pdf) (25 II 2013). Tłumaczenie polskie w: R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski (red.), *Orientacja seksualna i tożsamość płciowa – aspekty prawne i społeczne*, Instytut Wydawniczy EuroPrawo, Warszawa 2009. R. Wieruszewski należy do grona sygnatariuszy *Zasad Yogyakarta*.

emocjonalnego i seksualnego pociągu oraz intymnych i seksualnych związków z osobami innej płci lub tej samej płci lub różnych płci”, mieszczą się nie tylko relacje homo- i biseksualne, ale także wszelkie inne: pedofilskie<sup>3</sup>, kazirodczne i poligamiczne. W definicji tożsamości płciowej (*gender identity*), definiowanej jako „głęboko odczuwane wewnętrzne i indywidualne doświadczenie płci społecznej, która może lub nie odpowiadać płci określonej przy urodzeniu” zawarte jest od razu prawo do modyfikacji wyglądu zewnętrznego lub funkcji biologicznych „metodami medycznymi, chirurgicznymi lub innymi”, a zatem bagatelizowana jest płć biologiczna. Gabriele Kuby wskazuje na tkwiące w takich definicjach aporie. Skoro, jak zapisano w *Zasadzie 3*, „orientacja seksualna i tożsamość płciowa każdej osoby jest integralną częścią ich osobowości i jednym z bardziej podstawowych aspektów samookreślenia się, godności i wolności”, to jak pogodzić to z postulatem samodzielnego ich definiowania, a więc także zmiany przez jednostkę?

Każda z *Zasad Yogyakarty* wprowadzona zostaje rozszczeniem: „Państwa powinny...”, po czym wymienione zostają działania dotyczące wszystkich poziomów: społecznego, edukacyjnego, obyczajowego, kulturowego, ale także prawnego – w tym również konstytucyjnego – oraz administracyjnego i sądowego, które mają zostać dostosowane do żądań sygnatariuszy. Już *Zasada 2* potwierdza totalny charakter żądań: zakaz dyskryminacji ze względu na wybraną orientację seksualną (którą to dyskryminacją może być także dokonywanie jakichkolwiek rozróżnień) ma zostać zachowany nawet wtedy, gdy miałyby godzić w inne prawa człowieka. Tym samym prawa związane z tożsamością płciową postawione zostają na szczycie kodeksu praw człowieka (pojęcia „orientacja seksualna” oraz „tożsamość płciowa” powtarzane są jak mantra w każdym punkcie poszczególnych zasad) i mają stanowić swoisty klucz hermeneutyczny do implementacji wszystkich innych praw człowieka. Wśród postulatów nie może zabraknąć także redefinicji pojęcia rodziny. W ramach *Zasady 24* (jak też w kilku innych) proklamowane zostaje prawo do założenia rodziny (z zaznaczeniem, że istnieje wiele jej form), niezależnie od orientacji seksualnej. Z racji naturalnej niezdolności do prokreacji w niektórych związkach, uznawanych w ramach takiej opcji za rodzinę, od razu pojawia się roszczenie dostępu do adopcji oraz wspomaganej prokreacji. Gabriele Kuby zwraca szczególną uwagę na postulat, „by orientacja seksualna lub tożsamość płciowa dziecka lub któregośkolwiek członka rodziny lub żadnej innej osoby nie mogła być uznawana jako sprzeczna z dobrem [dziecka]”. Oznacza to, że nikomu nie będzie wolno przeciwstawiać się adopcji dzieci przez pary homoseksualne. Zbiór postulatów zawartych w *Zasadzie 16* obejmuje nie tylko postulat do równego dostępu do edukacji bez względu na orientację seksualną, ale

<sup>3</sup> Jedynym ograniczeniem może tu być zawarte w *Zasadzie 6* stwierdzenie o prawie do podejmowania stosunków międzyludzkich, „włączając dobrowolną aktywność seksualną między osobami powyżej wieku przyzwolenia na stosunki płciowe”.

także roszczenie takiego przemodelowania programów edukacyjnych, by uczyły tolerancji w stosunku do różnych orientacji seksualnych i tożsamości płciowych.

Sprzeciw wobec *Zasad Yogyakarty* ma być kryminalizowany. W ramach *Zasady 18* stwierdza się, że „pomimo opinii, które temu przeczą, orientacja seksualna i tożsamość płciowa osoby nie są, same w sobie, chorobami i nie mogą być poddawane leczeniu, opiece zdrowotnej czy powstrzymywane”. Określenie homo- czy transseksualizmu jako zaburzenia psychoseksualnego może zostać zatem potraktowane jako niedopuszczalne czynienie różnic, a więc poniżanie ze względu na orientację seksualną i za mowę nienawiści, a samo sugerowanie możliwości terapii – za formę przemocy.

Stosunkowo mało znany tekst, jakim są *Zasady Yogyakarty* można by uznać za manifest skrajnej grupy aktywistów, gdyby nie szeroki wpływ światowego lobby genderowego w gremiach międzynarodowych, a co za tym idzie – znaczący nacisk na decyzje podejmowane na tych szczeblach. Kuby przytacza liczby i fakty wskazujące na znaczne środki finansowe, jakimi Unia Europejska oraz Organizacja Narodów Zjednoczonych dotuje organizacje genderowe na całym świecie. To właśnie te międzynarodowe gremia zapewniają wrażenie reprezentatywności organizacjom, które nie mają żadnej demokratycznej legitymizacji. Trudno się zatem dziwić istnieniu i promowaniu obowiązkowych programów szkolnych i przedszkolnych, których celem jest wczesna seksualizacja dzieci (rozdział XII). W rozdziale XIV Gabriele Kuby przytacza konkretne przypadki prześladowania i dyskryminacji osób sprzeciwiających się roszczeniom ideologii genderowej. Lista obejmuje zarówno specjalistów, którzy zajmują się terapią zgłaszających się do nich dobrowolnie homoseksualistów, rodziców, którzy nie zgadzają się na wczesną seksualizację dzieci w ramach szkolnych programów wychowania seksualnego, jak też naukowców, deklarujących sprzeciw wobec perspektywy genderowej. Kuby nie ma wątpliwości: eksperyment przewartościowania podstawowych wartości w ramach rewolucji seksualnej nie jest jedynie akademicką fanaberią, ale ze względu na swój totalitarny wymiar – zagrożeniem prowadzącym do zniweczenia wolności i to absurdalnie – w imię wolności. Książka Kuby może irytować z racji miejscami wojowniczego tonu, jednak nie sposób przejść obojętnie wobec nagromadzonych przez nią faktów i przeprowadzonych analiz.

Z recenzenckiego obowiązku należy jeszcze wskazać na słabe strony omawianej pozycji. W miarę zapoznawania się z treścią uważny czytelnik dostrzeże, że cały szereg motywów się powtarza. Niektóre fakty są przywoływane wielokrotnie. Odnosi się wrażenie, że książka jest zbiorem samodzielnych tekstów, które uprzednio powstały oddzielnie i wtórnie zostały zebrane. Sam ten fakt trudno uznać za zarzut, jednak pewna praca redakcyjna, dzięki której udałoby się zredukować ilość powtórzeń wyszłaby książce na pewno na dobre. Teolog zwróci

zapewne również krytyczną uwagę na fragmenty zawierające analizy egzegetyczno-teologiczne (rozdział XI). Gabriele Kuby nie jest teologiem, co jest miejscami widoczne. Wprawdzie w jej teologicznych analizach trudno by dostrzec oczywiste błędy czy poważne nieścisłości teologiczne, to jednak nie sposób nie zauważyć uproszczeń i zbyt pośpiesznej harmonizacji teologicznych twierdzeń i hipotez. Autorka wcale jednak nie pretenduje do bycia autorytetem w tej materii. Na kartach swojej książki prezentuje się jako osoba świadomie wierząca, która domaga się przynależnej sobie przestrzeni do tego, by móc bez przeszkód korzystać z wolności wypowiedzi, a jednocześnie pragnie swoim zaangażowaniem zapobiec totalnemu rozkładowi aksjologicznych fundamentów cywilizacji zachodniej.

Świadoma tego, że zgromadzone przez nią fakty oraz wyrażone oceny i opinie mogą być deprymujące, Gabriele Kuby kończy swoją książkę wyznaniem nadziei na to, że prawdziwe wartości okażą się silniejsze niż globalny plan ich zniszczenia. Zwraca się jednocześnie do czytelnika z zaproszeniem do współpracy, proponując katalog najistotniejszych spraw, w których realizację trzeba się zaangażować: zniesienie państwowego wsparcia dla promowania ideologii gender, sprzeciw wobec promocji związków jedнопłciowych i prawa adoptowania przez nich dzieci, sprzeciw wobec wprowadzenia do katalogu kryteriów dyskryminacji w ustawodawstwie kryterium „tożsamości seksualnej”, sprzeciw wobec przymusowej seksualizacji dzieci i młodzieży oraz poparcie ogólnoeuropejskiej kampanii przeciwko pornografii. Jedno z ostatnich zdań książki Gabriele Kuby może być uznane za jej życiowe motto, któremu pozostaje wierna od lat i które zmusza do myślenia: „Najwyższy już czas przerwać spiralę milczenia” (s. 422).

Ks. MARIAN MACHINEK MSF

## Wykaz skrótów

- AAS – Acta Apostolicae Sedis  
AAWM – *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse*, Wiesbaden  
CT – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*  
DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*  
DD – Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*  
DI – Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*  
DK – Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum Ordinis*  
DWR – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*  
Dz.U. RP – Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej  
EĖ – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*  
EiE – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*  
EK – *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1973–  
EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*  
ES – Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*  
FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*  
GStA PK – Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem  
Hg – Herausgeber (pod redakcją)  
KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*  
KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*  
KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego  
KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*  
LE – Jan Paweł II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens*  
LG – Das Zweite Vatikanische Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*  
LNE – Lineamenta: Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens. XIII. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode  
MD – Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*  
PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, J.P. Migne (red.), Paris 1857–1866  
PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J.P. Migne (red.), Paris 1844–1855  
REL – Revue des Études Latines, Paris

RMi	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris missio</i>
RTK	– Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
SC	– Benedykt XVI, Adhortacja apostolska <i>Sacramentum Caritatis</i>
SpS	– Benedykt XVI, Encyklika <i>Spe salvi</i>
STh	– Sancti Thomae Aquinantis, <i>Summa theologica</i> I–III, Taurini 1939 ( <i>Summa teologiczna</i> I–III, London 1962–1986)
SW	– Studia Warmińskie
UR	– Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie <i>Unitatis redintegratio</i>
VD	– Benedykt XVI, Adhortacja apostolska <i>Verbum Domini</i>
Übers.	– Übersetzung (tłumaczenie)